



ANTONIO CARLOS BATISTA DE SOUZA
MICHEL JUSTAMAND
THARCÍSIO SANTIAGO CRUZ
(ORGS.)

faas 13

Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES



ALEXA
CULTURAL

COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP – São Paulo/SP)
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)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Heloisa 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 Mechí (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)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
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)

Antonio Carlos Batista de Souza
Michel Justamand
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

**Fazendo
Antropologia no
Alto Solimões**



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)

C371t CRUZ T, S,
J276m JUSTAMAND, M.
S348a SOUZA, A. C. B.

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 13 - Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz, Alexa Cultural: São Paulo, 2018

14x21cm -224 páginas

ISBN - 978-85-5467-017-7

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 emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores

ALEXA
CULTURAL

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

Lamento Amazônida

Tu que mora longe
Que sabe iscrivinhar,
Devia parar um pouco,
Pra ouvir meu povo falar.

Como ousa nos retratar!?
Falar de nós sem saber,
Me dizer o que vestir, como andar!
Nos ensinar a viver?
Num tô dizendo, olha já!!?
Alguém precisa aprender.

Do manto verde da floresta
Nasceu nossa tradição.
De povo guerreiro
Que não se abesta,
Não confunda bondade
Com mansidão.

Tu não conhece o seio da “mãe”
E nunca irá conhecer.
Nossos costumes e tradições,
Sem deste ventre nascer.
Nossa imagem deturpada
Viaja em ondas sonoras e fibras de luz.
Alcançando o mundo todo,
Imagem que não nos conduz.

Vem...
Viaja comigo de canoa,
E enfrenta no meu mundo o desafio
De viver uma vida que não é sua,
De sentir a “verdade” que perpetua,
mais que não representa seu brio.

Snidem

Sumário

Lamento Amazônida

Snidem

- 5 -

Demarcando espaço e fortalecendo as ciências humanas
no Alto Solimões – FAAS 13

Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz

- 9 -

A Amazônia no telejornalismo brasileiro:
uma discussão à luz do pensamento social sobre a região

Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues, Gleilson Medins de Menezes, Rafael de Figueiredo Lopes

- 15 -

Das ideias construídas aos determinismos criados: a gênese da construção e da re-
construção em diferentes interpretações socioculturais da Amazônia

Antonio Carlos Batista de Souza

- 41 -

A logística Reversa: uma vantagem competitiva no reaproveitamento de
resíduos madeiros no município de Benjamin Constant-AM

Aracely Peres Ospina

- 53 -

Alto Solimões Sustentável: Artesãos Indígenas e Ribeirinhos.

Marcelo Fabiano de Oliveira Farias, Cleonice Neves Farias

- 69 -

A Educação Tikuna na cidade de Manaus a partir de uma experiência
associativista

Eduardo Gomes da Silva Filho

- 85 -

Encontro no ar: a dialogicidade no programa Juventude em Ação

Rosa Maria Ferreira dos Santos, Guilherme Gitahy de Figueiredo

- 103 -

Literatura e gênero na amazônia

Joaquim Onésimo Ferreira Barbosa

- 117 -

O saber tradicional dos Sateré-Mawé e a educação ambiental
Maria Isabel de Araújo, Silas Garcia Aquino de Sousa, Sergio Garcia Wara
- 133 -

Ilha do Campeche, patrimônio arqueológico e paisagístico nacional:
olhares dos pescadores e as implicações da patrimonialização
Mariane Júlia dos Santos
- 149 -

A história da arqueologia brasileira: um campo pouco explorado
Patrícia Bayod Donatti
- 161 -

Currículo, interculturalidade e trabalho: Rupturas decoloniais e ensino superior
Rafael Ademir Oliveira de Andrade
- 173 -

Uma reflexão sobre Arte Contemporânea e a complexidade amazônica
Sebastião Alves de Oliveira Filho, Michel Justamand

- 185 -

Religiosidade no Alto Solimões: percepções socioantropológicas no
“Encontro de Ideias”.
Tharcísio Santiago Cruz
- 199 -

Sobre os autores
- 213 -

A cunhã e os rios
Marta Cortezão
- 219 -

Coleção FAAS
Fazendo Antropologia no Alto Solimões
Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand
- 221 -

Obras afins
Coleção Diálogos Interdisciplinares
Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand
Coleção Arqueologia Rupestre
Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand
- 223 -

Demarcando espaço e fortalecendo as ciências humanas no Alto Solimões – FAAS 13

Antônio Carlos Batista de Souza

Michel Justamand

Tharcísio Santiago Cruz

Nós, organizadores (Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz), temos o prazer de tornar público mais um volume da coleção FAAS – Fazendo Antropologia no Alto Solimões, o décimo terceiro. Consideramos esses tomos uma saga, com muitas e variadas histórias e casos. Essa coleção tem lançado periodicamente textos inéditos de autores pouco conhecidos do grande público. São pesquisadoras e pesquisadores que atuam na região amazônica, mas não só, há os que atuam em diversas partes do Brasil e ou de outras partes do mundo, que se sentiram bem e se somaram a nós nessa empreitada coletiva de escrever uma obra em muitas mãos. Assim, elas e eles entregaram seus escritos visando a participação num dos fascículos desta compilação.

A coleção em seus 12 volumes anteriores tratou de uma longa gama de temas. Houve discussões sobre arqueologia, educação, gênero, negritude, indigenismo, entre outros muitos temas. Em alguns alfarrábios escolhemos temas para serem desenvolvidos os artigos que recebemos e que se tornaram capítulos. Já outros uma miríade temática foi usada para a composição das obras e de todos os volumes, os dirigentes da coleção (Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand), se orgulham.

Temos como certo que essas ações livrescas de organização e publicação de autores desconhecidos e ou poucos conhecidos pode contribuir para a ampliação e amplificação dos saberes e conhecimentos sobre a Amazônia, mas também sobre as relações dela com o mundo. Não podemos nunca deixar de nos lembrarmos de que ninguém está só nesse planeta.

Para nós, organizadores da coleção, o fazer antropológico é amplo assim como é a identidade da Ciência que nos abriga, nos limites de nossas ações no Alto Solimões, por trabalharmos no curso de Antropologia, mas por

a partir dali surgir a ideia do FAAS, a Antropologia, apesar de que em alguns volumes, como é o caso desse presente, nem todos os organizadores serem do curso de Benjamin Constant, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, já é um ato que tem se repetido em outros volumes, por entendermos ser importante para oxigenar as ideias e reflexões, mantemos a relação com outros pesquisadores na organização das obras. Voltando a ciência, assim, ela, a Antropologia é um entre os muitos saberes humanos. Esse saber, em especial, está inserido nas Ciências Humanas, mas que, de muitas formas, se imiscui e dialoga com outras áreas que lhe são próximas, na área das humanidades, tais como a Economia, História, Educação, Linguística, Sociologia, Política, Arqueologia. Mas, não podemos deixar de lembrar que, também a Antropologia, se relaciona com as questões de saúde, ou ainda com a Biologia, Física, Química e até a Matemática, e também com temas transversais que perpassam essas áreas. Temas que se imbricam são, por exemplo, sexualidade, homossexualidade, questões étnicas, raciais, gênero, entre outras.

A presente obra livresca conta com 13 textos, por coincidência, é o volume treze da coleção. Ela traz em seu miolo muitas discussões, como já citamos acima, que fizemos em outros números anteriores. Entre as reflexões estão as de Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues, Gleilson Medins de Menezes e Rafael de Figueiredo Lopes que enfocam aspectos do noticiário televisivo referente à Amazônia. Tratam da atmosfera telejornalística relacionada aos fatos que ocorrem na região, compreendendo interrelações entre a imagem social representada e sua construção no processo histórico. Por meio de aportes da comunicação, história, crítica literária, sociologia e antropologia, mostram como vem à luz o Pensamento Social sobre a Amazônia, contam isso no capítulo um, *A Amazônia no telejornalismo brasileiro: uma discussão à luz do pensamento social sobre a região*.

O segundo capítulo do atual volume se chama *Das ideias construídas aos determinismos criados: a gênese da construção e da reconstrução em diferentes interpretações socioculturais da Amazônia*, é de autoria de um dos organizadores, Antônio Carlos Batista de Souza. O autor nesse texto trata contar a história da presença, mobilidade e atuação dos conquistadores da Amazônia, com vistas aos escritos de seus cronistas oficiais. O autor mostrar como se deram as relações destes conquistadores com o meio ambiente, geografia, natureza pouco tocada da região, mas também, procura dar voz e vez, para os transeuntes amazônicos que ali estavam muito antes.

Aracely Peres Ospina é a autora do terceiro capítulo, o seu texto leva o nome de *A logística reversa: uma vantagem competitiva no reaproveitamento de resíduos madeireiros no município de Benjamin Constant-AM*. Nele, a autora trata da logística e sua importância para a sobrevivência de uma dada empresa pelo fato relevante que esta atividade oferece garantido diferencial competitivo. Ospina diagnostica a aplicação do processo da logística reversa no reaproveitamento de resíduos de madeira como fator de vantagem competitiva empresarial no município de Benjamin Constant, no Alto Solimões, região fronteira amazônica, entre Brasil, Colômbia e Peru.

O próximo texto é de autoria compartilhada entre Marcelo Fabiano de Oliveira Farias e Cleonice Neves Farias, intitulado de *Alto Solimões Sustentável: Artesãos Indígenas e Ribeirinhos*. Os autores tratam em seus escritos das associações de mulheres artesãs da comunidade de “Bom Caminho” e “Porto Cordeirinho”, do município de Benjamin Constant. Estes que encontram nos recursos naturais da Amazônia matérias primas para gerarem seus ingressos econômicos. Os autores lembram que esses moradores da região amazônica ainda têm na agricultura o complemento de sua sobrevivência. Ressaltam esse trabalho por meio de manifestações culturais, como o artesanato, que representa, de certa forma, o uso dos recursos naturais de forma sustentável.

Eduardo Gomes da Silva Filho em seu trabalho, que atende pelo nome de *A Educação Tikuna na cidade de Manaus a partir de uma experiência associativista*, reflete sobre como se dá as relações sociais e culturais dos indígenas da etnia Tikuna em Manaus. Silva Filho trata do ensino e as percepções desses indígenas sobre o espaço urbano. O autor destaca em seus anotados as suas ações associativistas dos Tikuna. Preocupa-se em dar voz e vez as percepções e experiências, deste grupo, com ensino e aprendizagem, em especial, e específico, de sua língua materna.

O sexto capítulo da obra intitulado *Encontro no ar: a dialogicidade no programa Juventude em Ação*, é de autoria também compartilhada, dessa vez, entre Rosa Maria Ferreira dos Santos e Guilherme Gitahy de Figueiredo. Nesses escritos os autores abordam os processos de comunicação no programa de rádio denominado Juventude em Ação, realizado em 2014, programa este que teve uma metodologia típica das rádios livres. Os autores se valem, para a realização do trabalho, que foi de campo, do método etnográfico da descrição densa. Assim, desenvolvem uma análise em busca do significado que os atores

sociais atribuem às suas próprias ações, especialmente, voltadas para três categorias: “liberdade de expressão”, “movimentos sociais” e “mulheres”.

Joaquim Onésimo Ferreira Barbosa é o autor do próximo *paper*. O título do capítulo sete é *Literatura e gênero na Amazônia*. Barbosa tem como intento, ainda que em rápidas considerações, discorrer sobre literatura e gênero na Amazônia. No primeiro momento, o autor discorre sobre a mulher e os silêncios que pairam sobre ela no contexto da escrita literária, especialmente, por que a vasta produção é feita por escritores homens. Barbosa destaca, ainda, em suas linhas, a questão da mulher e a busca da visibilidade no contexto das produções literárias num campo em que as forças demarcam os espaços entre os gêneros na Amazônia e restringe sua apresentação textual a apenas dois Estados da região Norte: Amazonas e Pará.

O texto a seguir, *O saber tradicional dos Sateré-Mawé e a educação ambiental*, de autoria compartilhada entre três autores, Maria Isabel de Araújo, Silas Garcia Aquino de Sousa e Sergio Garcia Wara, versa sobre a discussão do valor dos conhecimentos tradicionais para se pensar novas formas de conservação da natureza, por meio do diálogo entre os saberes científicos e populares na comunidade indígena. Para os autores é necessário investir na valorização da cidadania no contexto dos saberes do senso comum que unem natureza, homem, saúde e cultura, cujas dimensões articuladoras tem levado a agroecologia para o debate e diálogo de saberes nas diversas dimensões qual se estabelecem na prática das experiências garantindo a soberania e segurança alimentar.

O nono capítulo é de cunho arqueológico e é uma participação de alguém de fora da região amazônica, como temos feito em nossos volumes anteriores, dar voz e vez para outras falas/escritas. Trata-se do texto *Ilha do Campeche, patrimônio arqueológico e paisagístico nacional: olhares dos pescadores e as implicações da patrimonialização*. Esse trabalho é de autoria de Mariane Júlia dos Santos. A autora apresenta as relações entre o turismo e o processo de patrimonialização da Ilha do Campeche, tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, no ano 2000, se tornando patrimônio arqueológico e paisagístico da União.

A história da arqueologia brasileira: um campo pouco explorado de Patrícia Bayod Donatti discute a história da arqueologia brasileira. Trata dos conceitos colonialistas, nacionalistas e discursos de poder. Para Donatti esses

conceitos foram se transformando ao longo do tempo e a arqueologia feita, anteriormente, no Brasil era produzida com ideais colonizadores-nacionalistas. Já pós II Guerra Mundial a arqueologia acadêmica se estabelece e mantém uma proposta nacionalista vinculada ao período ditatorial. Mesmo com a existência de congressos, revistas e programas de pós-graduação e graduação, atuais, houve mudanças paradigmáticos na disciplina, mas lhe faltam análises a respeito de uma história mais crítica da disciplina.

Rafael Ademir Oliveira de Andrade é o autor do próximo anotado. Ele tem por título *Currículo, interculturalidade e trabalho: Rupturas decoloniais e ensino superior*. Nesse texto o autor reflete sobre a relação entre educação, trabalho e a precarização da formação humana nos currículos de ensino superior, entendendo que a formação para o trabalho, que exclui as dimensões sociais, culturais e críticas do processo de formação se relaciona com uma educação que naturaliza e potencializa o capitalismo neoliberal, que por sua vez se liga a empresa colonial e suas formas do colonialismo. Andrade dialoga com duas pedagogias: a histórico-crítica e a decolonial.

O décimo segundo capítulo da obra é de autoria dupla, Michel Justamand e Sebastião Alves de Oliveira Filho, se chama *Uma reflexão sobre Arte Contemporânea e a complexidade amazônica*. É uma reflexão sobre a arte contemporânea no contexto Amazônico, baseado no Pensamento Complexo de Edgar Morin. Os autores buscam compreender a multiculturalidade existente na região. Destacam a produção artística local, aparentemente, divulgada, nos cenários nacional e internacional. Justamand e Oliveira Filho valorizam, nesses escritos, a arte produzida pelos artistas amazônicos. Destacam as diferenciações nos seus aspectos sociais e culturais que dão suporte aos processos criativos da arte amazônica.

O último trabalho dessa obra pertence a um dos organizadores e colaborador frequente nos volumes da coleção FAAS, Tharcisio Santiago Cruz. Cruz já tratou de capoeira e questões da negritude em outros escritos nessa coleção. Em seu presente texto *Religiosidade no Alto Solimões: percepções socioantropológicas no “Encontro de Ideias”*, aborda discussões sobre religiões e religiosidade no Alto Solimões. Trata de um evento que ocorreu em Benjamin Constant. Salienta que ali foi possível trazer para o debate representantes de diversos matizes religiosos locais, como: Umbanda, Candomblé, Catolicismo, a Igreja Israelita do Peru, Igreja Evangélica e Igreja Evangélica Indígena. Cruz

nos mostra que foi possível, por meio desse evento, saber mais sobre a abrangência das diversas igrejas e religiões que atuam no Alto Solimões.

Assim, fechamos a apresentação desses 13 (treze) artigos, agora capítulos desse volume, desejamos a todas e todos uma boa leitura e que tirem os melhores frutos desses saborosos escritos...!

Esses são os votos dos organizadores!

A Amazônia no telejornalismo brasileiro: uma discussão à luz do pensamento social sobre a região

Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues

Gleilson Medins de Menezes

Rafael de Figueiredo Lopes

Introdução

Neste artigo, refletimos sobre como a Amazônia costuma ser noticiada no telejornalismo brasileiro, a partir de uma discussão acerca do imaginário social sobre a região e sua construção no processo histórico. Também apresentamos breves apontamentos relacionados ao surgimento e desenvolvimento dos meios de comunicação na região, especialmente no estado do Amazonas, e o papel do noticiário televisivo de rede neste contexto. Trata-se de um estudo bibliográfico no qual articulamos o trabalho de pesquisadores que investigam o jornalismo na e sobre a Amazônia com teóricos da Comunicação e autores que transitam no campo do Pensamento Social da Amazônia.

Estamos trabalhando com a possibilidade de o telejornalismo contribuir simbolicamente para a “(re)produção do atraso” sobre a Amazônia ao reelaborar midiaticamente preconceitos que vêm sendo consolidados historicamente e, neste processo, delimitando a imagem sociocultural da região. Diante disso, nos guiamos e nos embasamos em pressupostos apontados pelo sociólogo Renan Freitas Pinto:

A Amazônia não se tornou uma região atrasada e subdesenvolvida em razão de nenhum tipo de fatalidade. Nosso atraso – o subdesenvolvimento dentro do subdesenvolvimento – é algo que tem sido produzido por forças e razões de possível identificação ao longo da história passada e presente. Existe, portanto, uma produção do atraso, como existe um investimento sistemático e permanente na manutenção e crescimento das desigualdades (PINTO, 2006, p. 31).

Conforme Pinto (2006), a partir da análise de diferentes relatos e perspectivas sobre a Amazônia, é possível perceber que existe um conjunto

limitado de ideias (com matrizes no pensamento ocidental moderno que reforça desigualdades entre sociedades) que se propagam e se ressignificam continuamente. Assim, viajamos pelas ideias do autor que nos inspira na incursão pelo pensamento social sobre a região, ao propor uma releitura crítica acerca de autores dos últimos cinco séculos (cronistas, viajantes, naturalistas, ficcionistas, pintores etc.), que além de descreverem aspectos naturais, geográficos e econômicos também salientaram processos socioculturais - mesmo que, em muitos casos, de forma preconceituosa em função da época e de pontos de vista etnocêntricos.

Por este viés, compreendemos que a imposição colonial no Brasil proporcionou a cristalização de uma história contada a partir dos interesses europeus e o apagamento de histórias de vida, dos modos de ver o mundo e da riqueza cultural de índios, negros, dominados e explorados. Essa sistemática ainda é atualizada por diferentes dispositivos como a mídia, por exemplo, ao reforçar clichês e estereótipos que vêm sendo construídos nos últimos cinco séculos.

Portanto, nosso objetivo é compreender interrelações entre processos socioculturais ao longo da história e a construção das narrativas telejornalísticas na contemporaneidade. Partimos do pressuposto de que os discursos construídos pelo telejornalismo, geralmente, acabam passando aos telespectadores uma ideia cristalizada sobre os fatos e acontecimentos reportados. Em se tratando de Amazônia, essas construções midiáticas podem ser ainda mais acentuadas pelo caráter exótico, limitando a compreensão sobre uma região complexa e multicultural.

A ideia do exótico, ou seja, do que é esquisito, excêntrico ou esdrúxulo a partir da perspectiva de quem é de fora, geralmente, subjugou o “outro” (povos e paisagens). Conforme Pinto (2006), esta perspectiva que demarca diferenças e oposições entre primitivo e civilizado tem raízes na Idade Média. O fetiche pelo exotismo se ampliou na modernidade com os processos civilizadores de ocidentalização do mundo, mais fortemente a partir do século XIX e corporifica-se no presente por meio de discursos validados institucionalmente ou propagados pelo senso comum, salienta o autor.

Pinto (2006) sugere uma geografia do exótico estimulada por manifestações culturais, linguagens artísticas, pelos meios de comunicação (especialmente a fotografia, o cinema e a TV), pela ciência, pelo desenvolvimento

dos transportes, pelo fomento ao turismo. Todos estes meios são catalizadores de sistemas de representação sobre a região, imprimindo padrões e características específicas. Consequentemente, remodelando valores sociais, políticos e de tradição cultural, e implicando a produção de novos sentidos e identidades:

Nas abordagens de regiões como a Amazônia, seus povos, sua paisagem, sua geografia cultural tão complexa, é praticamente impossível escapar à exotização e o que tem acontecido é um processo de autoexotização em que se abre a possibilidade de reprocessamentos e reinvenções críticas (PINTO, 2006: 84-85).

Desse modo, ensaiamos algumas aproximações do telejornalismo sobre a Amazônia com aspectos históricos, sociais, culturais, ambientais, políticos e econômicos. Nesse sentido, também procuramos provocar uma reflexão em torno do compromisso ético do jornalismo e suas contraposições diante dos aparelhos ideológicos hegemônicos e aos interesses comerciais das empresas de comunicação. Não foram analisados especificamente telejornais ou reportagens, mas refletimos, de modo geral, sobre o imaginário que é propagado no telejornalismo a partir de apontamentos de outros pesquisadores. A intenção não foi mapear e sistematizar uma tipificação em relação aos formatos e conteúdos explicitados nos noticiários de TV, mas discutir sobre a atmosfera da abordagem telejornalística relacionada à Amazônia.

Salientamos que esta é uma investigação preliminar e de aproximação com a temática em questão, podendo ser desdobrada em estudos posteriores com mais profundidade. Porém, a configuração interdisciplinar articulada nesta análise nos aponta algumas pistas, permitindo-nos interpretar e compreender, de forma crítica, a representação da região no noticiário televisivo.

Com isso, esperamos contribuir para a construção de outras perspectivas compreensivas acerca do cenário comunicacional no Amazonas, especialmente no telejornalismo contemporâneo. Pois, ao discutirmos sobre a produção de notícias relacionadas à Amazônia e veiculadas nacionalmente pela TV (que ainda é o principal meio de comunicação no país), estamos tratando de processos socioculturais de interesse comunitário e relevância acadêmica, considerando nossa inserção no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Nesse sentido, a interpretação apresentada sobre a temática abordada poderá estimular o desdobramento de outras pesquisas, além de contribuir

para reflexões sobre o lugar de fala e a postura profissional dos jornalistas amazônicos e amazônidas, ampliar a percepção dos telespectadores sobre clichês e estereótipos que estigmatizam a Amazônia e suas populações, bem como repensar as didáticas nos cursos de formação em Comunicação Social (em todas as habilitações) na região.

A TV e o telejornalismo na comunicação social brasileira

Para contextualizarmos a temática abordada neste artigo, é fundamental apontarmos algumas noções sobre a importância da TV no Brasil e do telejornalismo no contexto contemporâneo. A primeira constatação é que, mesmo com a atual crise no Jornalismo e no mercado midiático tradicional, a produção noticiosa televisiva mantém-se relevante. Segundo a última Pesquisa Brasileira de Mídia (PBM, 2016)¹, que é realizada desde 2014 pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE) para a secretaria de Comunicação Social da Presidência da República (Secom), a televisão ainda é o meio de comunicação mais acessado pelos brasileiros. É um veículo que não está associado apenas ao entretenimento, pois, de acordo com o levantamento, para 89% dos entrevistados a TV é a primeira opção quando buscam se informar. A internet aparece em segundo lugar (49%), depois vem o rádio (30%), os jornais (12%) e as revistas (1%)².

A informação noticiosa na TV está vinculada prioritariamente ao telejornalismo, que é o exercício prático da atividade profissional do Jornalismo na televisão. Ao resgatarmos a história, entendemos que o telejornalismo brasileiro nasceu como um desdobramento dos noticiários radiofônicos e dos cinejornais. Com o tempo, este incorporou o modelo noticiarista estadunidense, centrado na figura do apresentador (âncora) e na agilidade para a divulgação das informações fatuais. A diversidade da realidade brasileira passou

1 O relatório é baseado em 10.050 entrevistas diretas, feitas entre março e abril de 2016, em 740 municípios das 27 Unidades da Federação. A pesquisa também sinaliza o rápido avanço da internet nos últimos anos e que as novas mídias transformam e criam novos modos de consumo da informação, entretanto, os internautas ainda buscam nos meios tradicionais (jornal, rádio e TV) a validação do que é postado na internet, sendo o jornal o meio de comunicação de maior credibilidade entre os brasileiros. Ainda conforme a pesquisa, 77% dos entrevistados assistem TV diariamente por cerca de quatro horas e meia. A maior exposição ao veículo é verificada no chamado horário nobre, entre 18h00 e 23h00. O levantamento também apontou que as mulheres dedicam mais tempo à TV em relação aos homens, assim como a população com escolaridade até a quarta série do ensino fundamental e os brasileiros com mais de 65 anos. A faixa etária que menos assiste TV está entre 16 e 25 anos, e também a população com maior renda familiar (PBM, 2016).

2 Durante a pesquisa exploratória procuramos levantamentos alternativos ao IBOPE, no intuito de contrapormos os dados levantados sobre a temática abordada, mas não encontramos estudos de credibilidade para traçarmos um paralelo.

a ser mais explorada a partir das décadas de 1960 e 1970, com o videotape/ e a U-Matic (formato de fita de vídeo analógico de gravação, exibido pela primeira vez pela Sony como um protótipo em outubro de 1969, e foi comercializado somente em setembro de 1971), que permitiu gravar o material para posterior exibição), e passou por mudanças marcantes (Beta-Cam, DV-Cam, HDV, HD, XD-Cam, Full HD e 4K), com o início das transmissões via satélite até chegar a multimídia digital. Assim, o processo de produção jornalística na TV foi se transformando, tanto na forma quanto no conteúdo dos programas (AMARAL, 2004).

Os noticiários de maior audiência sempre foram vinculados aos grandes grupos empresariais de comunicação. É importante salientar, no entanto, que mesmo as TVs comerciais³ são concessões públicas outorgadas pelo Governo Federal e, conforme a Lei da Radiodifusão (1962)⁴, devem cumprir sua finalidade informativa com pelo menos 5% de sua programação destinada ao noticiário jornalístico. Atualmente, esse percentual é bem maior em algumas emissoras (lembrando que estamos considerando as TVs Abertas, já que na TV Paga há canais voltados exclusivamente para o noticiário).

Conforme o relatório informativo da TV Aberta, divulgado pelo Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual (OCA, 2015), vinculado à Agência Nacional do Cinema e do Audiovisual (Ancine), baseado no acompanhamento das sete emissoras brasileiras cabeças-de-rede⁵, é evidente o crescimento do tempo de veiculação televisiva dedicado ao telejornalismo nos últimos anos, que passou de 10,4% para 14,6%, entre 2012 e 2015.

A partir dos dados da PMB (2016) e da OCA (2015), que apontam a TV como o principal veículo difusor de informações para a população e o crescimento do telejornalismo na grade de programação das emissoras,

3 Conforme Coutinho (2012), de maneira geral, a TV sofre a influência da pressão econômica e da pressão dos políticos que querem controlar as emissoras, sejam elas privadas, públicas ou estatais. Para a autora, as emissoras públicas deveriam ser alternativas isentas aos sistemas comerciais e governamentais. Nesse sentido também é importante salientar que TV pública não é sinônimo de TV estatal. A primeira tem sua gestão voltada para atender aos interesses do cidadão, já a segunda está subordinada a autoridade dos três poderes da República e divulga conteúdos de interesse do Estado.

4 Desde sua promulgação em 1962 a Lei da Radiodifusão sofreu mudanças por meio de uma série de Decretos-Lei, mas nem a Constituição de 1988 mexeu no texto base, que atualmente é bastante criticado por estar obsoleto frente as dinâmicas comunicacionais da sociedade contemporânea. Entretanto, em sua gênese, há preceitos éticos baseados no respeito à diversidade. Por exemplo, no Artigo 53, sobre o exercício da radiodifusão, entre outras determinações, a lei proíbe a discriminação de classe, cor, raça ou religião, bem como caluniar, injuriar ou difamar, e também veicular notícias falsas. O Artigo 54 também garante a liberdade de expressão, como narrativa de fatos verdadeiros, inclusive como crítica aos atos de quaisquer poderes do Estado.

5 Band, CNT, Globo, Record, Rede TV, SBT, TV Brasil, TV Cultura e TV Gazeta, constituem-se cabeças-de-rede nacionais, ou seja, emissoras de TV cuja programação chega a vários estados do Brasil (OCA, 2015).

é possível entender que este formato noticioso tem um papel importante na construção da opinião pública, já que dissemina informações fatuais, culturais e institucionais que circundam o cotidiano da sociedade brasileira.

Nesse sentido, estamos sinalizando que o telejornalismo também produz significados socioculturais, pois, conforme Amaral (2004), a TV é uma espécie de mediação entre o ser humano e o mundo que o rodeia. Assim, o telejornalismo pode influir na construção de realidades socioculturais, na representação do país, do povo, das diferenças regionais, das culturas, etc. Para as grandes emissoras de TV no Brasil, segundo a autora, o telejornalismo é um formato que usa a linguagem audiovisual para transformar acontecimentos em notícias dirigidas para um público heterogêneo e também representa a credibilidade institucional das emissoras, contrapondo-se às produções de dramaturgia e variedades ligadas ao entretenimento.

Entretanto, enfatiza Amaral (2004), os noticiários televisivos também se interligam a interesses comerciais e governamentais devido aos anúncios que são veiculados nos intervalos entre os blocos de informações. Portanto, as inclinações político-ideológicas, o planejamento comercial e estratégias de marketing estão imbricados na produção jornalística das emissoras.

Para Muniz Sodré (2008), um dos mais influentes pensadores da comunicação no Brasil e autor da expressão “*ethos* midiaticizado”, a TV tem um papel fundamental na configuração do sistema político-econômico por ser ignição de processos comunicacionais que podem encadear a legitimação de ações governamentais. Por isso, conforme o autor, é necessário fomentar um noticiário mais transparente e democrático, incluindo a participação dos cidadãos nos discursos midiáticos e mostrando seus reais anseios e problemáticas sociais. Mas, tais proposições, geralmente, esbarram nos interesses editoriais dos grandes grupos de comunicação que, mesmo manifestando o discurso ideológico de “porta-vozes” da população, estão ligados a correntes políticas conservadoras e voltados para a obtenção de lucros e para a manutenção de determinados grupos no poder.

Nas TVs brasileiras, o noticiário é dividido entre as produções locais, regionais e nacionais. Por um lado, o telejornalismo local e regional é são voltados para questões mais localizadas, como a repercussão dos fatos ocorridos em determinadas cidades ou estados, com temas mais voltados à comunidade, à prestação de serviços, educação, culinária, saúde e lazer. Mui-

tos programas também são pautados pelo conteúdo policial, com ênfase nas reportagens sensacionalistas ou, até mesmo, explicitando posicionamentos político-ideológicos.

Por outro lado, as notícias sobre o Brasil e o mundo, geralmente, são abordadas nos telejornais de rede nacional, com mais ênfase para o cenário político e econômico no país e nos principais mercados internacionais. Também apresentam reportagens voltadas a problemas sociais, comportamento, e os chamados acontecimentos factuais fortes (famosas pautas quentes), tais como acidentes, desastres ambientais, guerras ou fatos inusitados. A questão ideológica se manifesta conforme a linha editorial de cada empresa, mas o tratamento dos discursos é mais sutil ou dissimulado em comparação aos noticiários locais:

[...] os valores que sustentam a noticiabilidade de um fato – ou seja, a condição de possibilidade para que este venha a transformar-se em notícia – podem variar segundo o lugar do fato, do nível de reconhecimento social das pessoas envolvidas, das circunstâncias da ocorrência, da sua importância pública e da categoria editorial do meio de comunicação (SODRÉ, 2009: 21).

Conforme Castro (2012), os principais sistemas de comunicação midiática na região amazônica, que atuam nos segmentos de impresso, TV, rádio e internet, estão ligados a grupos empresariais de grande expressão política e econômica, principalmente nos estados do Pará (Organizações Rômulo Maiorana e Rede Brasil Amazônia), Amazonas (Rede Amazônica de Comunicação e Rede Calderaro de Comunicação) e Tocantins (Organização Jaime Câmara). O Jornalismo produzido no Amazonas é *mais profissional e menos imiscuído nas relações políticas locais*, quando comparado ao mercado comunicacional paraense, segundo Castro (2012: 183). Entretanto, o autor sugere que as empresas não têm isenção total à apuração dos fatos jornalísticos, por reproduzirem a ideologia dos grupos nacionais aos quais se vinculam (emissoras cabeças-de-rede), voltados à padronização midiática no processo de globalização.

Comunicação na Amazônia: a expansão dos meios de massa

Ao destacarmos aspectos relativos à expansão das comunicações na Amazônia, não temos a pretensão de reconstituir com detalhes nem nos

aprofundarmos nesta importante temática, pois a ideia é expor algumas noções sobre a implantação dos principais meios de comunicação de massa na região e seus desdobramentos, sobretudo no estado do Amazonas. Pesquisadores como Barbosa (1980) e Pires (2010) ressaltam que a intrincada geografia da Amazônia, com sua enorme extensão territorial, densas florestas, rios com ciclos de cheias e secas, sempre foi posta como um obstáculo para o desenvolvimento dos meios de comunicação na região, sobretudo na época da implantação das linhas telegráficas.

A ligação via telégrafo entre o Rio de Janeiro, a então capital do Brasil, e Belém do Pará foi estabelecida em 1873 e com Manaus em 1896. Mas, havia uma imensa área do oeste amazônico e das localidades do interior sem comunicação. Nesse sentido, a implantação das linhas telegráficas (para dinamizar as comunicações do norte com o centro do país) além de um instrumento do Governo Federal para reforçar ideais de progresso e desenvolvimento passou a levantar a bandeira da segurança nacional.

Segundo Pires (2000), as expedições do marechal Cândido Rondon (entre 1907 e 1915) evidenciam os interesses do Estado em relação ao desenvolvimento das comunicações na Amazônia, considerando o fluxo civilizatório com a expansão e a presença militar para defender as fronteiras junto às políticas de povoamento na área. O telégrafo, entretanto, chegou tardiamente à região. Quando a rede entre Cuiabá e a atual cidade de Porto Velho foi inaugurada, o rádio e o telefone já começavam a se expandir e proporcionavam novas possibilidades de comunicação.

Anteriormente ao telégrafo e ao rádio, o jornal era o meio de comunicação mais difundido na região, conforme Antony (2004) e Bittencourt (1973). Em Santa Maria do Grão Pará (Belém) os impressos começaram a circular na década de 1820. Já o primeiro periódico do Amazonas foi o jornal *Cinco de Setembro*, fundado por Silva Ramos, em 1851. O nome faz alusão à data de desmembramento da Província do Amazonas da Província do Grão-Pará e, conforme Bittencourt (1973), o jornal noticiava atos do governo e evidenciava pessoas ligadas ao Estado.

Assim, a partir da metade do século XIX uma série de jornais foi fundada para traduzir os interesses das elites. No interior do Amazonas, o primeiro jornal foi *O Itacoatiara*, de 1874, extinto no ano seguinte. *O Comércio do Amazonas*, de 1869, foi o primeiro a apresentar ilustrações e também passou

a discutir questões mais amplas da sociedade. Até meados da década de 1880, os jornais circulavam em publicações alternadas e quase nunca ultrapassavam dois anos de atividades, segundo Anthony (2004).

Com a abolição da escravidão (em 1888) e a proclamação da república (em 1889), o jornalismo impresso passou por um período de mudanças. O *Diário Oficial do Amazonas* foi criado em 1892, pelo governador Eduardo Ribeiro e, conforme Anthony (2004), nesta época também foi sendo diversificada a circulação de jornais impressos e manuscritos. Segundo o autor, até meados da década de 1920 oito periódicos (quase todos com circulação quinzenal) caracterizavam-se pela abordagem de temáticas de política local e nacional, esporte e economia, além da crônica das personalidades da alta sociedade. Em 1943 o *Jornal do Comércio*, que circulava desde 1904, foi comprado pelos Diários Associados de Assis Chateaubriand (o maior grupo empresarial de comunicação brasileiro na época), tornando-se um dos principais veículos de comunicação do norte do Brasil.

O rádio também é uma página importante na história das comunicações no Amazonas. Segundo Nogueira (1999), o radioclubismo em Manaus começou no ano de 1922, impulsionado pelos radiófilos que experimentavam transmissões de forma amadorística ou buscavam sintonia em estações estrangeiras e do centro-sul do país. Entretanto, segundo o autor, o rádio como meio de comunicação chegou oficialmente ao Amazonas em 1927. A *Estação Radiofônica*, supervisionada pela *Amazon Telegraph*, transmitia a 16 estações no interior do Estado. Mas, por questões políticas pouco depois de seu início passou por um período de estagnação e só a partir da década de 1930, com a instalação de novas antenas, passou a se desenvolver novamente.

Muitos ouvintes dispunham de receptores importados e com maior alcance e, por isso, preferiam sintonizar em rádios famosas nacionalmente ou em estações internacionais. Nesta mesma época, o setor impresso foi impulsionado pela Empresa de Comunicação Archer Pinto, que em seus periódicos (*O Jornal e Diário da Tarde*) também passou a tratar de assuntos policiais, problemas de ordem social, demandas urbanas, além de começar a priorizar os anúncios comerciais e o uso de fotografias. Também observa-se, neste período, a expansão das colunas sociais, de moda e lazer, conforme Nogueira (1999).

Em 1938 foi inaugurada a segunda rádio no Amazonas, *A Voz da Bariceia*, com uma programação de música, notícias e comentários. O sinal

era melhor em relação à *Estação Radiofônica* (popularizada como *A Voz de Manaós*), pois o governo havia trocado os cabos de transmissão. *A Voz da Bariceia*, conforme Nogueira (1999), foi se desenvolvendo com o compromisso de difundir interesses educativos e culturais do Governo e também os interesses comerciais da empresa. A programação passou a ser mais diversificada e ganhou as inserções de propaganda durante as transmissões. Em 1943 foi adquirida pelo magnata das comunicações Assis Chateaubriand e passou a se chamar *Rádio Baré*.

A radiodifusão também estava presente nos serviços de alto falante no centro de Manaus, com a finalidade de transmitir o noticiário local, recados amorosos, registrar presenças ilustres e promover diversão. Em 1948, após a segunda guerra mundial, foi inaugurada a *Rádio Difusora do Amazonas*, financiada por grandes empresários como J.G. Araújo para ser concorrente da *Rádio Baré*. Nessa época, tanto as emissoras de rádio quanto os jornais começam a acentuar as polarizações políticas e a defesa de diferentes interesses econômicos, consequentemente a disputa por leitores e ouvintes (NOGUEIRA, 1999).

Em 1949, foi fundado o jornal *A Crítica*, por Umberto Calderaro Filho, com um enfoque maior para as demandas da população, mas também promovendo determinados segmentos da elite econômica. A radiodifusão passou a crescer ainda mais a partir da década de 1950 no Brasil. Em 1954, foi inaugurada a *Rádio Rio-Mar* em Manaus, com a proposta de ser um veículo exclusivamente informativo e dar voz à população para reclamar dos problemas comunitários, de acordo com Nogueira (1999). No mesmo período também surgiu em Manaus o *Clube da Madrugada*, um movimento artístico-literário que reunia intelectuais e artistas de diferentes vertentes que discutiam sobre manifestações culturais e buscavam uma identidade artística regional. É também na década de 1950 que a TV chega ao Brasil. A TV Tupi, fundada por Assis Chateaubriand em 1951, foi a primeira emissora da América Latina.

Já a TV Globo que se tornou a quarta maior emissora de TV no mundo, recebeu a concessão do Governo Federal em 1965. Na década de 1960, tanto o rádio quanto a TV se expandiram e conquistaram maior atenção do público. Em função das novidades proporcionadas pela televisão, tanto os impressos quanto as rádios passaram por adaptações para não perder leitores e ouvintes, investindo em reportagens de cunho sensacionalista e transmissões de rádio ao vivo, direto do local de onde os fatos ocorriam, como reforça Nogueira (1999).

No final da década de 1960, a TV foi implementada na região norte, tendo como pano de fundo a manutenção de interesses políticos, como reforça Pires (2010). O autor aponta que o Pará foi o primeiro Estado da região a ter uma emissora de TV, com a inauguração da *TV Marajoara* (dos Diários Associados) em 1961, e um ano depois entrou no ar a *TV Guajará*.

Em 1966, entrou no ar a *Rádio Tropical*, a primeira de frequência modulada (FM) em Manaus. Esta rádio apresentou uma nova maneira de se comunicar com a audiência da região valorizando o entretenimento, resalta Nogueira (1999). A *TV Ajuricaba*, inaugurada em 1967, foi a primeira emissora de televisão no Amazonas. Inicialmente retransmitia a programação da Rede Record, mas em 1974 passou a receber o sinal da Rede Globo. Pires (2010) salienta que em 1970 Manaus tinha 250 mil habitantes e apenas 5% da população tinha acesso à TV. Em 1971 foi inaugurada a *TV Baré*, afiliada da *TV Tupi*, do *Grupo Diários Associados* que passou a deter no Amazonas um conglomerado midiático composto por jornal, rádio e TV.

Em 1972, foi criada a *TV Amazonas*, fruto da parceria entre Phelippe Daou, Milton de Magalhães Cordeiro e Joaquim Margarido, inaugurando a TV em cores no Amazonas e apostando numa programação de cunho regional e na agilidade do telejornalismo, como afiliada da *TV Bandeirantes* de São Paulo. O *Jornal do Amazonas* estreou no dia da inauguração da TV e se mantém como o principal noticiário da emissora. Com a concessão dada pelo Governo Federal a empresa se expandiu por outros Estados do Norte, inaugurando emissoras em Roraima (1972), Rondônia, Acre e Amapá (1974), tornando-se a rede regional com a maior área de cobertura geográfica do Brasil, pois além das capitais foram instaladas retransmissoras no interior dos Estados (PIRES, 2010).

Na década de 1970, durante a ditadura militar, o ufanismo nacionalista do governo em relação à integração da Amazônia (com o slogan “integrar para não entregar”) apoiava-se no discurso desenvolvimentista propagado pela mídia, mas no fundo favorecia grandes grupos nacionais e internacionais, segundo Pires (2010). O autor também destaca que negociações envolvendo a venda de terras para estrangeiros explorarem minérios em áreas do norte do Brasil e o genocídio de povos tradicionais da Amazônia foram abafados ou dissimulados por muitos veículos de comunicação.

Até 1982, quando as transmissões de TV passaram a ser via satélite, a programação produzida pelas cabeças-de-rede nacionais no Rio e em São Paulo eram enviadas em fitas VHS para as emissoras regionais. Os programas eram exibidos com dias ou até semanas de atraso em relação a outros lugares do país. Em 1986, a *TV Amazonas* passou a veicular a programação da *Rede Globo*, sendo que as demais emissoras do grupo na região já tinham a emissora carioca como cabeça-de-rede. Em 1987 o governo brasileiro concedeu à *Rede Amazônica* o uso integral de uma das bandas do satélite *Brasil Sat I* e, assim, foi criado o canal temático *Amazon Sat*, voltado para assuntos da região destacando aspectos sociais, culturais, econômicos e políticos.

Para qualificar os profissionais da radiodifusão, também foi criada pelo grupo a *Fundação Rede Amazônica* em 1985. No mesmo ano começou a operar a *Rádio Amazonas FM*. Conforme Pires (2010), a estratégia foi integrar a região por meio do jornalismo e entretenimento com 146 retransmissoras e cinco mini-geradoras em cinco Estados do Norte. Segundo o autor, o telejornalismo regional foi se consolidando e criando empatia com o público ao mostrar os anseios das populações. Já o material produzido para ser exibido nacionalmente sempre foi focado na divulgação de festas populares, festivais folclóricos, turismo de aventura, problemas sociais e denúncias de degradação do meio ambiente, projetando e consolidando a imagem do exotismo ou do atraso social.

Hardman (2009) salienta que na virada do século XIX para o XX o escritor e jornalista Euclides da Cunha, embora expressasse uma visão preconceituosa em relação à Amazônia e suas populações tradicionais, já abordava em seus artigos questões relacionadas às práticas predatórias, à crescente extração de minérios e às queimadas. Enfatizava que a região era dominada pelos donos das terras que oprimiam os trabalhadores, com negócios ligados principalmente à exploração da borracha. No período da ditadura militar, Batista (1976) enfatizava as condições desumanas das populações que viviam nas comunidades rurais e dependiam de atividades extrativistas, da pesca e da agricultura de subsistência. Entretanto, a forma como estas impressões reverberaram e reverberaram na mídia, muitas vezes, carecem de contextualização e em vez de ampliar o conhecimento sobre a Amazônia a estigmatizam.

Castro (2012) reforça que as grandes redes de comunicação na Amazônia pertencem a grupos de forte expressão política, econômica e reli-

giosa. Mas, quando comparados a um contexto mais amplo, os sistemas midiáticos amazônicos encontram-se na periferia dos sistemas de comunicação dominantes no Brasil. Curiosamente, conforme o autor, embora as empresas regionais procurem aproximar o tratamento de seus conteúdos a um padrão mais universal da mídia e da cultura, ainda apresentam uma relação de proximidade com as comunidades e realidades regionais.

Essa aproximação pode ser uma estratégia de manutenção de interesses econômicos e políticos, segundo Castro (2012). O controle da audiência atende perfis mercadológicos e está subordinado a cenários políticos ou interesses privados e, portanto, na verdade não estabelece a emancipação comunicacional frente aos modelos hegemônicos. Conforme o autor, apenas dissimula a globalização cultural e midiática na representação de aspectos regionais (sotaques, temas do cotidiano, festas, problemáticas socioculturais, etc.).

A tônica do telejornalismo de rede

Voltando-nos aos primórdios da TV no Brasil, percebemos que nos primeiros dez anos de sua implantação toda a programação era feita ao vivo. Seu processo de massificação no Brasil se deu a partir da chegada do videotape, na década de 1960, que permitiu gravar e distribuir programas (principalmente os que eram produzidos no Rio de Janeiro e São Paulo) para os demais Estados brasileiros, ocasionando o declínio das produções locais e a homogeneização de um determinado estilo (Rio-SP) de fazer TV e retratar o Brasil.

Este estilo se estendeu para além da programação de entretenimento e teledramaturgia e também influenciou no noticiário, que por sua vez já estava sendo copiado do modelo estadunidense. Sodré (1984) reforça que a TV, a partir da visão das maiores metrópoles brasileiras, passou a ditar uma espécie de identidade nacional, enfatizando os contrastes entre cidades cosmopolitas e as demais regiões como periféricas e provincianas, marcando processos midiáticos que propagam discursos hegemônicos.

Desse modo, o jornalismo produzido na TV se apresenta como (re) produção do real, sobretudo pelo reforço de imagens e das falas dos sujeitos envolvidos nos acontecimentos noticiados. As reportagens de TV, assim como os produtos de ficção, são construtos elaborados a partir do recorte de determinados fatos, na visão de produtores, repórteres, cinegrafistas e redatores submetidos à linha editorial das empresas de comunicação. Há um complexo

processo que vai da elaboração da pauta, à pré-produção, à reportagem, captação de imagens e entrevistas, à elaboração do texto, à escolha das sonoras (trechos das entrevistas), chegando à edição e finalização do material.

Logo, há inúmeros filtros nesse processo que vai de um acontecimento virar um fato de interesse jornalístico até a exibição de sua versão em forma de reportagem de TV. Nesse sentido, Costa (2001), com base em Foucault, reforça que os acontecimentos discursivos reportados pelos jornalistas estão envoltos em uma trama de fios ideológicos que carregam aspectos políticos, econômicos, sociais, culturais etc.

Em vista disso, a TV exerce uma grande influência no imaginário, por combinar estímulos visuais, auditivos e emocionais. Os fragmentos de mundo que exhibe contribuem para dinamizar uma produção de sentidos fragmentada, pois o fluxo ininterrupto da exposição de diferentes situações não permite tempo suficiente para uma reflexão distanciada e, segundo Sodré (1984), disciplina os telespectadores pelo controle social do diálogo e dos sentidos imagéticos.

Como vimos anteriormente, a TV aberta ainda é o principal meio de comunicação no Brasil. Mesmo com as TVs segmentadas e o avanço da internet, a TV aberta retrata e exhibe diariamente as imagens do país e do mundo, construindo sentidos a partir de seleção de acontecimentos e dos enfoques aos fatos. Desse modo, ordena e constrói representações sobre pessoas, situações, lugares, influenciando a opinião pública acima dos controles institucionais, salienta Costa (2011). Para a autora, a lógica do telejornalismo no Brasil é uma representação dissimulada da verdade, está inserida no contexto de poder e legitimação, produzida pelas empresas de comunicação que trabalham pelo crescimento e fidelização da audiência, disseminando informações unilateralmente em função de seus interesses editoriais.

O primeiro telejornal em rede a ser exibido simultaneamente para todo o Brasil foi o Jornal Nacional, da Rede Globo, a partir de 1969. O programa passou a uniformizar não só a estrutura narrativa e estética audiovisual das reportagens, mas também o sotaque dos repórteres, contratando uma fonoaudióloga para treinar os jornalistas no intuito de apagar os acentos regionalistas. O Jornal Nacional acabou ditando um padrão para o telejornalismo brasileiro e as demais emissoras, com algumas pequenas variações, seguem o padrão JN.

A preocupação em dar credibilidade às reportagens telejornalísticas está relacionada ao intuito de guiar o telespectador para verdades inquestionáveis. Nesse fluxo comunicacional, o mundo deixa de ser uma realidade a ser compreendida e passa a ser uma experiência sentida, como uma aventura entremeada de emoções. Por isso, o ritmo das matérias é ágil, a edição (texto, narração, sons ambientes, entrevistas, música) baseia-se numa construção dramática, e com a internet (que facilitou as coberturas ao vivo in loco) a tendência da espetacularização da notícia é ainda maior, enfatiza Costa (2011).

As notícias veiculadas em telejornais exibidos nacionalmente procuram abordar as temáticas (mesmo quando o assunto focado é local) de forma a ser interessante para os telespectadores de todas as regiões do país - na ótica das emissoras cabeças de rede. Assim, no telejornalismo de rede (o que produz matérias regionais para serem exibidas nacionalmente), a identidade brasileira é forjada a partir do eixo Rio-São Paulo, tratando as demais regiões como periféricas.

As emissoras afiliadas abastecem as cabeças de rede com reportagens diárias, mas desde a elaboração das pautas, passando pelo conteúdo e a formatação final, é um processo que está submetido à orientação dos editores de rede, que têm a incumbência de formatar o material para uma leitura que seja inteligível em todo o território nacional.

Os repórteres das emissoras afiliadas responsáveis pelas reportagens regionais a serem veiculadas nos telejornais de rede, são escolhidos pelo carisma e identificação com o lugar de onde falam, mas geralmente passam por um extenso treinamento nas sedes das emissoras no Rio ou em São Paulo. Em alguns casos, em se tratando de fatos de grande repercussão como escândalos políticos, tragédias ou eventos importantes, equipes de reportagem da emissora cabeça de rede se deslocam para cobrir os acontecimentos regionais.

É importante salientarmos que o telejornalismo tem se transformado em função das novas tecnologias e procurado dar prioridade aos acontecimentos ao vivo, ao improviso, à aproximação com a internet e às redes sociais. O estilo formal está ficando em desuso e os repórteres e apresentadores estão adotando uma linguagem mais aproximada da conversa informal. Os telespectadores também estão sendo estimulados a participar enviando fotos, vídeos e comentários. Portanto, a produção de notícias está se adaptando às novas redes e processos da informação, conforme Costa (2011).

Fragmentos: ideias cristalizadas sobre a Amazônia e seus reflexos pautando o noticiário nacional

Com base nas discussões anteriores e nos apontamentos que explicitaremos a seguir, entendemos que a Amazônia, pautada pelo telejornalismo de rede, apresenta evidências dos rastros e restos dos discursos que vêm se produzindo sobre a região, desde a chegada dos europeus. Para compreendermos melhor as interrelações desta configuração comunicacional, é interessante resgatarmos aspectos pontuais do processo sócio-histórico na região.

A Amazônia não é uma, são várias. Afinal, é impossível limitar a perspectiva sobre uma região que perpassa nove países: Brasil, Venezuela, Colômbia, Peru, Bolívia, Equador, Suriname, Guiana e Guiana Francesa. Apresenta variadas paisagens, arranjos socioeconômicos e populações multiétnicas, em consequência de diferentes ambientes, culturas e formas de ocupação. No Brasil, é denominada Amazônia Legal e ocupa cerca de 60% do território nacional, estendendo-se pelos Estados do Amazonas, Pará, Roraima, Rondônia, Acre, Amapá, Maranhão, Tocantins e parte do Mato Grosso (uma área que corresponde a sete vezes o tamanho da França). Nesta vasta região está a maior floresta tropical e a maior bacia hidrográfica do planeta, sem contar as jazidas minerais e inúmeros outros recursos que sempre despertaram a cobiça e aceleraram atividades exploratórias. Portanto, um lugar de importância global para a biodiversidade e a economia.

Sendo assim, com o foco em tantos superlativos ambientais, percebe-se que as populações amazônicas e seus processos socioculturais, desde a chegada dos europeus, foram sendo relegados a categorias inferiores. No processo histórico, esta construção ideológica limitadora, produzida pelos interesses das elites, foi acentuando desigualdades, invisibilizando culturas, dizimando povos, silenciando línguas, desmitificando crenças, homogeneizando complexidades e, conseqüentemente, estigmatizando a região e seus habitantes.

Ao relacionarmos o passado e o presente, à luz de autores que tratam do pensamento social sobre a Amazônia, percebemos que produção discursiva sobre a Amazônia, a partir da visão etnocêntrica, começou nas cartas dos primeiros exploradores do século XVI, passando pelos relatos dos colonizadores, religiosos e naturalistas. A construção da imagem social da Amazônia também está relacionada à literatura de ficção, aos registros da historiografia

oficial, à produção científica, às artes visuais, ao cinema, às ações dos governos, aos livros didáticos, ao senso comum.

Nesse fluxo de informações e suas contínuas reelaborações, os meios de comunicação massivos (jornal, revista, rádio, cinema, TV, publicidade, internet), sobretudo a partir do século XX, se encarregaram de enraizar, propagar e acentuar ideias e (pré) conceitos. Um panorama configurado por redes de inter-relações e interdependências, geralmente, mediadas pelos discursos ideológicos e relações de poder (político, econômico, religioso, midiático) em diferentes contextos socioculturais.

Assim, a Amazônia vem sendo criada e recriada, passando por diferentes configurações dependendo do contexto histórico e dos interesses dominantes, que ora a caracterizam como um paraíso perdido ora como um inferno verde. Na Amazônia pode estar o eldorado de riquezas, mas pode ser um dos lugares mais atrasados do mundo. Pode ser também a terra das oportunidades, o pulmão do mundo, o cenário de violentos conflitos agrários, o símbolo da luta ecológica, etc.

Tais construções, no entanto, geralmente são estabelecidas na continuidade da ótica dos colonizadores (dos exploradores do passado aos atuais), em concepções (estrangeiras) que hierarquizam, comparam, classificam e constroem o “outro” (sujeitos amazônicos) como subalternizado. Atribuem às populações locais características de selvageria e barbárie diante da civilidade e supremacia branca (“sujeitos dominantes”). Desse modo, a diversidade sociocultural da Amazônia (e suas formas de perceber e estar no mundo), que já existia muito antes da chegada dos europeus, vem sendo vilipendiada continuamente e considerada um entrave para o desenvolvimento regional. Assim, a imposição simbólica de uma inferioridade atribuída passou a dar uma espécie de autorização dissimulada que, além da dominação, promove o extermínio de culturas tradicionais.

Conforme Pizarro (2012), as crônicas de viagem de conquistadores e naturalistas europeus, sobretudo entre os séculos XVI e XIX, estão imersas na imaginação, na fantasia e nos preconceitos. A autora salienta três expedições exploratórias que marcaram decisivamente a construção da imagem sociocultural da região. A primeira é a viagem do espanhol Francisco de Orellana (em 1541), descrita pelo Frei Gaspar de Carvajal, que ressignifica no Novo Mundo símbolos da mitologia greco-romana, a exemplo da lenda das Amazo-

nas. Depois, a expedição de Pedro Urzúa (em 1559) reforça no imaginário a cobiça pelo Eldorado e as riquezas minerais. Já a viagem de Pedro Teixeira (em 1639) tem importância político-econômica por questões do poder territorial da coroa portuguesa sobre a região.

A partir do século XVIII, conforme Pizarro (2012), os discursos foram se transformando e adquirindo um caráter mais racional, mediante relatos que procuravam descrever, analisar e classificar a região, com base nas experiências empíricas que refletiam os primórdios da ciência moderna. Entretanto, mesmo que ancoradas na racionalidade, são ideias que não escaparam de incorreções, omissões e preconceitos. A autora destaca, entre outros, os discursos de naturalistas como Charles-Marie de La Condamine, com anotações etnográficas sobre povos indígenas (embora permeada por uma visão negativista, relacionando os povos à selvageria e à barbárie) e Alexander von Humboldt (com um olhar interdisciplinar para questões de fauna e flora).

Contribuições de autores como Paul Marcoy (2006), Padre João Daniel (2004), Spix e Martius (1981), Theodor Koch-Grünberg (2005), Louis Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz (1975), Euclides da Cunha (1986), Djalma Batista (1976), também são indispensáveis para reconstruirmos um panorama do pensamento social sobre a Amazônia, com importantes registros ambientais, sociais e etnográficos das populações tradicionais amazônicas que, com o passar dos séculos, foram desaparecendo ou perdendo sua identidade. Mesmo com limitações inerentes aos contextos de produção e de pensamentos da época em que suas obras foram escritas, estes autores nos oferecem um rico arcabouço de conhecimentos para estabelecermos uma leitura crítica processual e compreensão mais abrangente sobre a Amazônia.

Desse modo, quando relacionamos as ideias construídas historicamente nos processos socioculturais fica mais claro compreender o noticiário contemporâneo acerca da região. Para Gondim (2007), a Amazônia recriada pelos jornalistas não é tão diferente da Amazônia inventada pelos europeus, que vinham em busca das Amazonas e de cenários exóticos. Conforme a autora, em ambas as criações, a ficção e a realidade se embaralham permanentemente. Costa (2011) que analisa a relação entre Amazônia e Brasil nos noticiários televisivos, reforça que no âmbito nacional, geralmente, os jornalistas situados no sudeste do país, onde se localizam os grandes grupos de comunicação brasileiros, constroem a imagem da Amazônia na mídia.

No caso dos telejornais, conforme a autora, os sujeitos amazônicos são apresentados como inferiores e fracassados diante da importância da floresta para o contexto da biodiversidade no planeta. As imagens, os personagens, as situações e as entrevistas são articuladas para acentuar a ideia de um lugar remoto, perdido no espaço e parado no tempo. Já as populações indígenas são relegadas a segundo plano, retratadas quase sempre em situação de conflitos, mas pela ótica do discurso oficial do Estado e dos detentores do poder político e econômico. As reportagens apresentam narrativas que reafirmam estereótipos e as relações históricas de colonialismo. Assim, configurando uma Amazônia selvagem, subalterna e atrasada ao contrapô-la à imagem da região sudeste civilizada e desenvolvida (COSTA, 2011).

Conforme Costa (2011), o jornalista olha pelos outros e se ancora no “real” para garantir a “veracidade” da notícia, que na verdade é fragmentada e superficial, pois o enunciador descreve os fatos da forma que lhe é conveniente, escolhe os cenários, os enquadramentos, os tempos de fala dos entrevistados, organizando a narrativa como um melodrama e seus conflitos entre bem e mal, normal e anormal. E, no caso das reportagens sobre a Amazônia, essas características são carregadas de exotismo.

Nesse contexto, Costa (2011) reforça que os jornalistas costumam trabalhar sob pressão e as decisões editoriais são tomadas a partir de “ideias feitas”. Por isso, no caso da Amazônia, as imagens-ideias do senso comum já começam a ser impostas na elaboração das pautas, o que vai reverberar na abordagem do repórter, na escrita do texto, na produção das imagens e na edição. Assim, nesta sistemática, geralmente apresenta-se a região como uma grande área desconhecida e primitiva, com animais selvagens e raros, tribos isoladas, comunidades ribeirinhas distantes dos centros de decisão política, em meio a uma gigantesca floresta que precisa ser preservada em nome da salvação da humanidade.

Resgatando a ideia de autoexotismo, podemos especular, inclusive, a possibilidade dos próprios jornalistas amazônicos (responsáveis pela produção de rede), em busca de prestígio e visibilidade, se submeterem aos ditames das emissoras nacionais - esquentando os acontecimentos - para que as suas reportagens sejam veiculadas.

A necessidade imperiosa de produzir conteúdo noticioso estimula o jornalista a uma busca incessante por fatos novos, novas roupagens, novos espe-

táculos, situações surpreendentes que façam crer que há algo necessitando ser descoberto e vasculhado. O que há por de trás, de fato, são sempre as mesmas impressões, identificações, nominações resultantes de imaginários cristalizados. O formato noticioso ou o gênero selecionado para relatar não interfere na ideologia que atravessa o texto. É apenas um atrativo que possibilita um encontro passageiro com o público. Afinal, narrativas têm que ter molho, suspense, intriga, tal qual na ficção (COSTA, 2011: 168).

Desse modo, as narrativas telejornalísticas espetacularizam os fatos com a manutenção de uma atmosfera mítica em torno da Amazônia. As fantasias e as lendas se ressignificam. Como já explicitamos, no telejornalismo (que é um produto audiovisual), a narrativa não se ancora apenas nas técnicas do Jornalismo, mas se apropria da linguagem do cinema para criar sentidos no encadeamento de imagens e sons. Na contemporaneidade, as expedições são bem diferentes da época dos colonizadores, pois, com a ajuda da tecnologia, a exemplo dos drones (capazes de produzir imagens impressionantes para ilustrar o discurso textual de reportagens de ação e aventura), criam-se narrativas audiovisuais que atendem aos anseios da audiência contemporânea, mas estão ancoradas na reelaboração das ideias que começaram a ser formadas séculos atrás.

Nas chamadas reportagens especiais, as imagens exaltam a grandiosidade da floresta, da maior bacia hidrográfica do planeta e da biodiversidade de sua fauna e flora, o lado bucólico do reforço do isolamento é evidenciado quando mostram pequenas comunidades na imensidão da paisagem, solitárias canoas pelos rios, crianças tomando banho nos igarapés, homens e mulheres trabalhando em atividades extrativistas. Populações amedrontadas por jacarés, onças e exageros sobre determinismos geográficos, fonte de matérias-primas, as intempéries naturais também são frequentes assim como conflitos envolvendo madeireiros e pecuaristas, desmatamento, poluição de rios. Tais narrativas encontram suporte em características exóticas com a mesma veemência do que naturalistas e viajantes relatavam sobre a exuberância da região, tal qual também podemos ver, entre outros exemplos, nas viagens de Spix e Martius (1981), nas narrativas de Padre João Daniel (2004), ou no paraíso perdido de Euclides da Cunha (1986).

Nesse sentido, vai se fortificando um discurso oficial, focado na exploração e no desenvolvimento, com o intuito de justificar a posse, exploração e violência, e que ainda povoa o imaginário social e pior, muitas vezes, está

intrínseco à devastação de terras e o genocídio de povos tradicionais em prol de obras e projetos de “desenvolvimento” para a região. Portanto, encontramos coerência e inter-relações entre os pressupostos apresentados no início desta discussão. Compreendemos que muitos discursos (do colonizador), na contemporaneidade, são afirmados pela mídia (a serviço de interesses políticos e econômicos), muitas vezes, podendo manipular a opinião pública ou naturalizar os apagamentos de culturas e extermínios.

Tudo isto, de certa maneira, é velado pela ideologia do progresso e da “globalização perversa”, trazendo a concepção de Santos (2006). O autor ressalta que as inter-relações e interdependências entre a produção de notícias, o mundo da produção das coisas materiais e das normas se imbricam em praticamente todas as atividades da sociedade contemporânea. Assim, aponta que a tirania da informação e do dinheiro são apresentados como pilares ideológicos do progresso, consequentemente, acentuando as desigualdades sociais e cognitivas. É uma perspectiva que dialoga com a ideia das inúmeras “forças de produção do atraso” (PINTO, 2006), que provocou esta reflexão.

Considerações Finais

Diante do turbilhão de informações veiculadas pela TV, potencialmente, este meio de comunicação pode disciplinar os telespectadores por intermédio de seus discursos e imagens, garantindo a manutenção da sua permanência de poder sobre os sujeitos. Isto porque na sucessão ininterrupta da exposição de fatos e suas versões não abre o devido espaço para a discussão e reflexão. E, consequentemente, provoca uma apreensão também fragmentada da realidade.

Em função disto, neste artigo apresentamos sucintamente um cenário contextual sobre a representação da Amazônia no telejornalismo, buscando compreender de forma interdisciplinar alguns aspectos que contribuíram para a construção de imaginários que ainda propagam ideias preconceituosas em relação à região e às suas populações. Nosso intuito foi promover uma discussão crítica em torno da formação do pensamento social sobre a Amazônia, apontando redes de inter-relações e interdependências, na articulação de aspectos socioculturais tecidos por fenômenos comunicacionais.

Logo, percebemos que a construção de notícias sobre a região se dá na articulação de múltiplos conjuntos interacionais, configurando-se por meio

de relações culturais e se resignificando no decorrer das transformações sociais no tempo e no espaço. Ou seja, os processos comunicacionais - ao mesmo tempo em que são tecidos - tecem redes de inter-relações e interdependências socioculturais. Portanto, “noticiar o Amazonas” vem sendo estabelecido por inúmeros agentes, desde os primeiros relatos da região pelos colonizadores, depois pelos viajantes, naturalistas, desenhistas, cineastas, jornalistas, etc. E, assim, perpassando por diferentes períodos históricos e meios de comunicação, construindo, consolidando e propagando algumas ideias.

São (pré)conceitos que, embora ganhem roupagens diferentes, seguem a lógica do processo colonizador. Por isso, se faz necessário percebermos as complexas interdependências nos fluxos comunicacionais que mediarão processos socioculturais na Amazônia ao longo da história, para compreendermos as abordagens midiáticas contemporâneas sobre a região. Assim, podemos dizer que a Amazônia pautada e exibida em reportagens de TV, geralmente, é caracterizada por narrativas que (re)constróem imagens cristalizadas socialmente no processo histórico.

A região é homogeneizada no discurso jornalístico que, ao ver a região como o “outro Brasil”, reforça desigualdades sedimentando uma visão que subjuga as populações tradicionais e suas teias socioculturais, reforçando uma ideia de país dividido e atribuindo à região de atraso e que precisa ser desbravada. Ou seja, é quase sempre associada à floresta e às questões de ordem ambiental. Já seus moradores (principalmente das comunidades rurais) são subalternos, ignorantes e desinformados e caracterizados como resultado do abandono. Quando lutam por direitos (como é o caso das populações indígenas) são mostrados como agressivos e transgressores, necessitando da ordem que vem de fora sob o comando do Estado Nacional. Suas vozes são silenciadas e suas tradições milenares menosprezadas, com exceção de quando são enfocadas de forma folclórica, ilustrando eventos e festivais.

Nesse sentido, o que se propaga é uma reelaboração do discurso colonialista dominante historicamente construído. Do mesmo modo, a atuação dos repórteres e a produção de imagens e textos é alicerçada numa base quase ficcional. Quando as matérias se referem às duas metrópoles regionais, Manaus e Belém, geralmente o discurso remete ao período áureo da borracha e mostram casarões e palacetes e depois o contrastam com situações de miséria e problemas sociais da atualidade.

Percebe-se, deste modo, que todo o panorama rico e complexo de sociedades e formas de ser no mundo fica na superficialidade. Não se estabelece uma compreensão dialógica, já que as reportagens não contextualizam devidamente as situações noticiadas. Desse modo, cristalizam ideias e, para garantir uma vaga na pauta do telejornalismo brasileiro, apelam para as curiosidades exóticas. É como se o jornalismo contemporâneo reproduzisse a mesma atmosfera relatada pelos colonizadores sobre os povos tradicionais e as paisagens Amazônicas. Narra-se com a prepotência de quem está no centro e vê o outro na periferia.

Portanto, ao continuar pautando uma Amazônia exótica, o telejornalismo esquece-se que em sua realidade há uma diversidade complexa, vozes polifônicas e também problemas como ocorrem nas cidades e lugares do chamado centro do país. Diante disto, ao trazermos estas reflexões estamos discutindo sobre as incertezas no papel da produção telejornalística regional direcionada ao mercado nacional, em relação ao posicionamento das emissoras de rede.

Assim, esperamos ampliar os questionamentos sobre como os processos socioculturais e comunicacionais são direcionados para caracterizar o Amazonas na mídia brasileira e refletir se essas abordagens traduzem, de fato, as identidades locais e suas problemáticas. Também abrimos o debate sobre a postura ética dos jornalistas e abrimos as interrogações para a formação dos futuros comunicadores. Até que ponto é necessário continuar apostando no exotismo e no autoexotismo? Acreditamos que seja fundamental promover uma discussão crítica e dialógica para revigorar as abordagens sobre o Amazonas no telejornalismo, fomentando a descolonização de representações, por meio de suas pluralidades sociais, culturais, ambientais.

Referências

AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. Viagem ao Brasil 1865-1866. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.

AMARAL, Neusa Maria. Televisão e telejornalismo: do analógico ao virtual. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

ANTONY, Hildebrando. O Jornal e Diário da Tarde na Manaus porto de lenha dos anos 50. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Nilton Lins, Manaus, 2004.

BARBOSA, Walmir de Albuquerque. O regatão e suas relações de comunicação na Amazônia. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação, Universidade de São Paulo, 1980.

BATISTA, Djalma. O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BITTENCOURT, Agnello. Dicionário amazonense de biografias: vultos do passado. Rio de Janeiro: Conquista, 1973.

CASTRO, Fábio. Sistemas de comunicação na Amazônia. In: Revista Fronteiras- estudos midiáticos. São Leopoldo: Unisinos. Vol. 14, Nº 3, p. 179-191, 2012.

COSTA, Vânia. À sombra da floresta: os sujeitos amazônicos entre estereótipo, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da Rede Globo. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense (UFF), Instituto de Artes e Comunicação Social, 2011.

COUTINHO, Iluska. Dramaturgia no Telejornalismo - a narrativa da informação em rede. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

CUNHA, Euclides. Um paraíso perdido: Reunião dos ensaios amazônicos. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1986.

DANIEL, Padre João. Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2004.

HARDMAN, Francisco Foot. A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Dois anos entre os indígenas: viagem ao noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: Edua, 2005.

LA CONDAMINE, Charles Marie de. Viagem pelo Amazonas 1735-1745. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

LEI DA RADIODIFUSÃO. Brasília: Presidência da República, 1962. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4117.htm> Acesso em 12 ago. 2017.

MARCONDES FILHO, Ciro. Televisão: a vida pelo vídeo. São Paulo: Moderna, 1988.

MARCOY, Paul. Viagem pelo rio Amazonas. Manaus: Edua, 2006.

MELO, José Marques de. *Jornalismo: compreensão e reinvenção*. São Paulo: Saraiva, 2009.

NOGUEIRA, Luiz Eugênio Negreiros. *O rádio no país das Amazonas*. Manaus: Editora Valer, 1999.

OCA. Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual. Brasília: Ancine, 2015. Disponível em: <https://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/televisao/pdf/informe_tvaberta_2015.pdf> Acesso em 18 ago. 2017.

PBM. Pesquisa Brasileira de Mídia 2016: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira. Brasília: Secom/IBOPE, 2016. Disponível em: <<http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2016-1.pdf/view>> Acesso em 12 ago. 2017.

PINTO, Renan Freitas. *A viagem das ideias*. Manaus: Valer, 2006.

PIRES, Luís Augusto. *Telejornalismo na Amazônia: o FTP como instrumento de integração regional*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, 2010.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SODRÉ, Muniz. *A narração do fato: notas para uma teoria do acontecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SODRÉ, Muniz. *O monopólio da fala: função e linguagem da televisão no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SODRÉ, Muniz. *Televisão Pública e Democracia*. Observatório da Imprensa, 2008. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/televisao_publica_e_democracia>. Acesso em: 13 ago. 2017.

SPIX e MARTIUS. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981 (3 vols).

TRAQUINA, Nelson. *Teorias do Jornalismo – por que as notícias são como são*. Florianópolis: Insular, 2005.

Das ideias construídas aos determinismos criados: a gênese da construção e da reconstrução em diferentes interpretações socioculturais da Amazônia

Antonio Carlos Batista de Souza

Introdução

No decorrer de dois séculos, os portugueses se mantiveram na Amazônia, que não estranharam senão na surpresa física que ela lhes causou. Adaptando-se às condições locais, nas suas diferenças e peculiaridades, integrando-se no meio físico, criaram padrões de vida, realizaram tipos de economia e formaram uma sociedade perfeitamente integrada na paisagem agressiva, que pretendiam domesticar.¹

Estudar a sociologia da Amazônia é compreender a ótica de sua geografia humana, mas sem desvencilhá-la dos aspectos físicos. Sem desvencilhá-la de um complexo indivíduo-meio. Indo mais adiante: evitando-se incorrer em concepções que descambem para um naturalismo ortodoxo, que ora simplificam e ora hipertrofiam a atuação do homem perante a natureza. Das concepções estereotipadas resultante de trabalhos com qualidade científica duvidosa ficaram o determinismo geográfico e o determinismo étnico. Os alicerces dessas concepções encontram-se na visão lusitana, na forma como se deu a sua conquista, num misto de “imaginação fantasiosa do conquistador e, posteriormente, pelo imaginário moderno dos naturalistas” (PIZARRO, 2012, p. 38).

A natureza está no homem e o homem está na natureza, porque o homem é produto da história natural e a natureza é condição concreta, então, da existencialidade humana.² Nem paraíso, e nem inferno como observa Lima (1975). Muito menos “terra sem males” ou “terra do nunca”.

Mas é fático que nessa intersubjetividade, nos múltiplos discursos opinativos, a floresta constitui, pela sua grandiosidade, o elemento mais mar-

1 REIS, Arthur Cezar Ferreira. Aspectos da Experiência Portuguesa na Amazônia. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1966.

2 MOREIRA, Ruy. O que é Geografia. Coleção Primeiros Passos, São Paulo: Brasiliense, 1985.

cante na paisagem física regional e o que melhor individualiza o espaço geográfico amazônico. É na bacia amazônica que a mata tropical ostenta suas formações mais exuberantes e essa exuberância, verdadeiramente surpreendente, levou Humboldt, impressionado com a extraordinária pujança, densidade e riqueza botânica da floresta equatorial, a dar-lhe a denominação de *Hylaea* (do grego: *hilé* = matéria densa).³

De fato, pela sua complexidade, assim nos diz Moreira (1960, p. 09):

A Amazônia não é, contudo, uma região muito fácil de definir ou delimitar, a começar pela pluralência de sentido do termo que a nomeia, que tanto pode significar uma bacia hidrográfica como uma província botânica, um conjunto político como um espaço econômico.

Diante dessa *monstruosidade geográfica*,⁴ aos olhos dos conquistadores e naturalistas abre-se um leque para o desenvolvimento da fantasia. Sobre o geográfico-cultural sobressaíram os devaneios que construíram as primeiras figuras básicas do imaginário idílico: as Amazonas, o Eldorado e o Maligno (Pizarro, 2012). Das primeiras figuras emergiram a literatura romântica (muitas construídas através de fontes secundárias) com a exuberância da natureza, a docilidade ou a selvageria dos povos indígenas, as caracterizações das populações caboclas (SILVA, 1996).

Molda-se pouco a pouco a historiografia regional. Numa história de posse e conquista, com sentidos e valores ambivalentes, com poderes contrários. Moreira (1960, p. 11) apresenta-nos a seguinte reflexão:

Eldorado para uns, inferno verde para outros; paraíso para os que a vêem como objeto de estudo, tortura para quantos a tomam como objeto de conquista ou ambição. A Amazônia não tem sido outra coisa como realidade histórica, social e econômica, senão o agigantado cenário de uma das mais ingentes experiências tropicais do homem. Sem deixar de ser a ilustração geográfica de uma longa incúria nacional. Ela é também o atestado vivo das dificuldades e contingências que assoberbam o homem em face da exuberância natural dos trópicos. Sob certos aspectos, o que ele tem feito aí representa antes um trabalho de adaptação do que uma conquista efetiva sobre os quadros naturais.

3 PANDOLFO, Clara. A floresta Amazônica Brasileira: enfoque econômico-ecológico. Belém, SUDAM, 1977.

4 O termo por nós aqui apropriado vem da obra Amazonas: a divisão da “monstruosidade geográfica”, de José Ricardo Batista Nogueira com seus estudos sobre território e as formas de controle sobre seus habitantes. Aos geógrafos que se prendem muitas vezes apenas ao estudo da categoria território dissociado da categoria territorialidade fica a crítica reflexiva de que “território é jurídico, mas territorialidade é cultura”.

Dentro dessa perspectiva, para atingir nosso objetivo saliente-se que, sobretudo na Amazônia, a incúria não coabita com a emergência de uma economia capitalista. Como nos diz Silva (1996, p. 09):

Apossar-se sem conhecer não faz uma conquista. Esta implica em apropriação. Política colonial, mercantilismo, absolutismo monárquico, articulados e/ou combinados, realizam a posse e conduzem o processo de conquista e colonização da Amazônia; transformam seu espaço, suas populações, seus recursos, suas culturas, em patrimônio europeu. Como parte do Novo Mundo, atribuem-lhe uma função social nova, ao inseri-la no jogo político internacional do Velho Mundo.

Mais adiante, valemo-nos mais uma vez dos escritos de Silva (1996, p. 10) para compreendermos como se deu a conquista e a exploração na região. Para a autora, a prevalência de dois momentos:

Temporalmente, os séculos XVI e XVII correspondem, na Amazônia, a dois momentos da participação ibérica na história europeia. No primeiro, as explorações de reconhecimento físico, a busca da riqueza fácil. É o período das expedições, dos primeiros viajantes, dos primeiros missionários. No segundo, a conquista e a colonização dão-se num quadro de disputa interna (com as populações locais, com os demais estrangeiros envolvidos) e externa (com outras nações constituídas, via equilíbrio diplomático, nas concessões de exploração de mercados). Em ambos, um complicado quadro de expansão mercantil, sobrevivência do sistema colonial, crise do absolutismo monárquico, novas unidades políticas nos Estados nacionais unificados e a emergência da economia capitalista no seu processo originário.

Dos primeiros viajantes e cronistas a cunhagem das primeiras interpretações da Amazônia

Primeiro aparecem os “descobridores”, os ocupantes, depois vêm os cientistas viajantes. Entre os primeiros se encontra também o discurso missionário. O território é ocupado fisicamente, mas a penetração é tímida em direção ao interior, a partir das margens dos rios, afluentes e igarapés. O território é inexpugnável, a selva é como uma grande muralha sobre a qual se tecem uma infinidade de histórias. A Amazônia é ocupada, primeiramente, pela imaginação fantasiosa do conquistador e, posteriormente, pelo imaginário moderno dos naturalistas (PIZARRO, 2012, p. 38).

Terra e homem, portanto, eram alguma coisa em ser, que os portugueses deviam utilizar, amoldando-os à sua vontade, às suas decisões, às suas fórmulas de vida como vinham fazendo em outras partes dos espaços que re-

velaram a Europa. Seria isso possível? A experiência que possuíam dos espaços tropicais seria suficiente? Os contatos havidos na África, no Brasil, no Oriente, com povos e natureza física exótica não lhes assegurariam os títulos essenciais para êxito seguro e certo? (REIS, 1966, p. 15).

Para compensar um território inicialmente inexpugnável em face de uma selva timidamente penetrada restou a imaginação fantasiosa e adiposa de determinismos geográfico e étnico. Inevitavelmente, críticas às deturpações surgiram. Sobre o assunto, atemo-nos às impressões deixadas pelo francês Paul Le Coindre ⁵ ao destacar sobre a floresta que a mesma:

Não corresponde nem às descrições pomposas que dela fizeram sem tê-la jamais visto, alguns poetas de imaginação fértil, nem os qualificativos pouco amáveis com que a gratificam alguns pseudo-exploradores que, do convés de um confortável paquete, tendo divisado apenas as matas pantanosas da embocadura do rio, ou mesmo das margens do seu curso médio, alagadas periodicamente pelas enchentes anuais, e que julgaram descrevê-la perfeitamente declarando-a horrível, fétida, absolutamente impenetrável, verdadeiro covil de cobras e de insetos peçonhentos.

Na odisseia de aventuras singulares e inesperadas, um arcabouço de delírios. Em cada meandro, gotas de loucura e utopia. Em cada sinuosidade perpassada, um horizonte imaginário de riquezas impulsionadas pela lenda do “Eldorado” e do “País da Canela”. Nada de ouro, nada de canela. Apenas fome e ataques de indígenas. Não compreenderam que:

Para quantos ousam palmilhar a região, se não um erro de visão, certamente um distúrbio perceptivo se processa, à excitação do *tônus* da vida hiperativa, exagerada, intensa, com que toda a natureza ambiente envolve os sentidos e os domina (LIMA, 1975, p. 47).

Em meio à fome, emana o quimérico das mulheres guerreiras, as amazonas. Desde as crônicas de Carvajal talvez nenhuma lenda, narrativa, feito ou descrição tenha marcado para sempre a história e a cultura da Amazônia de forma tão incisiva quanto esta.⁶ Reflexo de um imaginário, aparentemente

5 COINTE, Paul Le. O Estado do Pará. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

6 Na obra de Leandro Tocantins “O rio comanda a vida - uma interpretação da Amazônia” encontra-se um registro importante a fim de corroborar com esta tese. Trata-se da Comissão Científica do Império, coordenada pelo poeta e etnógrafo Gonçalves Dias. Foi a primeira expedição que contou apenas com pesquisadores brasileiros. A mando do imperador Dom Pedro II coube-lhe a missão de inventariar a fauna e a diversidade étnico-cultural brasileira. Por conseguinte, elucidar o mistério da existência, ou não, das lendárias guerreiras. Ainda sobre a expedição, a historiadora Lorelai Kury em “Comissão Científica do Império, 1859-1861” destaca-a como “a primeira viagem científica brasileira” em uma tentativa da oposição às falsas impressões divulgadas pelos naturalistas estrangeiros, bem como numa estratégia de formação de um pensamento identitário social e regional.

inédito, mas que trazia consigo desde o início de seus péréplos o *não desprendimento* do perfil cultural europeu, pois as mulheres guerreiras dos cronistas “curiosamente, são muito brancas e altas, com os cabelos longos e trançados na cabeça. Possuem membros grandes e andam nuas, tampando somente suas vergonhas. Cada uma delas equivale na guerra a dez índios” (CARVAJAL, 2007 apud PIZARRO, 2012, p. 45).

Invasores da Amazônia e portadores da civilização europeia (SILVA, 1996). No relato de Gaspar de Carvajal realidade e ficção possuem o mesmo *status*, na medida em que as imagens que ele aporta são as que modelam a realidade por ele percebida. O discurso que inaugura a descrição do mundo amazônico tem início com a projeção do imaginário europeu sobre uma realidade natural e humana que nada tem a ver com ela, mas que o discurso trata de modelar: a sociedade medieval, o imaginário greco-latino, a descrição paradisíaca do clima da zona tórrida (PIZARRO, 2012). Como numa fantástica ilha de ideias fantasticamente criadas, depois de Carvajal o que se viu foram compilações e reproduções (Acuña e Raleigh, como exemplo) daquilo que começou com ele.

Perante um conhecido-desconhecido, uma causalidade inerente e perplexa:

Ante o esplendor da natureza opulenta e grandiosa, que se esboça nas linhas imprecisas, mal definidas, fugidias da paisagem em seu conjunto panorâmico. E, ao assalto dessas sensações, irrompe a explosão lírica, inspirada pela fascinação do colorido, gerando um superlativismo contagioso, enfático, retórico, que contamina quase todos os descritores desses cenários (LIMA, 1975, p. 47).

Sobre o assunto, um pensamento mais racional e mais decodificável pode ser encontrado nos registros de Marcoy (2006, p. 209):

Foi defronte à foz do rio Nhamundá que Francisco de Orellana e seus companheiros, que haviam saído de Quito em 1539 e descido casualmente o Amazonas, foram atacados por uma multidão de índios que incluía algumas mulheres. Surpresos com o episódio, em seu regresso à Europa fizeram dele uma narrativa fantástica; como só acontece com notícias que passam de boca em boca, a história contada por Orellana tornou-se corrente em forma exagerada. No lugar de umas poucas mulheres lutando entre os índios na embocadura de uma afluente insignificante do grande rio, esse último tornou-se inteiramente povoado de mulheres guerreiras cuja audácia era comparável à das Amazonas asiáticas.

Em quaisquer desses aspectos inter-relacionados, na perspectiva histórica institui-se um imaginário que pouco a pouco se torna uma questão menor frente à legitimação da conquista e a integração do imenso território. O que em nenhum instante tornou-se uma questão menor foi o discurso marcadamente bucolista. Muito aquém de um caráter civilizador. Houve a prevalência de um espírito romântico a retratar a *visão de um paraíso* na invenção de uma identidade nacional. De forma original, ou não, o território amazônico precisava ser lidimado. Como um anexo de contiguidade da *terra brasilis* saqueada.

Entregue às ficções do desconhecido, flui a ideia de uma Amazônia permeada por um mundo consignado em fascinantes imagens de topologias sobrenaturais com monstros, gigantes, serpentes e sereias. São os espectros tronitantes do imagético medieval, sem sobriedade, que persistiam na memória dos perambulantes aventureiros de territórios além-mar. Meras conjecturas? Para Ana Pizarro esses seres aberrantes são o continuísmo originado do:

Discurso construído pelo viajante, que descobre a Amazônia aos olhos europeus, é, assim, enquadrado num imaginário que provém, por uma parte, da Idade Média e do obscurantismo inquisitorial, e, por outra, de conteúdos míticos que o Renascimento resgatava das fantasias da Antiguidade Greco-latina. Seu discurso é o da experiência direta, do testemunho, porém a realidade que enxerga e que acredita enxergar, ou está certo de que alguém próximo a ele enxerga, está enquadrada nos ecos da bagagem transportada por sua cultura (PIZARRO, 2012, p. 68).

Prontamente apropriados ao folclore regional, ascende uma fusão de filosofias querendo dar um novo sentido aos seus elementos, para as futuras manifestações culturais. As lendas amazônicas representam um dos muitos nexos de um processo de invenção regional, bem como um parâmetro de produção da memória que almeja um caráter disruptivo nos pilares desse pensamento.

Como resposta a esse engendramento, reportando-se a essa complexidade a fim de objetivar a sua compreensão, assim nos diz Pizarro (2012, p.68):

O popular personagem do curupira, de antiga tradição em toda a região amazônica, onde recebe denominações diferentes e apresenta grande vitalidade no imaginário popular atual, aparece em uma de suas variantes importantes como uma criatura com os pés ao contrário. A figura está documentada no texto de Acuña. Em outra variante tem apenas um pé defeituoso. Como dizíamos, ele pertence claramente à cultura popular amazô-

nica e diríamos que é um dos seres imaginários centrais do “olimpio” local. Ele passa do conhecimento indígena para o texto de Acuña, ou será Acuña que vai projetá-lo a partir de uma história prévia? Esta é uma permanente questão de quem observa esses fenômenos da cultura. Como se produz o processo transcultural?

Se havia a visão de um paraíso é porque havia um pensamento edênico introjetado. Reflexos de uma natureza pretuberantemente endemoniada; distanciada de um rigor científico. Reflexos de uma visão edênica inseparável do olhar atento e oculto do maligno. Com tantos seres aberrantes e fantasmagóricos à espreita dos conquistadores, atestando a existência do demônio, restaria a busca pela fé.

Na busca dessa fé, em qualquer expedição, a presença religiosa na Amazônia, contribuiu na organização dos primeiros aglomerados. Missões religiosas justificando o “direito divino” sobre a Amazônia, sobre os indígenas. Quais os objetivos por trás dessa colonização espiritual? Silva (1996, p.21) nos explica que “é enfeitar a conquista numa guerra santa entre católicos e hereges; projetar na violência da colonização uma necessidade divina. O objetivo é formar súditos cristãos”. Ademais, tão forte quanto o loteamento territorial é o loteamento do espírito. Contradições teológicas à parte, “quanto mais selvagem a cena, maior o seu poder de inspirar emoção” (THOMAS, 2010, p. 366). Dessa forma, em busca de novos discursos, citamos as afirmações de Silva:

A colonização da Amazônia também é objeto de interpretação. Pontos de vista distintos trabalham os fatos e os conceitos, deixando-se submeter ou promovendo a independência da memória. Constituem também a Amazônia, seja como loteamento cultural, seja como totalidade em apreensão. Comparados, representam concepções antagônicas na compreensão da Amazônia. Polarizados, indicam a genealogia da submissão, melhor dizendo, do reconhecimento da subalternidade e da possibilidade de independência cultural. Ambos comprometidos, só que em princípios opostos. Razões de um e de outro que o discurso não explica, mas que as tendências históricas confirmam ou desmentem (SILVA, 1996, p. 24).

No esforço da revisão sistemática, um novo sentido às produções e interpretações da Amazônia

Os discursos sobre a Amazônia, que observamos, condicionam uma imagem dela: primeiramente, a imagem fantasiosa, a imagem demoníaca e, agora, a identidade que a define apenas como um imenso tesouro a ser explorado, porque seus habitantes não são capazes de fazê-lo. Neste olhar eu-

ropeu sobre a região há necessariamente um imaginário meio ambiental. Este imaginário consiste numa perspectiva que, num primeiro momento, é de asombro e sensibilização frente à grandeza (PIZARRO, 2012, p. 101).

A inquietação intelectual foi instigada pela busca de um pensamento (mais) racional para a região a partir de um novo olhar advindo dos naturalistas. Uma dimensão transdisciplinar e com rigor científico começa a ser observada em Humboldt. A ciência muitas vezes precisa demonstrar-se fria. Um ceticismo necessário para desmistificar conceitos preestabelecidos como a lenda do Eldorado. Uma nova temporalidade em Humboldt trazendo:

À zona tórrida, às regiões equinociais do novo continente, um olhar racional e científico que deixa, por outro lado, um lugar para a emotividade e o sentimento, *apesar de insistir na primazia da razão. Toda produção de conhecimentos implica, de qualquer modo*, formas de transferência de poder para Europa e, no caso do alemão, o aporte não é menor. No entanto, esta abertura é suficiente para transmitir uma profunda relação entre a vida animada e o universo inanimado, o que torna seu discurso um espaço para novos olhares sobre as formas de relação do homem com o mundo, que, sendo as mesmas de um universo novo, ampliam nessa dimensão o campo da percepção sobre a Amazônia e o continente em geral. Desenvolve, assim, uma nova maneira de situar a natureza, de entendê-la a partir de uma projeção emotiva, agora com um valor de grandeza em si mesma. Com isso, é capaz de transmitir uma sensibilização a respeito dela, bem como de uma relação com o universo mineral e animal. Trata-se de um novo lugar da natureza no pensamento sobre a Amazônia (PIZARRO, 2012, p. 110).

No hemisfério da imaginação, sobre essa Amazônia dos superlativismos e das hipérboles, Lima (1975, p. 47) apresenta-nos uma proposta de compreensão:

Em sã verdade, a região é mal vista, pouco conhecida, erroneamente interpretada. Persiste indecifrável, mas desastrosamente deturpada na significação de sua essência, de seus atributos, de seus recursos. Evidencia-se, porém, à claridade meridiana, que é lidimamente compatível com a vida humana, dotada de prodigioso poder assimilador sobre o homem, a ela acomodado por um mecanismo de adaptação espontâneo, mau grado as asperezas, as rugosidades, as cruezas de uma natureza virgem e bravia.

Das primeiras impressões construídas advindas do estigma do Eldorado, das Amazonas e do Malíño resultou o mais persistente dos estigmas construídos sobre a região: a do vazio demográfico, da “terra sem homens”. Hostis, incultos, bárbaros e preguiçosos. Depreciações que servem para per-

cebermos o quanto ainda há de se desconstruir nesse labirinto humano-geográfico, pois são ainda a rigor, os velhos espectros do exotismo amazônico se perpetuando (HARDMAN, 2009). Independente da temporalidade, em qualquer das três Amazônia⁷ (portuguesa, indígena ou brasileira) a se estudar, encontraremos imagens preconcebidas, limitadas e estereotipadas.

A título de exemplo, liguemo-nos a alguns registros destacados nos escritos de João Daniel ⁸ dentre as quais a de que:

Houve europeus que chegaram a proferir que os índios não eram verdadeiros homens, mas só um arremedo de gente, e uma semelhança de racionais; ou uma espécie de monstros, e na realidade geração de macacos com visos de natureza humana (Daniel, 2004, p. 263).

Mais adiante Daniel de forma enfática (e sarcástica) apresenta um veredicto às impressões dos colonizadores:

Vós dizeis que os índios não são gente: por outra parte abusais, como gentios, ou falsos cristãos, do sexo feminino. Pois uma de duas: ou eles são gente como nós, ou são monstros e macacos. Se monstros, incorreis nas penas do nefando crime de bestialidade, e como réus deveis dar pública satisfação pelo Santo Ofício, sendo chamuscados, e queimados. E se isto vos cheira a chamusco, deveis confessar, que são gente, e tão homens e verdadeiros racionais como vós, e como tais deveis ser suspensos em uma forca (Daniel, 2004, p. 264).

É preciso um viés interdisciplinar àqueles que pretendem compreender a natureza amazônica, uma Amazônia múltipla para além das “classificações apressadas, nas pseudo generalizações, nas tentativas homogeneizadoras das culturas” (SILVA, 1996). Percepções que elidem, e pouco constroem.

Considerações Finais

A gênese da construção e da invenção sociocultural da Amazônia tem de início, uma relação direta com o legado da experiência lusitana na região. Os portugueses levantaram fortalezas, que lhes garantissem segurança militar; igrejas, que significassem a espiritualidade de seus propósitos; feitorias, para o tráfico de mercadorias da empresa mercantil (REIS, 1966). Ficou o desafio de se libertar do imaginário repleto de monstros e encantamentos.

7 Especificamente sobre essa divisão cronológica da história da Amazônia, recomendamos a leitura de SILVA, Marilene Corrêa da. O paiz do Amazonas. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

8 DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

As tentativas de se conceituar a Amazônia contemplando ao mesmo tempo critérios científicos e jurídico-formais têm esbarrado historicamente na “problemática” da “insuficiência demográfica”. O discurso do “vazio demográfico” justaposto à necessidade de integrá-la verdadeiramente ao restante do território nacional. Discursos que atravessaram o tempo na retórica do “integrar para não entregar” e no pseudo temor da sua “internacionalização”. Concomitantemente, vieram os equívocos nas formas de interpretar a Amazônia.

Almeida examina de forma minuciosa um desses muitos equívocos: o de se pensar a Amazônia consoante um modelo dual. Como numa oposição simétrica, tais como:

“civilização” e “vida selvagem”, entre “progresso” e “atraso”, entre “modernidade” e “primitivismo”, entre “racional” e “nativo”, entre “sedentarização” e “nomadismo” e entre “harmonia” e “desequilíbrio”. Os pólos desta oposição são irreduzíveis um ao outro e suas contradições são irreconciliáveis (ALMEIDA, 2008, p. 31).

Este argumento de “insuficiência demográfica” ou de “baixa densidade populacional”, considerado em si consiste num risco. Por mais de uma vez tem aberto as portas para a assertiva de “espaço vazio”, nas justificativas dos programas e projetos desenvolvimentistas, contrariando a representação de espaço social e de territorialidade específica de diferentes etnias e comunidades e provocando conflitos sociais (ALMEIDA, 2008, p.33).

Nesta ordem, justifica-se o discurso de Getúlio Vargas em Manaus, em outubro de 1940, ao prolarar que:

As lendas da Amazônia mergulham raízes profundas na alma da raça e a sua história, feita de heroísmo e viril audácia reflete a majestade trazido dos prélios travados contra o destino. Conquistar a terra, dominar a água, sujeitar a floresta foram as nossas tarefas...O Amazonas sob o impulso fecundo da sua vontade e do vosso trabalho, deixará de ser, afinal, um simples capítulo da história da terra e, equiparando aos outros, grandes rios tornar-se-á um capítulo da história da civilização. (Getúlio Vargas, 10/10/1940).⁹

Num contraponto ao discurso de Vargas e a todos os biologismos, geografismos e dualismos propagados é importante não se chegar a consensos equivocados sobre a Amazônia, pois certamente estarão fadados ao fracasso. Para concluir, e para não esquecermos, citamos as observações de Ab’Saber:

⁹ REVISTA NOSSO PARÁ. Belém: Ver Editora, n.03, 1996.

A Amazônia foi apresentada ao mundo ocidental como uma região uniforme e monótona, pouco compartimentada e desprovida de diversidade fisiográfica e ecológica. Enfim, um espaço sem gente e sem história, passível de qualquer manipulação por meio de planejamentos feitos a distância, ou sujeito a propostas de obras faraônicas, vinculadas a um muito falso conceito de desenvolvimento (AB'SABER, 1996, p. 132).

Referências

- AB' SÁBER, Aziz Nacib. *Amazônia: Do Discurso à Práxis*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- COINTE, Paul Le. *O Estado do Pará*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- HARDMAN, Francisco Foot. *A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KURY, Lorelai (org.). *Comissão Científica do Império, 1859-1861*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson, 2009.
- LIMA, Araújo. *Amazônia a Terra e o Homem*. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1975.
- MARCOY, Paul. *Viagem pelo rio Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.
- MOREIRA, Eidorfe. *Amazônia o conceito e a paisagem*. Coleção Araújo Lima – Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1960.
- MOREIRA, Ruy. *O que é Geografia*. Coleção Primeiros Passos, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- NOGUEIRA, Ricardo José Batista. *Amazonas: a divisão da “monstruosidade geográfica”*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- PANDOLFO, Clara. *A floresta Amazônica Brasileira: enfoque econômico-ecológico*. Belém, SUDAM, 1977.
- PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo

Horizonte: Editora UFMG, 2012.

REIS, Arthur César Ferreira. Aspectos da Experiência Portuguesa na Amazônia. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1966.

REVISTA NOSSO PARÁ. Belém: Ver Editora, n.03, 1996.

SILVA, Marilene Corrêa da. O paiz do Amazonas. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TOCANTINS, Leandro. O rio comanda a vida - uma interpretação da Amazônia. 9ª Ed. Ver. – Manaus: editora valer, 2000.

A logística Reversa: uma vantagem competitiva no reaproveitamento de resíduos madeireiros no município de Benjamin Constant-AM

Aracely Peres Ospina

Introdução

Com o avanço da tecnologia, expandiu-se o aumento do consumo de madeira no setor de construção civil e movelaria, sendo uma atividade frequente na região do Alto Solimões, diminuindo gradualmente os recursos naturais. Com isso ocorreu o acúmulo de resíduo sólido madeireiro significativo. Diante da ocorrência, surgiu como incentivadora a logística reversa com o reaproveitamento das sobras de matéria prima.

Nesse sentido LEITE (2005, p.16-17):

Entende que a logística reversa como a área da logística empresarial que planeja, opera e controla o fluxo e as informações logísticas correspondentes, do retorno dos bens de pós-venda e de pós-consumo ao ciclo de negócios ou ao ciclo produtivo, por meio dos canais de distribuições reversos, agregando-lhes valor de diversas naturezas: econômico, ecológico, legal, logístico, de imagem corporativa, entre outros. A logística reversa contribui na medida em que ajuda a sistematizar os fluxos de resíduos, bens e produtos descartados por meio do reaproveitamento.

Com isso, a palavra de ordem para aplicar a logística reversa é o reaproveitamento como vantagem competitiva, garantindo economia de escala, maior poder de oferta, menor preço de venda, redução da exploração da madeira virgem, redução de resíduos e consequentemente aumento de receita, minimizando então os custos de produção e contribuindo para a preservação do meio ambiente desta forma representando os principais objetivos da gestão estratégica da empresa.

Em relação às situações apontadas é necessário expor que o respectivo trabalho tem como objetivo principal conceituar os principais aspectos da logística reversa e os objetivos específicos diagnosticar e compreender a importância da contribuição da logística reversa no âmbito econômica, social e ambiental, analisar a logística reversa como vantagem competitiva para a

empresa, identificar as formas de reaproveitamento dos resíduos, classificar os tipos de resíduos produzidos na serraria e demonstrar a importância da logística reversa na produção dos subprodutos fabricados.

O presente trabalho está esquematizado em cinco momentos, o primeiro aborda o tema expondo de forma clara e objetiva, para que o leitor tenha convicção do que se trata o trabalho. O segundo momento aborda os materiais e métodos utilizados na pesquisa desvelando a realidade da mesma. O terceiro apresenta o referencial teórico abordando conceitos, breve importância da logística reversa, a relevância que a logística reversa tem como vantagem competitiva e a importância da logística reversa no âmbito econômico, ambiental e social. O quarto momento refere-se à análise e discussão dos resultados, enfocando questões norteadoras necessárias para a promoção de mudanças bem como sugestões e recomendações. O quinto e último momento apresenta as considerações finais relevantes ao trabalho exposto.

Metodologia

Para a elaboração deste trabalho se utilizou o método de estudo de caso com abordagem qualitativa e descritiva, o qual nos permite conhecer experiências de um grupo de indivíduos, apresentando dados da vida real, preservando um caráter único, descrevendo contextos segundo Gil (2010). Com a intenção de esclarecer de forma exploratória a logística reversa no reaproveitamento de resíduos, realizada através de pesquisa de campo junto ao estabelecimento do setor madeireiro, utilizando-se fotos e entrevistas e desta forma explicitando o tratamento dos dados através de tabelas e gráficos para melhor compreensão das informações apresentadas e a pesquisa bibliográfica que é necessária para “ajudar a olhar, interpretar, indagar e organizar a realidade”, concernentes à temática, Esteban (2001, p. 33).

Utilizaram-se as técnicas de pesquisa, que ajudaram na coleta de dados “a pesquisa de observação em equipe é mais aconselhável do que a individual, pois o grupo pode observar a ocorrência por vários ângulos, registrando o problema na mesma área, surge à oportunidade de confrontar seus dados posteriormente” (LAKATOS, 2008, p. 95, 196), a “pesquisa exploratória sistemática através de um planejamento prévio”, proporcionou o levantamento dos dados investigados através da ferramenta visita na área de estudo e da aplicação do questionário por meio da entrevista informal com perguntas, assim buscaram-se informações reais para obtenção dos resultados.

Localização da área de pesquisa

A pesquisa foi realizada no Município de Benjamin Constant – Amazonas. O qual possui uma população de 40.417 habitantes, de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2016, e está localizado a 1.118 km de Manaus, capital do Amazonas, para onde são fornecidos parte dos produtos.

Referencial teórico

Conceitos

A logística reversa é importante pelo fato de atuar diretamente dentro do setor de produção, podendo ser um ponto positivo por ser tratada de dentro para fora da empresa na tomada de decisão consciente em relação à conscientização, preservação e conservando o meio ambiente.

Logística reversa pode ser entendida como um processo complementar à logística tradicional, pois enquanto a última tem o papel de levar produtos de sua origem dos fornecedores até os clientes intermediários ou finais, a logística reversa deve completar o ciclo, trazendo de volta os produtos já utilizados dos diferentes pontos de consumo a sua origem. No processo da logística reversa, os produtos passam por uma etapa de reciclagem e voltam novamente à cadeia até ser finalmente descartado, percorrendo o “ciclo de vida do produto” (LACERDA 2002 *apud* GARCIA, 2006, p.4).

A logística reversa pode ser considerada “elemento importante, para o desenvolvimento sustentável, uma vez que implanta os processos que garantem a recuperação e a reutilização do valor agregado aos produtos devolvidos e/ou descartados pela sociedade” (MIGUEZ; MENDONÇA e VALLE, 2007).

A reutilização, o aproveitamento, reaproveitamento ou a reciclagem de resíduos, contribui para minimizar a degradação ambiental provocada pela disposição inadequada no meio ambiente. A contribuição da Logística Reversa à sustentabilidade se dá pela estruturação de uma cadeia reversa e pela sistematização dos fluxos de resíduos, bens e produtos descartados.

As propostas ligadas à logística reversa obtiveram diversos benefícios para as empresas, advindos não só das economias com reaproveitamento

de materiais, mas também dos esforços em desenvolvimento e melhorias nos processos de logística reversa, justificando investimentos nessa área (LACERDA, 2000).

Campos (2006) no diz que: “O aspecto da logística reversa contribui na redução dos impactos negativos da atividade da empresa, na medida em que ajuda a sistematizar os fluxos de resíduos, bens e produtos descartados e seu reaproveitamento”. Ainda Chaves e Batalha (2006) vêm nos dizer que, “possibilita às empresas alcançar uma vantagem competitiva sustentável por diferenciação da imagem e da redução de custos”.

Aspectos da Logística Reversa

Lidar com os fluxos reversos de materiais e produtos ao longo da cadeia de suprimentos é comum para boa parte das empresas. Alguns fluxos reversos são voltados para a reciclagem e recuperação de matérias-primas, como: o uso de sucata na produção e reciclagem de vidro; a utilização de sucata de ferro, aço e outros metais na indústria de fundição; a coleta e reciclagem de latas de alumínio, plásticos, papéis, e uma série de outros materiais. Outros fluxos reversos são constituídos para atender a questões legais e ambientais, como no caso de pneus, óleos lubrificantes, pilhas e baterias. A devolução de produtos por questões comerciais, de qualidade, de garantia, além da destinação final de produtos ao fim da vida útil, leva a constituição de fluxos reversos. Estes ocorrem no retorno de embalagens como, por exemplo, a utilização de garrafas reutilizáveis na indústria de bebidas e de embalagens retornáveis entre parceiros da indústria automotiva.

Nesse Sentido Zylstra (2008) diz que: em suas observações finais coloca que, *a priori*, é possível transferir as lições aprendidas com a gestão da logística tradicional, a qual dá ênfase à expedição e movimentação de bens rumo ao cliente, para a gestão da Logística Reversa.

Logística Reversa como vantagem competitiva

A importância da logística reversa para a gestão da cadeia de suprimentos quando levanta a questão da complexidade dos fluxos, geralmente contrários ao fluxo produtivo, de embalagens e recipientes utilizados no transporte de produtos e dos produtos ao fim de suas vidas úteis ressaltando que a administração adequada dessa questão tem rapidamente se transformado em

um grande critério qualificador para adentrar determinados mercados mais seletivos e, geralmente, de maior poder aquisitivo.

Nesse sentido Leite (2009) apresenta que:

Alguns dos ganhos de competitividade para o fabricante e para o varejista que podem ser obtidos com a implantação de diferentes estratégias de logística reversa do retorno de produtos pós-consumo e pós-venda, desde que possam ser encontrados meios de sua reintegração ao ciclo de negócios ou ao ciclo produtivo.

Partindo da nova ordem de que a logística reversa vem assumindo um caráter estratégico e de competência chave para as empresas.

Nos últimos anos, a Logística Reversa vem assumindo um caráter estratégico e de competência chave para as empresas é uma parte importante de seus negócios e que muito valor pode ser recuperado melhorando os processos logísticos reversos e o manejo e a disposição eficiente dos resíduos reaproveitados podem fazer uma diferença competitiva (LEITE, 2009).

Segundo ZYLSTRA (2008), os desafios encontrados pelas empresas na busca de formas para reduzir desperdícios e recuperar valor de produtos devolvidos agregando valor aos clientes, melhorando o relacionamento com os eles e fortalecendo vantagens competitivas, fazem da logística reversa uma área de interesse entre gestores e pesquisadores. Independentemente dos motivos, sejam eles econômicos, legais ou ambientais, a logística reversa deve ser investigada no âmbito da cadeia de suprimentos.

A importância da logística reversa no âmbito econômico, ambiental e social

A Logística Reversa vem ganhando importância, não só sob o aspecto econômico que diz respeito aos ganhos auferidos pelas utilizações de material reciclado, mas também pelo valor agregado aos materiais recuperados, pela redução de custo de descartes que representam ganhos diretos e nos âmbitos ambiental e social nos ganhos recebidos pela sociedade, como por exemplo na adoção da reciclagem e a geração de renda.

Assim, as propostas ligadas à logística reversa obtiveram diversos benefícios para as empresas, advindos não só das economias com reaproveitamento de materiais e utilização de embalagens retornáveis, mas também dos esforços em desenvolvimento e melhorias nos processos de logística reversa,

justificando investimentos nessa área (LACERDA, 2002).

Segundo Fagundes e Oliveira (2008), em poucas décadas os avanços tecnológicos sob a forma de novas máquinas, novos materiais e processos produtivos têm gerado resíduos industriais assim como os novos materiais que repercutem no equilíbrio ambiental do planeta, mobilizando ambientalistas de várias partes do mundo em prol de atitudes para a reversão deste quadro.

Soma-se a isso a redução do ciclo de vida dos produtos e sua obsolescência precoce provocada pelo acelerado desenvolvimento tecnológico gerando uma grande quantidade de produtos ultrapassados e resíduos sólidos que, com a capacidade dos sistemas tradicionais de disposição chegando a seus limites, necessitam de alternativas para sua destinação final ou eventual redistribuição no mercado (RODRIGUES, 2007).

Devido à limitação da capacidade de aterro e/ou incineração dos resíduos e à preocupação ambiental crescente com a escassez dos recursos naturais, o interesse em reutilização de produtos e materiais vem aumentando. Sob a perspectiva logística as atividades de reutilização geram fluxos dos consumidores de volta para os produtores e evidenciam a importância da logística reversa sob a ótica ambiental.

A importância da logística reversa também se dá no âmbito social, ou seja, “nos ganhos recebidos pela sociedade, como exemplo ao se adotar a reciclagem, deposita-se lixo em aterros sanitários reduzindo a chance de contaminação de lençóis freáticos”. Outro aspecto, ainda segundo Campos (2006), diz respeito ao aumento de consciência ecológica dos consumidores que esperam das empresas a redução dos impactos negativos de sua atividade e o respeito ao meio ambiente (IDEM).

Logística reversa e gestão de resíduos sólidos

Considerando os benefícios que a tecnologia dos recursos naturais proporciona, quer seja para as grandes indústrias, governo e indivíduos, a gestão de resíduos se diferencia da logística reversa na medida em que trata primordialmente da coleta e do processamento de produtos e materiais descartados, para os quais não há nenhum uso, e sem que ocorra recuperação de valor.

Já Miguez, Mendonça e Valle (2007, p. 12) afirmam que:

A contribuição da Logística Reversa à sustentabilidade se dá pela estruturação de uma cadeia reversa e pela sistematização dos fluxos de resíduos, bens e produtos descartados. A reutilização, o reaproveitamento ou a reciclagem de resíduos, contribui para minimizar a degradação ambiental provocada pela disposição inadequada no meio ambiente.

No Brasil, ainda não existem leis específicas tratando da responsabilidade sobre os resíduos de produtos pós-consumo com uma maior profundidade, o que é preocupante em face da precariedade da atual gestão de resíduos urbanos quanto às condições de destinação final e ao grau de informalidade do setor de reciclagem no país.

A Política Nacional de Resíduos Sólidos trata das diretrizes gerais, em seu artigo 3º da Lei 12.305/2010. Em seu inciso XII conceitua a logística reversa como:

Instrumento de desenvolvimento econômico e social caracterizado por um conjunto de ações, procedimentos e meios destinados a viabilizar a coleta e a restituição dos resíduos sólidos ao setor empresarial, para reaproveitamento, em seu ciclo ou em outros ciclos produtivos, ou outra destinação final ambientalmente adequada.

De acordo com Fontes (1994) e Olandoski (2001), os resíduos de madeira gerados pelo seu processamento podem deixar de ser um risco ao meio ambiente e passar a gerar lucro para a empresa que o produz, além de apresentar alternativas, como matéria-prima para diversos outros produtos. Com isso, pode-se diminuir o preço dos produtos feitos com ele, e reduzir a exploração da madeira virgem. Todo processo de transformação da madeira gera resíduos, em menor ou maior quantidade, sendo que somente 40 a 60% do volume total da tora é aproveitado.

Ainda conforme o artigo 33 da Lei 12305/2010: É obrigatório estruturar e implementar sistemas de logística reversa, mediante retorno dos produtos pós consumo seguindo medidas necessárias para a implementação e operacionalização do sistema de logística reversa, segundo o § 1º. Com a adoção dessas dentre outras medidas, as empresas podem reduzir seus custos, cumprir com a legislação, beneficiar o meio ambiente, melhorando sua imagem e agregando valor ao seu produto.

Discussão dos resultados

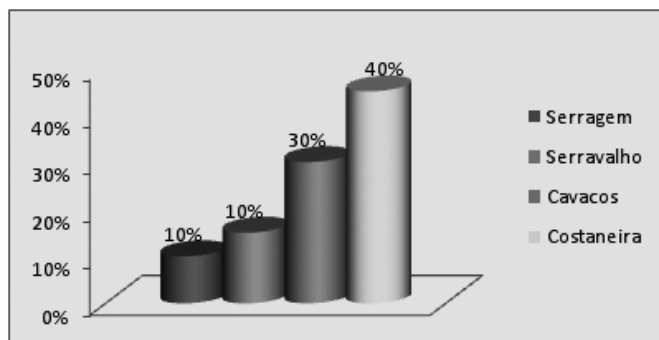
Na presente pesquisa é notória a crescente demanda de madeira no setor de movelaria e construção civil ocasionando a exploração da matéria-prima e consequentemente o acúmulo de resíduos, neste sentido o estudo realizou-se o diagnóstico através de aplicação de questionário a uma única empresa do ramo madeireiro, que a partir de suas atividades principais, pratica o reaproveitamento dos resíduos para produção de outros produtos classificados como subprodutos. Desta forma, as informações foram coletadas e apresentadas por meio de gráficos, tabelas e imagens para mensurar e traduzir mensagens.

É importante ressaltar que esta pesquisa estudou apenas uma empresa do setor madeireira, sendo a principal de inúmeras do mesmo ramo, porém que não aplicam a logística reversa em suas atividades.

Observando pelo prisma de que a pesquisa é voltada para as principais formas de reaproveitamento, analisou-se que a prática da logística reversa tem grande influência na vantagem competitiva da empresa, inclusive no âmbito social, econômico e ambiental. Através dos questionários foram abordadas questões relacionadas de como ocorre os processos de reaproveitamento dos resíduos; a classificação dos tipos de resíduos gerados; quais tipos de subprodutos e quantidade produzida diariamente pelas sobras da madeira; e a importância da prática reversa como um todo.

A partir dos resultados, observou-se no questionário que 90% das sobras são reaproveitadas.

GRAFICO 1. Apresenta os tipos de resíduos reaproveitados.



Fonte: Autores do trabalho, 2017.

Observou-se que os resíduos são separados conforme os tipos e armazenados em locais diferentes, segundo o seu reaproveitamento. Dentre eles está a serragem, o serravalho, o cavaco e a costaneira para a produção de cabo e taco de vassoura, estante, cabide, adubo orgânico, forragem de granja, lenhas para olarias e padarias, viabilizando a recuperação, agregando valor à produção de novos subprodutos garantidos da pós-produção. É importante ressaltar que através desse reaproveitamento surge uma série de diferenciais competitivos como: a economia de escala que proporciona a empresa redução de custo com matéria-prima que, de certa forma, reduz a exploração da madeira virgem, o descarte indevido de resíduos no solo e, conseqüentemente, um maior poder de oferta de subprodutos com menor preço garantido aumento de receita.

De acordo com Dobrovolski (1999), os resíduos de madeira podem ser classificados em três tipos: serragem, cepilho e lenha:

- 1) Serragem – é gerado principalmente pelo processo de usinagem com serras.
- 2) Cepilho – é gerado pelo processamento em plainas.
- 3) Lenha - a lenha engloba os resíduos maiores como aparas, refilos, casca, roletes entre outros e também pode ser encontrada em todas as indústrias de madeira.

De acordo com o questionário, as sobras de madeira são reaproveitadas de diferentes formas:

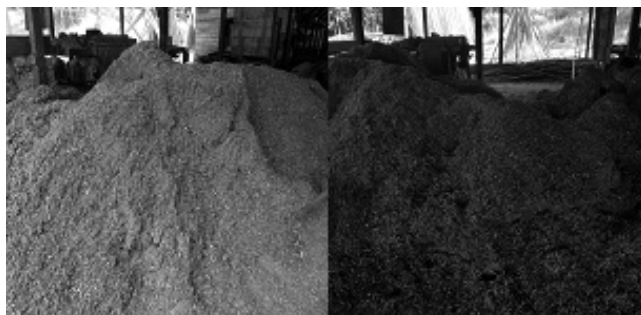
- Serragem (pó de serra) podendo ser utilizado de várias maneiras dependendo do tipo de matéria-prima bem como, comercializada para queima de tijolos e adubo orgânico doado para comunidade agrícola.
- Serravalho (pó de serra mais grosso) utilizado para forrar o piso das granjas e a partir de um processo de transformação em adubo orgânico para compostagem. Seguindo a linha de pensamento Hueblin, (2000.p.130) diz que, os principais resíduos da indústria madeireira são:

A serragem, originada da operação das serras, que pode chegar a 12% do volume total de matéria-prima; b) os cepilhos ou maravalhas, gerados pelas plainas, que podem chegar a 20% do volume total de matéria-prima, nas indústrias de beneficiamento; c) a lenha ou cavacos, composta por costaneiras, aparas, refilos, cascas e outros, que pode chegar a 50% do volume total de matéria-prima, nas serrarias e laminadoras.

Nesse mesmo sentido John (2000, p.16) diz que: no caso da madeira maciça o resíduo não é tóxico, podendo ser aproveitado em granjas como forração para a criação de animais, e também na agricultura para auxiliar na retenção de umidade do solo.

- Cavaco e costaneira (refugo e pranchas): reaproveitado para produção dos subprodutos da serraria, os quais apresentam uma maior quantidade e, também utilizado como lenha comercializado para olarias e padarias por ter um alto potencial de queima, combustível para forno, pois entra como madeira e sai como energia. Neste mesmo estágio de processamento no que concerne às empresas madeireiras tem como produtos mais característicos “semiblocos, blocos, pranchões, pranchas, vigas, vigotes, caibros, tábuas, sarrafos e ripas. Para a obtenção destes produtos utiliza-se de serra circular, serra fita ou similar para o desdobro, destopo ou refilo”, (IBPQ, 2002. p.34).

Imagem 1. serragem a esquerda e serravalho a direita.



Fonte: Autora do trabalho, 2017.

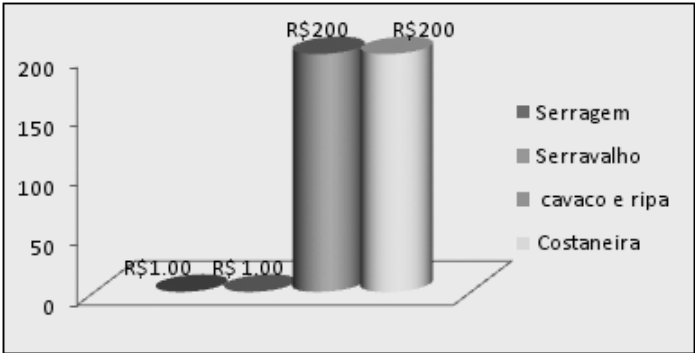
Imagem 2. costaneira à esquerda e cavaco à direita.



Fonte: Autora do trabalho, 2017.

A comercialização varia, pois mais de 60% dos clientes são de municípios vizinhos e dependem de embarcações para transportá-los. Os preços dos resíduos vendidos por unidade, conforme sua medição o gráfico 2 representa abaixo.

GRAFICO 2. Mostra o preço dos resíduos por unidade



Fonte: Autora do trabalho, 2017.

Segundo Olandoski (2001) afirma que, ao ser vendido para outras empresas e aplicado em usos diversos, “Se isto for feito, os resíduos deixam de ser um problema e passam a ser um subproduto da empresa em questão, podendo até gerar lucro”.

Os principais resíduos de madeiras comercializados em grande quantidade, sendo aproveitado estão descritos na tabela 1.

TABELA 1. Os resíduos da madeira que são vendidos

Tipos de resíduos	Especificidade de Medida	Unidade	Valor Unitário	Valor arrecadado por semana
Serragem	Saco de 50 kg	2000	R\$ 1,00	R\$ 2000
Serravalho	Saco de 50 kg	2000	R\$ 1,00	R\$ 2.000
Cavaco	10m² caçamba	10	R\$ 200,00	R\$ 2.000
Costaneira	10m² caçamba	10	R\$ 200,00	R\$ 2.000

Fonte: Autora do trabalho, 2017.

Após a classificação do tipo das sobras, surge então o processo de transformação dos resíduos para novos subprodutos, referindo-se à logística reversa onde subprodutos integram uma cadeia de abastecimento a partir do fornecedor ao consumidor final. Baseado em uma média mensal de produção da empresa, mostrando assim maior compreensão desta pesquisa como mostra a tabela 2 deste artigo.

TABELA 2. Subprodutos produzidos através dos resíduos madeireiros.

Tipos de Produtos	Quantidade produzida diariamente
Cabo de vassoura	3.000
Taco de vassoura	3.000
Sapateiro	20
Armário	20
Cabide	40
Total	6.080

Fonte: Autores do trabalho, 2017.

Zyltra, (2008) afirma que os desafios encontrados pelas empresas, na busca de diminuir e reduzir os desperdícios “recupera o valor transformando em produtos e lhe agregando valor, sendo devolvidos ao mercado do consumidor, como uma vantagem competitiva faz da logística reversa uma área de interesse econômica e ambiental”.

Com a atuação direta da logística reversa no setor produtivo, dando tratamento de dentro para fora e influência na tomada de decisão a redução dos impactos negativos e degradação ambiental, é uma consequência desta atividade. Porém, a empresa ainda trabalha com conhecimento empírico de forma artesanal na produção utilizando-se de pouca tecnologia e técnicas aprimoradas.

A imagem 3 demonstra a produção em unidades de cabos e tacos de vassoura os quais são comercializados unicamente para capital Manaus e os demais como estantes, cabides, armários e sapateiros para os municípios vizinhos.

Imagem 3. Cabos de vassouras a esquerda e tacos à direita.



Fonte: Autora do trabalho, 2017.

As imagens demonstram os produtos que são produzidos a partir do reaproveitamento dos resíduos gerado da madeira, desta forma, agregando valor gerando mais receita para a empresa, pois além de produzir, também reduz a geração de resíduos contribuindo para o meio ambiente com a prática da logística reversa.

Através desta pesquisa compreende-se que a empresa após adotar a logística reversa no reaproveitamento de seus subprodutos, obteve vantagem competitiva, porque possui vários diferenciais competitivos em relação às outras empresas que trabalham no mesmo ramo, o que seria resíduo agora é reaproveitado, sendo transformado em novos produtos, agregando valor, gerando lucro e minimizando o desperdício da matéria-prima, entretanto são evidentes os pontos negativos, pois mesmos com o reaproveitamento de 90% das sobras de madeira diminuindo a poluição do solo e da água, ainda são necessários muitos investimentos, tanto na área na pública como privada, que por sua vez, necessitam de capital para aperfeiçoar suas atividades na prática da logística reversa com mais eficiência e eficaz.

Considerações finais

A cada dia que passa fica mais evidente que a palavra de ordem é mesmo reaproveitamento. O mercado exige o desenvolvimento de técnicas que façam com que o produtor aproveite da melhor forma todos os recursos que a indústria madeireira proporciona, porém sempre pensando no retorno ambiental e econômico que esta atividade pode gerar. É com esse pensamento que muitos produtores têm investido em máquinas e métodos de reaproveitar que fazem com que a produção aumente, que se ganhe mais e agrida menos a

natureza, preservando os recursos naturais. Segundo a pesquisa, mesmo com pouco investimento na logística reversa, a empresa está dentro do cumprimento legal da legislação vigente o qual mostra as ações tomadas pelas organizações em prol da sustentabilidade ambiental e social e econômica.

Os resultados propostos nos objetivos foram alcançados com o estudo da Logística reversa como vantagem competitiva no reaproveitamento de resíduos madeireiros como: serragem, serravalho, cavaco e costaneira na Serraria São José em Benjamin Constant – AM do Alto Solimões, visto como fator de competitividade, sucesso e de sobrevivência organizacional na atualidade entre empresas, recuperando a matéria-prima descartada e retornando ao ciclo de produção agregando valor econômico aos novos produtos.

Com base no estudo, a pesquisa possibilitou verificar na prática como ocorre a logística reversa da empresa, a fim de saber os benefícios e desafios. Observou-se durante a análise que a empresa está dando os primeiros passos nos aspectos da logística reversa como vantagem competitiva pelo modo de produção através da prática artesanal no processo produtivo dos subprodutos como o cabo e taco de vassoura, armário, sapateiro e cabide. Tem dificuldade de expandir sua produção porque a logística de transporte na região é pouco viável devido ao custo para tal distribuição, quer seja semanalmente ou mensalmente, mas apesar dos gargalos a produção é vendida diretamente aos municípios do interior do Amazonas até a capital.

Demonstrou-se que a produção reduziu o volume de resíduos através do reaproveitamento, diminuindo o descarte inadequado sobre o solo. Contudo, não garante que a empresa esteja contribuindo 100% ambientalmente, pois justifica-se ainda, muito investimento na área da logística reversa. Portanto, considerando os aspectos de recuperação dos desperdícios dos resíduos, por meio do aproveitamento na produção de novos produtos a empresa tem contribuído parcialmente em aspectos social, econômico e ambiental. A experiência proporcionou o aperfeiçoamento dos conhecimentos adquirido ao longo do curso de tecnologia em logística verificando sua abrangência permitindo obter uma visão sistêmica das questões críticas que surgem quando se implementa.

Referências

- Lei nº 12.305, de 2 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei no 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Poder Executivo, Brasília, DF, 03 ago. 2010. Seção 1.
- CAMPOS, Tatiana de. Logística reversa: aplicação ao problema das embalagens da CEAGESP. 2006. 154 f. Dissertação (Mestre em Engenharia). Escola Politécnica da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.
- CHAVES, Gisele de Lorena Diniz; BATALHA, Mário Otávio. Os consumidores valorizam a coleta de embalagens recicláveis? Um estudo de caso da logística reversa em uma rede de supermercados. *Gestão & Produção*, v. 13, n. 3, p. 423-434, set.-dez. 2006.
- DOBROVOLSKI, E. G. Problemas, destinação e volume dos resíduos da madeira na indústria de serrarias e laminadoras da região de Irati-Pr. Ponta Grossa, 1999. Monografia (Especialização em Engenharia de Segurança do Trabalho) – Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná.
- FONTES, P. J. P. de. Auto-suficiência energética em serraria de Pinus e aproveitamento dos resíduos. Curitiba, 1994. Dissertação (Mestrado em Engenharia Florestal) – Setor de Ciências Agrárias, Universidade Federal do Paraná.
- GIL, Antônio C. Métodos e técnicas de pesquisa social. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2001. 206 p.
- HÜEBLIN, H. J. Modelo para a aplicação da metodologia Zeri. Sistema de aproveitamento integral da biomassa de árvores de reflorestamento. Curitiba. 2001. 139 f. Dissertação de mestrado. CEFET.PR. Disponível em: <<http://www.ppgte.cefetpr.br/>dissertacoes/2001/hans.pdf>. Acessado em 15/04/2017.
- IBQP- Instituto Brasileiro de Qualidade e Produtividade do Paraná. Análise da competitividade da cadeia produtiva da madeira no estado do Paraná. Curitiba. 2002. 345 f. Relatório Final. IBQP.
- LACERDA, Leonardo. Logística reversa: uma visão sobre os conceitos básicos e as práticas operacionais. Rio de Janeiro: COPPEAD/ UFRJ, 2002.
- LAKATOS, Eva Maria. *Fundamento de metodologia científica*. 6ª ed. Reimpr. São Paulo: Atlas 2008.

LEITE, Paulo Roberto. Logística reversa: categorias e práticas empresariais em programas implementados no Brasil – um ensaio de categorização. In: Encontro ANPAD – ENANPAD. Anais... Brasília, 2005.

MIGUEZ, Eduardo; MENDONÇA, Fabrício Molica de; VALLE, Rogério de Aragão Bastos do. Impactos ambientais, sociais e econômicos de uma política de logística reversa adotada por uma fábrica de televisão – um estudo de caso. In: Encontro Nacional de Engenharia de Produção - ENEGEPE. Anais ... Foz do Iguaçu, 2007.

OLANDOSKI, D. P. Rendimento, resíduos e considerações sobre melhorias no processo em indústria de chapas compensadas. Curitiba, 2001. Dissertação (Mestrado em Engenharia Florestal) – Setor de Ciências Agrárias, Universidade Federal do Paraná.

ZYLSTRA, Kirk. Distribuição lean: a abordagem enxuta aplicada à distribuição, logística e cadeia de suprimentos. Porto Alegre: Bookman, 2008.

VALLE, C. E. Qualidade ambiental – ISO 14000. 6ª edição. São Paulo: Editora SENAC, 2006.

Alto Solimões Sustentável: Artesãos Indígenas e Ribeirinhos.

Marcelo Fabiano de Oliveira Farias

Cleonice Neves Farias

Introdução

A disparidade sociocultural e ambiental constitui uma das qualidades da região Amazônica. Esta nos apresenta peculiaridades enquanto atividades (culturas tradicionais) desenvolvidas com o objeto de subsistir ou sobreviver ao novo mundo imposto pela globalização. O trabalho na Amazônia está relacionado a uma gama de fatores que possibilitem sua realização, sendo estes: autônomos, associados, contemplados de projetos sociais, pesca, créditos pela agricultura ou simplesmente trabalhos informais. As culturas dos povos tradicionais compõem um quebra cabeça diverso e robusto, enquanto a aspectos do trabalho, pois estes mantêm vínculos pretéritos ancestrais que se adaptam as novas formas de vida para com o caráter social atual. A noção de desenvolvimento que contempla não apenas aspectos econômicos, mas também ambientais e sociais, dos quais vem se firmando juntamente com ideias de desenvolvimento humano (mensurados, por exemplo, por meio do IDH), em que se passa a reconsiderar o bem-estar das pessoas não apenas pelo viés econômico, mas pelo desenvolvimento de suas potencialidades psíquicas, espirituais, éticas, culturais e sociais do homem (MORIN & KERN, 2002). Desta forma nascem as associações indígenas abrangendo o artesanato como meio de subsistência e ao mesmo tempo como manifestação e preservação cultural. Ou seja, o desenvolvimento local somente pode ser alcançado em sua plenitude no momento em que existir a integração dos múltiplos fatores de desenvolvimento humano, o que envolve também a participação social e as potencialidades e qualidades das pessoas para a construção de uma sociedade mais democrática, enquanto agentes ativos dessa construção do cotidiano. Por conta desse conjunto de fatores, é que hoje alguns autores preferem se referir a esses desafios como os da sustentabilidade do desenvolvimento (NOGUEIRA & CHAVES, 2000). No contexto amazônico, ao se analisarem as políticas pú-

blicas direcionadas à região, nota-se que são determinadas a partir de lógicas opostas aos interesses e demandas das populações que vivem nessas localidades, guiadas pelo interesse de desenvolvimento e integração da região aos demais centros dinâmicos do país e à economia internacional.

Chaves (2001) destaca que as políticas implementadas na Amazônia se deram sob o enfoque do desenvolvimento econômico, sem considerar de forma efetiva o desenvolvimento local, as formas de organização social e a vida cultural de suas populações. Pois existem particularidades a serem consideradas, a região conta com uma variedade de etnias ou grupos indígenas que se encontram em desvantagens em vários aspectos tais como: econômicos e sociais.

Após abranger e ter uma visão geral sobre características sociais da Amazônia se apresenta o objeto do Artigo: As associações de mulheres artesãs da comunidade de “Bom Caminho” e “Porto Cordeirinho”, assim como também os ribeirinhos do município de Benjamin Constant.

Para atingir o alvo supramencionado se traçou o objeto geral: conhecer aspectos socioeconômicos e culturais da vida dos indígenas artesãos das Associações de “Bom Caminho” e “Porto Cordeirinho” e dos ribeirinhos do município de Benjamin Constant.

Assim como também os objetivos específicos que ajudaram a conseguir o objetivo geral acima citado, sendo estes os seguintes: Determinar a conjuntura socioeconômica e cultural dos indígenas artesãos ribeirinhos; Caracterizar o dia a dia dos indígenas artesãos e ribeirinhos; Apontar carências particulares dos indígenas artesãos e ribeirinhos.

Antes de adentrar a análise de resultado se apresenta a localização do objeto de pesquisa: A Mesorregião Alto Solimões está situada no extremo sudoeste do estado do Amazonas, compreendendo nove municípios (Amaturã, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins) no conjunto atinge uma população de quase 250.657 habitantes, (IBGE, 2017), em uma região de triplíce fronteira com Peru, Colômbia e Brasil. A região é fortemente influenciada pela presença do Rio Solimões, principal elemento de conexão e acessibilidade dos municípios que a formam, norteando as relações sociais bem como as atividades econômicas locais. A presença de populações tradicionais, ribeirinhos e povos indígenas reforça as características de um contexto mais rural que

urbano e exige um esforço de integração que deve ser norteado pelo respeito às diferenças étnicas e culturais.

Benjamin Constant é um município brasileiro do interior do Estado do Amazonas, Região Norte do país. Localiza-se na microrregião do Alto Solimões, mesorregião do Sudoeste Amazonense.

Num primeiro momento, realizaram-se inúmeras visitas as comunidades de “Porto Cordeirinho e Bom caminho”, pois fazem parte do objeto de pesquisa, aqui se conheceram as sedes das associações de artesanato existente em ambas as comunidades em seguida se conheceu a organização formal da associação para com seus associados. Cabe destacar que a associação de artesãos da comunidade Porto Cordeirinho tem apenas 5 anos de existência e ainda se encontra com documentação formal incompleta. A respeito da associação de Bom Caminho está totalmente regularizada, pois esta foi criada há dezessete anos. O trabalho de ambas as associações tem particularidades que divergem uma da outra, isto no que tange a matéria prima para criar o artesanato. Também se observou a inclusão do artesanato no dia a dia dos indígenas, pois este é um trabalho paralelo a outras ocupações ou laboras desenvolvido no decorrer cotidiano. Em seguida, se acompanhou o dia a dia de vários ribeirinhos sem atrapalhar seus afazeres, entre estes, pescadores, agricultores e caçadores.

Após tomar conhecimento do objeto, passou-se a determinar, caracterizar e apontar aspectos socioeconômicos e culturais dos mesmos, aplicando-se a técnica da entrevista não dirigida entre perguntas abertas e fechadas que nos permitiram conhecer as questões socioeconômicas e culturais. Em seguida, fizeram-se a organização, leitura e análise das respostas para transformá-las em informações, buscando o sentido da pesquisa. Creswell (2007) destaca que apesar de depender do tipo de projeto em utilização, a etapa de análise dos dados geralmente ocorre em três passos: Passo 1: Organizar e preparar os dados para análise – envolve a transcrição de entrevistas, leitura ótica dos materiais, digitação de notas, classificação e organização dos dados em diferentes tipos dependendo das fontes de informação; Passo 2: Ler todos os dados – a fim de obter um sentido geral das informações e refletir sobre o seu sentido global; Passo 3: Análise detalhada com um processo de codificação – envolve separar os dados em categorias como textos e imagens, segmentação de frases ou parágrafos, rotulando estas categorias com termos adequados.

Reiterando que após a colheita dos dados, transcreveu-se e organizaram-se os dados para obter uma interpretação clara e concisa com a maior rigidez possível.

Análise dos resultados

Fotografia 1. Sede da “AMATU”

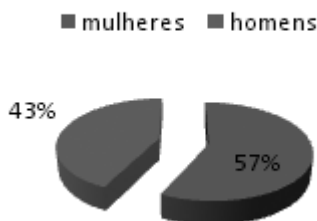


Fonte 1. Imagem do Autor Marcelo Fabiano de Oliveira Farias, 2017.

1. Participação dos Associados por gênero.

Gráfico 1. Percentual de distribuição do gênero na “Associação de mulheres Artesãs Ticunas Indígenas de Bom Caminho”

Associação "AMATU"



Fonte: autores do trabalho, 2017

No gráfico, pode-se apreciar que há uma significativa participação de homens, dos quais ressaltamos que mesmo sendo uma associação nomeada associação de mulheres, esta também abraça homens, pois um dos objetivos da associação é auxiliar economicamente aos povoadores da comunidade deixando atrás o individualismo enquanto a gênero.

Fotografia 2. Sede no “AMAPIC”



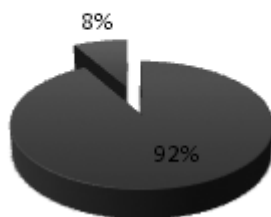
Fonte 2. Imagem do Autor Marcelo Fabiano de Oliveira Farias, 2017.

2. Participação dos Associados por gênero.

Gráfico 2. Percentual de distribuição do gênero na “Associação de mulheres Artesãs Indígenas de Porto Cordeirinho”

Associação "AMIPC"

■ mulheres ■ homens



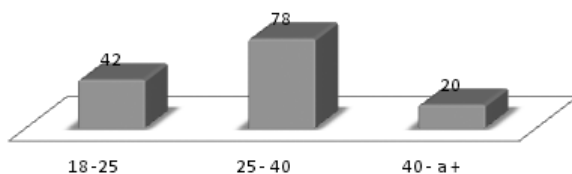
Fonte: autores do trabalho, 2017

Neste gráfico, mostra-se a participação de homens bem menor, comparando-se a associação “AMATU”, segundo a presidenta da Associação, os homens da comunidade de Porto Cordeirinho não têm interesse, pois estes se dedicam a agricultura, pesca e caça, mesmo por que os artesanatos que são produzidos não são fácil de se vender, enquanto na agricultura e nas outras atividades é muito mais rentável pois os resultados econômicos são bem mais rápido.

3. Faixa etária dos Associados da “AMATU”

Gráfico 3. Participação por faixa etária na “AMATU”

Faixa etária dos associados da "AMATU"



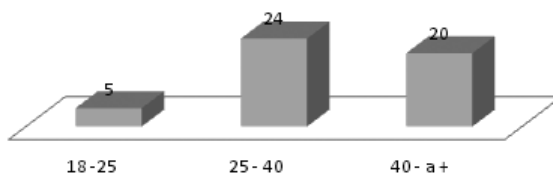
Fonte: autores do trabalho, 2017

A faixa etária dos associados encontra-se distribuída em três grupos, o primeiro grupo de 18 a 25 anos, que conta com 42 pessoas; o segundo grupo de 25 a 40 anos, com 78 pessoas; no terceiro grupo, de 40 há mais anos, com 20 pessoas. Explicitamente, podem-se observar as pessoas comprometidas nesta associação, pois são pessoas entre 25 e 40 anos, cuja maioria são pais e mães de famílias, que visam a associação como uma outra fonte de renda familiar, ou pelo menos isso é o que acreditam, no entanto as vendas dos artesanatos são esporádicos e não é possível viver somente da associação.

4. Faixa etária dos Associados da “AMIPC”

Gráfico 4. Participação por faixa etária da “AMAPIC”.

Faixa etária dos associados "AMIPC"



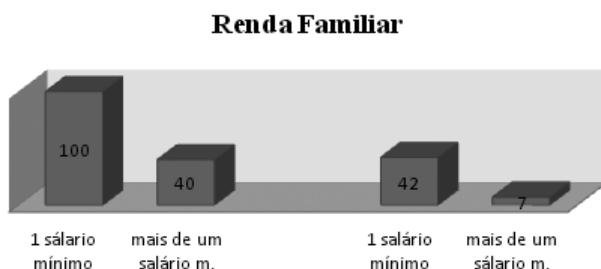
Fonte: autores do trabalho, 2017

Com resultado muito semelhante ao gráfico anterior do resultado da associação “AMATU”, enquanto a faixa etária de 25 e 40 anos, nesta associação em sua amplitude mulheres, também reforçam a ideia de que a Associação somente é uma oportunidade esporádica, no entanto fundamental para o resgate de seus saberes ancestrais, pois aos poucos se perde o interesse de aprender a realizar artesanatos.

Segundo a presidenta desta Associação, o interesse pelo artesanato para com os jovens é bastante preocupante, estes vem abandonando costumes e tradições ancestrais como a prática da cultura artesanal, os jovens estão cada vez mais urbanizados ocupados nas redes sociais e seguindo as tendências juvenis globais.

5. Renda familiar dos associados das “AMATU” “AMIPC”

Gráfico 5. Renda Familiar das “AMATU” e “AMIPC”



Fonte: autores do trabalho, 2017

Neste gráfico, se apresenta a renda familiar de ambas as associações. Nos dois primeiros gráficos, mostram-se os resultados da Associação “AMATU”, onde se pode apreciar que cem pessoas possuem uma renda familiar de um salário mínimo, somente quarenta conseguem ter mais de um salário mínimo; no que respeita a Associação “AMIPC” quarenta e duas pessoas do total dos associados ganham um salário mínimo e somente sete pessoas conseguem ter uma renda familiar acima de um salário mínimo. Neste segmento é de suma importância mencionar que os 98% destas famílias conseguem atingir a um salário mínimo como também ultrapassar o salário mínimo, graças ao Programa social “Bolsa Família”, muitos ainda são inteiramente dependentes deste recurso, mas graças à associação a dependência de outros é de forma parcial.

As pessoas que conformam os 2% restante dos que não são contempladas com o Programa “Bolsa Família”, acrescentam sua renda familiar com a venda de produtos agrícolas e pesca. Salienta-se que mesmo os contemplados também se dedicam a agricultura e posteriormente a venda dos produtos naturais no mercado da cidade. Ou seja, os programas sociais ainda se fazem indispensáveis na vida dos indígenas artesãos, pois estes carecem de projetos

que fomenta o desenvolvimento econômico. Também é válido mencionar que nestas comunidades é viável o turismo ecológico, pois conta com um potencial rico e amplo no âmbito natural, paisagens e lugares que só a natureza consegue desenhar, este potencial escondido entre as comunidades pode e deve ser destacado para seu uso sustentável, que vise gerar uma economia solidária para a comunidade em geral, pois estes seriam os administradores dos lugares projetados ao turismo, assim como também se realça as associações, pois carecem de diretrizes e desenvolvimento no que tange à gestão; estas comunidades estão “paralisadas”, contam com escolas, posto de saúde como órgãos representantes do município ao qual pertence, mas não exercem uma dinâmica que potencialize o fluxo econômico.

6. Demandas socioambientais para promover o aumento do grau de sustentabilidade em conjunto com as atividades dos indígenas artesãos e ribeirinhos

Quadro 1. Categorias socioambientais frente a demandas culturais e sociais.

Categorias socioambientais	Demandas Culturais	Demandas Sociais
Povos Indígenas de produção artesanal ou tradicional.	Incentivo, divulgação resgate e valorização.	Assistência e alternativa Econômica.
Povos Indígenas que trabalham com a agricultura	Valorização	Políticas e Incentivos
Povo Ribeirinho dedicado a pesca.	Manejo e Fiscalização	Assistência Técnica
Povo Ribeirinho dedicado a agricultura.	Fiscalização	Políticas e Incentivos
Povo Ribeirinho dedicado a caça.	Fomento	Acompanhamento e Conscientização.
Povo Ribeirinho e Indígena vale-se exclusivamente da natureza para sobreviver.	Respeito à natureza	Aplicação da Sustentabilidade.

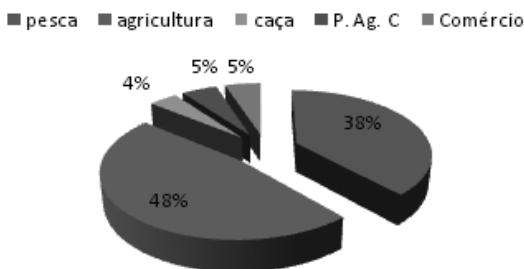
Fonte: autores do trabalho, 2017

Este quadro nos mostra detalhes socioambientais frente às demandas culturais e sociais, de acordo com as entrevistas, tanto como artesãos indígenas e ribeirinhos (pescadores agricultores entre outros), estes tem diversas demandas, entre culturais e sociais como se especifica no quadro anteriormente citado. A importância de apontar as demandas supramencionadas é que estas servem como indicadores específicos que refletem a realidade dos indígenas artesãos e ribeirinhos. Assim como também indicam claramente um mapa ou norte para os órgãos competentes interagir de forma objetiva e ágil, em visto de que ambos conhecem seus pontos fracos e fortes.

7. Dinâmica dos Ribeirinhos (Pescadores, Agricultores, Caçadores, entre outros.)

Gráfico 6. Distribuição dos Ribeirinhos.

Dinâmica dos Ribeirinhos



Fonte: autores do trabalho, 2017

Na dinâmica dos Ribeirinhos observamos que 48% vivem exclusivamente da agricultura com cultivos de banana, abacaxi, cana, mandioca, macaxeira entre outros; 38% vivem da pesca, dentro destes 38% se encontram devidamente registrados como pescadores 96%, os 4% restantes não conseguiram realizar o registro, por falta de documentação particular, e desta forma não conseguem receber benefícios do pescador; 4% afirmaram que vivem da caça de animais do mato. De acordo com a fartura dos animais caçados dividem parte da caça entre o comércio e o lar familiar, colocando em relevância a observação feita pelos entrevistados, que alegam a escassez de animais, que a procura dos animais está cada vez mais longe, a procura dos quais os mesmos arriscam suas vidas, pois, penetram nas entranhas do mato, encarando inúmeras

nos riscos como picaduras de cobras ou ataques de onças entre outros animais. 5% alegam viver tanto da pesca, agricultura e caça, diversificam suas tarefas diárias, pois estes são na sua maioria pais de famílias que basicamente tem como objetivo alimentar seus filhos, também tem 5% de ribeirinhos que se dedicam exclusivamente ao comércio, estes compram produtos que dos agricultores e em seguida revendem no mercado municipal da cidade de Benjamin Constant. Ao todo, é interessante mencionar que 85% do total dos entrevistados têm filhos que se encontram devidamente matriculados, e indo à aula, dos quais 20% são estudantes de ensino superior e 65% são estudantes de ensino fundamental e médio.

Conclusão

Ao longo da pesquisa, deparamo-nos com inúmeros temas ricos e necessários a serem pesquisados, no entanto focamos dois objetos, sendo estes os artesãos indígenas e ribeirinhos do município de Benjamin Constant. Atualmente, as comunidades que foram objeto desta pesquisa “Bom caminho” e “Porto Cordeirinho” mantêm um fluxo quase urbano, pois ambos se localizam próxima da cidade de Benjamin Constant. Ambas as associações contam com participação de homens indígenas, estes são incluídos uma vez que também fazem parte da comunidade e precisam diversificar seus ganhos para garantir sua renda familiar, ao mesmo tempo, segundo as mulheres indígenas, estes acrescentam criatividade no artesanato; as Associações foram criadas com o intuito de preservar a cultura Ticuna, ou seja, repassar conhecimentos ancestrais, não somente na questão artesanal mas também da língua, das crenças, remédios caseiros, entre outros, pois, ao se reunirem, estes estreitariam relações sociais.

Ao se realizar a pesquisa no campo, observou-se e constatou-se que os jovens adolescentes indígenas não têm interesse algum de aprender sobre a cultura Ticuna. Esse interstício alarmante pode ser um dos fatores principais para a perda cultural indígena, assunto que deve ser considerado emergencial, pois se precisa mudar essa realidade. Outro aspecto importante ressaltado pelos entrevistados foi o tema da sustentabilidade, a Associação de artesãos indígenas e ribeirinhos são temas interdependentes, tornaram-se indissociáveis, pois estas envolvem a questão socioeconômico e socioambiental, a sustentabilidade faz parte da vida cotidiana de ambos os objetos, pois estes trabalham

de forma rudimentar sem agredir a natureza, da forma mais natural possível. Desta forma, torna-se um referencial central, e sendo assim, constrói-se uma síntese da importância do aspecto social e sustentável. Nesta investigação, conseguiu-se determinar a conjuntura socioeconômica e cultural dos indígenas artesãos ribeirinhos, conforme o supramencionado nos resultados, no entanto coloca-se como ênfase que a atividade dos indígenas dentro da associação é uma questão paralela a seu real dia a dia, pois nenhum dos pesquisados consegue ainda se manter com o artesanato, cabe aos órgãos competentes ajudar a desenvolver estas relações socioeconômicas e ambientais.

Também se conseguiu caracterizar o dia a dia dos indígenas e ribeirinhos, dos quais se conseguiu identificar que a maioria dos artesãos realizam suas criações dentro de suas residências e não na sede das associações, local que, segundo eles, serve somente como ponto de venda. No que tange os ribeirinhos, iniciam seu dia quase de madrugada, pois para a pesca e agricultura é um horário adequado, já na caça é um tanto diferente, estes se dirigem ao mato com o intuito de pernoitar e voltar somente quando caça algum animal, levando consigo fumo, farinha, sal, e outros itens; cabe ressaltar que os caçadores são pessoas adultas que aprenderam com seus ancestrais, pois estes têm um vasto conhecimento de como se deve andar no mato.

Pode-se apontar as carências particulares dos indígenas artesãos e ribeirinhos, no caso dos indígenas artesãos afirmaram que têm recebido capacitação sobre o acabado dos seus artesanatos, graças ao SEBRAE que se fez presente pelo menos uma vez ao ano, assim como também se fez presente o ISCOS – Instituto Sindical pela Cooperação ao Desenvolvimento e a União Europeia com órgãos que apoiam o desenvolvimento local, no entanto são projetos que já foram concluídos. Desta forma as Associações voltam a ficar sem cooperação, o que os impede de se desenvolver social e economicamente. A Prefeitura de Benjamin Constant tem mantido apenas diálogos, através da secretaria de Turismo, mais não tem ações conjuntas até o momento.

As carências dos ribeirinhos no aspecto social, e o descaso pelas autoridades e órgãos competentes, pois carecem de atividades conjuntas, tipo manejo e preservação, são muito incomuns ou se dá somente em certas temporadas, sendo este deficiente para o desenvolvimento local com a população que vive do extrativismo.

O esforço empreendido neste trabalho teve como foco contribuir com elementos práticos de pesquisa para análise da dimensão social, assim como também a convivência com a sustentabilidade. Replicando que a dimensão prática dos conhecimentos tradicionais é de fato um tópico a ser considerado, em visto que a cada ano perde o interesse pelos grupos mais jovens, sendo este um sistema simbólico que precisa ser criado e recriado nas relações sociais da etnia Ticuna, para assim garantir a preservação da cultura local, sendo fundamental a dinâmica cultural aqui exposta.

Notas:

Na Associação das Mulheres Artesãs Ticunas Indígenas de Bom Caminho (AMATU), criado em 5 de dezembro de 1999, conforme seu estatuto interno, esta associação atualmente encontra-se conformada por 80 mulheres e 60 homens, os quais usam a matéria prima tais como: arumã, tucum, semente de açaí, semente de buriti, bolongo, balseira, a partir destes materiais naturais se confeccionam diversos itens de forma artesanal. Sua presidenta Elizabeth Peres de Souza comenta que tem poucos meses de eleita como presidenta da Associação – AMATU, no entanto já articulou parcerias com a secretaria de Turismo do Município de Benjamin Constant para realizar feiras artesanais na cidade de Benjamin Constant, desta forma pretende fomentar o trabalho artesanal, valorizar a cultura Ticuna, também com o intuito de gerar vendas dos itens criados pelos associados.

Também comenta que terão duas vezes ao mês reuniões com os associados de forma geral para produzir objetos com as distintas matérias primas acima citadas, visando o estoque dos itens, pois nos próximos meses acontecerão férias e eventos com o objetivo de vender seus produtos, assim como também todos os anos há convites da capital do estado Manaus, para levarem seus produtos para serem comercializados. No entanto, reconhece que Associação ainda não chega a suprir as necessidades básicas das famílias, o trabalho artesanal é realizado de forma paralela, pois a maioria dos associados incrementam seus ingressos econômicos por meio da agricultura, com plantios de cana de açúcar, mandioca, banana, abacaxi entre outros, a isto se soma à pesca. Mesmo diversificando a labora para gerarem renda, as famílias que conformam a associação não garantem a renda familiar, pois os mesmos têm gastos como qualquer cidadão urbano; desta forma a assistência federal

se faz necessária, através da bolsa família, fechando o círculo de sobrevivência familiar.

A importância da associação também reflete a presença da economia solidária, pois quando alguém não consegue atingir ou suprir suas necessidades no âmbito econômico, a Associação direciona ajuda a quem precisa seja para pagar despesas como energia, entre outros.

A representação da “AMATU” são: Presidente: Elizabeth Peres de Souza, Vice-Presidente: Fabiola de Souza Fortes, Secretaria: Dayane de Souza, Vice Secretaria: Norlandia Sintra Ferreira, 1 Tesoureira: Neubina de Souza Ramos, 2 Tesoureiro: Dilurdes Souza Ramos, Fiscal: Fatima Filho de Souza.

Atualmente receberam capacitação da SEBRAE e do CETAM, para aperfeiçoar o acabamento no artesanato. A associação luta não somente para ter um ingresso econômico, mas também pelo reconhecimento identitário assim com a preservação cultural da região (palavras da Presidenta)

Neuza Assis Davilá presidenta da “AMIPC” não informou os nomes dos que conformam os representantes da Associação, estes trabalham com a matéria prima “fibra de Tucum”, pois está matéria prima cresce no quintal dos associados, também alega que a planta prove de mês em mês a fibra que serve para elaborar artesanato.

Fotografia 3. Artesã indígena “AMIPC” usando a matéria prima, fibra de Tucum.



Fonte 3. Imagem do Autor Marcelo Fabiano de Oliveira Farias, 2017.

Fotografia 4. Ribeirinho Pescando.



Fonte 4 Imagem do Autor Marcelo Fabiano de Oliveira Farias, 2017.

Fotografia 5. Artesanato Indígena 1.



Fonte 5. Imagem do Autor Marcelo Fabiano de Oliveira Farias, 2017.

Fotografia 6. Artesanato Indígena 2.



Fonte 6. Imagem do Autor Marcelo Fabiano de Oliveira Farias, 2017.

Referências

- CHAVES, M. P. S. R., Barros, J. F., & Fabré, N. N. (2008). Conflitos socioambientais e identidades políticas na Amazônia. *Achegas. net – Revista de Ciência Política*.
- CHAVES, M. P. S. R., Oliveira, M. F. G., Batista, V. S., Faria Jr., C. H., & Petreire Jr., M. (2003). Caracterização socioeconômica da atividade pesqueira e da estrutura de comercialização do pescado na calha do rio Solimões-Amazonas (Relatório de pesquisa). Manaus: Ibama/PróVárzea, PNUD.
- CRESWELL, J. W. Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- LAKATOS, Eva Maria. MARCONI, Marina de Andrade. Fundamentos de metodologia científica- 6º ed.-7º reimpr. São Paulo: Atlas 2009.
- MINAYO, Maria Cecília de Sousa. A Pesquisa Social. Rio de Janeiro: Ed. Vozes Ltda, 1993.
- MORIN, Edgar & KERN, Anne Brigitte. Terra/Pátria. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- NOGUEIRA, Marinez Gil & CHAVES, Ma. do P. Socorro Rodrigues. Desenvolvimento sustentável e Ecodesenvolvimento: uma reflexão sobre as diferenças ido-políticas conceituais. *Somanlu: revista de estudos amazônicos*. Manaus: EDUA/ CAPES, 2000.
- CAVALCANTE, Márcio. Ambientalização da Geopolítica ou “Outras fronteiras” na Amazônia Brasileira?. *Somanlu: revista de estudos amazônicos*: Manaus: EDUA/CAPES, 2004.
- SANTOS, Jessé. *Somanlu: Categorias de análise da sustentabilidade social em relações de trabalho na indústria madeireira do Amazonas. revista de estudos amazônicos*: Manaus: EDUA/CAPES, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro. Populações tradicionais e conservação. Documento de trabalho apresentado no Seminário de Consulta “Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade da Amazônia Brasileira”. Macapá, Pronabio/ Ministério do Meio Ambiente, 1999.
- www.cidades.ibge.gov.br/município. 2017.

A Educação Tikuna na cidade de Manaus a partir de uma experiência associativista

Eduardo Gomes da Silva Filho

Introdução

O texto propõe-se a discutir a dinâmica de inserção e do ensino de indígenas da etnia Tikuna e refletir acerca de suas percepções sobre o espaço urbano, com destaque para as suas ações associativistas. O foco recai sobre o contexto de Manaus, Amazônia, e apresenta as percepções e experiências deste grupo com ensino e aprendizagem da sua língua materna.

Os dados etnográficos são provenientes de pesquisa de campo, realizada nos anos de 2016 e 2017 para a elaboração de Monografia no curso de Especialização em História e Historiografia da Amazônia, realizado na Faculdade Boas Novas, Manaus-AM. A pesquisa foi orientada por mim, com dados recolhidos pelo discente Artêmison Montanho da Silva. Utilizou-se também a metodologia da história oral, como estratégia para a fundamentação do cotidiano dos indígenas que compartilham experiências entre si e com a comunidade, possibilitando o registro comum de seus saberes e fazeres.

Neste trabalho, a história oral é utilizada em caráter interdisciplinar e de forma sistêmica, buscando entrelaçar a História e a Antropologia, com o objetivo de analisar as narrativas coletadas. Na realidade, ao entrevistar e comunicar-se com a fonte, o pesquisador tende a se desprender de dogmatismos pressupostos e ampliar níveis de entendimento comum.

O “Manual de História Oral”, de Jose Carlos Sebe Bom Meihy, aponta que “é na construção da narrativa, do subjetivo, que se situa o centro de interesse da história oral” (MEIHY, 2005, p. 55). Já Ecléa Bosi no livro “Memória e Sociedade”, afirma que “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento. Frequentemente, as mais vivas recordações afloram na entrevista” (BOSI, 1994, p. 39).

A história oral, no caso, é uma fonte a ser vasculhada, buscando-se comunicações interdependentes e entremeadas.

Daí a consciência de que ao materializar narrativas em forma escrita não se está construído uma história pronta, fixa e acabada, mas sim tecendo

uma colcha de retalhos costurada com enunciados individuais, com as mais diferentes lembranças, percepções sobre determinado tempo ou experiência.

A Gênese Magüta: O povo Tikuna do Alto Solimões, origens e primeiras lutas

“Eware”¹ é o lugar onde “Yo’i” pescou os Tikuna. Este lugar também se chama “Benecü” (onde as árvores nunca crescem) e foi onde surgiram todos os povos. Ali começaram a se multiplicar todos os seres vivos que habitam a terra.

Os antigos contam que lá as árvores nunca crescem e nunca morrem, e que há diversos tipos de frutas como: a sorva, o buriti, o açaí, o ingá, o ingá do mato, vapuruí, goiaba do mato, bacaba, bacuri, mapati, sopó, e também diversos tipos de flores. Estas plantas do “Eware”, são chamadas de benecü porque permanecem pequenas e novas como uma criança. Este lugar é protegido pelos animais e pessoas encantadas.

Na beira do igarapé do “Eware” fica a casa de “Yo’i” e do outro lado fica a casa do irmão dele, “Ipi”. Assim como também lá está o caniço que antigamente “Yo’i” e seu irmão usaram para pescar os animais e as pessoas.

Assim nasceu o Povo Tikuna, “o povo pescado”², que foi retirado do igarapé o Eware depois de todos os animais terem sido pescados do Ipi e Yo’i. No primeiro momento, para dar contornos a discussão, faz-se necessário discorrer um pouco sobre a trajetória de lutas do povo Tikuna a partir da década de 1910 a 1990, para em seguida, entrarmos na discussão presente acerca dos movimentos migratórios empreendidos por estes parentes.

Nas palavras de Erthal (2006), desde o início dos contatos e primeiras relações visando a integração Tikuna à sociedade branca, podem ser percebidas como problemáticas, na medida em que se percebe a evidente intenção de utilização destes como mão de obra no processo de desenvolvimento econômico da região e não de integrá-los de fato a sociedade brasileira. Segundo Erthal (2006):

Em momentos históricos distintos, agentes e agências de contato, tiveram a pretensão de “propor” aos índios Ticuna processos de integração através do engajamento em “projetos produtivos”. Dentro da situação histórica (OLIVEIRA FILHO, 1977) do seringal, não havia um projeto para os índios e sim o engajamento compulsório dessa mão-de-obra, e a sua mobilidade

¹ Lugar Sagrado (origem do povo Tikuna).

² Tradução aproximada do significado do termo “Magüta”.

passando a corresponder aos interesses da empresa seringalista (ERTHAL, 2006, p. 219).

Na tentativa de manter o controle sobre as populações indígenas foi criado em 20 de junho de 1910, com o Decreto nº 8.072 o Serviço de Proteção aos Índios - SPI e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que tinha entre suas finalidades:

- a) estabelecer a convivência pacífica com os índios;
- b) agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas;
- c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”;
- d) influir de forma amistosa sobre a vida indígena;
- e) fixar o índio à terra;
- f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil;
- g) permitir o acesso ou a produção de bens econômicos nas terras dos índios;
- h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola;
- i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação, dentre outras. em 1918 a SPILTN passa a se chamar apenas SPI (Serviço de Proteção aos Índios).

Na década de 1940, foi localizada na fronteira de Tabatinga uma base do SPILTN junto a uma unidade do exército do Comando de Fronteira. Tal fator é preponderante para que a política indigenista do Governo Vargas de integração nacional dos indígenas tivesse viabilidade no Amazonas e desse início a um novo momento da história indígena.

Principalmente através da mudança da dinâmica de trabalho, até então imposta pelos donos dos seringais em seus sistemas de barracão que ainda permaneciam. Tal mudança funcionou como um imã para as populações locais que agora fariam parte da nação.

No final da década de 1960, durante o Governo Civil-Militar, especificamente na ditadura de Humberto de Alencar Castelo Branco, foi criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967 a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, vinculada ao Ministério da Justiça.

Ela passou a ser a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal, com a missão de proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Sabemos que tal órgão estava engajado na pretensa política integracionista do Regime Civil-Militar, que de forma contundente se expressa pela máxima “integrar para não entregar”. Percebemos que tal proposição de integração vinha vinculada às propostas de redistribuição territorial e de mão de obra indígena, além de propostas empresariais, especialmente de produção agrícola e de extrativismo, fato este demonstrado pela abertura da Transamazônica e o estabelecimento de famílias de outras áreas do Brasil ao longo da mesma, e, que, se ocupassem da produção de soja ou criação de gado. Claro que a mão de obra indígena também deveria ser ocupada em tais finalidades.

Já no ano de 1974, a FUNAI passou por grandes alterações no seu modo de prestar o assistencialismo proposto em sua criação. Ela passou a se aproximar das tradições dos povos indígenas e a exemplo disso, Erthal (2006), cita o Projeto Kaiowá-Ñandeva, implantado em Mato Grosso do Sul com os Guarani, coordenado por Rubem Almeida e o Projeto “*Tuküna*”, implantado para os Tikunas habitantes do alto Solimões no Amazonas, na região fronteira com Peru e Colômbia, também chamados de projetos comunitários ou econômicos.

O Projeto “*Tuküna*” que em 1975 não obteve recursos do PIN (Plano Nacional de Desenvolvimento) e ficou por sua própria conta o prosseguimento e desenvolvimento do projeto, que procedeu com a implantação de Postos Indígenas, buscando ampliar a proteção aos Tikuna que se aglomeravam nessa região.

Vale notar que a implantação do Posto Indígena Vendaval, encravado em uma área densamente povoada pelos Ticuna e altamente controlada pelos “patrões”, redefinindo os modos de atuação da FUNAI, permitiu o rompimento com velhas formas de manipulação de lideranças e a percepção da responsabilidade na escolha de projetos a serem seguidos (OLIVEIRA FILHO, 1987³ apud ERTAL, 2006, p. 221).

Logo, a década de 1970 representa o início dos processos de lutas emancipatórias dos índios frente a projetos que mais eram disciplinadores e

3 OLIVEIRA FILHO, J. P. O Projeto Tuküna: uma experiência de ação indigenista. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (ed.) *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; São Paulo: Marco Zero, 1987. p. 205-240.

tutelares, que propriamente protetivos.

Para os Tikuna este momento tem como marco principal a corrida e luta pelo reconhecimento e demarcação de suas terras, este fato teve como marco a criação do Centro Magüta, em 1986 (Erthal, 2006). Este foi apenas o primeiro passo, que vem seguido da necessidade de se ter uma representatividade entre os grupos Tikuna que se encontram espalhados por quase 400 Km, abrangendo territórios de 4 municípios: Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Santo Antônio do Içá e Fonte Boa, divididos em 65 aglomerados que variavam de poucas dezenas até 1.200 moradores (OLIVEIRA FILHO, 1979).

A partir dessa necessidade, temos o surgimento Conselho Geral da Tribo Tikuna – CGTT em 1982, acompanhado de uma primeira proposta de demarcação territorial na área do alto Solimões. Temos aí, a cristalização e organização das lutas de identidade e políticas dos Tikuna, que serão pautadas em dois pontos principais: a criação do Museu Magüta e a demarcação de suas terras. Segundo Erthal (2006), a existência e as atividades ligadas ao Museu Magüta, surgiu a partir de uma experiência de utilização como museu comunitário, tornando-se um instrumento de lutas, resistência e afirmação da identidade cultural do povo Tikuna.

Nesse contexto, o Museu Magüta representa toda a acultura de um povo, suas crenças, religião, seu cotidiano, arte e imaginário, sendo então o museu tão dinâmico quanto o povo a quem ele representa através de suas produções artísticas ou de quaisquer outros tipos.

Outrossim, todos os projetos, fossem educacionais, de saúde ou econômicos, deveriam partir do princípio do respeito à autonomia e à autodeterminação dos Povos Indígenas, mas que por sua vez, acaba por estabelecer controle sobre suas condições de integração, uma vez que para obter o financiamento junto aos órgãos governamentais era preciso se comprovar uma capacidade de auto gerência desses recursos e do andamento dos projetos.

No entanto, com a criação do museu, ele tornou-se sinônimo de resistência, e também passou a significar resgate de identidade cultural. Em seguida ao processo de fortalecimento da identidade (final da década de 70 e início da década de 80) na década de 1990, teremos a liquidação do Centro Magüta e a mudança de personalidade do CGTT, agora assumindo como pessoa jurídica, fato este que lhe deu a capacidade de responder pela maioria das lideranças Tikunas e pleitear a briga pelo reconhecimento de seus territórios.

Até este ponto podemos ter a percepção de que os Tikuna para além das questões acima mencionadas, estavam travando uma luta não somente por terras e identidade, mas principalmente por uma questão de autonomia, tanto no que se refere a escolha e execução de projetos de saúde e educação quanto a projetos econômicos. A esse respeito João Pacheco de Oliveira comenta:

A dominação sobre a população indígena se estabelece através do controle de fatores econômicos (como a propriedade da terra, os mecanismos de comercialização as relações de trabalho etc.) e político ideológicos (como a formação de ideologias de integração ao mundo dos brancos, a constituição de papéis e unidades políticas capazes de promover mobilizações no âmbito da aldeia e de exercer uma função de intermediação com as determinações da situação histórica) (OLIVEIRA FILHO, 1979, p. 20).

Nesta perspectiva, podemos observar que apesar da mudança do recorte histórico, das mudanças de governos e mesmo dos projetos de integração das populações indígenas, eles ainda mantêm o caráter dominador e tutelar.

Tais projetos, demonstram maior interesse em buscar a utilização dessas populações tão somente como mão de obra e não de integrá-los à sociedade como sujeitos autônomos e que possuem suas particularidades, suas crenças, seus mitos e ritos, uma dinâmica própria enquanto sociedade.

A pesquisa aqui apresentada, foi desenvolvida diretamente junto à Associação Wochimaücü e tem como fundamento metodológico principal a história oral, auxiliada pela análise documental de atas de reunião da associação e cadernos de estudo das crianças da comunidade.

Segundo Portelli (1997), a história oral tem a capacidade de captar informações na fala popular que jamais conseguiriam ser expressadas através da escrita. Dessa feita, baseado nos argumentos apresentados por Portelli, foram adotados os seguintes procedimentos para a realização da pesquisa. Em primeiro lugar, estabelecemos uma relação de confiança mútua com a comunidade. A partir daí, foram realizadas entrevistas com as lideranças da comunidade, como por exemplo com o Cacique, com o líder dos artesãos, com o vice Cacique e a professora das crianças, que desenvolve o projeto de ensino da língua materna na associação.

O Processo de Desterritorialização do Povo Tikuna: Do Alto Solimões à Cidade

Nos últimos 30 anos pode-se observar a intensificação da discussão da temática indígena e dos enfrentamentos de cunho social por eles experimentados. Dentre tais enfrentamentos, podemos destacar a invasão de terras tradicionais por grileiros, produtores agrícolas e madeireiras e ainda a lentidão no processo de demarcação de terras, o que acabou resultando em exíguas faixas de terras para as populações tradicionais e na escassez de recursos para a manutenção de seu modo de vida. Além da questão da terra, podemos destacar outros dois problemas apontados como fundamentais contribuintes para o deslocamento de indígenas para a cidade, são eles a falta de oportunidades de emprego e acesso à educação em níveis básico e superior.

Uma das formas adotada por muitas etnias como meio de enfrentamento das questões acima mencionadas é a migração para os centros urbanos. Uma vez que não se tem condições adequadas de vida e bem-estar em suas áreas tradicionais, uma alternativa é fazer o caminho da cidade, na busca de acesso à educação, saúde e trabalho. Nesse sentido de contextualização de processos migratórios e demais problemas supramencionados, torna-se pertinente mencionar o caso dos Tikuna estabelecidos no Bairro Cidade de Deus, na Zona Leste de Manaus, que desde o ano de 2002 aderiram ao sistema de associativismo, assim fundando a Associação Comunidade Wochimaücü-ACW.

Silva (2013) em sua pesquisa em torno da comunidade Tikuna do bairro Cidade de Deus verificou que em sua maioria eles são oriundos das aldeias de:

Umariacú II, Filadélfia e Feijoal, localizadas no Município de Tabatinga e Benjamin Constant, respectivamente na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru, região do Alto Solimões, no Estado do Amazonas. Esses indígenas vivem em Manaus e tem como principal meio de subsistência a venda de artesanatos e de outras produções culturais. (SILVA, 2013, p. 30).

Como citado acima, existem alguns motivos principais que podem ser elencados na justificativa do processo de deslocamento dos Tikuna da região de Tabatinga para Manaus. Tais motivos são expressos principalmente em três anseios que podemos perceber na fala do atual Cacique Aguinilson Araújo Peres:

A nossa vinda até para cá foi uma preocupação que Aldeia nós não temos cursos específicos para atender nossa necessidade, que todo indígena tem sonho de trabalhar como as demais pessoas que não indígenas executa as atividades, num exemplo, todos querem saber como fazer pão, como levantar casa, como pedreiro, fazer comida, então todas essas é um dos objetivos dos indígenas aprender e compreender como fazer, e depois ele mesmo fazer para ele mesmo também, fazer o seu pequeno negócio. Então hoje, a vinda deles foi mais para o conhecimento e estudar e trabalho. (Aguinilson Araújo Peres, 2016).

Tais anseios também são demonstrados na fala de um ancião da comunidade, o Sr. Bernardino Alexandre:

Bem, que nós por exemplo, que eu vim para cá para Manaus, foi a melhoramento da vida entendeu, de estudar, porque na comunidade, quando a gente estudava, tinha colégio, mas até 4ª série você estuda, aí depois para poder estudar mais tem que correr atrás, para melhorar a vida, entendeu? Então por causa disso aí, que nós viemos para Manaus, que vim e cheguei aqui em Manaus em 89, aí comecei a trabalhar, e vim a minha família também, e desde lá nós estamos aqui, e graças a Deus nós estamos aqui, e trabalhando e estudando nossos filhos para melhorar, entendeu? (Bernardino Alexandre, 2016).

Ao tratarmos da questão de desterritorialização, a primeira coisa que pode nos vir à mente é simples saída de um povo do seu território tradicional. De fato, tal conceito está diretamente ligado ao termo, mas não é apenas isso. Quando falamos em desterritorialização, temos de fazer um esforço maior do que apenas conceituar o termo e fazer o exercício mental de pensar os resultados de ordens material e econômica, implicadas a quem passa por tal processo, como por exemplo, às mudanças no modo de vida expressas através da dança, das moradias, dos relacionamentos com outros indivíduos da comunidade e até mesmo no modo de se ganhar a vida, o trabalho em si, desempenhado pelos indivíduos em outro espaço geográfico. Silva (2013) descreve o modo de vida tradicional da comunidade ainda em Tabatinga de seguinte forma:

Possui cerca de 3.500 pessoas abrigando 1.050 famílias e está em plena expansão e crescimento populacional. A vida nesta comunidade é baseada na agricultura de subsistência, na pesca e na produção de artesanato, que é comercializado quase toda produção na cidade de Leticia na Colômbia. É também uma comunidade que sofre com a alagação no período chuvoso dificultando assim a agricultura na região. (SILVA, 2013, p. 29).

Apesar de tal modo de vida estar aparentemente consolidado entre os Tikunas, temos que voltar às falas do Senhor Bernardino Alexandre e do Cacique Aguilson, que retratam as maiores necessidades que se fazem presentes nas Aldeias. Melhores oportunidades na educação, trabalho e atendimento à saúde, são constantes necessidades que lhes batem à porta. Não enxergando meios de resolver tais problemas de maneira simples em suas próprias localidades, iniciam as primeiras aventuras rumo à cidade na tentativa de ter seus anseios atendidos. Desse modo, na de 1980 observou-se a chegada das primeiras famílias Tikuna em Manaus, como a família do Senhor Bernardino, que chegou em 1989, buscando melhores condições de vida.

Este processo de desterritorialização quando não observado com o devido cuidado, muitas vezes pode acabar sendo confundido com destribalização, fato que acaba por gerar problemas maiores às comunidades indígenas que se deslocam rumo às metrópoles. É comum se pensar que índio na cidade não é mais índio. No entanto, para o Antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001):

A noção de destribalização caracteriza-se pela ausência do controle direto ou indireto por parte do grupo local, da comunidade ou da sociedade indígenas sobre os indígenas. Esse aspecto, todavia, é parte de um discurso performista, que procura sutilmente considerar índio aquele se encontra nas aldeias ou áreas indígenas. A situação à qual são submetidos os indígenas que moram na cidade não pode ser vista com a ausência de controle e de desestruturação da família, ne como perda da orientação do sentido étnico, pelo contrário, os códigos e os valores simbólicos tornam-se elementos chave para a compreensão do próprio universo social indígena. (SILVA, 2001, p. 21).

Uma vez na cidade, este universo indígena tende a se expandir para além das fronteiras das aldeias, até então apoiados em suas vivências em seus territórios tradicionais, a partir de agora, eles devem se adaptar ao modo de vida da cidade e lhe dar com símbolos e signos que lhe são desconhecidos e que acabam por suscitar um outro problema, o reconhecimento étnico.

Os desafios da cidade

De certo que a cidade oferece muitos desafios aos parentes recém-chegados. Um dos primeiros problemas é a moradia, seguido da questão da língua e postos de emprego que ainda precisavam ser conquistados. Essa traje-

tória de lutas dos Tikuna na cidade pode ser dividida em três momentos entre as décadas de 1980, 1990 e 2000.

Como mencionado acima, a década de 1980 foi a década dos atuais movimentos de migração dos Tikuna, principalmente da região do município de Tabatinga, para Manaus. Neste momento as primeiras famílias foram morar no Bairro da Raiz, como expressa Denise Peres (Djuena):

[...] e eu era pequena na época, eu tinha o que 7 anos, não eu tinha 8 anos por aí, porque quando, eu morava na aldeia ainda que é no município de Tabatinga na Aldeia Umariacú II, e depois a gente veio se mudar para cá, meus pais já moravam aqui na cidade por causa do trabalho, e meu pai na época trabalhava como segurança de banco essas coisas, e agente passou a morar lá na raiz[...] (Denise Peres, 2016).

No Bairro da Raiz as moradias eram alugadas e não havia muito espaço para as pessoas que habitavam a casa como também para se tentar reproduzir mesmo que em partes os costumes exercidos nas aldeias de origem destas pessoas, como relata o Sr. Delmir abaixo:

[...] e as necessidades chegando aqui na capital foram constantes devido não ter a moradia própria, a dificuldade de não ter, de manter a sua cultura nativa, então hoje, até hoje nós sentimos essa necessidade de não ter um espaço para a gente desenvolver a nossa cultura, para nós desenvolvermos o nosso plantio, e a gente sente muita necessidade aqui na cidade, porque nós não temos esse espaço para desenvolver essas matérias prima para o nosso próprio consumo. (Senhor Delmir, 2016).

A solução encontrada para resolver o problema do espaço foi a mudança de bairro. O problema era: para onde mudar? Como resposta a esta problemática foi encontrada em meados já da década de 1990 em meio aos constantes processos de expansão da capital por meio das invasões:

[...] e aí meu tio Reginaldo é o que indicou pra comunidade aqui hoje aqui no bairro de Cidade de Deus que tinha terrenos, então eles podiam pegar uns terrenos pra fazer as casas primeiro, então a minha mãe também ganhou um terreno, e meu pai, eles fizeram uma casa, e desde, acho que foi na época de 94 por aí, 95, eu não me lembro agora, que a gente veio se mudar pra cá, e aí quando pessoas que moravam pra lá também vieram pra cá e construíram as suas casas e logo depois deram essa iniciativa de construir uma comunidade, e eu pude participar de tudo isso também, de como foi, as dificuldades que meus pais passaram pra nos manter aqui. (Denise Peres, 2016).

Desse modo continua o processo de apropriação dos parentes dentro do que a cidade pode oferecer. Agora estabelecidos no bairro Cidade de Deus os Tikunas têm um novo Desafio, que é o de construir uma comunidade coesa e combativa na luta pelo reconhecimento de seus direitos como indígenas na cidade. Mas tem um problema. Índio na cidade é mesmo índio? Esta é uma indagação muito pertinente quando tratamos do assunto em questão, migração indígena para a cidade. Aparentemente até pouco tempo atrás índio não tinha história, apenas etnologia, o que acabava por trazer invisibilidade a um grupo de pessoas se fazem presentes no espaço urbano na verdade antes mesmo do que se pensa (JIMENES; SILVEIRA 2015).

Entre os desdobramentos relacionados ao tema atualmente, as mobilizações de índios pelo direito à cidade vêm chamando a atenção para a presença indígena no contexto urbano amazônico. Fenômeno antigo, que remonta à colonização portuguesa, a existência de índios citadinos na Amazônia foi, no passado, objeto de escassa atenção por parte dos historiadores e mesmo dos antropólogos. Tal situação, que poderia ser definida como invisibilidade historiográfica, está relacionada à permanência de dois postulados que, explícitos ou não, organizavam a prática historiadora: a ideia de que para os índios só havia etnologia, ou de que a história dos índios acabava com a chegada dos europeus; a visão de que índio na cidade não é índio, isto é, uma tendência a reificar as culturas indígenas, substancializando identidades, não raro em conformidade com políticas do Estado e/ou interesses do mercado [...] (JIMENES; SILVEIRA 2015, p. 148).

No que tange à questão do espaço físico para a construção da comunidade, a solução foi encontrada. A Partir da década de 90, tem início a construção da comunidade Tikuna do Bairro Cidade de Deus. Neste ponto, é interessante ressaltarmos que eles buscaram resgatar o seu modo de vida da aldeia na forma como dispuseram suas casas na comunidade, eles organizaram uma comunidade vicinal (JIMENES; SILVEIRA 2015), onde não há muros, grades ou cercas que delimitem o espaço de circulação dos indivíduos, todos podem ir e vir em qualquer direção, para a casa de qualquer morador da comunidade. Não há fronteiras físicas que delimitem os terrenos dos comunitários, pois a terra que agora estão vinculados, continua sendo um bem comum, tal qual como na aldeia.

Um outro grande desafio deste momento enfrentado por todos, dos mais velhos aos mais moços, foi a questão da língua. Como conseguir trabalho e estudar se não era possível se comunicar? A alternativa foi aos poucos ir

se adaptando e dominando a língua paulatinamente, embora muitas vezes o não falar português acabava sendo fator decisivo na hora de arrumar emprego, onde muitos não eram empregados pelo simples fato de ser índio e isto está bem evidenciado por conta da inabilidade de fala ou forte sotaque que acabava-lhes denunciando.

Embora muitos deles acabarem indo trabalhar em áreas bem diversas, como por exemplo vigilante, auxiliar de serviços gerais e até mesmo auxiliar de pedreiro e este contato com colegas de trabalho, indígenas ou não, teve grande contribuição no que diz respeito a adquirir o domínio da língua portuguesa, como relata o Senhor Aldenor dizendo que “era meio enrolado mesmo, eu não tinha diretamente me comunicar com meus colegas, mas eu aprendi com as pessoas que trabalha, com os meus colegas indígenas, comecei aprender português”.

Se para os mais velhos isso era um problema, para os mais jovens também não foi muito diferente. A cima falamos que um dos motivos da vinda dos Tikuna para Manaus era para garantir avanço nos estudos para seus filhos, mas ao chegar na sala de aula as coisas não saíram como o esperado. Mais uma vez, a dificuldade linguística tornava-se uma barreira, barreira esta que dificultava a aprendizagem dos estudantes e que muitas vezes os fazia desistir dos estudos, não apenas por não saber a língua do branco, mas por sua língua nativa se tornar motivo de gargalhadas e chacotas na escola.

Isso acabou por afastar os alunos indígenas da escola. Muitos desses desafios só começam a ser superados de fato a partir dos anos 2000, quando a comunidade decide aderir à uma política associativista, assim deixando o caráter de pessoa física e assumindo personificação jurídica nas lutas pelo reconhecimento de direitos e busca de financiamentos.

Figura 1: Associação Wochimaücü⁴



Foto: Silva Filho, 2016.

As palavras do Cacique Aguililson Peres retratam bem as motivações do povo Tikuna em vir para a cidade:

A nossa vinda até para cá foi uma preocupação que Aldeia nós não temos cursos específicos para atender nossa necessidade, que todo indígena tem sonho de trabalhar como as demais pessoas que não indígenas executa as atividades. (Aguililson Peres, Cacique Tikuna, 2016).

Figura 2: Cacique Aguililson Peres



Foto: Silva Filho, 2016.

4 Foi fundada pelos índios da etnia Tikuna, localizada no bairro da Cidade de Deus em Manaus, são oriundos tradicionalmente da região do Alto Solimões, dos municípios de Tabatinga, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant, Amaturá e Santo Antônio do Içá.

A Experiência Educacional Associativista

Ainda de acordo com o relato do Cacique Aguilson:

Nossa força ganhou e temos conhecimentos de outras pessoas da Universidade Federal do Amazonas, a UFAM abraçou a nossa causa na construção do resgate da linguagem Tikunas que nós chamamos de o resgate revitalização da língua materna Ticuna. Este resgate hoje, fortaleceu mais a nossa criança, os nossos jovens, mulheres e adultos. Já faz 10 anos que nós estamos com esse projeto via parceria também com outros professores da UFAM, que fizeram pesquisas e levantamentos na comunidade. (Aguilson Peres, Cacique Tikuna, 2016).

Atrrelado a isso, as parcerias institucionais que foram estabelecidas ao longo do tempo com diversas instituições, fortaleceram as perspectivas dos Tikunas na cidade de Manaus, entre as principais podemos destacar:

- » Secretaria de Educação do Amazonas – SEDUC-AM.
- » Secretaria Municipal de Educação – SEMED.
- » Secretaria de Cultura – SEC.
- » Universidade Federal do Amazonas – UFAM.
- » Universidade do Estado do Amazonas – UEA.
- » Fundação Estadual do Índio – FEI.
- » Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno – COPI-

ME.

A educação escolar Tikuna, está pautada na premissa do respeito à interculturalidade, ao multilinguismo e a etnicidade. A participação de cada comunidade indígena, tal como preconiza a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) que foi ratificada pelo Brasil e entrou em vigor em julho de 2003.⁵

Ninguém melhor que os próprios índios para pensar sobre um sistema educacional adequado às suas necessidades. Eles são conhecedores da sua cultura, demandas e problemas sociais. O Estado brasileiro, quando pensa em uma “educação para os índios”, não problematiza determinadas questões, muitas vezes relativizando ações, que com o passar do tempo apresentam-se inadequadas. Visando apenas sua homogeneização, transmitindo conteúdos valorizados pelo ponto de vista eurocêntrico.

⁵ Ver OIT, nº 169, 2011, v. 1.

Figura 3: Formatura da turma de educação infantil bilingue Tikuna.

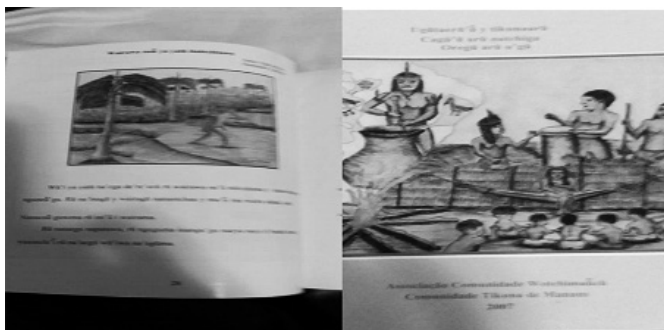


Foto: Silva Filho, 2017.

O projeto da Nova Cartografia Social, ligado à Universidade Federal do Amazonas, sob o comando do pesquisador Alfredo Wagner Berno de Almeida, ajudou os membros da associação a desenvolverem uma cartilha em sua língua materna, com o nome: “Revitalização da língua Tikuna – Ugü-taerü’ü y tikunaarü Cagü’ü arü natchiga Oregü ügü”.

Essa ação foi primordial para a manutenção da língua materna entre as crianças da comunidade, uma vez que o material didático produzido teve participação diretas de professores, anciões e do tuxaua da associação.

Figura 4: Produção de livro no âmbito do Projeto de Extensão da Universidade Federal do Amazonas denominado: “Revitalização da Língua e Cultura Tikuna em Manaus”.



Fonte: Nova Cartografia Social da Amazônia, 2007.

Considerações finais

Falar de educação escolar indígena, mesmo em tempos atuais, ainda se trata de uma tarefa árdua. Por um lado, o poder público alega falta de recursos, por outro, as dificuldades encontradas pelos povos tradicionais, seja em seu território tradicional, seja na cidade, ainda são enormes. É a partir deste cenário, que um grupo de índios pertencentes a etnia Tikuna, conseguiu inovar com a iniciativa de oferecer as suas crianças uma educação bilíngue, por intermédio de uma ação associativista.

Como demonstrado na pesquisa e evidenciado no texto, às práticas e estratégias educacionais adotadas por esse grupo, reforçam às premissas de protagonismo e autodeterminação indígena, sobretudo no espaço urbano.

Arelado a isso, as parcerias que foram firmadas, ajudaram de forma significativa o desenvolvimento e a manutenção do trabalho, como no caso citado com o auxílio do projeto da Nova Cartografia Social da Amazônia.

O ineditismo da pesquisa, nos levou para além do fazer local e nos abriu novas possibilidades de “cartografar” a situação dos povos tradicionais no espaço urbano da cidade de Manaus, evidenciando práticas de resistência indígena a partir de diversas frentes, sejam elas educacionais, culturais e de ressignificação étnica.

Portanto, a pesquisa contribuiu para que novas possibilidades e oportunidades se abrissem para o povo Tikuna na Cidade de Manaus, consolidando parcerias com as esferas Municipal, Estadual e Federal.

Referências

BOSI, E. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3a ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

CONVENÇÃO nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011.

ERTHAL, Regina de Carvalho. *Museus indígenas: articuladores locais de “tradições e projetos políticos”*. In.: SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho (orgs.). *Rastros da memória: história e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: Edua, 2006.

JIMENES, Amílcar; SILVEIRA, Marcos C. Borges da. *Domesticando a cidade: ser Ticuna na Manaus contemporânea*. *História Oral*, v. 18, n. 1, p. 147-167,

jan. / jun. 2015. Letras, 1994.

MEIHY, J.C.S.B. Manual de história oral. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

OLIVEIRA FILHO, J. P. O Projeto Tuküna: uma experiência de ação indigenista. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (ed.) Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; São Paulo: Marco Zero, 1987. p. 205-240.

OLIVEIRA FILHO, J. P. O Projeto Tuküna: uma experiência de ação indigenista. In: Boletim do Museu Nacional, nº 34, RJ, novembro de 1979. Disponível em: http://jpoantropologia.com/pdfs/AR_PT_1979_01.pdf Acesso em: 09 de agosto de 2017, às 17:00h.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Tradução Maria Therezinha Janine Ribeiro. Projeto História, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997.

PROJETO de extensão (Proext) – Revitalização da Língua e Cultura Tikuna em Manaus, desenvolvido no Centro Cultural Tikuna, (Associação Wochimaücü). Nova Cartografia Social da Amazônia, 2007.

SILVA, Aldenor Moçambite da. A inserção dos Tikuna no tecido social urbano de Manaus / Aldenor Moçambite da Silva. - Manaus: UFAM, 2013.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. O Universo Social Indígena no Espaço Urbano: identidade étnica na cidade de Manaus. Dissertação; Porto Alegre-RS, janeiro de 2001.

Encontro no ar: a dialogicidade no programa Juventude em Ação

*Rosa Maria Ferreira dos Santos
Guilherme Gitahy de Figueiredo*

Introdução

O objetivo desta pesquisa é analisar como se deram os processos de comunicação no programa de rádio Juventude em Ação em 2014, que ia ao ar na Rádio Educação Rural de Tefé, ligada à Igreja Católica. Nesta época, o programa adotou uma programação pautada por uma metodologia típica das rádios livres, e começou então uma das mais importantes experiências de rádio livre já feitas em rádios AM. O interesse na experiência deste programa surgiu de minha própria participação nele, de modo que foi possível realizar uma observação participante. Optou-se pelo método etnográfico que, para Geertz (1973), é a “descrição densa”: analisar o significado que os atores sociais atribuem às suas próprias ações. Geertz (1973, p. 4), citando Max Weber, afirma que “*o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu*”. Assim, para além da participação e das observações da pesquisadora-militante, foi feita a análise dos diferentes pontos de vista dos entrevistados sobre suas experiências como participantes do programa. A análise desses pontos de vista foi feita através de três categorias de análise: “liberdade de expressão”, “movimentos sociais” e “mulheres”. Dentro de cada um desses tópicos os significados vivenciados pelos participantes foram comparados e analisados a partir da teoria da dialogicidade de Paulo Freire.

O Programa Juventude em Ação

A Rádio Educação Rural de Tefé se constituiu a partir da luta do bispo da Prelazia de Tefé, Dom Joaquim de Lanje, que, em 1955, já buscava junto ao Ministério das Comunicações a autorização para o funcionamento da rádio, que depois serviria para a evangelização, educação e a organização de movimentos populares. Enquanto isso enviou o professor, geógrafo e historiador tefeense Protásio Pessoa Lopes para participar de treinamentos em Aracaju e Natal, onde aprendeu a elaborar programas e noticiários, liderar equipes e gravar programas educativos para comunidades.

Dom Joaquim de Lange, ao chegar em Tefé, percebeu que havia uma situação de descaso com a população ribeirinha e que esta, portanto, vivia explorada, isolada, sem condições dignas de sobrevivência. Em 01 de junho de 1963, a Prelazia de Tefé sob a administração de D. Joaquim implantou o Movimento de Educação de Base no município de Tefé-AM (ANJOS; COELHO, 2013, p. 13).

Um dos principais objetivos da Rádio Educação Rural de Tefé foi servir de ferramenta para o Movimento de Educação de Base (MEB). A população ribeirinha, que vivia sem assistência do poder público e explorada pelos então quase falidos seringalistas, acabou descobrindo que somente com a educação seria possível mudar essa situação. Em 13 de abril de 1962, foi concedida a autorização para a rádio funcionar, porém somente em 1963 é que o Movimento de Educação de Base (MEB) começou a transmitir suas aulas para jovens e adultos dos municípios do Médio Solimões.

Como o MEB ajudava a organizar as comunidades eclesiais de base e os movimentos sociais da região, tornou-se um espaço importante de expressão da sociedade civil organizada. Essa tradição ajuda a entender por que a rádio católica começou a abrir espaço para o movimento de rádios livres em sua programação a partir de 2011, quando foi ao ar o Programa Xibé, produzido pelo coletivo do Centro de Mídia Independente de Tefé (CMI-Tefé). Um dos participantes mais assíduos desse programa era Felipe Catão Pond, um jovem que há anos vinha participando de programas da Rádio Rural e que ficou bem impressionado com a metodologia libertária de programação. Em 2013, quando Felipe criou o programa Juventude em Ação, levou consigo as ideias do movimento de rádios livres. Ele foi se aprimorando, tomando mais conhecimento sobre o funcionamento das rádios livres, e isso foi um fator importante para convidar mais ativistas deste movimento para participar do programa a partir de 2014. Essa participação acabou levando à transformação ainda mais profunda da estrutura do programa, rumo à comunicação horizontal. Para analisar o programa, tomamos como referência o conceito de “dialogicidade” de Paulo Freire (1997).

O conceito de “dialogicidade” de Paulo Freire

O “diálogo”, para Freire (1997), parte da existência da palavra verdadeira, sendo esta presente em todas as dimensões do mundo: é o ato de pronunciar a própria existência através da ação e também da reflexão. O uso

da palavra como meio de comunicação entre as pessoas é uma forma de libertação, pois ela é, na prática, uma ação reflexiva em que o envolvimento dos comunicadores tem um caráter transformador, um compromisso social.

Com o uso da palavra, o homem não só se comunica, mas também transmite o conhecimento, pois é um ser inacabado. O importante na palavra é a manutenção da comunicação, e sobre isso Freire (1997, p. 78) salienta que: *“não é no silêncio que os homens se fazem, mas é na palavra, no trabalho, na ação-reflexão”*. A prática da palavra que rompe o silêncio é o condutor do diálogo. Por isso a palavra precisa ser verdadeira, para produzir no homem a ação-reflexão. Sem isso a palavra é meramente vazia, se transforma em algo sem um objetivo concreto.

Outra característica do diálogo é que não há como realizá-lo de maneira individual. Precisa ser uma ação em conjunto, onde as pessoas que se comunicam aprendem juntas, se educam juntas, refletem juntas. É um aprendizado coletivo, o resultado do encontro entre os homens e mulheres. O encontro é o diálogo em que se aprende a refletir e agir, transformando os envolvidos. Não é uma discussão conflituosa, e nem há ali a busca de se impor uma verdade ao outro. Freire (1997) diz que o encontro é um ato de criação: é a existência de um diálogo igualitário em que todos podem se comunicar expondo ideias, recebendo críticas, ouvindo e falando, mostrando assim que o diálogo se mantém com o uso da palavra.

Para Freire (1997), o diálogo é uma forma de mediação entre os homens, uma forma de comunicação desenvolvida entre pessoas que se tratam como iguais e entre as quais há confiança. Quando não existe a ideia de igualdade não é possível estabelecer uma comunicação dialógica, pois neste caso um grupo não permite a pronúncia do outro. Portanto, o diálogo é possível desde que os envolvidos se encontrem no mesmo nível de importância: o diálogo é uma comunicação democrática.

O diálogo também é amor. Paulo Freire (1997, p. 80) diz que “é um ato de coragem”, pois quem ama tem coragem. O amor não é um sentimento covarde. Quem ama entende que o diálogo resulta de uma relação harmoniosa e também respeitosa, onde o proibido deixa de existir. Mas até se chegar a esse nível de compreensão leva tempo. Não se pode dialogar tendo-se o sentimento de egoísmo. O amor é algo atuante nas atitudes das pessoas que já compreenderam a dialogicidade.

Outra atitude importante é a fé. Sem fé o diálogo é algo que pode ser construído de forma manipulada, pois a fé nos homens traz consigo a humildade e a confiança que levam as mulheres e homens a usarem o diálogo de maneira horizontal. A existência da fé no diálogo é o que provoca a esperança em algo melhor, em algo que possa trazer a libertação ao homem oprimido. Sem humildade, por sua vez, não há como desenvolver uma pronúncia de mundo. Quando não há humildade as pessoas ignorantes passam a querer se mostrar como sábias, sendo que, para Freire (1997), a verdadeira sabedoria é uma comunhão de saberes que é parte da busca do saber mais.

Freire (1997) ainda afirma que o diálogo implica na formação de uma consciência crítica, e que sem comunicação não há como haver mudança. O ser humano precisa do diálogo, de comunicação, de interação. Precisa também haver o contraditório como uma prática de liberdade. É nesse universo de diálogo que as relações entre os homens e mulheres se estabelecem, que eles se diferenciam dos animais. Estes são apenas seres de contato, enquanto que o homem e a mulher são seres existenciais, pensantes, transformadores.

Segundo Vinício de Lima (2011), para Paulo Freire o diálogo é algo próprio da comunicação. Sem comunicar-se ou dialogar o homem se transforma em “coisa”, ou seja, deixa de existir, torna-se uma criatura sem significado. Ocorre uma redução, uma desvalorização do ser que se torna impedido de dialogar. O diálogo não é transferência de saber, mas uma partilha de conhecimentos. É a relação que ocorre entre os homens e mulheres que valorizam o ato de dialogar, não existindo saberes superiores ou inferiores e sim saberes diferentes, que precisam ser partilhados. A comunicação será eficiente se todos forem sujeitos iguais.

O ser humano é culturalmente desenvolvido, por isso inova e se renova constantemente. A sensibilidade quanto à existência do mundo é fruto do diálogo, porque é através dele que as mulheres e os homens se aproximam do mundo, criticam sua realidade e compreendem que é possível transformá-la. Enquanto os demais animais se adaptam à realidade, o ser humano é um ser consciente de sua atividade no mundo. Isso faz com que ele se torne sensível e participativo nas mudanças sociais (LIMA, 2011).

O homem e a mulher, quando oprimidos no direito de se expressar, podem deixar de se reconhecer enquanto seres sociais e transformadores. Mas quando atuam dinamicamente se comunicando de forma direta, defendendo

suas ideias, tornam-se sujeitos criativos: seres existenciais que passam a lutar contra o poder opressor e desumanizador que os cerca. A humanização depende da comunicação horizontal e dialógica.

Liberdade de expressão

“Luta”, “liberdade”, “conquista”, “respeito” e “igualdade” são conceitos dados por Felipe (entrevista, Tefé, 23/10/2014) quando se refere ao termo “liberdade de expressão”:

é um dos maiores instrumentos de libertação (...) a liberdade de expressão. A gente vive num mundo em que você não pode dizer, a gente vive numa ditadura florida onde não se pode falar tudo.

A liberdade de expressão é, para ele, um direito democrático, uma conquista, o respeito adquirido em falar e também em ouvir de maneira autônoma. Quando se trata de liberdade de expressão, devemos ter em mente que há uma igualdade de direitos para todos, e isso independe da classe social a que se pertence. A liberdade é um sentimento de conquista, resulta de lutas, uma vitória dos movimentos sociais. Felipe ainda ressalta que esse tipo de sentimento é que deve ser levado para dentro da rádio para se democratizar os meios de comunicação.

Segundo Macário (entrevista, Tefé, 24/10/2014), a rádio é um instrumento de comunicação que deve democratizar-se no sentido de oportunizar a expressão de ideias por qualquer pessoa. Não precisamos de uma rádio com programações fechadas, sem espaço para manifestações artísticas próprias da cultura popular. Para haver liberdade de expressão é preciso ter espaço para o improviso: *“a única forma de democratizar a comunicação é valorizar a comunicação amadora”*. O entrevistado afirma que a liberdade de expressão não se tornará uma conquista para todos enquanto não se romper com o monopólio do profissionalismo que persiste nas rádios. Ela não é abrir espaço apenas para comunicadores profissionais, e sim para todo e qualquer cidadão. Liberdade de expressão é a abertura para o que as pessoas quiserem expressar, e a tecnologia deve colocar-se a favor da democratização do direito de livre expressão de todas as pessoas.

Para Macário (entrevista, Tefé, 24/10/2014), é preciso que todos tenham acesso à informação, uma forma de atualizar-se frente às questões que envolvam o seu cotidiano. As pessoas precisam também exercer de fato a liber-

dade de expressão apresentando, discutindo, conversando sobre os assuntos em evidência, e diz mais:

[Com a] conscientização, naturalmente eu acredito que as pessoas vão buscar se expressar, se manifestar, se fazer ouvir (...) [É preciso] dar voz às pessoas que tão acostumadas a ser expectadoras passivas, (...) dizer que existem outras formas de existir.

Ele afirma que a postura dominante nos meios de comunicação é um empecilho que precisa ser banido, e que abrir as mentes e os horizontes das pessoas é uma forma de promover a liberdade de expressão. Com isso se sentirão motivadas a serem atrizes ativas do seu processo democrático de expressão.

Huéfeson (entrevista, Tefé, 20/10/2014) afirma que liberdade de expressão é “*o direito de ir e vir nas rádios, pelas ondas do ar, sem empecilho, sem a máquina repressora, liberdade mesmo*”. Existe na sociedade atual um certo conformismo, e as pessoas acabam se deixando levar pelo fato de não exercerem sua liberdade de expressão, comportamento que é também o resultado da influência dos meios de comunicação dominantes. A liberdade não é somente conhecer o significado deste conceito, mas colocar ele em prática. É o exercício de uma forma mais crítica de cidadania, e também resistir à máquina repressora. Ele valoriza, portanto, aquele tipo de participação social que para Paulo Freire (1997) humaniza os homens e mulheres.

Uma crítica comum nas falas de Huéfeson e Macário é a constatação de que as garantias democráticas e constitucionais sobre a liberdade de expressão não existem na prática, pois a sociedade tem medo ou receio de expressar-se livremente. Como Paulo Freire (1997), acreditam que a liberdade de expressão se consolida na igualdade, o que inclui o direito igual à liberdade de expressão.

Comparando-se as ideias de Paulo Freire (1997) com os pontos de vista dos entrevistados, encontramos grandes afinidades. É possível sim a existência do diálogo para que exista a reflexão e a ação, o ato de construir um novo entendimento coletivamente, entendimento este mais crítico. Diálogo é poder se expressar em público, defender e saber ouvir críticas. Os relatos sobre a liberdade de expressão dos entrevistados indicam que, no programa, diferentes movimentos e pontos de vista puderam se encontrar e explorar novas ideias. É no “encontro” que o diálogo acontece.

A liberdade de expressão implica também deixar o conformismo,

adotando uma postura ativa. Deixar a posição de “objeto” e assumir a de “sujeito” da palavra coletiva (FREIRE, 1997). De fato, é necessário que se aprenda a usar a liberdade de expressão. Quando expomos a opinião sobre algo, estamos também exercendo a mudança. Só é possível mudar quando de fato a liberdade de expressão se torna uma conquista de cada um que se faz no encontro com os outros.

Movimentos Sociais

Para Felipe (entrevista, Tefé, 23/10/2014), os movimentos sociais estão em evidência em todo o país e Tefé não está fora desse contexto. É preciso dinamizar os movimentos sociais através da liberdade de expressão, e isso foi uma das coisas que aconteceu no programa.

Guilherme (entrevista, Tefé, 14/04/2015), por sua vez, afirma que *“a maioria das pessoas que participaram do programa eram militantes de movimentos sociais”*. Cita como exemplo a luta dos moradores do bairro Jardim Lara, que chegou a parar a comitiva do governador para reivindicar o asfaltamento de suas ruas. Logo após o protesto, alguns dos seus participantes foram no programa relatar ao vivo os acontecimentos. Como o programa não tem vínculos partidários, consegue se tornar um espaço para a expressão dos mais variados protestos.

Huéfeson (entrevista, Tefé, 20/10/2014) relata que o seu envolvimento com os movimentos sociais não é recente. Há mais de três anos trabalha junto aos jovens das comunidades rurais para sensibilizar sobre os problemas ambientais. Um dos problemas que afeta diretamente o trabalho de Huéfeson nas comunidades é a falta de comunicação, principalmente a comunicação via rádio. Antes de começar a participar do programa, fazia uso apenas de cartazes, murais, etc.. A dificuldade é grande quando índios, quilombolas e ribeirinhos não encontram espaço para se expressar livremente nas rádios, e por isso é tão importante expandir o movimento de rádios livres para a zona rural.

Macário (entrevista, Tefé, 24/10/2014) considera que os movimentos sociais trazem discussões importantes, e que aos poucos as pessoas que se envolvem com os movimentos sociais tornam-se conscientes dos seus direitos. Quando esses direitos não são respeitados na prática, acontece o conflito que incomoda bastante a elite. Por isso os militantes, dentre os quais o próprio Macário, começam a receber duras críticas: *“eu recebi pessoalmente, assim, algumas críticas pesadas, alguns olhares tortos e muitos colegas receberam ameaças”*.

Os movimentos sociais que se expressaram no Programa Juventude em Ação promoviam mudanças de atitude, e isso incomodava bastante. É melhor para a elite manter o domínio e a manipulação sobre os que necessitam de melhorias, quer seja na saúde, segurança, moradia, etc.. Quando os movimentos sociais organizados passam a incomodar, é porque está havendo uma mudança, e daí é que surgem os “*olhares tortos*”.

Paulo Freire (1997), quando se refere à dialogicidade como essência e prática da liberdade, diz que as conquistas humanas resultam não de um indivíduo, mas de uma coletividade. Daí a importância dos movimentos organizados. Porém, os movimentos sociais nem sempre são vistos como algo positivo. Eles incomodam, e isso acontece porque as instituições opressoras tendem a considerar o homem como “coisa” sem opinião e que deve apenas obedecer ao que elas determinam. O acesso ao programa ajudou alguns movimentos sociais a se afirmarem como sujeitos.

Cada ser humano faz a sua interpretação do contexto social em que está inserido, o que é resultado da ação-reflexão (FREIRE, 1997). Assim, é comum cada um manifestar-se de forma diferente, e é isso que vemos em relação aos movimentos sociais de Tefé. As pessoas começam a se organizar e a exercer criticamente o direito de opinar. Por isso, a liberdade de expressão dos movimentos sociais não é um privilégio, e sim um direito pleno, para o qual espaços como o programa Juventude em Ação são uma importante contribuição.

*Forografia 1 - Rosa Santos, Huéfeson e Marjorie no Programa Juventude em
Ação do dia 17/5/2014*



Fonte: arquivo pessoal.

As mulheres

Segundo Felipe (entrevista, Tefé, 23/10/2014), as mulheres tiveram uma participação importante no programa: exerceram diversas funções para conscientizar sobre saúde, educação, etc.. Isso começou de maneira tímida, mas com o tempo elas soltaram-se e foram assumindo mais a iniciativa na condução dos programas: “*acho isso muito interessante, as mulheres terem criado o protagonismo, né?*”. O programa colocou em evidência a participação feminina, sendo que chegou até a ter um bloco chamado “Papo calçinha”, em que as mulheres falavam e entrevistavam outras mulheres. O movimento de rádios livres rompeu, assim, com o machismo que impera nas rádios quando as mulheres não se destacam ou são excluídas das programações.

Para Guilherme (entrevista, Tefé, 14/04/2015), houve uma participação até certo ponto “*equilibrada de homens e mulheres*”. Homens e mulheres gozavam dos mesmos direitos, mas as mulheres tinham uma voz menos ativa, por exemplo, no sentido de articular temas ou buscar convidados. Ele afirma que não sabe ao certo se faltou iniciativa, ou se os homens acabavam por ofuscar uma melhor participação das mulheres. Pode também ter havido uma diferença de experiência, com as mulheres tendo menos tempo de prática de rádio. Existia, porém, uma certa articulação de bastidores por parte delas. Talvez elas tenham sido mais ativas do que os homens foram capazes de perceber.

Seja como for, é possível identificar que os homens do programa tinham uma forte ligação com as mulheres, no sentido de oportunizar um maior debate entre os diversos temas feministas. Um exemplo é o trabalho desenvolvido pelo Huéfeson no projeto de extensão da UEA “*Somos mulheres e queremos participar*”, cujo objetivo é conscientizar as mulheres da Floresta Nacional de Tefé (FLONA) sobre os seus direitos. Huéfeson afirma (entrevista, Tefé, 20/10/2014), que uma das maiores dificuldades em relação à participação feminina em todos os segmentos da nossa sociedade é, sem dúvida, o espaço que lhes é dedicado: “*em toda a sociedade as mulheres ainda têm pouca participação*”. Esse tipo de postura é uma herança cultural de séculos, em que o homem é colocado como ser superior e mais forte que a mulher, mas que está sendo derrotado através de movimentos sociais como os da FLONA. Acabou a figura da mulher que somente se dedica ao lar. A mulher de hoje é ativa, trabalhadora, envolvida com os movimentos sociais. Divide seu tempo em várias funções e isso a torna dinâmica, responsável e participativa.

Macário (entrevista, Tefé, 24/10/2014) analisa que as conquistas sociais em torno das mulheres no Brasil passaram a acontecer de uma forma lenta, embora gradual, quando se adentrou novamente no regime democrático: “*a gente tá num processo muito inicial ainda de igualdade de gênero no Brasil*”. As mulheres ainda são rotuladas como pessoas frágeis, embora tenham a mesma capacidade que os homens para participar de toda e qualquer profissão ou atividade pública. As mulheres já se encontram em evidência, precisam somente de espaço para que possam se destacar até mais do que os homens.

Para Luciana (entrevista, Tefé, 06/10/2014), as mulheres aos poucos tomam consciência de que são protagonistas sociais e, como tais, devem participar ativamente: “*as mulheres estão ganhando espaço nas rádios, no programa lá a gente vê muitas mulheres participando*”. A participação feminina foi uma das principais características do movimento de rádios livres neste programa. Segundo Luciana, elas mostraram-se mais interessadas que os homens quando convidadas a participar das entrevistas. Tinham disposição para falar de qualquer assunto, eram mais curiosas. Isso não quer dizer que os homens não tinham capacidade, muito pelo contrário, é que as mulheres tinham um maior interesse e isso as fez ganhar espaço. Participavam mais devido ao empenho de cada uma.

Para Rosa (entrevista, Tefé, 10/04/2015), o conceito que se tem hoje sobre as mulheres é que são frágeis, não têm capacidade para tomar decisões, muito embora se note que as mulheres estão mudando esse prejulgamento. Quando o programa abriu espaço para a participação feminina, deu um importante passo rumo à igualdade de direitos na prática, no dia a dia, no cotidiano, pois as mulheres têm grande potencial. Assim como os homens, querem participar das transformações sociais em todos os sentidos. Além disso as mulheres do programa, dentre as quais a própria Rosa, trouxeram um certo ‘charme’, um toque feminino, um papo de mulher para todos os ouvintes. Rosa, que na época trabalhava como enfermeira, dedicou uma atenção especial às discussões sobre saúde, criando um bloco no programa para tratar do assunto. Mesmo sendo mãe, estudante de pedagogia e profissional da área da saúde, ainda encontrava tempo para participar do sindicato dos servidores municipais, do Conselho Municipal de Saúde, e do programa Juventude em Ação como militante e pesquisadora.

Nos pontos de vista de Macário e Rosa, as mulheres estão crescendo em importância em todos os níveis da sociedade, embora falte muito para que o preconceito seja superado e o sentimento de igualdade de fato aconteça. Para Huéfeson e Guilherme, falta uma maior participação das mulheres. Conscientizar a mulher sobre seu papel é importante, como também incentivá-la como militante. Paulo Freire (1997) sugere que o ser humano tem a possibilidade da mudança, do criar e do recriar através do diálogo. A fé e a confiança fazem crescer a possibilidade de um melhor relacionamento entre homens e mulheres, que vá além das aparências e seja transformador.

Por outro lado, nota-se um contraste entre a percepção de Luciana, de que as mulheres estavam se destacando mais no programa, enquanto Guilherme acha o contrário. Essa diferença expressa critérios diferentes sobre o que é “se destacar” em um programa de rádio. Para ela as mulheres tiveram mais peso pois eram mais curiosas e ativas nas entrevistas, enquanto ele diz que os homens articulavam mais os temas e a busca dos convidados. Daí a importância da humildade que, segundo Paulo Freire (1997), é condição para o diálogo. Não se deve criar uma imagem de alienação ou de ignorância, ou mesmo de superioridade que barre o diálogo entre homens e mulheres. A diversidade de critérios sobre o que é ser “ativo” mostra o quanto a humildade é necessária para que os diferentes critérios tenham espaço.

Conclusão

Pudemos descobrir, através deste trabalho, que o movimento de rádios livres abriu um espaço inovador na Rádio Educação Rural de Tefé com o Programa Juventude em Ação. Promoveu participação, incrementou a dimensão do diálogo entre os participantes assíduos e ocasionais, e permitiu emergirem temas relevantes, diretamente ligados às práticas dos movimentos sociais das zonas urbana e rural de Tefé. O movimento de rádios livres foi uma ferramenta de transformação, cuja conscientização se deu através do exercício prático da liberdade de expressão. Esta assegurou o envolvimento de todos aqueles que faziam uso do espaço para colocar suas ideias, defender seus pontos de vista e dar expressão aos seus movimentos sociais, tanto homens como mulheres. O programa tornou-se, assim, um espaço para o “encontro” de que fala Paulo Freire (1997). Encontro para a produção da “palavra verdadeira”, na qual a reflexão se soma à ação. Ponto de encontro para os militantes de diversas lutas sociais concretas, contribuindo para a troca de experiências e a análise da sociedade que se quer transformar. Finalmente, foi também um lugar de encontro entre homens e mulheres, no qual diferentes critérios sobre o que é participar ou lutar tiveram espaço.

Este artigo teve uma limitação: a dificuldade para encontrar as mulheres que faziam parte do programa fez com que elas estivessem menos representadas nas entrevistas. Em compensação, a pesquisa e seus resultados foram construídos por uma das mulheres participantes. Para finalizar, a pesquisadora elaborou algumas sugestões aos ex-participantes do programa:

- Expandir o movimento de rádios livres para as comunidades mais distantes;
- Inovar no sentido do voluntariado, envolver mais e mais pessoas de todos os segmentos da sociedade tefeense;
- Trabalhar em conjunto com os movimentos sociais existentes com o intuito de desenvolver a conscientização sobre o direito à liberdade de expressão.

A rádio livre não é um simples instrumento de libertação: promove o equilíbrio democrático entre os diferentes sujeitos, ao mesmo tempo em que estabelece uma nova forma de sociedade mais justa e igualitária.

Referências:

ANJOS, Aline; COELHO, Leni. Rádio Educação Rural de Tefé/AM: as contribuições das aulas radiofônicas para o movimento de educação de base. In: Múltiplos olhares em educação, editado por L. COELHO; C. PONTES e R. BEZZERA. CRV, Curitiba, 2013.

BOFF, Adriane. O namoro está no ar... na onda do outro: um olhar sobre os afetos em grupos populares. EDUNISC. Santa Cruz do Sul, 1998.

DOWNING, John. Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais. SENAC, São Paulo, 2001.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Um laboratório de comunicação livre no Médio Solimões. In: Fuser, Igor. Comunicação para a cidadania: caminhos e impasses. Editado por I. Fuser, E-Papers, Rio de Janeiro, 2008.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1997.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. LTC, Rio de Janeiro, 1989.

LIMA, Venício A de. Comunicação e cultura: as ideias de Paulo Freire. Editora da Universidade de Brasília/Fundação Perseu Abramo, Brasília, 2011.

MACHADO, Arlindo; MAGRI, Caio; MASAGÃO, Marcelo. Rádios Livres: a reforma agrária no ar. Brasiliense, São Paulo, 1987.

PESSOA, Protásio. História da Missão de Santa Teresa D'Ávila dos Tupebas. Novo Tempo, Manaus, 2004.

SANTOS, Carlos André dos. A rebeldia por trás das lentes: o Centro de Mídia Independente no Brasil. Editora da UFSC, Florianópolis, 2013.

Literatura e gênero na amazônia

Joaquim Onésimo Ferreira BARBOSA

1. A mulher e os silêncios na/da História

A maioria das produções de ficção literárias, principalmente, escritas no Brasil, – e na Amazônia não é diferente –, é de autoria masculina (DAL-CASTAGNÈ, 2007). Essa é uma observação inconteste, se levarmos em conta que os homens ainda dominam grande parte das atividades nas diversas áreas: na política, na economia, nos esportes, na medicina, nas artes, na condução das grandes empresas e, na literatura, também; as pesquisas já feitas sobre o assunto confirmam tal fato. Esse é um caso que desponta como uma porta cuja abertura parece tímida quando se olha o papel da mulher nas atividades que o senso comum julga certas como práticas dos do gênero masculino.

As artes de fazer masculinas ainda tomam espaço nos vários setores da nossa sociedade, permitindo, tantas vezes, o pensamento de que a mulher, em tempos próximos, era ícone de fragilidade e senhora dos afazeres domésticos, e ainda hoje sinônimo de boas donas de casa, mulher e mãe, cujas habilidades das outras artes, – a de escrever e fazer literatura de ficção é uma delas –, não lhes parecem ainda uma aptidão de que é capaz de se encarregar. Embora esse pensamento venha se desfazendo há algumas décadas, a própria sociedade ainda não ousou desbancar a mulher do seu papel além da casa, da cozinha, do caminho de casa para a escola ou da casa para o mercado, a metáfora da “rainha do lar” ainda resiste.

A mulher é esse ser que, como bem destaca Michelle Perrot, parece ter sido tecida para “aceitar, conformar-se, obedecer, submeter-se e calar-se. Pois este silêncio, imposto pela ordem simbólica, não é somente o silêncio da fala, mas também o da expressão, gestual ou escriturária” (PERROT, 2005, p. 10), subjugada pela dominação masculina, num espaço dominado pelo homem, que se coloca numa ordem hierárquica, projeta-se como superior ao feminino e marca um pensamento que sempre colocou a mulher para além dos seus direitos, mas voltada para todos os deveres que lhes possam caber, e como objeto de todos os desejos masculinos, os sexuais, principalmente e, nes-

se contexto, não se pode ver essa mesma mulher senão ainda como aquela que deveria ou deve apresentar os “atributos da doçura, pureza, moralidade cristã, generosidade, maternidade e patriotismo” (MENDES, 2013, p. 23). Também a quem se destina o dever cuidar, educar os filhos e o de cumprir as normas e regras sociais: as de etiqueta, as de bom comportamento, as prendas domésticas, ou seja, fadada aos espaços privados, tais como se percebiam há dois séculos, embora, é certo, algumas questões tenham mudado e colocado a mulher como protagonista da sua própria história e dos inúmeros fazeres, entre eles o da escrita literária. Mas, antes disso, em séculos anteriores, se temos em conta que a nossa história começa no século XVI, quantas delas ficaram em silêncio, escondidas sob pseudônimos e com seus escritos relegados às gavetas, ou até mesmo destruídos, por serem vistos como tolos ou sem qualquer ascensão para os gostos literários da época?

No viés da história, Santos (1996), destaca que a história das mulheres portuguesas, no contexto das ideias, as devotadas ou da nobreza, na Idade Média, ficou relegada à mera figuração, sem que elas tivessem espaço cativo nas decisões sociais, onde as associações masculino/fala, feminino/silêncio fizeram-se condições naturais. E, é certo, com as mulheres brasileiras, no início da nossa colonização e formação enquanto nação, o rito seguiu o mesmo protocolo. Os homens do período medieval, diz-nos Santos, foram os senhores de destaque, que empunhavam suas espadas e selavam regras de condutas mais para elas e menos para eles, sob as bênçãos da Igreja, regida totalmente por homens, de quem recebiam vantagens, fazendo naturalizar-se e valerem as associações masculino/público, feminino/privado, numa espécie troca mútua. E, ao lado do senhor, que se posta no trono e ostenta seu poder, as mulheres tinham a obrigação de seguir rigidamente uma ordem hierarquizada e cumprir os códigos modelares de comportamento, principalmente quando estava fora do seu espaço privado. Segundo Santos, “[...] pouco se discutiu sobre as articulações políticas em torno destas personagens, sobre a importância de suas imagens para a promoção do *consensus social* e elaboração de um *paradigma feminino*” (SANTOS, 1996, p. 69).

Com as mulheres brasileiras não foi diferente. Seladas sob os ritos dos costumes da sociedade portuguesa, de quem herdamos, além da língua e até pouco tempo a condição subalterna, numa diversidade cultural, desde a nossa colonização elas estiveram, durante séculos, como meras coadjuvantes

na/da(s) história(s), sendo escamoteadas, satirizadas, ignoradas, como se servissem apenas para os préstimos domésticos e aos cuidados do macho, aquele a quem deviam a obediência e a servidão. O silêncio da expressão escriturária, a que Michelle Perrot faz referência, há pouco começou a ser quebrado e a causar interesse daqueles que se ocupam do estudo dos gêneros, destacando o papel da mulher nas produções escritas, principalmente as literárias de ficção. Um espaço que antes se fazia um vazio, quando se imaginava a mulher detentora de tantos outros préstimos, menos o da escritura literária, o que começa a ser visto como uma realidade – de início como forma de protesto, de reivindicação –, hoje como prova de que a mulher faz literatura por vocação, experiência e capacidade.

Embora tardiamente tenha saído dos escaninhos da casa e se destacado na literatura, a mulher tem se despontado nas outras artes de fazer da escrita, notadamente na escrita científica, mesmo quando o homem era o senhor dos poderes. Teóricos como Pierre Bourdieu, Michel Foucault e Michelle Perrot, o primeiro do campo da Sociologia, o segundo da Filosofia e a terceira da História, destacam que a relação entre homens e mulheres sempre foi marcada pela condição de poder: elas pelo poder simbólico que representavam para os homens, como símbolo dos desejos deles, ou o poder periférico por detrás do trono e da família; eles por manterem os seus poderes políticos e sociais e detentores das decisões políticas, econômicas e religiosas, entretanto, nesse jogo de poder/poderes, “se ela não tem o poder, as mulheres têm, diz-se, poderes” (PERROT, 1988, p. 64).

Esse poder/poderes, como bem nos lembra Perrot, inscreve-se primeiro através do jogo de palavra, pois esse vocábulo “poder”, carregam a polissemia das suas significações – no singular tem conotação política, quando se refere a uma figura do Estado; no plural, denota o campo das influências, difusas e periféricas, contexto em que a mulher se insere. Daí dizer que a mulher tem *poderes* (PERROT, 1988, p. 167).

Mesmo a mulher restrita a certos espaços, entre eles o da escrita literária, houve quem desafiasse o cânone dominado pelo masculino e escrevesse sobre a sua época, sobre os seus de convivências e clausuras, sobre suas angústias e sofrimentos, é o caso de Maria Firmina dos Reis, a qual quebrou o silêncio imposto às mulheres e escreveu, em 1859, *Úrsula*, que, segundo estudiosos, foi o primeiro romance brasileiro escrito por uma mulher, ainda mais

sendo escrito por uma mulher negra, incomum num período em que a condição do negro ainda era de submissão e de descaso, não muito diferente do que vemos hoje.

Embora a mulher tenha ocupado espaço nos lugares para onde antes se olhavam como estritamente dos homens, sua história de “poder” não começou nos idos do século XIX e se firmou, como muitos estudos apontam, no século XX, ela começa muito antes disso. A história das mulheres tem um legado que se condiciona ao poder masculino, “a eles os créditos da inteligência, razão lúcida, a capacidade de decisão; a elas, o coração, a sensibilidade, os sentimentos” (PERROT, 1998, p. 177). O homem detinha por trás de suas atitudes ou de seus afazeres uma mulher, oculta, anônima, por trás do trono e nas relações sociais, que agia e orientava-o em certas situações, lembra Michelle Perrot. E se essa mulher não possuía o poder jurídico, ou os direitos que mais tarde passa a reivindicá-los e a conquistar pouco a pouco, tantas vezes ela foi a dona das narrativas, das poesias e das histórias de que os homens se apoderaram para tornar suas, uma vez que, escondidas sob pseudônimos: Jane Austen assinava como *By a Lady* (Por uma dama), Mary Ann Evans escrevia como George Eliot, Nízia Floresta era ninguém menos que Dionísia Gonçalves Pinto. Elas não tinham outra alternativa a não ser ceder suas vozes, suas ideias, seus escritos, para serem traduzidos pelas escritas masculinas, como destaca Constância Lima Duarte: “*Muitas fizeram uso de pseudônimos masculinos, como forma de driblar a crítica e, ao mesmo tempo, se protegerem da opinião pública. Muitas filhas, mães, esposas ou amantes escreveram à sombra de grandes homens e se deixaram sufocar por essa sombra*” (DUARTE, 1997, p. 87).

Bem mais tarde, já na segunda metade do século XX, passam a enfileirar a lista de escritoras da prosa e da poesia brasileiras Clarice Lispector, Cecília Meirelles, Lygia Fagundes Telles, Adélia Prado, Rachel de Queiroz, Hilda Hilst, Lúcia Miguel Pereira, esta última, além de escritora, destacou-se como crítica literária, dado o largo conhecimento literário e filosófico que possuía. Além das citadas, há tantas outras no campo literário nacional. Eneida de Moraes, Lindanor Celina, Maria Lucia de Medeiros e Olga Savary, no campo paraense das letras e Violeta Branca Menescal de Vasconcelos, Elisabeth Azize, Astrid Cabral, Vera do Val e Regina Melo, no campo amazonense, despontam como a prova de que a mulher saiu das esteiras da fragilidade, cunhada pelo machismo, e pôs-se a desbravar um território antes propriedade exclusiva-

mente masculina, como bem adjetiva Elaine Showalter (1994), um “território selvagem”, para credenciar-se junto aos tantos escritores masculinos e fazer-se voz viva nas letras, porém em número ainda bastante tímido, considerando-se as centenas de escritores masculinos que podemos citar.

Se, na Europa, a mulher conquistou seu espaço ainda no século XVIII, – estudos feitos por Roger Chartier (2009) indicam que, nesse século, grande parte das assinaturas ainda era feita por homens e poucas por mulheres – não há como pensar ser diferente no Brasil, principalmente no âmbito literário. Vale destacar que Júlia Lopes de Almeida, que ajudou a fundar a Academia Brasileira de Letras (ABL) em 1897, Carolina Michaëlis de Vasconcelos¹ e Amélia Beviláqua tiveram seus nomes preteridos por serem mulheres, acentuando a visão androcêntrica que indicava apenas aos homens o panteão da escritura literária, motivada pela leitura reducionista do artigo 2º do Regimento da ABL, que previa a escolha de “membros efetivos” eleitos entre os brasileiros, sendo uma Academia totalmente masculina por mais de oitenta anos. O espaço da escrita literária feminina foi ignorado até o final quase o final do século XIX, quando mulheres como Firmina dos Reis ousou escrever sobre as condições dos escravos, dando-lhes voz.

Antes, a mulher estava fadada a seguir os ritos daquilo que as credenciais escritas pelos homens lhes ditavam, principalmente no tocante à educação, que tinha como principal intento o ensino prático, nos moldes do que Rousseau propôs para as mulheres europeias em seu tratado pedagógico, em forma de romance, intitulado *Emílio ou da Educação* (1762). As ideias de Rousseau serviram para se repensar um modelo de educação feminina no florescer do Iluminismo, embora as mesmas ideias não se pautassem apenas no ler, escrever e contar, mas *treinar* melhor as mulheres para as prendas da casa, e isso

1 O mais emblemático dos casos está na polêmica sobre a indicação do nome da filóloga Carolina Michaëlis de Vasconcelos, que se dá pelo fato de a cadeira nº17, ocupada pelo escritor russo Léon Tolstói, estar vaga, e da necessidade de escolher um membro correspondente estrangeiro para o cargo. Os nomes de Anatole France e Carolina Michaëlis de Vasconcelos são colocados à apreciação como potenciais candidatos à disputa pela cadeira. Porém, as divergências da negação na escolha de Michaëlis, em 1911, se dá mais por uma questão de androcentrismo mesmo, uma vez que o próprio Regimento da ABL não vetava o nome de mulheres, entretanto a tônica da possível escolha do nome de uma mulher à cadeira, em um espaço reduto dos homens, causou estranhamento entre os membros, preterindo-se o nome da filóloga pela questão da sua nacionalidade, por não ter nascido em solo português, mas na Alemanha, embora morasse desde criança em Portugal, o que conjugava uma boa justificativa pela não aceitação do seu nome, não pela falta de competência, já que os membros reconheciam as qualidades intelectuais da escritora, mas também porque, na visão dos membros, havia sócios portugueses além do permitido no Regimento da Academia. Problema resolvido somente em 1912, com a escolha do austríaco Martin Brusso para ocupar o lugar vago, já sob a presidência de Ruy Barbosa. (Ver FANINI, Michele Asmar. *Fardos e fardões: mulheres na Academia Brasileira de Letras (1897-2003)*. Tese de Doutorado em Sociologia, USP, 2009).

incluía aprender a cuidar dos filhos e seguir os ensinamentos cristãos, e, timidamente, a sua atuação no magistério primário, com vistas à educação das crianças. Apesar de, na prática, o número de escolas destinadas à educação das meninas fosse inferior às que se colocavam à educação dos meninos, nota-se que já se começa a olhar para a mulher com uma noção de que ela precisava caminhar na direção da “modernidade”.

Como, no Brasil, a educação das meninas teve ascensão mais tardia do que a dos meninos, na literatura o surgimento de obras escritas por elas também foi tardio. As que se atreveram a enveredar os caminhos trilhados desde antes pelos homens eram aquelas filhas de famílias com poder econômico razoável e com destaque na sociedade, que tiveram acesso à leitura de obras publicadas por autores de renome, ou obras vindas da Europa, principalmente. As mulheres das classes populares, de certo modo, pouco tiveram acesso às leituras que as incentivassem a escrever; se escreviam, eram vistas com desdém, num discurso nulo e não acolhido, recorrendo aqui a Michel Foucault (2014). Essa realidade, no Norte brasileiro, não foi diferente, numa região para quem os olhares do Império e da República tardiamente despertaram, a não ser pela cobiça das drogas do “sertão” e do comércio moldado ao mercado extrativista ou ao feitiço agrícola, a educação chegou tarde e, por conseguinte, a ascensão da mulher nas esteiras literárias também, embora, segundo estudos de Heloísa Lara Costa (2005), em algumas áreas, como a da educação e em algumas áreas em que o homem dominava, como no comércio, na Amazônia a mulher tenha conquistado seu espaço mais cedo em relação às mulheres do Nordeste e do Sudeste.

2. a mulher escritora de ficção na Amazônia e a luta pela visibilidade

Se durante décadas – a contar que a Amazônia portuguesa ficou separada do restante do Brasil por dois longos séculos e, portanto, marcando a distinção entre o Brasil e a Amazônia – a região ficou relegada às segundas e “boas” intenções, entre discursos e planos de desenvolvimento e visibilidade, o caminho que se percorre para falar sobre e chegar à produção de ficção literária feminina na região exige adentrar um terreno movediço, um tanto obscuro, onde pairam silêncio e mistério, como mistérios existem no entre rios e matas da região que há pouco adjetivavam como “inferno verde”, “pulmão

do mundo” e “Eldorado”. Hoje traduzida num vasto território sobre o qual se conjugam perspectivas e dúvidas, esperanças e vazios, em que se buscam preencher com novas feições e intensidades (BECKER, 1997).

Apesar de muito se falar desse espaço que envolve oito países sul-americanos ou latinos, como se prefere adjetivar, conjugando sete estados brasileiros, entre eles os dois maiores da federação, Amazonas e Pará, os trabalhos mais detalhados sobre a região vêm da Antropologia, seguidos da Sociologia e alguns mais da Geografia e da História, que mapeiam as vastas teias da sua biodiversidade e formação econômico-social, porém dos estudos culturais e literários, principalmente no campo das produções literárias de ficção femininas, ainda são tímidos e restritos, o que nos leva a pensar que a Amazônia ainda tem muito que revelar no âmbito dos estudos culturais/sociais e humanísticos, literários muito mais sobre a mulher.

Na Amazônia, a vida não é comandada apenas pelo rio, como poetizou Leandro Tocantins. A vida se move entre telas e textos, entre gestos e imagens, entre o *ethos* e o *habitus*, em cuja movência o tempo e as circunstâncias promovem o desafio de ver, pensar e interpretar o aparente caos, descrito, aparentemente, em maioria pelas mãos dos homens, que ainda ocupam grande espaço nas esteiras do fazer cotidiano, e entre as tantas artes do fazer, a da escrita literária é uma delas, na qual as mulheres também se fazem presentes, embora com certo tom de invisibilidade, principalmente no caso das produções que buscam credenciamento, espaço e visibilidade ante o cânone literário. Androcêntrico ou não, o certo é que esse cânone parece seletivo quando a regra é colocar no panteão, onde ainda dominam os homens, as mulheres que emergem na escrita literária da Amazônia. Ainda são poucas, dada a esmagadora prevalência masculina.

Jonathan Culler (1999), ao destacar o que se rotula como cânone, menciona a questão do gosto literário – ou seria partidarização e politização? daqueles que são responsáveis pela legitimação das obras escritas para a leitura –, o que supõe a escolha das obras tidas como de “excelência literária”, ou já creditadas socialmente: *“a aplicação do critério de excelência literária foi historicamente comprometida por critérios não-literários, envolvendo raça e gênero”* (CULLER, 1999, p. 54), representativa em dado contexto, e sinaliza a prevalência dos homens, ou quando as mulheres, aquelas que já despontam nas esteiras das produções com um grau de visibilidade. Essa é uma realidade que se

percebe nos cursos de Letras, por exemplo, das universidades brasileiras, mais notadamente do Norte: as escritoras de ficção ou da poesia regionais não listam entre aquelas da esteira nacional. Raros são os trabalhos sobre as mulheres escritoras do Norte e suas produções escritas; poucas são as obras escritas por mulheres, objetos de leitura e análise dentro das Academias. Trabalhos sobre as obras produzidas pelos homens são esmagadoramente em número maiores, enquanto as mulheres ainda se espremem num reduzido, parco e tímido filete de trabalhos de obras individuais e localizadas, num viés muito mais de análise estrutural, margem histórica de dado período literário, do que com anuência histórico-sociológica.

Nesse fosso que existe entre a produção escrita pelos homens e aquelas tecidas pelas mulheres, parece prevalecer o escamoteamento da mulher escritora e de suas obras. E isso não significa porque as mulheres escrevem mal, ou porque a qualidade da literatura de ficção produzida por elas é ruim, ou desinteressante, ao cabo de levá-la à rejeição pela crítica e pelo cânone. Há, é certo, entre tantos fatores, dois deles que contribuem para isso. O primeiro é a condição de marginalidade a que se submeteu a mulher, motivada principalmente pela prevalência, e ainda hoje resistência, do patriarcado – ao homem a voz e as letras, os espaços públicos; à mulher o silêncio e os afazeres domésticos, o privado –, o que fortalece a percepção de escamoteamento daquilo que ela produz – se elas escrevem, a crítica lhes dá pouca visibilidade e, por conta disso, o público, que Antonio Candido (2006) declara ser o legitimador da obra do escritor, *“numa determinada sociedade, é não apenas o indivíduo capaz de exprimir a sua originalidade [...], mas alguém desempenhando um papel social, ocupando uma posição relativa ao seu grupo profissional e correspondendo a certas expectativas dos leitores ou auditores”* (CANDIDO, 2006, p. 83-84), não tem acesso ao que é produzido pelas mulheres amazônidas, ou quando tem acesso, seu juízo de valor não é tido como credenciado pelos discursos dos que detêm o poder cultural para legitimar o que é ou não canônico, principalmente as resenhas daqueles tidos como os cérebros dotados para a aptidão crítica de análise de uma obra literária.

O segundo, que podemos destacar, é o que se deve considerar como insulamento literário (ALBUQUERQUE, 2009, p. 50), com prevalência à literatura produzida nas esteiras do eixo sul-sudeste brasileiro. Se há esse insulamento – formações de blocos regionais em que emergem escritoras, sejam da

prosa de ficção, sejam da poesia, destacam-se aquelas que fazem parte de um grupo já estabelecido, com forte apreço político, o que permite a legitimação das obras produzidas e, por conta disso, maior visibilidade e divulgação por parte da crítica e das editoras responsáveis por edições e comercialização. Entretanto, há que considerar que o fato de se criarem os localismos literários não significa que o rótulo “regional/local” seja um motivo para se considerar de baixa ou alta qualidade a produção escrita: o que se escreve no Sudeste ou Sul é de qualidade superior ao que escrevem as mulheres no Norte, por exemplo. O que existe é uma relação de poder – mais político e não menos econômico – que influencia, para dar maior ou menor visibilidade a determinadas escritoras.

A relação de poder, de hierarquização, de embates de ideologias, que Pierre Bourdieu (2014) chama de poder simbólico, instituído por determinados grupos e em determinado campo, perfaz os limites entre os espaços dos que detêm maior poder (cultural e político) em relação aos que lutam para não se tornarem invisíveis entre os de maior capital cultural e econômico. No campo da arte, da produção literária especificamente, esse embate entre os grupos “privilegiados” faz surgir as linhas abissais – aqui referendando a ideia de Boaventura Santos (2009), para quem, nessas duas linhas ou universos, há um embate entre os do norte (os que detêm poder e visibilidade ante a crítica e o cânone) e sobrepõem aqueles do sul, que são visibilizados, enquanto os escritores do norte são escamoteados, tornando estes invisíveis ou irrelevantes em relação aqueles – o que se vê, no lado dos que não detêm o poder simbólico, é a invisibilidade, o silenciamento, as ausências, marcadas pela anulação do outro, e no caso do campo literário, o aparente escamoteamento das produções de ficção escritas por homens, mas esmagadoramente aquelas escritas pelas mulheres, as da Amazônia principalmente.

No entanto, nesse jogo de poder, em que os que estão no centro lutam para permanecer nele e dele absorver o máximo possível de força e, por consequência, a visibilidade e o prestígio, não se pode dizer que as mulheres – as escritoras fio deste trabalho – tenham desistido de escrever. Elas escrevem e continuam a lutar pelo seu espaço no campo literário. Sejam elas do Amazonas ou do Pará, sejam elas do Acre ou de Tocantins. Há um número de escritos – da prosa de ficção à poesia, entretanto sem a visibilidade que pesa àquelas do eixo Sudeste-Sul, já credenciadas pela crítica e pelo cânone literário.

Muitas escritoras premiadas, reconhecidas nas esteiras das letras nacionais, como é o caso das amazonenses Violeta Branca, Vera do Val e Astrid Cabral, poetisas e romancistas, com prêmios nacionais, porém ainda pouco conhecidas do público regional e mesmo local, no caso Manaus, mas ainda desconhecidas do grande público. Também se pode destacar a escritora Regina Melo, autora de romances históricos, entre eles *Oceano primeiro*, já na segunda edição.

Astrid Cabral, amazonense radicada no Sul, em mais de uma dúzia de obras escritas, reunidas principalmente em *De deus em deus* (1998), que revela a maestria da escrita feminina amazonense através das suas poesias, com as quais consegue anunciar a mulher escritora romancista e poetisa, numa simbiose perfeita, em que prosa e poesia parecem confundir-se, perfazendo o que Friedrich Schlegel (1994) chama de encantamento da ordem superior, do desaguar poético num mesmo oceano. Assim a poesia e a prosa de Astrid Cabral convergem e conversam, caminham juntas, fundem-se numa linguagem universal, principalmente quando se lê seu conjunto de contos *Alameda* (1963), em que os reinos animal e vegetal celebram, ao mesmo tempo, a fragilidade e a fraternidade da vida, num ritmo que ensaia o sentimentalismo e a busca do sentido do existir, uma metáfora da vida fugaz, como bem a entendiam os poetas do período barroco. Seguem *Alameda* outros escritos, como *Ponto de Cruz* (1979) e *Lição de Alice* (1986), para citar dois deles, em que Astrid Cabral enviesa, sob o olhar feminino, o mundo nas suas minúcias, do exterior ao interior, num filete entre o amor e o erotismo, espécie de mimetismo da subjetividade tecida pela escrita da mulher amazônida.

Regina Melo é, certamente, a escritora de uma nova geração que desponta nas esteiras literárias amazonenses, além do gosto pela música e pelo cinema. Dona de uma produção ímpar, em que se vislumbram o mítico e o histórico, *Ykamiabas, filhas da noite, mulheres da lua* (2004), já na terceira edição, junta mito, lenda e história, e carrega o leitor para as narrativas dos tempos dos europeus cronistas e viajantes, principalmente aquelas escritas por Carvajal, quando do encontro da comitiva do conquistador espanhol Francisco Orellana com as guerreiras indígenas, no território que o Velho Mundo considerava ser o *Eldorado*. Nos escritos de Regina Melo cruzam-se história e memória, realidade e mito. Ikamiabas, a obra, celebra a bravura e o empoderamento da mulher e critica o imperialismo patriarcal no vasto império que um dia fora

de outras mulheres valentes, as temidas amazonas, mulheres sem seios, delimitando o território das guerreiras do vale Paraná-Guassu, como resgate do nome do estado do Amazonas. No romance que conjuga memória e história, no que a escritora considera trilogia com *Oceano Primeiro – Mar de Leite, Rio da Criação* (2011), em duas edições, e *Fnix e o dragão: paixão e eterno retorno*, entrelaçam-se o mito dos continentes perdidos de Atlântida e o mito de Diana, de Éfeso e a simbologia da Fnix.

Em solo paraense, além das consagradas Eneida de Moraes, Lindanor Celina e Olga Savary, que deixaram um rico arcabouço literário escrito, ainda por ser estudado e colocado  informação dos leitores. Maria Lúcia de Medeiros, Heliana Barriga, Celeste Proença, entre outras tantas, cerram fileiras no contexto da escrita literária da Amazônia, seja na prosa ou na poesia. Eneida de Moraes (1904-1971), por exemplo, destacou-se nas crnicas, através das quais manifesta suas ideias memorialísticas, num tecido entre a memória individual e coletiva, em que tmbm denuncia, como escritora e como ativista política, uma realidade transposta através da escrita literária, como  o caso das suas crnicas, principalmente no que se l *Aruanda* (1957) e *Banho de cheiro* (1962) e não menos no que se l no conto *Companheiras*, onde a escritora paraense relata o cotidiano em requinte cruel e desumano vivido por mulheres numa prisão na época da ditadura militar brasileira, período de um Brasil que ainda se cultivava fortemente a cultura patriarcal.

Além de Eneida, Lindanor Celina (1917-2003) tmbm  outra mulher que se opõe ao fronte masculino na escrita literária e escreve. Escreve como jornalista e tmbm como romancista. Seu primeiro romance, *A menina que vem de Itaiara* (1963), revela a escrita da mulher escritora dos anos 60 do século passado ainda tímida ante os mandos literários masculinos, numa sociedade em que prevalecia o mundo privado e familiar para as mulheres, e mais tarde escreve *Eram seis assinalados* (1994), que, a exemplo do seu primeiro romance, segue o modelo do que se pode chamar romance de formação, em que personagens assumem que vislumbram os anseios de uma época, entre a ficção e a realidade, principalmente daquela em que a mulher vivia em constante submissão masculina, dependente, alijada das decisões políticas e econômicas do país, sem deixar escaparem, em tom realista e de bem humorado, os traços caricatos dos homens brasileiros.

Maria Lúcia de Medeiros (1942-2005) também enfileira a grade das mulheres da Amazônia que derrubaram as barreiras impostas pela ordem patriarcal dominante, principalmente das artes literárias, para se fazerem vozes entre as outras vozes na escrita. *Zeus ou a Menina e os Óculos* (1988), seguido por outras obras, como *Velas por Quem?* (1990), *Quarto de Hora* (1994) e *Horizonte Silencioso* (2000), e após sua morte é publicado *Céu Caótico* (2005), contemplam o conjunto de escritos de Medeiros. Suas obras resvalam entre as fases da vida e o sentimentalismo, o tempo, o amor, a alma, a morte, o etéreo, sem deixar de mencionar a face do erotismo que se pode perceber em muitos dos seus escritos, em que joga com as palavras, no seu ritmo, cores e significados.

Considerações finais

O campo literário, de produção, circulação e consumo de uma diversidade de obras artísticas – o da produção da escrita literária de ficção foco deste trabalho é uma delas –, campo de produção de bens simbólicos da cultura, segundo Pierre Bourdieu, é um campo de lutas, de forças e de poder como em qualquer outro campo, onde o criador/escritor e sua obra são determinados pelo sistema das relações sociais, na tríade autor x obra x leitor, que perfaz a relação de forças, cujos agentes que o compõem, opõem-se e agregam-se, buscam marcar o seu poder e prestígio num campo que não se pode definir independentemente de sua posição que exerce no seio da sociedade, pois cabe, nesse contexto, ao escritor, uma relação de interdependência entre os que credenciam e legitimam a sua criação: as universidades, os editores, os vendedores do mercado editorial, os críticos e, principalmente, os que se fazem leitores e consumidores das obras de arte.

No campo dos discursos de poder, em que o poder político e econômico tende a forçar a visibilidade de uns e o escamoteamento de outros, sobrevive aqueles que detêm maior capital político ou econômico. Os espaços em que os menos visíveis circulam tendem a diminuir conforme as linhas ficam bem mais demarcadas, como nos lembra Boaventura Santos: “tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro” (SANTOS, 2009, p.23-24). Nesse caso, o outro é o que se coloca, ou é visto/tido, como inferior ou com menos privilégio nos espaços

onde os que dominam ou têm maior capilaridade econômica e política, sem excluir a cultural, nesse circuito de silenciamento, as mulheres escritoras despontam como as vozes daqueles que também são subalternos (SPIVAK, 2010, p. 54), no intuito de lhes representar por seus escritos, quando muitos outros são silenciados na sua condição enquanto maioria fragilizada e invisibilizada.

A literatura produzida por mulheres na Amazônia ainda carece de visibilidade – seja pelo apreço do público que resiste desconhecer as vozes femininas – ou não tem acesso a elas –, sejam pelos espaços de legitimação e credenciamento àquelas que escrevem e resistem à invisibilidade e ao silenciamento da escritura literária, num território que ainda se faz visivelmente selvagem. Não são poucos os escritos das mulheres. O que falta são os registros da academia, o acesso do público aos diversos escritos dessas mulheres que cerram fileiras nas várias artes de fazer, entre elas a da escrita literária na Amazônia.

Referências

- ALBUQUERQUE, Gabriel. Brasil, brasis: insulamento e produção literária no Amazonas. In: RIOS, Otávio (org.). *O Amazonas deságua no Tejo: ensaios literários*. Manaus: UEA Edições, 2009.
- BECKER, Bertha K. *Amazônia*. 5. ed. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kuhner. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução de Maria Lucia Machado. Companhia das Letras, [s.d.].
- CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Valer, 1998 (Série Coleção Resgate 8).
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 9. ed. revista pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.
- CELINA, Lindanor. *A menina que vem de Itaiara*. Rio de Janeiro: Conquista, 1963.
- CELINA, Lindanor. *Eram seis assinalados*. Belém: CEJUP, 1994.
- CHARTIER, Roger. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. Tradução

- Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- COSTA, Heloísa Lara Campos da. *As mulheres e o poder na Amazônia*. Manaus: Edua, 2005.
- DALCASTAGNÈ, Regina. *A autorrepresentação de grupos marginalizados: tensões e estratégias na narrativa contemporânea*. Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 18-31, dezembro 2007.
- DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n.26. Brasília, julho-dezembro de 2005, pp. 13-71
- DUARTE, Constância Lima. O cânone literário e a autoria feminina. In. AGUIAR, Neuma. *Gênero e ciências humanas: desafios às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 1997. p. 85-94.
- FANINI, Michele Asmar. *Fardos e fardões: mulheres na Academia Brasileira de Letras (1897-2003)*. Tese de Doutorado em Sociologia, USP, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Colégio de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MEDEIROS, Maria Lúcia. *Zeus: ou, a menina e os óculos*. 2. ed. Belém: sem editora, 1994.
- MEDEIROS, Maria Lúcia. *Quarto de hora*. Belém: Cejup, 1994.
- MELO, Regina. *Ycamiabas: filhas da Lua, Mulheres da Terra*. Manaus: Editora Travessia/Petrobrás, 2004.
- MENDES, Melissa Rosa T. *As mulheres em Úrsula: uma análise histórica de gênero do romance de Maria Firmina dos Reis*. São Luiz, MA: Editora do Autor, 2013.
- MORAIS, Eneida de. *Aruanda, Banho de Cheiro*. Belém: SECULT/ FCPTN/ CEJUP, 1989.
- PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Tradução Viviane

Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. Coimbra: Oficina do CES, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: da linha global a uma ecologia dos saberes. In *Epistemologias do sul*. SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Georgina Silva dos. A santa e o lavradores: gênero e poder na Baixa Idade Média portuguesa (1282-1325). *Revista do Arquivo Nacional*. Volume 9. N.1/2. Jan/Dez, 1996, p. 69-84.

SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1994.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, São Paulo (16), fev., 1998.

SCOTT, Joan W. El genera: una categoria util para el analisis histórico. *Género e historia*. México: FCE, Universidad Autónoma de la Universidad de Mexico, 2008.

SCOTT, Joan W. História das mulheres. In. BURKE, Peter (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.23-57.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

O saber tradicional dos Sateré-Mawé e a educação ambiental¹

*Maria Isabel de Araújo
Silas Garcia Aquino de Sousa
Sergio Garcia Wara*

Introdução

A partir do aprofundamento interdisciplinar da Educação Ambiental (EA), aliada às práticas pedagógicas, sobretudo nos ensinamentos referentes à conservação e preservação ambiental, objetiva estimular a conscientização de cada membro da sociedade na relação da responsabilidade e de seu papel com o ambiente natural.

No contexto desta pesquisa objetivou-se verificar a interação entre o saber tradicional dos Sateré-Mawé e a Educação Ambiental, entendida esta como sensibilizadora aliada as práticas agroecológicas dos Sateré-Mawé na região do Rio Andirá, Aldeia Guaranatuba, município de Barreirinha/AM, passadas de geração a geração pelos povos tradicionais dando um sentido de existência ao homem socioambiental.

A Lei n. 9.795, de 27 de abril de 1999, que instituiu a Política Nacional de Educação Ambiental (BRASIL, 1999), considera que é essencial para uma sadia qualidade de vida e para a sustentabilidade socioambiental visto que a mesma está relacionada aos processos pelos quais o indivíduo e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas à conservação do meio ambiente, bem como de seu uso comum, aliadas as práticas agroecológicas dos saberes tradicionais, passadas de geração a geração pelos povos tradicionais dando um sentido de existência ao homem.

Verifica-se através da leitura reflexiva de diversos autores, um repertório imenso sobre Educação Ambiental, seus pressupostos e sua práxis como Grolli (1997), Guarim (2002), Guarim Neto & Morais (2002), Reigota

¹ Apresentado no VII Fórum Internacional de Pedagogia, 2015, Parintins - AM. Anais VII FIPED - A Pesquisa na Graduação: Dialogicidade, Autonomia e Formação de Professores, 11 a 13 nov. 2015. Realize editora, v. 1. Vol. 1 Ed. 4, 2015

(1995), Sato (1996, 2002), Zakrzewski & Sato (2002), dentre outros que se dedicam à esta área de conhecimento, buscando soluções que partem da simplicidade para se atingir o complexo, do local para o global.

Neste contexto, a EA torna-se o instrumento para o desenvolvimento e a implementação de políticas voltadas à melhoria da qualidade de vida, emerge como um campo de saberes e sempre irá referir-se ao valor da ação humana, enfocando essas ações como um ser consciente, racional e com liberdade para optar por este ou aquele valor, fundamentando o seu agir na vida, como pessoa e ser humano, sendo este seu valor central de tudo que o rodeia. Torna-se efetiva nas sociedades a preocupação com o meio ambiente a partir do momento em que os conhecimentos ecológicos tradicionais encontram-se nas relações das pessoas uns com os outros e com o seu ambiente, construído e incorporado mesmo que estes sejam empíricos, são embasados no seu cotidiano, através de processos adaptativos, herdados e conservados por gerações através da transmissão cultural.

Segundo Rodriguez & Silva (2009), a necessidade de uma educação voltada especificamente para o ambiente surge como resposta para os problemas ambientais, almejando a prevenção e soluções alternativas para a gestão dos recursos naturais. Mas, tão importante quanto à inserção dessa temática nas instituições de ensino, é a integração de caráter não formal ao saber ambiental das comunidades tradicionais.

Considerando que o processo de aprendizagem igualmente perpassa a reavaliação e o dos tradicionais conhecimentos nos diversos grupos sociais. Assim, o que se reivindica na Educação Ambiental são a consideração e valorização dos conhecimentos adquiridos não somente pela inter-relação entre o conhecimento científico tecnológico e o saber ambiental do senso comum que as comunidades tradicionais desenvolveram ao longo de sua história. Sendo esta uma importante ferramenta para o pensamento agroecológico, pois busca a incorporação, internalização e a integração das práticas e dos valores e com o cuidado com a preservação dos recursos naturais através da agricultura de base familiar, garantindo a segurança e a soberania alimentar.

Estima-se que a abordagem agroecológica ultrapassa a simples definição de formas de manejo adequado dos recursos naturais, o qual se constitui em conhecimento científico a partir de uma abordagem sistêmica com enfoque holístico, dando legitimidade aos conhecimentos dos agricultores tradicionais.

Para Caporal (2009), compreende-se assim, nessa perspectiva, que a agroecologia busca integrar os saberes históricos dos agricultores com os conhecimentos de diferentes ciências, possibilitando a proposição de novas estratégias para o desenvolvimento rural.

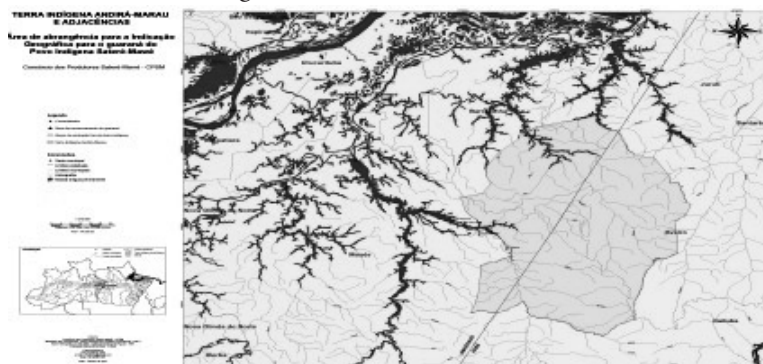
Segundo Moreira & Carmo (2004):

Constitui-se numa ferramenta fundamental da estratégia agroecológica de desenvolvimento rural sustentável a construção participativa de tecnologias agrárias, o que permite “*fortalecer a capacidade local de experimentação e inovação dos agricultores com os recursos naturais específicos de seus agroecossistemas*” (CASADO; SEVILLA-GUZMÁN; MOLINA, 2000, p. 139).

Com isso criam-se e avaliam-se tecnologias autóctones, articulando-as a tecnologias externas apropriáveis mediante o ensaio e a adaptação, para serem incorporadas ao acervo cultural dos saberes e ao sistema de valores próprios de cada comunidade, buscando sempre a autonomia e o “empoderamento” da comunidade. Logo, as ações básicas de Educação Ambiental se interligam nas práticas agroecológicas no contexto da agricultura familiar, cujas ações do presente projeto de extensão rural buscaram subsidiar ações de: manejo adequado do solo, a criação de banco de sementes e a produção de compostagem e adubação orgânica, almejando o cultivo de alimentos de forma sustentável na Aldeia Guaranatuba localizada na Terra Indígena TI Andirá-Marau, no município de Barreirinha - Amazonas (Figura 1).

Nesta área os Sateré-Mawé domesticaram a trepadeira silvestre (*Paullinia Cupana Kunth*), chamada guaraná, criaram o processo de beneficiamento dos frutos desta planta, possibilitando que hoje o guaraná seja consumido no mundo inteiro. A práxis do trabalho realizado pelas famílias Sateré-Mawé reside no modelo de desenvolvimento agroecológicos como forma de transformação do agroecossistemas no ambiente natural onde vivem, com finalidade de produzir comida, fibras (teçume) e outros produtos economicamente viáveis, respeitando as questões sociais e ambientais aí incluídas, buscando-se, assim, o cuidado com o meio ambiente, com as questões sociais e a com sustentabilidade dos tradicionais roçados, como garantia da segurança e soberania alimentar da comunidade.

Figura 1 - TI Andirá-Marau.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Segundo Araújo *et al*, (2014):

Os Sateré-Mawé, indígenas tradicionais, guardiões das florestas e dos rios e, se autodenominam como “os filhos do guaraná”. No ecossistema destes tradicionais existe grande quantidade nativa de espécies arbóreas e de palmeiras. Neste ecossistema preservam costumes e formas de vida tradicionais, aos moldes dos antigos ancestrais como o cultivo da roça, o sistema de plantio, as formas arquitetônicas de suas moradias, seus ritos e linguagem (algumas mulheres não falam o português, apenas a língua materna). (ARAÚJO *et al*, 2014, p.):

Estes fazem da natureza sua habitação e subsistência, com o passar dos anos esta pacífica relação foi comprometida com o surgimento de novas formas de organização social influenciada pela cultura do homem branco, um misto de interculturalidade marcada por políticas públicas que apagaram uma das marcas desse povo na região que é a diversidade socioambiental e cultural, a exemplo temos a cultura tradicional do guaraná (*Paullinia cupana*), estes tradicionais foram os pioneiros na domesticação da trepadeira silvestre em arbusto cultivado, agregando de forma natural a preparação e o processo de beneficiamento do guaraná, hoje conhecido mundialmente, todo este processo acarretou perdas e fez com que um grupo desta etnia, reagisse e imprimiram formas próprias de resistências e de lutas quanto à preservação de sua etnicidadania sociocultural, fazendo com que se sintam agentes responsáveis pelo resgate das tradições de seu povo.

Metodologia

A metodologia utilizada foi à pesquisa, pessoa-ambiente em espaços não formal (trabalho de campo) no método qualitativo, descritivo, envolvendo observação participante, realização de entrevistas informais, com abordagem crítica e pesquisa bibliográfica, buscando a compreensão do processo de conhecimento na construção dos saberes tradicionais relacionados à Educação Ambiental junto à comunidade Sateré-Mawé da Aldeia.

Autores como (Barbier (2002); Thiollent (2004) e Costa, (1991) caracterizam a pesquisa-ação como um tipo de pesquisa social, articulando novos saberes entre teoria e prática, envolvendo a participação coletiva dos grupos sociais na tomada de decisões e produção de novos saberes cujos participantes e pesquisadores envolvem-se de forma participativa e cooperativa, efetivando a prática social e pedagógica sem esquecer a rigidez científica da pesquisa.

Materiais e métodos

O presente trabalho foi desenvolvido no município de Barreirinha/AM, rio Andirá, com os tradicionais da etnia Sateré-Mawé, residentes na Aldeia Guaranatuba, na reserva indígena Andirá-Marau, na primeira quinzena do mês de junho de 2014, objetivando conhecer a realidade desta comunidade referente as práticas ambientais relacionadas à transmissão de saberes do senso comum com enfoque agroecológico na temática referente à Educação Ambiental.

Realizou-se através de diálogos e discussões entre os comunitários com embasamento nas práxis interdisciplinares da Educação Ambiental em espaço não formal, cujos resultados contemplam um dos focos dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN): a perspectiva interdisciplinar adequada às situações problema do cotidiano da comunidade no cultivo agrícola quanto ao desenvolvimento agroecológico, tendo como base o cultivo sustentável, apoiado na Educação Ambiental. Constituindo-se de duas ações propostas: 1ª - Mobilização da comunidade em rodas de conversa e exposição sobre: práticas de cultivo agroecológicos de alimentos; troca e coleta de sementes; manutenção das atividades; problemas ambientais relacionados a queima dos roçados e a resolução dessa problemática pelos comunitários. No decorrer da rodada de conversa, abordou-se também a preparação de mudas das diversas espécies

nativas, medicinais e de outras variedades de plantas comestíveis. 2ª - Atividades de práticas agroecológicas no sistema corte em queima no roçado com feitura de diversos tipos de mudas para posterior plantio.

Neste contexto faz-se importante o reconhecimento da biodiversidade como parte inseparável da identidade Sateré-Mawé e da riqueza representada por essa diversidade etnocultural que representa a Aldeia Indígena Guaranatuba como forma de incentivar a preservação dos recursos naturais da comunidade, bem como mobilizar e capacitar os comunitários quanto à exploração sustentável e ambientalmente correta da área de produção.

Resultados e Discussões

O território comunitário dos Sateré-Mawé na comunidade incorpora a adoção de técnicas de plantio indígenas com roça consorciada, itinerante, com base no sistema corte e queima (Figura 2).

Figura 2 - Sistema corte e queima.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

O cultivo do guaraná é a base de produção econômica das famílias, contudo a agricultura é praticada há muitas gerações, e estes cultivos ocorrem principalmente no perímetro das propriedades, as plantações no roçado (Figura 3) estão relacionadas a base alimentar com o cultivo de hortaliças, feijão, milho, batata, macaxeira, jerimum, cipó-alho, urucum, pimenta-do-reino, aria, batata-doce, taioba, cará, banana, mamão, maracujá, goiaba, ingá, caju, etc.

Figura 3 - Roçados.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Praticam estas, outras atividades econômicas, complementares à agricultura dos roçados tais como: - coleta de produtos extrativistas (andiroba, castanha, açaí, etc.), - pescam e, produzem artefatos como peneiras, pilões, ralo, tipiti, panelas e outros complementos que fazem parte da cultura rústica com seus costumes e formas de vida tradicionais (Figura 4). Ocupações essas que são realizadas em sua maioria como complementação da renda familiar em conjunto com os roçados.

Figura 4 - Costumes e formas de vida tradicionais



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Durante as práticas dialógicas em espaço não formal (figura 5) a Educação Ambiental foi abordada a partir do conceito da preservação da biodiversidade e da cultura tradicional dos Sateré-Mawé, sob a perspectiva socioambiental orientada por finalidades multiculturais, qual nos remete a dialética da interculturalidade e do conhecimento etno-agroecológico no mundo dos Sateré-Mawé, como promotoras do processo da cidadania democrática, valorando a interdisciplinaridade e, incentivando às práticas socioculturais no desenvolvimento da educação ambiental. Em todo o processo de diálogo, em relação ao plantio das mudas, das plantas, a adubação, a incidência do sol, da chuva, a forma de regar, etc., os comunitários trouxeram vivências e múltiplas experiências utilizadas em seus cotidianos.

Figura 5 - Práticas dialógicas em espaço não formal



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Evidencia-se neste contexto que o modelo sociocultural dos tradicionais Sateré-Mawé da comunidade Guaranatuba, apresentam extraordinária capacidade de ajustamento com e para a preservação do meio ambiente, sendo demonstrada pelo conhecimento minucioso dos hábitos dos animais, nas técnicas de armadilhas de caça e pesca, na identificação da flora e da fauna, bem como da forma de cobertura das casas empregando o uso de material vegetal.

As formas de organização social e de trabalho são articuladas através das relações de ajuda mutua baseadas na reciprocidade entre as famílias, com o propósito de reduzir custos e aumentar a renda seja através do processo de ajuri, puxirum/mutirões para o plantio e colheita, seja nas festas da comunidade.

Figura 6 - Ajuri, puxirum/mutirões.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

A capacitação dos tradicionais nas práticas agroecológicas no sistema corte em queima no roçado, cujo método consiste em roçar a floresta secundária e deixando a biomassa vegetal - folhas, troncos e galhos - sobre a superfície do solo, sendo enfatizado que o uso do fogo ocasiona a deterioração da matéria orgânica, eliminando o substrato, alterando a química, a física e a biologia dos solos, ocasionando a morte de microrganismos e animais devido às elevadas temperaturas.

Buscou-se nesta ação interpretar a percepção dos tradicionais, enfocando primordialmente o controle de invasoras no preparo do roçado e a gestão do trabalho (puxirum/mutirões) momento este em que se percebeu a mobilização do saber tradicional no sistema corte sem queima, cujo manejo proposto é totalmente diferente do sistema de corte com queima praticado ancestralmente por eles.

Dentre as vantagens percebidas pelos comunitários foi a “redução do tempo de uso da mão-de-obra” devido a redução das capinas, fazendo a cobertura do solo com material vegetal capinado, que, como eles mesmos dizem: “abafa a semente do mato impedindo que ela germine.” E a desvantagens do sistema relaciona-se com a coleta da madeira (lenha), sendo esta pratica bastante utilizada por eles após as queimadas, pois a lenha retirada antes queima, não se compara com a retirada após a queima, estando essa seca e queimada.

Considerando que esta prática exerce importante papel em toda a comunidade, vez que, a lenha é utilizada diariamente no preparo dos alimen-

tos e para o fabrico da farinha, sendo esta única fonte de combustível utilizada na comunidade para garantir este processo. Nessa perspectiva, retornamos a questão do saber tradicional de que dispõem os Sateré-Mawé, nas observações de Woortmann & Woortmann (1997), argumentam que os camponeses possuem um saber que os motiva a organizar todo o processo de trabalho necessário para realizarem seus cultivos:

... Há como que um 'trabalho das ideias' que antecede e informa o trabalho 'material'. O primeiro transforma o mundo desconhecido num ordenamento cognitivamente apreendido, permitindo ao segundo transformar a natureza em espaço de cultivo; portanto é o saber do agricultor que determina a forma como ele irá trabalhar seus recursos. Este saber intervém no processo de divisão do trabalho nos estabelecimentos agrícolas familiares e a tomada de decisões sobre as atividades agrícolas concentra-se nas mãos de quem domina a maior parte destes saberes. (WOORTMANN & WOORTMANN, 1997, p. 10-11)

Este saber tradicional (figura 7) esta intrinsecamente ligado às crenças e às tradições, as quais para estes tradicionais agricultores estão fortemente ligados ao modo de como conduzir seus roçados.

Figura 7 - Saber tradicional.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Autores como Firth (1974) e Evans-Pritchard (1978) demonstram que os sistemas de crenças estão sempre presentes na organização social de grupos nativos e interferindo no trabalho agrícola. Neste sentido Roué (1997) alerta para a necessidade de saber distinguir:

saber distinguir nos ‘conhecimentos’ dos grupos estudados, os que são mais de caráter simbólico e os de caráter científico. Ela se pergunta se o interesse do pesquisador deve ser somente pelas práticas gerenciais eficazes e deixar o resto para crenças? Assim corre-se o risco de “cair na armadilha do julgamento de valor e sucumbir à moda ecológizante dos últimos vinte anos, classificando rapidamente todas as práticas humanas segundo um só critério”, de forma simplificada, pela distribuição de pontos bons e maus, quando na verdade sabemos que a coisa não é tão simples assim, pois só sabe o valor que tem uma crença para qualquer prática quem a possui e utiliza-se dela ou, por outra parte, quem a conhece e a compreende. (ROUÉ, 1997, p. 196).

Em resumo, nossa visão e percepção de mundo está cerceada de teorias e fatores históricos que influenciam nosso entendimento sobre a percepção do outro. Na atividade do preparo de mudas (Figura 8), observou-se que a preocupação da conservação das espécies nativas é uma constante entre os mesmos, independentes da produção de mudas das espécies alimentares, questionados quanto a esta preocupação, buscou-se compreender suas percepções sobre o meio ambiente e foi-nos enfatizado como resposta:

Não temos que pensar somente em nos alimentar, mas também em alimentar os bichos, os animais, os pássaros, pois estes também precisam comer e alimentar seus filhos, eles plantaram e continuam plantando a muito tempo para nos alimentar, agora nós também plantamos para eles se alimentarem. (Obadias Garcia – Tuxaua Sateré-Mawé).

Figura 8 – Ajuri - preparo das mudas.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Considerando que a produção de mudas além do seu caráter ambiental, pode ser utilizada em novos plantios e também para a comercialização. Com relação ao processo de escolha das sementes que seriam cultivadas, baseou-se inicialmente em espécies nativas utilizadas pelos mesmos na comunidade, seguida de sementes (Figura 9) a serem utilizadas na alimentação da família.

Assim, torna-se claro que pensar no outro é a mais bela forma de viver harmonicamente consigo e com a natureza, bem como se adequar as novas práticas, rompendo os paradigmas das antigas práticas (desmatamento e queima) que, realizadas de forma inadequada, comprometeram a qualidade de vida, a segurança e a soberania alimentar, bem como a manutenção dos sistemas ambientais.

Figura 9 - Troca de sementes.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Percebe-se assim o êxito das atividades pelo interesse e estímulo dos comunitários de Guaranatuba através do envolvimento participativo (Figura 10) nas atividades. Destaca-se a importância da garantia da segurança e soberania alimentar, bem como uma maior conscientização dos tradicionais referente as práticas (desmatamento e queimada) apesar de estarem relacionadas com as tradições ancestrais que, realizadas de forma inadequada, comprometem a qualidade e a manutenção dos sistemas ambientais. Neste contexto,

a partir da lida na terra e com a sabedoria que vem passada de geração para geração, os tradicionais Sateré-Mawé, conseguem estabelecer a conservação e o uso sustentável no cotidiano de seus roçados, garantindo a sua sobrevivência e a segurança alimentar de sua comunidade.

Figura 10 - Participação da comunidade.



Fonte: Acervo de ARAÚJO, Maria Isabel (2014).

Os resultados mostram que a Educação Ambiental com a difusão dessas boas práticas de produção sustentável vem ao encontro de todas as propostas presentes no trabalho. O projeto avançou bastante e há um interesse significativo pela implementação da atividade junto a outras comunidades da TI Andirá-Marau sendo urgente sua execução e continuidade para se obter um resultado satisfatório na área e mitigar os danos socioambientais em todas as comunidades.

Conclusão

A Educação Ambiental, inserida em espaço na formal, possibilita o desenvolver de diversas atividades pedagógicas e alimentar, unindo prática e teoria, contextualizada de forma a auxiliar o processo de ensino-aprendizagem, bem como o estreitamento das relações através do trabalho coletivo entre os agentes envolvidos dentre as diversas características de cada espaço em que intervém, reconhecendo e valorizando a diversidade dos modos de apreender

o mundo e de a ele vincular-se entre os agentes sociais envolvido.

A Comunidade Guaratuba também apresenta problemas socioambientais, relacionados à falta de infraestrutura básica, como: escola, saneamento básico, serviços de saúde e coleta de lixo. Contudo, nas diversas atividades os saberes tradicionais dos Sateré-Mawé foram respeitados nas práticas agroecológicas embasadas na Educação Ambiental, foram demonstradas práticas de recuperação de áreas exploradas, capacitação dos tradicionais agricultores com técnicas de manejo sustentável, bem como o uso racional dos recursos naturais e esclarecimento de aspectos relativos à legislação ambiental. Assim, torna-se imprescindível o estímulo das práticas educativas para a comunidade, buscando intervenções que visem melhorias, por meio de ações que proporcionem uma melhor qualidade de vida alimentar da população. É neste contexto que as ações inseridas de Educação Ambiental, vislumbrada através de oficinas de resgate do etnoconhecimento, impulsionando não só um senso crítico dos tradicionais, mas desenvolvendo também uma melhoria na geração de renda.

E por fim, conclui-se que o projeto de Educação Ambiental, realizado na comunidade Guaranatuba com práticas agroecológicas sem o uso do fogo, foi extremamente proveitoso tanto para a Equipe como para a comunidade indígena, Houve também grande assimilação do conteúdo proposto, a partir da sensibilização em palestras dialógicas quanto a preservação ambiental, bem como da valorização dos conhecimentos tradicionais do cultivo da terra pelos comunitários composta por práticas inspiradas nos conceitos da agroecologia, pois o sistema de manejo proposto é diferente do sistema de corte e queima praticado ancestralmente na comunidade. Acredita-se por esse motivo que não haja barreiras para que o sistema corte sem queima encontre lugar no sistema cognitivo dos tradicionais Sateré-Mawé na comunidade Guaranatuba.

Referências

ARAÚJO, Maria Isabel de; GARCIA, Obadias Batista; WARA, Sergio Garcia; SOUSA, Silas Garcia Aquino de. **A biointerculturalidade da etnia Sateré-Mawé**. In: 4º Congresso Brasileiro de Educação Ambiental Aplicada e Gestão Territorial, Porto Velho/RO, 2014.

BARBIER, R. **A pesquisa-ação**. Brasília, DF: Plano, 2002.

BRASIL. Lei n. 9795 - 27 de abril de 1999. **Dispõe sobre a educação ambiental.** Política Nacional de Educação Ambiental. Brasília, 1999.

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antônio. Agroecologia: alguns conceitos e princípios. 24 p. Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA, 2004.

COSTA, M.C.V. **A caminho de uma pesquisa-ação crítica.** Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 47-53, jul./dez. 1991.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Ecologia. In: **Os Nuer.** São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 60-106.

FIRTH, R. **Estrutura e organização numa pequena comunidade.** 1974 In: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/> Acesso em: 30 mar.2014.

MOREIRA, R.M; CARMO, M.S. do. **Agroecologia na construção do desenvolvimento rural sustentável.** Agric. São Paulo, 51: 37-56, jul./dez. 2014.

RODRIGUEZ, J. M. M.; SILVA, E. V. **Educação ambiental e desenvolvimento sustentável.** Fortaleza: Edições UFC, 2009.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em Etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. In: CASTRO, E. & PINTON, F (Org.). **Faces do Trópico Úmido:** conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: CEJUP/UFPAE, 1997, p. 187-200.

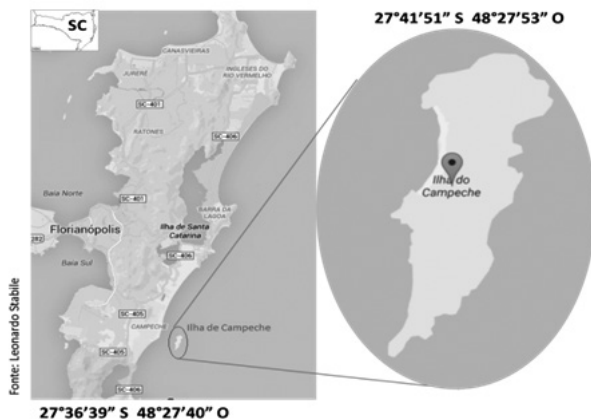
WOORTMANN, E. F.; WOORTMANM, K. **O trabalho da terra.** Brasília: UnB, 1997, 192p.

Ilha do Campeche, patrimônio arqueológico e paisagístico nacional: olhares dos pescadores e as implicações da patrimonialização

Mariane Júlia dos Santos

A Ilha do Campeche localiza-se no sul do Brasil, a cerca de 1,4 Km da praia do Campeche, na costa sudeste da Ilha de Santa Catarina, município de Florianópolis, estado de Santa Catarina. Seu formato é alongado, similar ao da Ilha de Santa Catarina (Figura 1), possuindo área total de 534.490,64 m² (CHAMAS, 2008). Possui aproximadamente 800m de comprimento por 300 m de largura e é formada por dois morros, sendo que, do lado oeste, entre eles, fica a praia, a qual é bastante atrativa aos turistas com águas calmas e cristalinas.

Figura 1: Localização geográfica da Ilha do Campeche, Florianópolis, Santa



Na alta temporada turística (verão), recebe um grande contingente turístico diariamente, podendo receber no máximo 800 visitantes ao dia, segundo as normas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Possui diversas trilhas abertas à visitação as quais levam a sítios

arqueológicos e a belíssimas paisagens. Atualmente é expressamente proibido realizá-las sem acompanhamento de monitores.

Comerlato (2005) cadastrou os sítios arqueológicos da Ilha do Campeche de acordo com a seguinte classificação: Oficinas líticas, localizadas nos costões nordeste e leste e, na face oeste, ao centro e nos costões ao norte e sul da praia; sítios de gravuras rupestres, localizados nos costões leste e evidência de sítio cerâmico de tradição Itararé, o qual é indicado por material cerâmico e lítico encontrado na superfície.

Nos anos anteriores ao tombamento, diante das intensas visitas turísticas, houve muitas intervenções antrópicas em seu ecossistema, afetando sobretudo seus sítios arqueológicos. Foi então, crescendo a necessidade de medidas jurídicas para proteção e preservação da Ilha do Campeche, a fim de garantir sua integridade. Diante da situação vigente, a 11ª Superintendência do IPHAN/SC iniciou seu processo de tombamento no ano de 1998, o qual foi efetuado em julho de 2000, elevando a Ilha do Campeche à categoria de patrimônio arqueológico e paisagístico da União.

Atualmente encontra-se ligada a diferentes órgãos e agentes, devido, sobretudo, a significativa demanda turística e por tratar-se de um patrimônio nacional. Seu tombamento inicia um crescente processo interventivo em sua gestão a partir de órgãos públicos. Os gestores públicos relacionados são o IPHAN e o Ministério Público Federal (MPF). A Associação Couto de Magalhães de Preservação da Ilha do Campeche (Acompeche), assim como a Pioneira da Costa S.A, tem sua ocupação formalizada através de um título de inscrição de ocupação fornecida pela Secretaria de Patrimônio da União (SPU) (CHAMAS, 2008).

Seus ocupantes oficiais nos dias atuais são, a Acompeche, empresa Pioneira da Costa e Pesqueira Pioneira da Costa S/A. Há também outros grupos com ela envolvidos em função do turismo, como a Associação de Pescadores Artesanais da Armação do Pântano do Sul (APAAPS) e Associação dos monitores ambientais da Ilha de Santa Catarina (Amais).

Os pescadores da APAAPS realizam a maior frota do transporte turístico à Ilha do Campeche e o grupo oficial de monitores vinculados ao IPHAN é responsável por promover Educação Ambiental e Patrimonial aos turistas e visitantes, buscando assegurar a proteção e preservação desse bem patrimonial.

Os diversos autores que estudaram e abordaram a Ilha do Campeche em suas obras enfatizaram a importância e singularidade de seu patrimônio arqueológico, assim como sinalizaram a necessidade emergente de preservação nas publicações que antecedem ao tombamento. Esses sítios testemunham uma ocupação pré-histórica significativa, destacando-se a grande presença de petroglifos (ROHR, 1969 *apud* COMERLATO, 2005).

Da Ros (2003) aponta que as inscrições rupestres da Ilha do Campeche são datadas entre 2 e 6 mil anos A.P.¹ A ocupação desta Ilha tem as mesmas características da ocupação pré-colonial da costa catarinense de modo geral, que, segundo os estudos arqueológicos realizados até então, indicam a presença de três tradições culturais. A mais antiga delas, dos pescadores-coletores, grupo conhecido pela produção de sambaquis (cerca de 5.020 A.P.). A segunda ocupação, iniciada há provavelmente 1.300 anos A.P, diz respeito a um grupo Jê que se diferenciava do anterior pela presença da cerâmica denominada Itararé. O grupo desta tradição ocupou a costa catarinense e manteve, de forma geral, a predominância da dieta marinha. O terceiro grupo, agricultor e ceramista, do tronco Tupi-guarani, originário da Amazônia, teria chegado à região há cerca de 910 anos (DE MASI, 2002 *apud* CHAMAS, 2008).

Di Pietro Filho (2003) afirma que se constatou na Ilha do Campeche, em coleta de superfície, a presença da Tradição Itararé, através de suas cerâmicas características e de grande quantidade de adornos fuzeiformes encontrados. Os Itararé foram um grupo ou sociedade intermediária, sendo seu sítio mais antigo datado de 1140 AP (SCHMITZETALLI, 1992 *apud* AGUIAR, 2002). Alguns arqueólogos os associam ao grupo Jê, devido à semelhança entre ambas as cerâmicas. Seriam então, populações provenientes do planalto, possivelmente buscando novos ambientes para subsistência (AGUIAR, 2002).

O povo Guarani é também conhecido como Carijós em Santa Catarina e chegaram a estabelecer contato com o colonizador europeu o que os levou à extinção. Trata-se de uma das tradições arqueológicas em que mais encontramos referências bibliográficas a respeito, sobretudo, provenientes dos relatos de cronistas, já que os sítios arqueológicos deste grupo encontrados até então no litoral catarinense foram poucos. A datação mais antiga deste grupo está na faixa de 1.000 AP (CHAMAS 2008).

O sistema de monitoramento turístico introduzido na Ilha do Campeche após seu tombamento trouxe restrições não só para turistas e vi-

1 Termo utilizado no âmbito da Arqueologia, o qual significa “antes do tempo presente”.

sitantes, mas também para aqueles que convivem com essa Ilha desde antes da patrimonialização e dela tiram seu sustento, como é o caso dos pescadores da APAAPS, que foram privados do livre acesso e circulação pelas trilhas e demais espaços da Ilha, devido às normas do IPHAN. Restrições e regulamentos passaram a envolver a realização do transporte turístico que vinha sendo realizado por esses sujeitos anteriormente ao tombamento.

O controle da circulação de pessoas na Ilha do Campeche tem como finalidade garantir sua proteção e salvaguarda, evitando ao máximo qualquer tipo de depredação sobre este patrimônio. Porém, esse limite no contingente turístico limita também o ganho dos pescadores, menos turistas a transportar significa menos lucro.

Parece haver certa ambiguidade no olhar dos pescadores em relação ao tombamento da Ilha do Campeche. Nas entrevistas concedidas, ao mesmo tempo em que se queixavam das restrições determinadas pelo IPHAN que provocam um menor rendimento no transporte turístico por eles realizado, apontam o tombamento como algo necessário e eficaz. Afirmam que antes das medidas protecionistas promovidas pelo IPHAN o turismo estava incontrolável, a Ilha se encontrava suja, em estado crítico e graças ao controle estabelecido é possível que as gerações atuais conheçam suas inscrições rupestres e suas paisagens.

Precisamos compreender que a paisagem interessa primeiramente aos seus próprios habitantes e que só uma relação de estima destes com a paisagem desperta o interesse de turistas e visitantes (CRUZ,1999). Ou seja, o interesse daqueles que construíram uma identidade e pertencimento com o local culmina em consciência de preservação e proteção, a qual pode ser divulgada a aqueles que não pertencem ao local. Os pescadores têm significativa contribuição quando se trata da divulgação e interpretação de suas paisagens, seu histórico e patrimônio arqueológico da Ilha do Campeche. É possível considerar que esses sujeitos contribuem com o trabalho realizado pelos monitores, no sentido de também apresentarem a Ilha aos visitantes e ressaltarem suas belezas e importância de preservação. Antes da implementação das visitas guiadas pelos monitores a partir do tombamento, eram os pescadores que exerciam o papel de interpretação do patrimônio aos turistas, eles que os conduziam às trilhas e aos sítios arqueológicos.

Em sua análise, Urry (1996) aponta que comumente há considerá-

vel apoio local à conservação do patrimônio e nas relações entre o local e seu desenvolvimento turístico há três elementos fundamentais: as pessoas a ele ligadas que se preocupam com sua conservação e lhes atribuem significância; a variedade de proprietários de setores privados e ligados ao turismo e por fim, a administração local. Por essa perspectiva os pescadores se encaixam no primeiro elemento apontado pelo autor.

Rita Mendonça (1999) afirma que aqueles que pertencem ao ambiente turístico o conhecem muito bem e sabem o limite de sua saturação. A população local pode se beneficiar com o turismo, buscando melhorar sua qualidade de vida. Porém, isso só se faz possível caso a mesma participe ativamente do processo, estando consciente e desejosa dessa transformação, participando com igualdade em relação aos novos participantes (turistas e investidores) (MENDONÇA, 1999).

A partir dessa afirmativa somos direcionados a pensar na importância de que os demais grupos, órgãos e associações ligados à Ilha do Campeche estabeleçam uma boa relação e comunicação com os pescadores a ela ligados, pois, para bons resultados na gestão desse patrimônio, a qual é bastante complexa, quanto maior a cooperação dos sujeitos e grupos uns com os outros melhores são os resultados. O reconhecimento da importância de todos os que estão envolvidos, interligados à Ilha pode resultar em maior cooperação dos sujeitos para a proteção e preservação desse bem patrimonial. Desse modo, contribuiriam com a educação patrimonial e ambiental que vem sendo exercida, decorrente da patrimonialização local e o interesse maior seria pautado na educação patrimonial e ambiental exercida, buscando melhorias que beneficiem esse patrimônio e todos que dele partilham.

Em suas falas, os pescadores exaltam as histórias desta Ilha, suas lembranças de vida se confundem com as memórias deste lugar e a importância, dada por eles ao seu patrimônio arqueológico. Demonstram em seus gestos e fala sentirem orgulho do *status* de patrimônio nacional da Ilha do Campeche. Este é um lugar comum entre esses sujeitos, que os identifica e faz parte de seu cotidiano, de suas histórias, lembranças e antepassados. A amabilidade e identificação com um dado lugar envolve processos que se desenvolvem ao longo do tempo à medida que se interage com o ambiente.

Quanto à familiaridade e identificação dos sujeitos com um dado local, uma das consequências são os interesses e embates perante as diver-

gentes visões advindas dos diversos sujeitos que têm um mesmo ponto em comum. Esses olhares variam consideravelmente de acordo com cada grupo. Daí, podemos imaginar a complexidade que envolve essa gestão patrimonial, na qual estão envolvidos diferentes sujeitos, órgãos e instituições, possuindo diferentes identidades e interesses. O patrimônio torna-se alvo entre os que querem explorá-lo economicamente e os que querem protegê-lo, ficando a mercê deste antagonismo.

O turismo cria outra finalidade para o território. A praia deixa de ser lugar de trabalho passando a ser lugar de lazer e consumo (CORIOLANO, 1999). Podemos nos apropriar desta afirmação para o caso em questão: a Ilha do Campeche, antes utilizada para a pesca e plantio para o sustento dos pescadores e população do entorno, é substituída pelo turismo que transforma os modos e de ver e lidar com este lugar, sua paisagem, e modifica suas finalidades.

Murta e Albano (2002) apontam que o turismo como prática econômica precisa encontrar formas respeitadas de inserção das comunidades receptivas, sendo fundamental que a população local participe e usufrua de seus resultados desde o início. Desse modo, a interpretação torna-se um poderoso aliado do desenvolvimento local sustentável. A prática interpretativa deve levar os nativos a (re)descobrirem formas de olhar e apreciar o lugar, desenvolvendo assim atitudes de preservação. Dentro dessa mesma discussão, os mesmos autores enfatizam que é tempo de consolidarmos a prática da interpretação do patrimônio para propiciarmos o desenvolvimento cultural das comunidades locais e fortalecermos o turismo sustentável.

É imprescindível que toda ação educativa assegure a participação da comunidade em sua formulação, implementação e execução. Almeja-se assim a construção coletiva do conhecimento, identificando a comunidade como produtora de saberes que reconhece suas referências culturais (FREIRE, 1970 *apud* HORTA, 2014).

Sabe-se que as políticas de preservação se inserem num campo de conflito e negociação entre diferentes segmentos, setores e grupos sociais envolvidos na definição dos critérios de seleção, na atribuição de valores e nas práticas de proteção dos bens e manifestações culturais acauteladas. (HORTA, 2014)

O desejo pessoal de falar de seu lugar de origem, do passado histórico e acontecimentos locais é fundamental no processo de valorização e inter-

pretação (MURTA; GOODEY, 2002). É importante ressaltarmos a capacidade de interpretação do patrimônio pelos sujeitos que estão na Ilha do Campeche há muito tempo e a conhecem bem, descendem dos que lá estiveram durante anos, como é o caso dos pescadores. Suas histórias sobre a ilha e os conhecimentos sobre ela obtidos por seus ascendentes, tudo isso se torna um leque de informações de suma importância aos turistas, para lhes aguçar a curiosidade, para de alguma forma familiarizá-los com o lugar visitado. Por meio do contato com os pescadores, durante o passeio de barco até a ilha, travam-se diálogos embasados pela ilha e os assuntos que a permeiam. Nesse processo os pescadores são fundamentais para os turistas, na interpretação do patrimônio.

Murta e Goodey (2002) afirmam que a interpretação de lugares é um instrumento de comunicação entre morador e turistas/visitantes, portanto uma boa tarefa a ser realizada conjuntamente entre órgãos de preservação e turismo é envolver os moradores (que no caso específico são os pescadores e comunidades envolvidas) no levantamento do inventário cultural e turístico da localidade a que “pertencem”, proporcionando assim um canal de expressão para os vários sentidos atribuídos ao patrimônio.

É interessante pensarmos todos os sujeitos e órgãos que envolvem a Ilha do Campeche como importantes pilares para sua interpretação e preservação, tendo todos sua parcela de responsabilidade em sua conservação, interpretação e proteção. O maior mérito apontado diz respeito à popularização do conhecimento e à preservação do patrimônio.

Sobre a importância de ouvir as narrativas daqueles que se relacionam e se aproximam com o patrimônio e sua paisagem afirma-se:

As paisagens [...] naturais são multivocais: um mesmo objeto, lugar ou fenômeno tem geralmente vários sentidos e identidades, de acordo com quem os atribui ao longo do tempo. São as várias vozes da comunidade, as várias narrativas, tempos e motivos diferentes – os econômicos, os estéticos e os políticos. Assim, dar um canal de expressão para que as várias vozes da comunidade interpretem seu patrimônio enriquece a interpretação e a experiência vivencial do visitante, ao mesmo tempo que valoriza o lugar. (MURTA; GOODEY, 2002, p.45)

Segundo Brian Goodey (2002), interpretar consiste numa atividade cultural básica envolvendo esclarecimento, pesquisa, transmissão de valores e conhecimento, portanto trata-se de um processo cada vez mais reconhecido e baseado na comunidade. Esta análise é interessante principalmente ao abordar

que outros intérpretes, mesmo sendo profissionais de conhecimento específico/científico, equivocam-se na interpretação pela falta de vivência com o lugar e com o patrimônio em questão.

Sua valorização como patrimônio repercute em sua valorização turística. Parcela dos recursos adquiridos com a visitação é destinada pelo IPHAN à manutenção da ilha. Essa dualidade torna o turismo especial, tendo um papel fundamental para esse patrimônio.

Diante dos apontamentos aqui estabelecidos podemos correlacionar interpretação do patrimônio com educação patrimonial. Ambas dependem do envolvimento daqueles que pertencem ao local e estabelecem com ele certa identificação. Ao interpretar o patrimônio, o Guia ou o nativo, reiteram sua identidade e pertencimento a esse lugar, apontam as necessidades de preservação e as significâncias deste patrimônio para aqueles que com ele convivem. Desse modo, ocorre também a Educação Patrimonial sendo entendidas como correlacionadas.

Sobre a identidade estabelecida entre um grupo baseada no seu lugar de “origem”, seu lugar em comum:

[...] trechos da paisagem sem nada de destacável para um observador comum, podem ter inscritas cargas de Vicência e de simbolismo tão fortes para o utente habitual que lhe atribui um valor não assinalável pelas outras pessoas. Por norma, o local onde nascemos e vivemos a infância e a juventude adquire esse estatuto; porventura, por corresponder a um período em que, em simultâneo, nós vamos formando e tendo consciência cada vez maior do espaço que nos rodeia. Há como que uma formação biológica, social e espacial adquirida em paralelo, ou seja, um crescimento em comum. Daí a identidade tão forte (ALMEIDA, 2006, p. 33).

Dentre os aspectos da patrimonialização e do atual sistema de gestão da Ilha, não vistos com aprovação pelos pescadores, estes apontam que há muita burocracia limitando-os na realização de suas atividades, pois, agora absolutamente tudo que se relaciona à Ilha do Campeche tem de passar pelo IPHAN.

O transporte aos turistas é apontado pelos pescadores como a atividade responsável pela maior renda anual obtida entre eles, aquela que garante o pagamento das despesas de suas famílias no decorrer do ano, pois a renda obtida durante o verão é necessária para seu sustento no inverno. Entretanto, anteriormente ao tombamento o logro obtido nessa atividade era bem maior.

Porém, esses sujeitos afirmam que caso não houvesse ocorrido tal intervenção e controle, provavelmente hoje em dia a Ilha estivesse em um estado avançado de degradação e possivelmente seus sítios rupestres não mais existissem.

Os pescadores não são aptos a realizarem as trilhas da Ilha atualmente, as quais conhecem por frequentarem a Ilha desde antes de seu tombamento, e acreditam que o maior atrativo turístico sejam as inscrições rupestres, juntamente com a praia, águas claras e sol. O orgulho dos pescadores quanto à ancestralidade dos grafismos é emblemático e os remete a uma identidade local, a uma determinada proximidade com o passado, pois se trata de um bem patrimonial com o qual cresceram e conviveram durante suas vidas. Esse patrimônio, valorizado em nível federal, assemelha-se a outros sítios arqueológicos localizados no litoral catarinense, bem como, em outras regiões do Brasil e do mundo.

Esse ponto evidencia-se nas entrevistas, quando um dos pescadores diz que os grafismos da ilha lembram as pirâmides do Egito. O que ele quer dizer com esta afirmação? Ao que remete? Consideremos que as pirâmides do Egito Antigo são patrimônio consagrado, mundialmente conhecido e permeado de mistérios. Talvez seja esse mistério e importância que aproximem esses diferentes patrimônios para o pescador que os mencionou. O valor patrimonial e ancestral das gravuras rupestres que fazem parte de seu cotidiano desde a infância pode ter, para ele, valor similar ou até mesmo superior a outros bens patrimoniais existentes em diferentes partes do mundo.

O patrimônio arqueológico é apontado como algo que agrega valores e sentidos à vida cotidiana daqueles que têm o privilégio de pertencerem ao mesmo lugar em que está inserido. Serve como um elo para a identidade local, para a história, a memória e lhes remete uma autenticação. Trata-se do orgulho em comum daqueles que pertencem à Ilha do Campeche ou com ela se identificam em decorrência de sua trajetória de vida. Antes do tombamento e inserção do sistema de monitoramento, eram os pescadores os responsáveis por acompanharem os turistas aos sítios arqueológicos e de certo modo foram e são também guias e guardiões desse patrimônio.

Supõem os pescadores, que o IPHAN arrecade um alto valor financeiro, por meio das taxas pagas por eles, referentes à realização do transporte turístico à Ilha. Isso ocorre, pois a instituição tem a competência de autorizar ou vedar quaisquer obras e atividades exercidas na Ilha do Campeche, bem como a responsabilidade da sua gestão financeira.

Os pescadores afirmam ainda, terem necessidade de saber sobre o investimento através do lucro obtido, pois inferem que o IPHAN não investe em melhorias necessárias à Ilha, tais como: a construção de um trapiche para as embarcações turísticas, a construção de banheiros ecológicos, uma estrutura de qualidade que ofereça condições de trabalho mais adequadas aos monitores e pescadores.

Diante de tais levantamentos, é perceptível o grau de complexidade das relações que envolvem um patrimônio desta dimensão. Todos se sentem a ele pertencentes, mas nem sempre sabem compartilhá-lo de maneira coerente, considerando que sempre haverá os que se encontram satisfeitos com seus direitos e os insatisfeitos. O pescador mais antigo da Ilha atualmente afirma que antes todos eram donos da Ilha, mas, hoje em dia, ninguém é. Os pescadores têm de se seguir à risca o limite de 480 turistas transportados ao dia, o que evidencia possível restrição de lucro.

Para os pescadores a Ilha do Campeche é, além de um bem patrimonial, uma fonte de renda, anteriormente pela pesca e atualmente pelo transporte turístico que lhes garante a sobrevivência. Mas, para eles essa Ilha é também memória, faz parte das histórias contadas por seus ancestrais e pertence à história da região, se mesclando com o cotidiano de cada um deles. Espera-se que as futuras gerações possam conhecer e apreciar esse patrimônio arqueológico e paisagístico, o qual é referência identitária àqueles que dele falam com orgulho e satisfação.

Agradecimentos

Agradeço aos organizadores desta obra, principalmente a Michel Justamand (UFAM) pela oportunidade concedida para a divulgação de meu trabalho. À orientadora de minha monografia, Dra. Janice Gonçalves (UDESC). À minha orientadora de mestrado, Dra. Clarícia Otto (UFSC) e ao Msc. Leonardo Stabile por contribuírem com a edição final do texto.

Referências

AGUIAR, Rodrigo L. S. Manual de Arqueologia Rupestre: uma introdução ao estudo da arte rupestre na Ilha de Santa Catarina e ilhas adjacentes. Ioes, Florianópolis, 2002.

COMERLATO, Fabiana. As representações rupestres do litoral de Santa Cata-

rina– Ilha de Santa Catarina. Florianópolis. Tese de Doutorado. Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005.

CHAMAS, Cíntia A. P. C. A Gestão de um Patrimônio Arqueológico e Paisagístico: Ilha do Campeche/SC. Dissertação de Mestrado. Departamento de Geografia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

CORIOLANO, Luzia N. M. T. Turismo e degradação ambiental no litoral do Ceará. In: Turismo: impactos socioambientais. 2ª ed. Editado por A. G. Lemos. Editora Hucitec, São Paulo, 1999.

CRUZ, Rita C. A. Políticas de turismo e construção do espaço turístico-litorâneo no Nordeste do Brasil. In: Turismo: impactos socioambientais. 2ª ed. Editado por A. G. Lemos. Editora Hucitec, São Paulo, 1999.

DI PIETRO FILHO, João E. Ilha do Campeche: a importância do estudo de capacidade de carga. Dissertação de Mestrado, Departamento de Engenharia de Produção, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

GOODEY, Brian. Interpretação e comunidade local. In: Interpretar o patrimônio: um exercício do olhar. Editado por S. M. Murtae C. Albano. Editora UFMG; Território Brasilis, Belo Horizonte, 2002.

GOODEY, Brian. Turismo cultural: novos viajantes novas descobertas. In: Interpretar o patrimônio: um exercício do olhar. Editado por S. M. Murta e C. Albano. Editora UFMG; Território Brasilis, Belo Horizonte, 2002.

HORTA, Maria L. P. Educação Patrimonial: Histórico, conceitos e processos. IPHAN, 2014.

MENDONÇA, Rita. Turismo ou meio ambiente: uma falsa oposição? In: Turismo: impactos socioambientais. 2ª ed. Editado por A. G. Lemos. Editora Hucitec, São Paulo, 1999.

ROS, J. P. Turismo: algumas memórias sobre a Ilha do Campeche/Florianópolis. Dissertação de Mestrado. Departamento de Engenharia de Produção, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

SANTA CATARINA. Ilha do Campeche/SC – maior conjunto de inscrições rupestres do litoral brasileiro. Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Estado – IPHAN, 1998.

URRY, Jonh. O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. Studio Nobel: SESC, São Paulo, 1996.

A história da arqueologia brasileira: um campo pouco explorado

Patrícia Bayod Donatti

Para quê uma história da arqueologia?

É consenso entre os arqueólogos que a obra “*The History of Archaeological Thought*”, escrita em 1989 por Bruce Trigger é a grande referência da História da Arqueologia. A proposta de Trigger foi examinar a genealogia que deu lugar a um pensamento arqueológico até a década de 90 do século passado, levando em conta os contextos históricos, políticos, sociais e ideológicos que deram sustentação a cada corrente teórica. No prefácio da segunda edição desse livro, Trigger explica a necessidade de se entender a história da arqueologia como uma subdisciplina da Arqueologia (TRIGGER, 2006), já que como citou uma vez Collingwood a interpretação arqueológica e a história da arqueologia estão alinhadas (TRIGGER, 2006).

Essa visão crítica da arqueologia foi analisada no artigo de 1984, “*Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist*” (TRIGGER, 1984), onde três tipos de arqueologia são considerados: nacionalista, colonialista e imperialista. Esses tipos de arqueologia são baseados em uma visão coerente das arqueologias produzidas em diferentes contextos e períodos históricos (TRIGGER, 1984, p. 355-356).

Assim, a arqueologia colonialista foi desenvolvida em países onde populações nativas foram tomadas por europeus, ou onde os europeus continuaram dominando política e economicamente essas populações por um longo período de tempo (TRIGGER, 1984, p.361). É uma arqueologia produzida por pessoas que não tem relação histórica com os povos anteriores que elas estudam e que enfatizam a primitividade dos nativos e sua incapacidade de inovação (TRIGGER, 1984: 361). Os exemplos de Trigger vinculam a arqueologia com a antropologia nos Estados Unidos e na Austrália, associando o estereótipo de que povos nativos são tribos estáticas, atrasadas, ou aos aborígenes que nunca mudam (TRIGGER, 1984, p. 361). Os arqueólogos colonialistas

acabam por difamar a imagem dos nativos para justificar o controle sobre o país dominado (TRIGGER, 1984, p. 362). Essa arqueologia é produzida em quase toda a América Latina (TRIGGER, 1984: 368).

A arqueologia imperialista, está associada a um pequeno número de países que exercem domínio político sobre grandes áreas do mundo (TRIGGER, 1984, p. 363). Esses países hegemônicos possuem poder cultural, político e econômico e influenciam nações vizinhas (TRIGGER, 1984, p. 363). Um exemplo de arqueologia imperialista é a arqueologia americana do pós-guerra, com início em 1960. Denominada de Nova Arqueologia, teve como principal foco usar dados arqueológicos para estabelecer generalizações universais sobre comportamento humano (TRIGGER, 1984, p. 366). Para Trigger, a Nova Arqueologia não tem a intenção de entender a pré-história, pelo contrário, ela se nega a entender a validade da pré-história de específicas partes do mundo, confirmando a irrelevância das tradições nacionais e de qualquer assunto que esteja no caminho de influência política e de atividades econômicas americanas (TRIGGER, 1984, p. 366)

Para a arqueologia nacionalista, ele cita o exemplo da arqueologia produzida por arqueólogos do século XIX e início do XX, como Gustav Kossinna, que tentou provar que a Alemanha seria o berço dos povos indo-europeus e o centro de criatividade cultural dos tempos pré-históricos, enaltecendo a pureza e a superioridade racial alemã (TRIGGER, 1984, p. 360), visão que foi utilizada pelos nazistas.

O México após a Revolução de 1910 é outro exemplo de uma arqueologia nacionalista criada quando as reformas econômicas e sociais prometidas pela Revolução foram substituídas pelo enobrecimento das civilizações pré-hispânicas, cuja maioria da população era composta por nativos, pela unificação nacional e por um referencial de importância cultural do passado para o mundo através da criação de sítios a céu aberto, museus de entretenimento e turismo (TRIGGER, 1984, p. 359).

Para entender, portanto, qual arqueologia está se desenvolvendo ou se desenvolveu em determinado lugar e tempo é necessário saber quais as perguntas e quais as pesquisas os arqueólogos (as) estão fazendo, com a finalidade de perceber esses indivíduos dentro de um

contexto social e de grupos políticos (TRIGGER, 1984, p. 369). Segundo Trigger, atingir esse nível de compreensão seria o ponto de partida e a síntese da pesquisa. (TRIGGER, 1984, p. 369)

Nações, nacionalismos e identidades nacionalistas

Anos mais tarde, Díaz-Andreu (2001), utilizou uma abordagem crítica no âmbito de identidades nacionalistas, ao analisar a influência destes conceitos sobre a forma como pensamos o passado. Segundo a pesquisadora, o entendimento sobre os conceitos de nação a partir de suas transformações ao longo do tempo é um fator que determina a forma de interpretarmos o passado (DÍAZ-ANDREU, 2001). Essas questões propostas por Trigger são feitas por Díaz Andreu ao discutir como as identidades atuais, como a nacionalista influenciam a forma como pensamos sobre o passado (DÍAZ-ANDREU, 2001)

Ao examinar o papel do nacionalismo na arqueologia, ela mostrou a importância de entendermos o conceito de nação e suas transformações ao longo tempo em conjunto as questões conjunturais onde as identidades contemporâneas moldam a forma de interpretar o passado (DÍAZ-ANDREU, 2001). Mais ainda, ela ressalta que essa interconexão profunda entre ideologia política e arqueologia precisa ser reconhecida por profissionais da área com a finalidade de compreender e contextualizar nosso trabalho (DÍAZ-ANDREU e CHAMPION, 2015, p 3).

Ao desenvolver seu texto, a autora parte de que o passado sempre teve um valor (DÍAZ-ANDREU, 2001). Desde o Renascimento, as elites buscavam as antiguidades como metáforas de sua riqueza e do seu poder. Esse passado manteve seu valor dentro de uma arqueologia erudita que se torna profissional no final do século XVIII, devido ao nacionalismo do Estado moderno (DÍAZ-ANDREU 2001). A partir do final do século XIX, as revoluções de independência de alguns países como França e Holanda na Europa e dos Estados Unidos, bem como as revoluções de independência no início do século XX da América Latina fizeram que as classes médias entrassem em conflito com os governantes, retirando-lhes a autoridade, e vindo à tona uma ideia de nação (DÍAZ-ANDREU, 2001). Mesmo com suas transformações ao

longo do tempo, o nacionalismo mantém sua importância na análise dos desenvolvimentos atuais da arqueologia mundial, por exemplo na inclusão dos excluídos. Por exemplo é o caso dos povos nativos que surge para legitimar seus direitos dentro de um mundo globalizado. Atualmente, Díaz Andreu e Champion (2015) trabalham com a temática arqueologia-comunidade e valor social, onde levantam questões como: O que fazer quando as comunidades não querem ser indagadas sobre seu passado? Temos que obrigar a comunidade a lembrar de uma parte de seu passado? Nós, arqueólogos, devemos ter a última palavra sobre o passado daquela comunidade? E, finalmente, por que estamos hoje fazendo essa Arqueologia? (DÍAZ-ANDREU e CHAMPION, 2015).

Segundo Díaz Andreu (2014), tão importante quanto o tema de identidade nacionalista, devemos incluir ainda o tema de identidade de gênero na arqueologia. O gênero começou a ser estudado na arqueologia somente a partir de 1980 (DÍAZ-ANDREU, 2014). Segundo Díaz-Andreu (2014) em *História del studio del gênero em Arqueología*, ela concluiu que é necessário entender o papel do arqueólogo na sociedade ao olhar de maneira crítica a masculinidade. Assim como para Díaz-Andreu (2005), Dominguez et ali (2009) ressaltou que o tema deve ser trabalhado primeiramente como uma crítica ao androcentrismo e posteriormente como uma proposta para novas análises (RAGO, 1998)

A História da Arqueologia na América do Sul

Politis e Peretti (2004) têm criticado o desenvolvimento da arqueologia na América do Sul. Para eles, não houve uma arqueológica teórica nem conceitual na História da arqueologia da região porque apenas consumíamos as teorias como a Histórico-cultural, a Nova Arqueologia e o Pós-Processualismo de países anglo-saxões, ou simplesmente adaptamos essas teorias aos estudos arqueológicos.

No entanto, segundo esses pesquisadores esse quadro vem mudando com o aumento de trabalhos reflexivos de pesquisadores nessa região ao se interessar na construção de teorias para a América do Sul. Para esses autores, essas mudanças decorrem devido ao contexto político e o processo de democratização que vinha tomando espaço desde 1980 e deixaram deixando para trás a desestabilização política,

o fim das lutas armadas internas e da ditadura (POLITIS e PERETTI, 2004; ACUTO e ZARANKIN, 2008).

A partir da década de 90 do século passado, é que houve um impulso no diálogo entre os pesquisadores da região. Com a finalidade de encontrar novas perspectivas para a arqueologia sul-americana, foi criado o TAAS (Reunião de Teoria Arqueológica da América do Sul) e foram estimuladas novas publicações. Por exemplo Haber e Gnecco (2007) introduziram no quarto volume da revista Arqueologia Sul-Americana uma diversidade de artigos de pesquisadores do Brasil, Peru e Colômbia que compõem uma obra de análise teoricamente fundamentada e crítica sobre diferentes temáticas da arqueologia sul-americana. Além disso, nesses encontros foram geradas novas formas de abordar o passado, como o interesse nas interações e práticas sociais, na construção, negociação e difusão de significados, nas experiências subjetivas, nas relações de poder, nas relações de gênero e agência (ACUTO e ZARANKIN, 2008).

Essa arqueologia transformadora foca sobre o papel dos arqueólogos, seu contexto social, a importância que a cultura material e a espacialidade têm na vida social, nas relações sociais, na forma de se fazer trabalhos de campo e nas narrativas arqueológicas produzidas (ACUTO e ZARANKIN, 2008).

Para Acuto e Zarankin (2008), a relevância da “arqueologia pública” difundida por Funari (2001) dentro da Arqueologia da América Latina fez com os pesquisadores tivessem um posicionamento político e ético, além de promover a inclusão das vozes e dos saberes dos subalternos, difundindo o conhecimento arqueológico fora do campo acadêmico.

O desenvolvimento das pesquisas sobre a história da arqueologia no Brasil

No Brasil, a história do pensamento arqueológico não foi e não tem sido um campo muito trabalhado pela disciplina. Segundo Funari, a Arqueologia acadêmica no Brasil surgiu apenas após a Segunda Guerra Mundial. Paulo Duarte foi o incentivador da institucionalização da disciplina na Universidade de São Paulo e, graças a ele,

podemos refletir sobre a arqueologia e seu papel social (FUNARI e OLIVEIRA, 2008). A disciplina no Brasil tinha um viés com inspiração do humanista francês Leroi-Gourhan e nos direitos humanos. Com o golpe militar de 1964, o país entrou em um regime de repressão com a cassação de políticos, intelectuais e líderes sindicais, e culminou com o AI5 (FUNARI e OLIVEIRA, 2008). Em 1964, os arqueólogos Meggers e Evans, vinculados ao Smithsonian Institute em Washington, iniciaram pesquisas no Brasil. Paralelamente, em 1969, durante a ditadura militar, Paulo Duarte é cassado, afetando diretamente o Instituto de Pré-História da USP.

Segundo a documentação analisada por Funari, Duarte (Funari, 1996) combateu publicamente o favorecimento das relações de privilégios dentro da universidade. Isso é visto na citação de Duarte datada de 25 de novembro de 1974 (Funari, 1996, p. 260)

Eu fui um dos professores que combateram, publicamente, essas arbitrariedades e intrigas. Daí a razão, a única razão, por que fui expulso da Universidade, em abril de 1969. É preciso notar que o processo que justificou essa pena infamante não foi submetido ao Conselho Nacional de Segurança, nem tampouco dele consta ter sido o acusado ouvido, conforme determinam o Ato Institucional número 5 e o ato posterior que o regulamentou!

Mesmo com a Anistia e a abertura do regime em 1979, discutir a própria natureza política, ideológica e histórica da disciplina não era de interesse dos militares (FUNARI e OLIVEIRA, 2008).

Orientado pelos trabalhos pioneiros de Funari sobre História da Arqueologia no Brasil, como vemos acima (Funari 1996), Lúcio Menezes Ferreira estudou em profundidade a arqueologia no período entre 1870-1917 (Ferreira 2010), interessando-se pela institucionalização da arqueologia não acadêmica. Esse arqueólogo analisou a relação entre a arqueologia-colonialismo-nacionalismo utilizando-se da pesquisa histórica sobre o Museu Paulista, Museu Botânico, Museu Goeldi, Museu Paraense, além do IGHB e o Museu Nacional. Ferreira mostra o Museu Botânico como representante do Império e o Museu Paulista e Museu Paraense como representantes da ciência do governo republicano (Ferreira 2010: 22). Para ele, a arqueologia do Império, nobiliárquica, se pautava em mitos e referia-se aos objetos arqueológi-

cos como relacionados aos fenícios, egípcios e gregos; vestindo os indígenas enterrados como nobres (Ferreira 2010: 59). Por outro lado, a arqueologia produzida por Ihering, diretor do Museu Paulista estava relacionada a uma mundialização da arqueologia onde os modelos já estavam prontos para serem praticados por estarem ligados a propósitos coloniais (Ferreira 2010). Assim, a criação de fronteiras nacionais estava sendo estabelecidas junto a uma arqueologia nacionalista (Ferreira 2010) que destruía as populações indígenas com propósito de colecionamento (Donatti 2013, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2017^a, 2017b, 2017c). Segundo Ferreira, *“as narrativas histórico-nacionalistas formaram-se a partir de uma atitude expansionista, acicatadas pelo avanço em territórios e pela negação da alteridade do Outro”* (Ferreira 2010: 58). A arqueologia, portanto, institucionalizou-se vocalizando identidades nacionais ao fornecer matéria-prima para elaboração de símbolos nacionais, naturalizando, dessa forma, o sentimento de pertencimento a nação (Ferreira 2010, p. 22). No entanto, autores como Barreto (2000, p. 49) divergem da análise de Ferreira ao propor que a arqueologia produzida no Brasil não é nacional e tampouco nacionalista (2010, p. 49). Ela também critica a discussão de Funari (1994, 2000) sobre a ênfase na importância do entendimento dos contextos político, social e ideológico na arqueologia brasileira (2010).

No entanto, a relevância de “Território Primitivo” de Ferreira (2010) está em trazer para a arqueologia uma pesquisa fundamentada que promoveu o fortalecimento da arqueologia crítica brasileira ao ampliar a forma que abordamos a cultura material e imaterial em relação as populações pretéritas e presentes.

Os estudos da História da Arqueologia no Brasil mostram, portanto, uma necessidade de se analisar a arqueologia colonialista e nacionalista produzida no Brasil (Funari, 2000, Ferreira 2010, Donatti 2013, 2016 a, 2016b, 2016c, 2016d, 2017a, 2017b, 2017c), construída desde seu surgimento (Ferreira 2010) e colecionamento (Donatti 2013, 2016a, 2016 b, 2016 c, 2017 a, , Ferreira 2010), passando por uma arqueologia nacionalista ligada a ditadura (Funari e Carvalho 2012), quando a arqueologia acadêmica estava conectada com os militares, à utilização de teoria, método e técnica (Reis 2004), até as arqueologias produzidas atualmente.

Conclusão

Trigger (1984, 2016) tem mostrado que a construção de uma história da arqueologia se transforma em uma ferramenta central para a compreensão das questões ideológicas, políticas, sociais e acadêmicas que orientam a disciplina. Em seu artigo de 1984, ele considera os três tipos de arqueologia: nacionalista, colonialista e imperialista. Essa visão crítica da história da arqueologia produzida por Trigger é corroborada por Díaz-Andreu (2001) ao analisar os conceitos de nação e os nacionalismos construídos, estruturados e legitimados na história da arqueologia até os dias de hoje (DÍAZ-ANDREU e CHAMPION 2015). A autora ainda enfatiza a importância do tema gênero como uma questão de identidade ainda pouco estudada dentro da arqueologia (DÍAZ-ANDREU 2014). Essa falta de discussão sobre a história da arqueologia está vinculada a vários problemas, desde a necessidade de entendermos e socializarmos nossa história (FUNARI 2010), bem como perceber a importância das discussões teóricas e conceituais que só se iniciaram a partir de reuniões como o TAAS (PERETTI e POLITIS 2004, ACUTO e ZARANKIN 2008), à abertura de espaços para o tema nos últimos congressos da Sociedade de Arqueologia Brasileira nacional e regional, como por exemplo as apresentações de Donatti (2016 c, 2016 d, 2017 c).

No Brasil, Funari (1994, 2000, 2001) e alguns de seus alunos(as), Funari e Carvalho (2012), Funari e Ferreira (2006), Ferreira (2010) e Donatti (2013, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2017a, 2017b, 2017 c) têm desenvolvido textos sobre a história crítica da arqueologia brasileira. Ferreira estudou o processo de formação da arqueologia não acadêmica (2010), enquanto Donatti (2013, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2017a, 2017b, 2017c) enfatizou os estudos sobre o colecionamento na arqueologia produzida por Curt Nimuendajú durante sua estadia no Brasil.

No contexto do período da ditadura militar, Funari e Carvalho (2012) fizeram análises de documentos sobre a luta de Paulo Duarte dentro do Instituto de Pré-História da Universidade de São Paulo. Ainda nos dias de hoje, existe uma pequena quantidade de arqueólogos nessa área de estudo no Brasil que talvez seja o reflexo desse passado

recente. No entanto, novos espaços e pesquisas estão sendo criadas nesse campo pouco estudado e que requer uma maior atenção para que possamos compreender melhor nossos problemas de pesquisa.

Agradecimentos

Agradeço aos Profs. Drs. Michel Justamand e Pedro Paulo A. Funari pela amizade e incentivo. A Profa. Dra. Margareth Rago e as colegas da linha de pesquisa “Gênero, Subjetividades, Cartografias e Cultura Material”, do IFCH, UNICAMP pelas diversas discussões, pela sensibilidade e por todo o aprendizado nesses últimos anos.

Referências

- ACUTO, F e ZARANKIN, A. Introducción. In: Sed non satiata II, comp. Acuto, Felix; Zarankin, Andrés. Encuentro Grupo Editor, Cordoba, 2008.
- BARRETO, C. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. Revista USP, São Paulo, 2000, (44): 35-51.
- DÍAZ-ANDREU, M. Nacionalismo y Arqueología: el contexto político de nuestra disciplina. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 2001, (11): 3-20.
- DÍAZ-ANDREU, M. 2014 Historia del estudio del género em Arqueología. In Desmutant Lara Croft Dones, arqueologia i universitat. Saguntum. Extra 15, eds. Vizcaíno, A. et al , Universitat de València, València, 2014, p 25-32.
- DÍAZ-ANDREU, M. e CHAMPION, T. Nationalism and Archaeology in Europe. Routledge, New York, 2015.
- DOMINGUEZ, L. e et ali. Desafios da Arqueologia: depoimentos. Erechim, Habilis Editora, Erechim, 2009.
- DONATTI, P.B. As Políticas da Antropologia Brasileira: o caso de Curt Nimuendajú. Appris, Curitiba, 2013
- DONATTI, P.B. Resquícios de Curt Nimuendajú. Revista de Arqueologia Pública, v.10, 2016a, (10): 81-90.
- DONATTI, P.B. Curt Nimuendajú. SOMANLU (UFAM), 2016b, (16): 28-62.
- DONATTI, P. B.. Desconstruindo Curt Nimuendajú. Anais do X Encontro SAB SUL, Pelotas, 2016c.

DONATTI, P. B. Breves Reflexões sobre a História da Antropologia e da Arqueologia no Brasil através dos trabalhos de Curt Nimuendajú. Caderno de resumos do encontro da Sociedade de Arqueologia Brasileira- região Sudeste, Belo Horizonte, 2016 d.

DONATTI, P. B.. As aventuras de Curt Nimuendajú. In: Diálogos Híbridos II v.2, organizado por Camilos Torres Sanches; Josenildo Santos de Souza; Michel Justamand. Alexa Cultural, Embu das Artes, 2017a.

DONATTI, P. B. Apontamentos sobre a história da arqueologia e da antropologia no Brasil através de Curt Nimuendajú. In: Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II. 1aed, organizado por Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues, Tharcísio Santiago Cruz. Embú das Artes: Alexa Cultural, 2017 b.

DONATTI, P. B.. Reflexões sobre a história social da arqueologia no Brasil. Livro de Resumos do XIX Congresso SAB: Arqueologia na Trincheira, p. 101-102, Teresina, 2017 c.

FERREIRA, L. M. Território Primitivo: A Institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917). Editora PUCRS, Porto Alegre, 2010.

FUNARI, P.P. A. Arqueologia Brasileira: visão geral e reavaliação. Revista de História da Arte e Arqueologia. Unicamp, Campinas, 1994, (1): 23-41.

FUNARI, P.P.A. Um documento inédito de Paulo Duarte. Saeculum II, Revista de História da UFPB, Paraíba, 1996, Jul/Dez.

FUNARI, P.P. A. Como se tornar arqueólogo no Brasil. Revista USP, São Paulo, 2000, (44): 74-85.

FUNARI, P.P.A. Public Archaeology from a Latin America Perspective. Public Archaeology, 2001 (1): 239-243.

FUNARI, P.P.A. e CARVALHO, A. V. Universidades, Arqueologia e Paulo Duarte. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012 (22): 89-96.

FUNARI, P.P.A. e FERREIRA, L. M. A Social History of Brazilian Archaeology: A Case Study. Bulletin of History of Archaeology, 2006 (16): 18-27.

FUNARI, P.P.A e OLIVEIRA, N. V. de. A Arqueologia do conflito no Brasil. In: Arqueologia da repressão e da resistência na América Latina na era das

ditaduras (décadas de 1960-1980), organizado por Funari et ali, Annablume/Fapesp, São Paulo, 2008.

HABER, A. e GNECCO, C. 2007 Editorial. Arqueología Suramericana/Arqueologia Sul-Americana. 2007, V 3, (1): 2.

POLITIS, G & PERETTI, R. D. Teoría Arqueologica en America Del Sur. IN-CUAPA/UNICEN, Olavarria, 2004.

RAGO, L.M. Descobrimdo historicamente o gênero. Cadernos Pagu, 1998, (11): 89-98.

REIS, J. A. dos. Não pensa muito que dói – um palimpsesto na arqueologia brasileira. Tese de doutorado. Campinas: IFCH, Unicamp, 2004.

TRIGGER, B. Alternative Archaeologies: Nacionalist, Colonialist, Imperialist. Man, 1984, (19): 355-370.

TRIGGER, B. 1989. A History of Archaeological Thought. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

TRIGGER, B. 2006. A History of Archaeological Thought (Second Edition). Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Currículo, interculturalidade e trabalho: Rupturas decoloniais e ensino superior

Rafael Ademir Oliveira de Andrade

Introdução

A tese que fundamenta a elaboração deste trabalho parte da percepção de que os currículos de formação de nível superior são influenciados pela constante implementação de políticas neoliberais na educação, que leva à precarização da formação humana, buscando a rentabilidade dos currículos, a inclusão nos novos modelos formativos, para a alienação da classe trabalhadora e da padronização das heranças coloniais.

O posicionamento inicial da questão central aqui debatida é formada a partir da percepção do pesquisador também enquanto docente, de a referida precarização da formação humana sintetiza e corrobora com elementos históricos e econômicos que agem sobre as subjetividades humanas, reforçando e ampliando a sujeição dos subalternos aos processos culturais, políticos e econômicos da mais recente forma do capitalismo, o que na América Latina representa uma herança da configuração histórica que remete a colonização e distribuição das formas do poder.

Em um país essencialmente desigual e de violência difundida nas práticas e discursos, fato potencializado pela difusão das redes sociais e das políticas conservadoras no Brasil, acredita-se que uma formação humana, que busque a discussão crítica da história e desnaturalização dos processos sociais ao mesmo tempo que aproxima os educandos de um conceito e sentimento de humanidade ao se encontrarem com a fala e prática de raças, gêneros e etnias excluídas do processo de divisão dos poderes sociais deve ser uma presença curricular e formativa e o que se pode perceber é uma ação para que essas formações críticas e humanas sejam excluídas ou precarizadas de seus espaços nas matrizes curriculares.

Em suma, se percebe a transformação da formação superior em um local de mercado e não de saber crítico ou de diálogo igualitário entre saberes diferentes, elementos essenciais para a construção de uma crítica aos modelos liberais - a forma mais recente da empresa colonial e imperialista - e o presente

texto pauta-se na discussão das ações possíveis e das práticas existentes para uma educação que crie contra consciências (Mészáros, 2005: 35), apontando como fundamento pedagógico a reflexão sobre uma educação intercultural crítica.

A interculturalidade, enquanto conceito amplo, está presente nas reformas políticas, educativas e constitucionais tanto em âmbito nacional quanto inter/transnacionais como resultado da luta dos movimentos sociais, políticos e ancestrais (Walsh, 2009: 02), podendo também ser utilizada como uma adequação aos interesses globais do poder, capital e mercado. O termo interculturalidade pode ser funcional, ao se relacionar com o sistema, ou pode ser projeto político de descolonização, transformação e criação de novas estruturas.

O desafio deste artigo é refletir sobre as possibilidades de uma educação intercultural crítica frente à precarização da formação humana no ensino superior e/ou a adoção de uma interculturalidade funcional, elementos que podem ser compreendidos como uma das intenções da empresa colonial: criar consenso sobre as estruturas do poder.

Educação, Trabalho, Neoliberalismo e Padrões

Na produção da vida material, os homens constroem certas concepções que são independentes de suas escolhas, afinal, são poucos os homens que conseguem “fugir” totalmente de “seu tempo”. As bases das relações de produção material serão chamadas de estrutura, que, por sua vez, levanta uma superestrutura política, jurídica e, por consequência, educacional. Estas formas da superestrutura vão corresponder as formas sociais da consciência dos homens daquele momento histórico. Assim, a educação ocupa espaço fundamental na formação e reprodução de certos aspectos da sociedade.

O termo utilizado na teoria marxiana é de “condicionamento” (Marx, 1982) ao relacionar estrutura e superestrutura e é possível compreender que existem espaços de negação e crítica ao pensamento generalizante da produção de vidas. Neste aspecto, é que se funda a importância da formação humana enquanto projeto de desnaturalização das forças sociais, pois a noção de totalidade percebida na orientação eurocêntrica de sociedade moderna só pode ser lida em Marx como uma totalidade em contradição, uma unidade de forças opostas, hierarquicamente posicionadas e ao mesmo tempo relativas.

A formação educacional para, e exclusivamente, para o mercado de trabalho é um desenho dentro de um contexto histórico específico e pode, por isto, ser analisado, confirmado ou contestado. Uma educação unicamente para o trabalho não questiona as questões inerentes à colonização do Brasil e não se posiciona com relação ao racismo, homofobia e outras segregações/violências decorrentes deste processo. Há nesse contexto teórico uma relação prática intrínseca: olhar a sociedade pela “lente decolonial” não extingue a necessidade de estabelecer uma relação de classe, mas permite fugir da percepção eurocêntrica de organização de classes (LANDER, 2005, p. 6) e partir da inter-relação entre classe, raça, colonização, poder e neoliberalismo enquanto agendas de uma mesma intenção de imposição global de suas imposições ideológicas.

David Harvey (2009, p. 22), afirma que certo regime de acumulação - uma estabilização de certa forma de relação entre consumo e acumulação - aponta para a necessidade de padronizar o comportamento dos indivíduos para que estes assumam certa “configuração”. Sendo esta configuração uma materialização das formas de produção, que se apresenta na forma de leis, costumes, crenças que buscam garantir a normatização - e normalização - daquele processo. A existência desses “regimes de acumulação” requer indivíduos centrados na crença do funcionamento do mesmo: é neste sentido que mitos sociais como “meritocracia e democracia racial” se entendem como fundamentos para a noção irreal de liberdade e igualdade no capitalismo mundial. Continuamos nossa reflexão com David Harvey (2009, p. 24) quando este afirma que esta normatização permite que o capitalismo, um sistema contraditório e instável adquira “certa ordem”. Tal controle ocorre em duas esferas: pela variação da fixação de preços pelo mercado e pelo controle do emprego da força de trabalho para garantir a adição de valor na produção e os lucros positivos para a classe capitalista. O que chamamos de empregabilidade (Kuenzer, 1999, p. 170) é uma manifestação destes interesses no que tange a educação e seus objetivos.

Frente à uma crise da produção e do emprego, que ocorrem graças as transformações do capital, pelo fechamento de espaços de trabalho, a partir da evolução tecnológica e a aspectos da economia de mercado global em suas concentrações de produção (geralmente em países com leis trabalhistas menos presentes), o discurso da empregabilidade surge como um discurso de “negociação” com o sistema capitalista. Com o número de postos de traba-

lho reduzidos, a educação se torna um grande “shopping de competências” (Saviani, 2008, p. 439) onde uma formação aligeirada e multifocal gerará ao educando uma possibilidade de achar sua vaga graças à esta característica em especial, consolidando assim sua “inclusão excludente” em todas os espaços da organização social.

A educação se orienta como uma forma de disciplinização da força de trabalho - em forma de hábitos técnicos, crenças e práticas privadas - para os propósitos da acumulação de capital, este controle do trabalho passa pelo controle amplo das capacidades físicas e mentais (Harvey, 2009, p. 28) dos indivíduos, assim como de suas crenças acerca da história, sociedade e objetivos individuais ou coletivos. Nesse contexto percebe-se o currículo como forma de operação das subjetividades que apontam para normatizações, como por exemplo a heteronormatividade (Pavan, 2013, p. 108).

Mariano Fernández Enguita (1989, p. 62) afirma que a desfiliação da igreja católica realizada pela burguesia criou uma dificuldade de como manter o trabalhador resignado e mais, como estabelecer a “submissão ativa” que o trabalho assalariado exige. Por esta submissão ativa podemos compreender uma obediência que, ao mesmo tempo, faça referência a uma defesa das forças legitimadoras da sociedade capitalista - legitimação do mito colonizador do homem hétero, herói e justo que ocupou os espaços selvagens americanos ou africanos com sua coragem e benção divina.

Enguita (1989: 75) afirma que o instrumento que surge historicamente é a escola, mesmo que não fora criada com esse objetivo (Saviani, 2007: 154), mas logo assume o papel de criar o hábito de laboriosidade, sendo assim uma instituição social que normalmente possui a função de criar indivíduos “bem entendidos”, ou seja, que estejam em ligação com as orientações ideológicas dos grupos hegemônicos. A educação, seus métodos e currículos antenados à questão neoliberal buscam, nos indivíduos, a criação de sentimentos sociais e propensões psicológicas que buscam naturalizar e disseminar os interesses das ideologias dominantes: ao observar a força virtual e política que o projeto “Escola sem partido” ganha, torna-se difícil concluir que a educação não é uma das pautas fundamentais da empresa colonial na manutenção e expansão do seu poder sobre os subalternizados.

Outro exemplo a ser citado sobre a conexão direta entre currículo, trabalho e conformação do trabalhador é que estando morta a promessa do

pleno emprego passa a valer a era da competitividade, normatizando o “competir para integrar”, tendo o processo de privatização como orientação para a questão (Gentili, 2004, p. 120). Sendo o desemprego uma das manifestações constantes do próprio modelo capitalista, há a necessidade de criar novos trabalhadores que se encaixem na demanda do mercado. Concorrendo entre si, educandos abandonam laços de solidariedade e estabelecem o sucesso laboral como meta - orientando as profissões mais importantes pela sua remuneração média - e não culpabilizam a própria organização social pelo desemprego e miséria de outros: é contra esse discurso que a interculturalidade crítica se propõe enquanto prática pedagógica, existencial e política.

Assim, nessa parte do artigo buscamos refletir sobre a relação entre trabalho, educação, conformação para o trabalho e, no bojo dessa questão, a relação entre a formação para o emprego e sua relação com as violências coloniais ainda presente nas últimas formas do capitalismo neoliberal, presente enquanto empresa mundial e seus espaços no Brasil.

Precarização da formação humana, educação para o emprego e estrutura colonial

Podemos posicionar a educação que dialogue com certa “formação humana” como possibilidade de superação dos avanços do capitalismo e das outras formas sociais de alienação e exclusão de indivíduos/grupos dos processos históricos. Formação humana é conceituada neste trabalho como o conjunto de processos educacionais que objetivam desenvolver nos educandos um olhar crítico e humanitário para com as diversas culturas, sociedades, formas de viver e existir. Assim como o pensamento sobre a interculturalidade (Walsh, 2009, 06), não fechamos o sentido do que seria uma formação humana e nos prendemos no que seria uma concepção pedagógica, político e existencial dos atores educacionais.

No Brasil, nas bases curriculares ainda vigentes, podemos concluir que as disciplinas que possuem aderência à esta formação humana são as de sociologia, filosofia, antropologia e outras, justamente aquelas que estão em processo de exclusão dos currículos de graduação em momentos de conservadorismo social ou avanços do neoliberalismo sobre as estruturas sociais. O objetivo da educação volta-se para a doutrinação para o emprego e aceitação de contextos raciais, étnicos e outros.

A formação humana aqui proposta, mesmo que na raiz do seu nome evoque um sentido de humanidade não compartilhada por todos os povos, aponta para a superação da alienação do trabalho, uma alienação escravizante, condição material e simbólica da existência humana no capitalismo, como Mészáros (2005, p. 26) sugere uma educação para além do capital e mesmo uma educação para além da educação como a concebemos hoje que tenha como objetivo não a transmissão de saberes, mas a construção de saberes coletivos oriundos não apenas da razão europeia, mas das formas do saber que pululam pelo mundo resistindo aos silenciamentos históricos.

Nesse sentido formativo, a educação teria como objetivo o acesso às diversas consciências históricas dos indivíduos em seus contextos criadores, uma negação das internalizações do mercado, criando novas visões sobre uma comunidade local e global. No contexto de nossas discussões, uma educação que exclua essa formação humana será uma formação voltada para a conformidade e continuação da exclusão colonial.

A formação humana, enquanto ação ligada a interculturalidade crítica, é precarizada ou deixa de existir ao passo que uma educação alienante se torna preponderante. Cabe ressaltar que mesmo em matrizes curriculares onde estejam presentes disciplinas que dialoguem com a formação humana é possível que essas presenças não levem as discussões propostas neste artigo: é preciso uma ressignificação ou significação do sentido da formação superior no que tange aos espaços de fala e construção de currículos/ementas/planos de aula. Em outras palavras, a fala sobre conceitos weberianos ou marxistas, ou mesmo da interpretação densa das culturas não levaria à uma formação humana decolonial, reforçando aspectos do caráter único e universal da sociedade capitalista, questionando aspectos da sociedade latino-americana a partir de contextos que parte da Europa como objetivo para países de “terceiro mundo”.

Estudando os currículos de ensino superior na cidade de Porto Velho¹ (capital do estado de Rondônia) e os movimentos públicos de instituições de ensino superior podemos perceber algumas práticas que levam à precarização da formação humana: transformação de disciplinas em modalidades à distância, terceirização educacional (os professores dessas disciplinas não são

¹ Uma parte das reflexões aqui apontadas foram debatidas no artigo “Precarização da formação humana no ensino superior: educação, trabalho e ensino superior”, onde foram analisados desenhos curriculares da Universidade Federal de Rondônia e concluiu-se que fora das formações em Ciências Humanas, as disciplinas de formação humana se encontram precarizada: com pouca carga horária ou ementas genéricas. O referido artigo foi aceito para publicação, mas ainda não publicado, sendo escrito em conjunto com Dryelle Vieira Rodrigues.

docentes da IES, mas de outros polos ou instituições parceiras), condensação de conhecimentos em cargas horárias enxutas, formalização de ementas (impedindo a participação do docente na construção das mesmas) e dentre outras formas, a exclusão de tais disciplinas da matriz curricular. A formação técnica e aligeirada vai de encontro com a sociedade competidora que o capitalismo recente quer formar ao passo que se distancia das intenções de uma educação decolonial ou de educações outras que não a alternativa neoliberal.

Interculturalidade crítica, educação e movimentos sociais

Concorda-se com o posicionamento de que a transformação da sociedade, pautada nos limites históricos do Brasil e dos espaços não europeus em geral, deve partir da concepção de que temos uma formação histórica diferente das sociedades europeias e anglo americanas e que uma reflexão baseada no aparente caráter universal da Europa nos levaria a uma mudança apenas superficial das estruturas das colônias. O que Walter Mignolo (2008, p. 242) nos apresenta como opção é uma nova perspectiva que se pautem no capitalismo nem no socialismo, ou seja, uma perspectiva que não se pautem em governos, economias e outras instituições sociais construídas “ao norte”, mas na construção de uma relação humanística entre os poderes sociais que se pautem nas históricas específicas dos povos.

A manutenção da estrutura colonial provoca a violação dos direitos humanos e a marginalização política de grupos inteiros da sociedade e mesmo uma revolução de cunho marxista, por exemplo, levaria a uma mudança de conteúdo, mas não dos termos de organização do mundo (Mignolo, 2008, p. 248). Parte-se do pressuposto que a diferença de classe não deve ser tomada como único foco da mudança social, mas levar em consideração histórias, filosofias e conflitos que surgem no seio das resistências aos modelos coloniais e colonialistas. A precarização ou uma não reflexão sobre as ciências sociais e humanas nos currículos educacionais afasta docentes, pesquisadores e educandos da possível construção de alternativas ao modelo capitalista mundial e necessidades deste sistema.

Além das percepções enquanto professor pesquisador, somamos a fala da professora Marcela Mollis (2006, p. 15) ao afirmar que os estudos de nível superior *“se representa en la formación de recursos humanos cuando, al mismo tiempo, las humanidades van perdiendo gradual-*

mente sus recursos” e nossas universidades perdem sua identidade como instituições de saber e passam a construção de uma nova identidade que se assemelha a um supermercado. Existe uma dicotomia, que perpassa por escolhas curriculares, entre uma educação com identidade neoliberal-colonialista e uma identidade atrelada aos interesses de uma população que se utiliza de processos educacionais como forma de resistência e vida.

A proposta então é pensar uma pedagogia que questiona e transforma relações humanas, societárias, de conhecimento e vida que hoje pautam-se na lógica do mercado e na dominação colonial, pois a elite econômica que aqui se posiciona é herdeira da história colonial, compreendendo o currículo como uma manifestação político-cultural, lugar, espaço, território e manifestação de relações de poder (Silva, 2011, p. 27).

Essa proposta é defendida por Catherine (2009, p. 10) Walsh em seus debates sobre a interculturalidade e uma pedagogia decolonial. Nossa intenção não é debater o conceito, mas pensar suas aplicabilidades. Faremos aqui uma breve apresentação do mesmo e em suas naturezas, pois é em uma destas que repousam nossas perspectivas pedagógicas sobre uma educação para além do capital/colonial. Em seu capítulo “*Interculturalidad crítica y educación intercultural*”, Walsh (2009, p. 02-06) define três formas ou modelos de pensar/aplicar essa interculturalidade.

O primeiro modelo é a interculturalidade relacional, que parte do pressuposto que há certo multiculturalismo como fruto das relações/contatos entre os povos/raças. Entretanto, esta perspectiva minimiza os conflitos e contextos desiguais de poder, dominação e colonialidade. Podemos citar como exemplo dessa interculturalidade a ideia comum de que, no Brasil, por dividirmos genes das raças indígenas, africanas e europeias não somos racistas, que a simples “comunhão genética” nos garante uma democracia racial ao passo que há um racismo estrutural no país que reflete que raça/classe/território vivido/religiosidade são elementos de recorte para acesso ao poder econômico, social ou intelectual.

A interculturalidade funcional assemelha-se com conceitos elencados neste artigo em Enguita (1985, p. 62) e Harvey (2009, p. 28) afirmam sobre a construção de uma aparente igualdade e inserção dos indivíduos a partir da lógica do trabalho. A funcionalidade deste modelo pauta-se no reconhecimento da diversidade e diferenças culturais, com metas a inclusão da

mesma no interior da estrutura social estabelecida, buscando sempre o diálogo, convivência e tolerância, nunca questionando as “regras do jogo”.

O simples reconhecimento da diversidade sustenta os modos de produção e a expansão do neoliberalismo. As reformas políticas do século XX são parte desta intenção multiculturalista e funcional (Walsh, 2009, p. 03). No Brasil, a abertura para as questões indígenas na Constituição Federal de 1988, apesar de grande avanço, não representou a autonomia dos indígenas com relação aos seus processos educacionais, fenômeno que ainda está em vias de se concretizar graças às organizações dos povos indígenas na busca de sua educação autônoma (Fonseca, 2012, p. 88).

Assim, é proposta a interculturalidade crítica como reflexão ativa sobre os processos sociais. A mesma parte da questão estrutural, colonial-racial e das demandas dos sujeitos subalternizados. É exercida “de baixo para cima” ou “de baixo para baixo” ao invés das outras interculturalidades que são “de cima para baixo”. A interculturalidade crítica aponta para a reconstrução das estruturas, instituições e relações sociais, daquelas que mantêm o poder das elites e na construção de novas estruturas que entrem em conflito com o poder hegemônico. É preciso pensar uma “outra educação”.

Esta “outra educação” não deve partir apenas de uma integração dos indivíduos a formação técnica ou laboral ou tomar a educação como forma de integração pacífica dos sujeitos à sociedade, mas da desnaturalização dos processos e de pensarmos, coletivamente, outra forma de comunicação com a sociedade, com a subjetividade, com o outro. A interculturalidade crítica se preocupa com a esfera do ser e do saber, elementos essenciais dos processos educativos, se preocupa com a exclusão, negação e subalternização ontológica dos grupos e sujeitos marginalizados. Uma educação crítica e humana deve-se preocupar com os processos formativos que desumanizam e subordinam conhecimentos - dos negros, dos indígenas, dos proletários, dos nordestinos - e privilegiam os conhecimentos e hábitos dos grupos hegemônicos, naturalizando a desigualdade.

Conclusão: Caminhos para a interculturalidade crítica

A interculturalidade crítica não existe em si, mas é algo a se construir. Pensar um modelo que se adeque e se posicione como objetivo a ser alcançado seria uma repetição de modelos outros - o positivismo como so-

cidade que precisa ser alcançada pelos povos selvagens, por exemplo. Pode ser entendida como um projeto e uma perspectiva político pedagógica que se liga à educação como busca pela equidade dos modelos de vida, saberes e conhecimentos. Isso nos diz que os grupos indígenas organizados em busca de uma educação que se ligue com sua história, pois estão cansados de ouvir/ler que não foram escravizados ou que eram “mal trabalhadores” é uma forma de interculturalidade crítica. Pois essa concepção não é a forma, mas um modo de pensar a educação.

E assim como outros elementos, o currículo é um instrumento de poder, de formar subjetividades. Logo, pensar uma concepção intercultural de currículo requer, desde o começo até seu fim, uma disputa com os poderes que educadores, movimentos sociais e indivíduos não organizados devem enfrentar. Essa mentalidade orienta-se para uma tomada de decisão desses agentes envolvidos no projeto de mudança.

Assim, cabe reflexão sobre o currículo e sua construção, de uma formação humana que não seja funcional e que tenha espaço para saberes que silenciámos historicamente. É preciso responder algumas perguntas, enquanto pesquisador, docente, estudante ou ser vivo: Qual o local de fala dos meus autores presentes ou não em meus planos de ensino? Qual tipo de sociedade buscamos refletir/debater/idealizar em nossas disciplinas? Essa sociedade “cabe” no conceito de sociedade ou equidade dos demais indivíduos? Nossas disciplinas dialogam ou permitem diálogo com outras formas de saberes? Qual o espaço para os saberes de meus educandos em diálogo com autores que trago em meus planos?

Em tempo, essa perspectiva não é nova: professor Paulo Freire já dialogava com essas perguntas no século XX. E muito se fala sobre esse professor nos corredores das pedagogias. Mesmo que pareça “velho e batido”, é “novo” pois representa uma perspectiva que se realinha nas práticas educacionais dentro e fora das academias. A formação humana que se propõe neste trabalho, e que desaparece dos currículos, é a busca por uma perspectiva intercultural dentro dos currículos de ensino superior.

Finalizando, é possível afirmar que um debate inicial – ou de outra perspectiva – sobre a formação para o emprego neoliberal e uma formação humana que dialogue com as diversas formas de ser/existir e que flexibilize os currículos para estes saberes foi desenvolvido neste artigo. Os debates são

complexos e se relacionam com muitas estruturas do poder, entretanto, esse trabalho é uma inferência sobre essa perspectiva pedagógica e abertura para outros debates e diálogos.

Referências

ENGUITA, Mariano Fernández. **A Face Oculta da Escola: Educação e Trabalho no Capitalismo**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FONSECA, Mary Gonçalves. **CASA DE ESCREVER NO PAPEO: A escola Tuparí da terra indígena Rio Branco, Rondônia**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Sustentável, UNIR, 2012.

GENTILI, Pablo. **Três Teses sobre a relação trabalho e educação em tempos neoliberais**. In José Claudinei Lombardi, Dermeval Saviani e José Luís Sanfelice (orgs.). 2ª Edição, Campinas, Autores Associados, 2004.

HARVEY, David. **A Condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. Tradução Adail Ubirajara Sobral & Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2009.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Org). Buenos Aires: 2005.

MÉSZÁROS, István. **A Educação Para Além do Capital**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

MIGNOLO, Walter. **Novas Reflexões sobre a ideia de América Latina: A direita, a esquerda e a opção descolonial**. Revista CRH, Salvador, Vol. 21, N. 53, 2008, p. 239-252.

MOLLIS, Marcela. **Geopolítica del saber: biografías recientes de las universidades latinoamericanas**. En publicación: Universidade e investigación científica. Vessuri, Hebe. CLACSO, Buenos Aires, Noviembre, 2006.

PAVAN, Ruth. Currículo, **A construção das identidades de gênero e a formação de professores**. Revista Contrapontos - Eletrônica, Vol. 13 - n. 2 - 2013, p. 102-111.

SAVIANI, Dermeval. **Trabalho e Educação: Fundamentos Ontológicos e Históricos**. Revista Brasileira de Educação, volume 12, número 34, janeiro-abril, 2007.

_____. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. 2ª Edição. Campinas: Autores Associados, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Documentos de Identidade: Uma introdução as teorias do currículo**. 3º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**. In: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Abya Yala, 2009.

Uma reflexão sobre Arte Contemporânea e a complexidade amazônica

Sebastião Alves de Oliveira Filho

Michel Justamand

O início de minha fala começa relatando um fato que poderia ser um ponto de partida para discussão sobre a complexidade amazônica e os processos criativos no contexto das artes visuais. No entanto, pensar a Amazônia é desafiador, quando envolvem questões relativas a arte. A curadoria integrada pelos artistas visuais Cristovão Coutinho, José Carlos, Rosas dos Anjos e Sebastião Alves realizou nos anos de 2013 e 2014, nas edições do Seminário de Artes Visuais Amazonas ocorrido em Manaus, respectivamente, oportunizou congregar pesquisadores, curadores, críticos do sistema de arte contemporâneo, produtores, artistas visuais, professores e estudantes de arte para discutir temas relacionados a cultura e a arte, processos criativos, bem como sua produção local.

Algo inédito no cenário artístico manauara, no qual o artista e sua produção tornaram-se pautas para discussão entre especialistas de arte e o poder público. Nesse sentido, toda a categoria estava sensibilizada com as discussões nas quais promovia mudanças, pois se acreditava que era o momento de encontrar maneiras de compreender uma realidade tão próxima, mas tão distante das ações governamentais despreocupadas na promoção da cultura. A iniciativa de integração da categoria era boa em parte, mas, a outra, deixava os artistas do interior do Estado fora dessa dispo, pois a logística de transporte atuava negativamente na participação das vozes da Amazônia. Durante décadas, os artistas foram vilipendiados com pequenos eventos que, historicamente, não criaram uma base sólida que pudesse contemplar o reconhecimento de quem faz arte nessa cidade. A realização dos seminários foi uma oportunidade para estreitar um diálogo necessário nada visto anteriormente, pois, atividades isoladas eram afuniladas ao esquecimento. Os seminários foram promovidos pelo governo do Estado após grande pressão de várias entidades culturais que permitiu com que a Secretaria de Cultura acatasse a solicitação que tinha como

base antigas reivindicações cuja proposta inicial foi a realização da Bienal de Artes Visuais na Amazônia refletida nos principais centros culturais mundiais, no entanto, a discussão foi diluída por falta de interesse e de questões políticas.

Mediante as incertezas de apoio, tanto da iniciativa privada quanto da governamental, o seminário transcorreu cumprindo toda uma programação que incluía palestras com curadores conhecidos no cenário nacional tendo como destaque a arte e a cultura amazônica como referência nos processos criativos de artistas que oportunamente apresentaram suas propostas de trabalho ocorridas na Sala de Comunicação. A mesma consistia na mostra de experiências artísticas tanto de produtores, curadores quanto de artistas visuais. Com isso, as duas edições do seminário permitiram que a classe artista estabelecesse à construção aberta de diálogos permanentes quanto à expressividade artística amazônica no contexto local e global.

Durante as edições, a compreensão quanto à diversidade amazônica como referencial de desenvolvimento de processos artísticos, possibilitou o reconhecimento da amplitude que a cultura local infere decisivamente nas poéticas artísticas tendo como suporte à Amazônica e sua complexidade. A ação do artista visual em mostrar por meio de sua poesia, as diferentes Amazônia, no âmbito social, cultural e geográfico, teve sua importância não somente no campo cultural, mas, sobretudo, no campo da vida e de nossa existência. O grande desafio para tal ação é de se fazer compreender que pertencemos ao planeta Terra e que devemos ter consciência ampla sobre a vida, somente assim, perceberemos que vivemos num ambiente sensível e que precisamos preservá-lo. A arte é a ferramenta fundamental de desenvolvimento dessa compreensão e que, somente através dela, a humanidade poderá viver com mais harmonia entre natureza e seu semelhante.

A apresentação de trabalhos de artistas emergentes como Alberto Araújo, DI Paradise, Francimar Barbosa, Lula Sampaio Monike Ventilare Turenko Beça e outros, impressionaram pela temática diversa da Amazônia Complexa, demonstrando que, a linguagem visual, necessária a reflexão estética, histórica e filosófica, é resultado da sensibilidade do artista que integra um mundo com aspectos diferenciados onde encontra na observação e experimentação o meio de expressar uma realidade tão particular, que é a Amazônia. Dessa maneira, a arte contemporânea apresentada no evento foi um mix social e cultural de uma região que está constantemente evidenciada pela sua riqueza natural e humana.

O despertar para um novo pensar sobre a complexidade Amazônica junto ao processo criativo no contexto da arte contemporânea, é uma condição desafiadora aos seus criadores que exauridos de uma política cultural paliativa e eleitoreira encontram resistência diante das inovações do discurso ilusório. A arte vem na contramão, sendo que ela não é prioridade do poder público. Os artistas amargam duras penas, principalmente, os do segmento das artes visuais que tem no ostracismo cultural, um exemplo de descaso sobre a importância da arte na vida das pessoas. A ausência de políticas públicas dificulta a promoção de mostras, oficinas, residências artísticas e outros que poderiam ser um meio de interação entre Arte e Sociedade. Diante desse emaranhado de coisas, de ambiguidades, de incerteza política e social, a arte subjugada surpreende pelas concepções estéticas desenvolvidas numa Amazônia múltipla, apresentando suas relações entrelaçadas e interdependentes, emergindo uma energia profunda e dissipadora para se tornar uma ferramenta de luta contra o pensamento simplificador¹ que reduz o conhecimento de forma ordenada sem perceber os fenômenos de uma realidade.

Complexidade amazônica

Há séculos, a Amazônia vem sendo explorada continuamente devido aos seus recursos naturais que até hoje despertam interesse do grande capital. A aproximação do pensamento complexo² de Edgar Morin aprofunda perfeitamente sobre essa questão e nos permite conhecer as várias Amazônias que não somente a que pertence ao território brasileiro, mas outras que compõem os países interligados geograficamente. A Amazônia que foi marcada pela colonização portuguesa e espanhola, antes, porém, povoada por sociedades indígenas com elevado grau de desenvolvimento cultural e tecnológico, teve na história a disputa territorial. Nesse processo, ela também é marcada pela introdução do negro e de outros povos que compartilharam o mesmo espaço, construindo assim, uma nova cultura. Esse fato traduz a nossa miscigenação, consequência direta dessa interação entre os povos que contribuíram e contribui na formação de uma identidade própria, característica dessas culturas que se reinventam ao longo de sua história.

1 Pensamento Simplificador descrito por Edgar Morin como Paradigma da Simplificação (2005:211) considera que a realidade profunda do universo é obedecer a uma lei simples e ser constituída de unidades elementares simples.

2 Pensamento Complexo denominado por Edgar Morin, refere-se à capacidade de interligar diferentes dimensões do real, a qual é chamada de pensamento complexo.

De alguma forma as pessoas que aqui chegaram não vieram de espontânea vontade, algum interesse estava latente. As riquezas naturais do território despertavam interesse e curiosidade quanto ao valor no mercado internacional. Nessa Amazônia complexa, o pensamento de Edgar Morin, (1993:88) traduz uma realidade sem precedentes onde os aspectos fenomenológicos estão ligados a ela, enriquecendo cada espaço com culturas diversas. Nesse Aspecto, a comparação entre a realidade Amazônica e o conceito que o filósofo estabelece, fortalece o entendimento sobre a complexidade, o qual diz que “a complexidade é, portanto, um fenômeno que nos é imposto pelo real e que não pode ser rejeitado”. De acordo com ele, o combate à simplificação do pensamento é antes de tudo, a ocultação do ser e da existência humana, sem isso, não existe poesia, não existe vida. Se faz necessário compreender o pensamento complexo. Morin acredita que a complexidade se dá num âmbito geral. É o que se verifica a seguir:

A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico (2007:13).

Intelectuais que pensam profundamente a Amazônia têm destacado esse universo multidimensional que precisa ser repensado, mediante a globalização que vem subtraindo o homem de sua própria existência. Dessa forma, a mudança de paradigma é primordial para entender a Amazônia quanto à diversidade natural e cultural. É o caso de Renan Freitas Pinto que, em seu pronunciamento apresentado no workshop: Biodiversidade, ciência e tecnologia, em 1996, na Semana da Amazônia VII, em Nova York, chama a atenção sobre a necessidade de aprofundar cada vez mais o conhecimento sobre a Amazônia que na medida há um avanço na pesquisa, pode se configurar as múltiplas Amazônias que está agregada de inúmeros acontecimentos e fatos que podem fazer a diferença ao ser desvendado. Para Edgar Morin (2007:57), o cotidiano é a referência básica de compreensão da complexidade, pois a partir desse referencial a ciência poderá ter novas funções e processos de esclarecimentos dos fenômenos. E a Amazônia é rica nesse processo.

Apesar de estarmos ligados através da história, natureza e cultura, existe a necessidade de compreensão humana e da subjetividade do homem amazônico. A reforma do pensamento proposto por Edgar Morin, deve constituir para uma ação ampla voltada para uma sociedade que está cega para o verdadeiro conhecimento esquecido e discriminado produzido pelas populações tradicionais, pois, a Amazônia como espaço geográfico amplo, incide diferentes relações entre suas populações aparente, em que cada ambiente é tratado com suas verdades e conjecturas. Morin acredita que (2015:51), “é a partir da compreensão que se pode lutar contra o ódio e a exclusão” e que, segundo ele, somente a utilização de recursos pedagógicos que agregassem todo conhecimento dispersado ao longo de nossa história, despontaria todo um ritual de iniciação à lucidez da realidade.

Sendo assim, a compreensão humana inflama nossos sentimentos e nos coloca como protagonistas de sofrimentos e de alegrias. De acordo com Morin, é possível reconhecer no outro os mecanismos “egocêntricos de auto-justificação” e de “retroações positivas”. A partir do ensino amplo e agregador do conhecimento, o resgate será inevitável que criará base de construção de futuro da Amazônia, envolvendo, principalmente, respeito para o seu semelhante, justiça social e, principalmente, consciência planetária. Selda Vale (1995, p. 51-63) discorre sobre o paradigma da complexidade em seu artigo “Natureza e Cultura: por um novo humanismo” que trata o seguinte:

O paradigma da complexidade propõe criar uma nova cientificidade em que o objeto/sujeito do conhecimento deve ser estudado e compreendido como pluridimensional, isto é, que trafegue pelos domínios da *Physis* (físico-química), da Biologia e da Antropologia. O conhecimento deve rejunta-se com o imaginário, com o mito. É necessário reentender o universo para reorganizar/revolucionar as ideias: um diálogo novo, uma nova linguagem entre o homem e o universo. É urgente trazer para o mundo do saber científico esses lados obscuros, vistos como irracionais, míticos, imaginários, ilusórios, ilógicos [...]

A aplicação de novos processos científicos, a partir dos fenômenos amazônicos, do universo subjetivo do homem, especialmente do artista local, será possível eliminar os princípios de disjunção e redução do conhecimento, muito percorrido por Edgar Morin que, ora, há séculos vem sendo destruído por uma sociedade que absorve a inverdade local. A arte pode ser a ferramenta para combater esse grande mal que coloca a região num patamar de “atraso”

e “subdesenvolvimento humano”. No próximo item, veremos como a arte se introduz nesse processo.

A Arte complexa amazônica

A Arte tem sua importância, no sentido de promover a reflexão, contribuindo assim, para uma grande transformação social e cultural. Para Canclini (N/C:27) atribui a representação da arte nas “contradições sociais”, como também na “contradição do próprio artista entre a sua inserção real nas relações sociais e a elaboração imaginária dessa mesma inserção”. Ele afirma ainda que (N/C:32) a arte “é também agente de transformações, um foco de criatividade e de iniciativa social”.

Nesse sentido, acredita-se que o saber local associado a criatividade do artista desencadeia processos importantes de provocação e de estranhamento no espectador que questiona a realidade, podendo ter um início de conscientização para transformação da própria realidade. Nesse sentido, pensar a diversidade Amazônica, a partir de uma concepção estética contemporânea referenciada no saber local e somada a autonomia do pensamento são ferramentas que podem alavancar processos criativos inimagináveis, livres das garras culturais dominantes e da mediocridade movida pelo pré-conceito que assola às salas expositivas em nossa atualidade.

Por esse viés, a valorização da produção artista local para o mundo (local/global). De acordo com Archer (2001, p. 216), depois da exposição *Magiciens de La Terre*, realizada em Paris, em 1989, no Centro Georges Pompidou, a arte produzida por artistas oriundos de países não ocidentalizados redirecionou o conceito da arte contemporânea no mundo. A exposição que reuniu “arte primitiva” de diversas partes do mundo; tinha como intuito mostrar toda heterogeneidade da arte respondendo às acusações do eurocentrismo da arte, comum aos críticos de arte naquele período. Apesar da toda resistência, esses especialistas acreditavam que arte era um fenômeno ocidental e não trabalhos produzidos por nativos de alguma parte do mundo. Somado a contracorrente dominante, o Museu de Arte Moderna de Nova York (MOMA), promoveu a exposição “Primitivismo na arte do século XX” que mostrou todo o exotismo estético da arte primitiva diferenciada da cultura ocidental.

A busca de significados e ressignificados, a partir da pesquisa estética, permitirá aos artistas locais, descobrir e desvendar, no seu processo criativo,

uma Amazônia ainda desconhecida e que pode surpreender cada vez mais a própria ciência. Um mundo desconhecido. Questão sobre sustentabilidade, aproveitamento dos recursos naturais, tanto biológico quanto minerais são itens que podem evitar a disjunção do saber local que, comumente, foi subtraído de forma incondicional no processo de conquista do colonizador europeu na Amazônia, extinguindo sumariamente às sociedades que aqui viviam e, consequentemente todo conhecimento apreendido há milhares de anos.

Renan Freitas Pinto, em seu artigo: *Amazônias: perspectivas para o século XXI*, alerta quanto ao compartilhamento do conhecimento, pois, segundo ele:

Para as populações indígenas e tradicionais aquilo que passamos a designar como etnoconhecimento é um conjunto de práticas e saberes que lhes pertence e que são reconhecidas como suas. Não sendo este o caso das chamadas etnociências, que são instauradas por agentes externos, que atuam seletivamente sobre o seu mundo vivido e sobre seus saberes e práticas para aí, de forma seletiva e arbitrária, selecionarem determinados tipos de conhecimento para aproveitarem de modo fragmentado aspectos imanentes à totalidade de suas vidas.

A arte proporciona ao homem a capacidade de compreender a realidade e de transformá-la. No âmbito amazônico, a arte pode ser um mecanismo de compreensão dessa realidade que transita no individual ou coletivo. A importância da visualização da Amazônia por meio da produção artística, no contexto local, é de extrema relevância e necessária, pois, somente o artista filtra e apreende um mundo subjetividade, canalizando toda a condição humana.

Em ‘A cabeça bem-feita’, Morin (2015, p. 45) atribui a responsabilidade da arte pela condução do espectador para uma dimensão estética da existência. Segundo ele, “conforme o adágio que diz que a natureza imita a obra de arte”, de certa forma, as artes “nos ensinam a ver o mundo esteticamente”. Por conta disso, a arte contemporânea em seus vários aspectos viabiliza um pensar profundo da condição humano muito referenciada nas obras dos artistas. Para ele, (2015, p. 35) “o estudo da condição humana não depende apenas do ponto de vista das ciências humanas”, mas amplia o leque de conhecimento envolvendo as “ciências naturais renovadas e reunidas, que são: a Cosmologia, as ciências da Terra e a Ecologia”.

Compreender a arte contemporânea manifestada, principalmente as surgidas nas últimas décadas, é entender todo complexo envolvente de ações entre homem e natureza. As ações artísticas que implicaram na formação conceitual dessas expressões artísticas no contexto local, muito contribuíram para entender a Amazônia, sua gente, seus territórios, seu sabor, seu *modus vivendi*, muito particular, tão peculiar. Nessa perspectiva, Canclini (N/C, p.153) diz que o artista transfere para o espectador toda concepção estética, convertendo-se num incentivador da criatividade, mas acima de tudo, um incentivador para indagações que com sua habilidade permite o manejo de materiais encontrados somente na região, em que habilita a compartilhar seu conhecimento.

Nessa perspectiva, Ernst Fischer acredita na funcionalidade da arte, em que atribui que,

A arte concebida como “substituto da vida”, a arte concebida como o meio de colocar o homem em estado de equilíbrio com o meio circundante – trata-se de uma ideia que contém o reconhecimento parcial da natureza da arte e da sua necessidade. Desde que um permanente equilíbrio entre o homem e o mundo que o circunda não pode ser previsto nem para a mais desenvolvida das sociedades, trata-se de uma ideia que sugere, também que a arte não só é necessária e tem sido necessária, mas igualmente que a arte continuará sendo sempre necessária. (N/C:11)

A Amazônia é um atelier aberto para a criatividade. Os recursos naturais e humanos são incontáveis para o fornecimento de elementos que possibilitem referenciais no processo criativo, pois o artista é o criador da linguagem. Em se tratando apenas de um território multicultural, inclui-se um recorte de Fischer (1983:13), o qual dá suporte a construção de uma realidade, que diz: “a arte é o meio indispensável para essa união do indivíduo com o todo: reflete a infinita capacidade humana para a associação, para a circulação de experiências e ideias”. Por fim, no último item, a história do Clube da Madrugada, movimento literário da década de 50, muito contribuiu para o desenvolvimento das artes em Manaus.

História recente da arte amazonense – Clube da Madrugada

A história cultural da cidade, até a primeira metade do século passado, não tinha nenhuma novidade que desmontasse o ostracismo cultural após o Ciclo da Borracha. Entretanto, alguns artistas sentindo a necessidade de

mudança por conta do isolamento cultural consequência direta das dificuldades econômicas e geográficas, situação imposta na capital amazonense, provocara incerteza na juventude que estava conectada com as informações vindas do Sul e do exterior. A reação veio com o Clube da Madrugada, movimento literário e de renovação artística da época.

Expressando ideias a partir de novos conceitos estéticos que fizesse moldar uma identidade própria e regional, o Clube da Madrugada, criado em 22 de novembro de 1954, reuniu na Praça da Heliodoro Balbi (conhecida por Praça da Polícia, centro de Manaus), poetas e escritores como Celso Melo, Farias de Carvalho, Fernando Colyer, Francisca Ferreira Batista, Humberto Paim, João Bosco Araújo, José Pereira Trindade, Luiz Bacellar, Saul Benchimol, Teodoro Botinelly, dentre outros. Eles foram os principais responsáveis pela fundação dessa agremiação literária, cujo intuito principal foi investir numa maior produção literária amazônica independente.

Conforme a historicidade, Manaus mantinha duas correntes estéticas anteriores à criação do Clube: o Academicismo e a Arte Naif³. Somente, a partir da criação do Clube da Madrugada, ocorrem as primeiras intervenções artísticas cuja preocupação era buscar novas linguagens, com renovação estética marcante e surpreendentemente, e com o intuito de agitar a cena cultural da cidade. Naquele contexto, revelou talentos movidos pela mudança cultural em Manaus.

PASCOA (2011: 87) revela: “(...) o Clube tinha claramente a natureza de um movimento de resistência aos preceitos acadêmicos, além de afirmar a ideia de liberdade política por meio da arte e da cultura.” A rebeldia característica dos movimentos de vanguarda traz consigo a valorização da ideia e do pensamento como elementos da experimentação para novas estéticas.

Não foi diferente no Clube da Madrugada que, em essência, continha propostas de mudança para se pensar numa Amazônia integrada ao restante do Brasil, através da cultura e da arte próprias. PASCOA (2011, p. 88) relata da seguinte maneira:

O Clube da Madrugada buscava uma transformação social e estética, queria combater o marasmo cultural local, conhecer o que se pensava e o se produzia em arte em outros lugares, discutir e trocar informações e desejava estar conectado à sua época, à contemporaneidade. Das características relacionadas aos movimentos artísticos e literários (os ismos) do século

3 Arte Naif é uma arte ingênua que não segue os estudos acadêmicos como perspectiva, luz, sombra e outros.

XX, podem-se relacionar várias: a intervenção na imprensa por meio de publicação em periódico local, a criação de uma revista literária, amplitude e diversidade de interesses culturais, tais como a promoção de exposições de arte, de concertos, de recitais de poesia, de debates e conferências, além de apoiar e lançar novos talentos, acentuando assim o seu caráter libertário.

Manaus tornou-se um lugar da experimentação, tendo como um dos eventos emblemáticos um fato ocorrido em 24 de dezembro de 1963, na Praça da Matriz. Trata-se da I Feira de Artes Plásticas, que foi a primeira exposição realizada na rua, exemplificando para todo o Brasil que era possível sim realizar esse tipo de ação de aproximação imediata com o espectador.

A partir dos pilares da Semana de Arte Moderna, ocorrido em São Paulo, no ano de 1922, outras mostras de artistas plásticos foram apresentadas nos mesmos moldes, como é o caso da III Feira de Artes Plásticas, ocorrida na Praia da Ponta Negra, em 1966. O evento trouxe novos ânimos, vitalizando a cena cultural amazonense que, até então, operava conforme estilo já ultrapassado.

Atualmente, os artistas inovadores tornaram-se nossas referências em nível nacional. É caso de Oscar Ramos, Jair Jacqmont, Hahnemann Barcelar, Moacir de Andrade, Van Pereira, Álvaro Páscoa, dentre outros. Todos eles inovaram em suas propostas, remodelando conceitos estéticos nas ações intervencionistas do Clube da Madrugada. PASCOA (2011, p. 119) é contundente ao afirmar a ruptura causada pelo Clube ocorrido numa cidade decadente e isolada na Amazônia:

Pode afirmar certamente que houve em Manaus uma ação vanguardista, de grande impacto cultural que não era visto desde o término do Ciclo da Borracha. Além disso, havia uma preocupação social em relação à difusão das artes para a população, o que acentua ainda mais a ideologia esquerdista do Clube. É claro que as notícias sobre eventos desse gênero são muito mais frequentes em publicações que focalizam a movimentação cultural das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, como se essas duas capitais sintetizassem os acontecimentos artísticos mais relevantes do Brasil. Provavelmente, movimentos dessa natureza podem ter ocorrido em outros locais distantes dos “grandes centros”, mas não foram investigados e divulgados.

A importância histórica do Clube da Madrugada, principalmente, no contexto das artes visuais, contribui para a compreensão de todo o processo evolutivo do pensamento criador nesta Região. É possível destacar os artistas

Hahnemann Barcelar e Oscar Ramos, sendo que este último estava fazendo experimentações figurativas, pelas quais abriu um rol de possibilidades para compreender sua existência e, porque não, para contextualizar sua própria realidade.

A necessidade de transgredir os conceitos acadêmicos, a fim renovar as artes plásticas no Amazonas, foi instrumento de conscientização entre os artistas que abraçaram uma nova maneira de se pensar a arte do século XX. Diferentemente de seus antecessores, em que a produção estava voltada à esfera comercial, tendo como temática a representação ideal da Amazônia. PASCOA (2011, p. 121) afirma o seguinte: “(...) o Clube da Madrugada proporcionou uma abertura para grandes experimentações plásticas, que já incorporassem as novas técnicas e a nova estética visual do século XX, que desobrigou o pintor da representação mimética da natureza e da realidade”.

Apesar de se manifestar após a Semana de Arte de 1922, em São Paulo, o movimento do Clube foi o responsável pela inauguração da Arte Contemporânea no Estado. Muitos artistas foram entusiasmados não somente pela referência dos participantes do Clube, mas pelo significado que esse movimento artístico representava para a cidade.

Considerações finais

Desde o início, pontuo sobre a importância do pensamento complexo, proposto por Edgar Morin, para compreensão da Arte Contemporânea e sua relação com a diversidade amazônica. Como integrante da curadoria que elaborou as edições do Seminário de Artes Visuais Amazonas ocorrido em Manaus, nos anos de 2013 e 2014, respectivamente, permitiu maior participação no processo de construção e de todas as atividades desenvolvidas ao longo do evento, percebeu-se o quanto está enraizada a cultura amazônica refletida na produção dos artistas que participaram do seminário. Nesse sentido, a criatividade do artista local traz consigo uma interpretação das interações entre o homem e a natureza, aspectos fenomenológicos do cotidiano amazônico. O real amazônico desencadeia processos criativos e concepções estéticas intrínsecas do imaginário que reúne vários elementos logicamente integrados. Nesse sentido, pensar a diversidade Amazônica, a partir de uma concepção estética contemporânea referenciada no saber local e somada a autonomia do pensamento são ferramentas que podem alavancar processos criativos inima-

gináveis, livres das garras culturais dominantes e da mediocridade movida pelo pré-conceito que assola as salas expositivas em nossa atualidade. Esse artigo, sem pretensão, procurou entender a multiculturalidade da região, contribuindo de alguma forma para o desenvolvimento crítico e autocrítico da arte contemporânea amazônica. A mudança de paradigma enfatizado por alguns intelectuais da Amazônia direciona para a desintegração de conhecimentos compartilhados há milhares de anos, pois, visa congrega todo saber local para uma visão ampla e complexa da realidade. Nesse aspecto, a valorização da arte produzida pelos artistas amazônicos, perpassa por experiências acumuladas e vivências num universo de infinitas relações entrelaçadas.

Referencias

Livros:

ARCHER, Michael. *Arte contemporânea: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 2001;

CANCLINI, Néstor. *A socialização da arte: teoria e prática na América Latina*. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1984.

COSTA, Selda V. *Natureza e Cultura: por um novo humanismo*. Revista.UA. Série: Ciências Humanas v.4, n.1-2, p.51-63, jan/dez, 1995.

FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GOMPERTZ, Will. *Isso é arte? 150 anos de arte moderna do impressionismo até hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MORIN, Edgar, *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MORIN, Edgar. *Contrabandista dos saberes*. In PESSIS-PASTERNAK, Guitta. *Do caos à Inteligência artificial*. São Paulo: Unesp, 1993, PP.83-94.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 3ª Ed Porto Alegre: Sulina, 2007.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

PÁSCOA, Luciane. *O panorama das artes plásticas em Manaus*. Revista Eletrônica Aboré Publicação da Escola Superior de Artes e Turismo (UEA), 3ª ed., 2007.

PÁSCOA, Luciane. *As artes plásticas no Amazonas: o clube da Madrugada*. Manaus: Valer/2011.

PINTO, Renan F. *Questões acerca das teorias interpretativas da Amazônia: as novas significações da relação Natureza e Cultura*. New York: Conferência na Semana da Amazônia VII, 1996.

PINTO, Renan F. *Amazônia: perspectivas para o século XXI*. Belém: Conferência no II Encontro da SBS, 2010.

Seminários:

Seminário de Artes Visuais Amazonas, Manaus/2013;

Seminário de Artes Visuais Amazonas, Manaus/2014.

Religiosidade no Alto Solimões: percepções socioantropológicas no “Encontro de Ideias”.

Tharcísio Santiago Cruz

Introdução

No mês novembro de 2014, foi realizado o Evento “III Encontro de Ideias: religiosidade e conhecimento tradicional”, sob a coordenação do Núcleo de Estudos Afro-indígenas do Instituto de Natureza e Cultura.¹

O evento, realizado em Benjamin Constant, foi uma oportunidade de adentrar em discussões sobre religiões e religiosidade no Alto Solimões, ocorreu pela primeira vez no referido município, foi possível trazer para o debate acerca de religiões, os representantes de diversos matizes religiosos locais, como: Umbanda, Candomblé, Catolicismo, a Igreja Israelita do Peru, Igreja Evangélica e Igreja Evangélica Indígena.

Pela diversidade das representações religiosas, foi possível se ter uma ideia sobre o teor e a abrangência das discussões e apresentações. O evento possibilitou que os representantes das diversas igrejas e religiões pudessem expor livremente sobre o significado de cada instituição, seus objetivos, dificuldades e expectativas religiosas e sociais.

Neste texto, proponho apresentar aspectos etnográficos sobre o evento e presentes na religiosidade local. A proposta desta observação etnográfica tem suporte metodológico a partir de minha participação na organização do evento e dos registros das falas e das imagens, principalmente as dos representantes religiosos: sacerdotes, fiéis, leigos que puderam expor testemunhos sobre suas trajetórias e de suas igrejas na região.

A observação, contudo, não pode estar apartada de elementos componentes de campos de visão e interpretações que são percebidos como possibilidades de construção sociológica e antropológica.

Neste sentido, proponho aqui uma descrição socioantropológica sobre o evento em 2014. Compartilho com a construção metodológica de Rosana Gauber (2013), quando afirma o complexo processo de obtenção de dados e informações de campo, “bastante atóricas”, ou seja, intuitivas e causais:

¹ O Instituto de Natureza e Cultura é um campus da Universidade Federal do Amazonas. Criado em 2006 com o objetivo de atender a população do Alto Solimões na condição de Instituição Federal de Ensino Superior – IFES.

Así, buena parte de sus esfuerzos residen, precisamente, en asigularle un valor teórico a informacion obtenida lo largo de um processo que tiene su própria dinámica, falonada por procedimientos y enmarcada em situaciones que quedan bastante alejados de la consiezuda y minuciosa discusion conceptual... (p. 44)

O Encontro de Ideias

O evento “Encontro de ideias” teve início em 2012 e foi recorrente até o ano de 2014. Possibilitou o debate sobre diversas temáticas que envolvem populações indígenas e afrodescendentes, tais como: educação, cultura, folclore, religião e direitos sociais. Também teve como intenção o fortalecimento do processo de construção do Núcleo de Estudos Afro indígenas do Instituto de Natureza e Cultura em Benjamin Constant, Amazonas. O núcleo foi criado em 2012² e, a partir deste ano, estabeleceu-se como uma das prioridades estreitar este diálogo sobre as questões que envolvem os segmentos sociais de afro indígenas com a comunidade local e os países vizinhos como Colômbia e Peru.

O evento teve em sua abertura a participação da Doutora em Sociologia, Marilene Correa da Silva³, que expôs a temática “Conhecimentos Tradicionais na Amazônia”, para um público de mais de 200 pessoas entre: fiéis das diversas igrejas, estudantes universitários, comunitários em geral, representando alguns dos municípios da região: Benjamin Constant, Atalaia do Norte, Tabatinga e São Paulo de Olivença.⁴

A palavra foi dada de forma livre aos representantes das diversas religiões: Israelita do Peru, Umbanda, Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Sacerdote da Umbanda, Frei da igreja Católica e representante da Igreja Indígena Ticuna de Filadélfia.

O sacerdote peruano Izaías. G, representante da “Associação Missão Israelita do Novo Pacto Universal - AEMINPU”, conhecido popularmente na região como *Israelita* e que está presente na região desde 1968 (SAENS, 2016), em sua fala de apresentação, fez inúmeras referências à “palavra”⁵ de

2 O processo de discussão e de criação do núcleo contou com a colaboração do professor Doutor Paulo Alberto Soares, da Universidade Estadual do Mato Grosso, UNEMAT. O professor esteve a convite de grupos de professores do Instituto de Natureza e Cultura, com a intenção de fortalecer a discussão sobre a presença de afro-indígenas na universidade.

3 Na época a Dr^a Marilene Correa da Silva coordenava o Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia- PPGCA.

4 A coordenadora do NEAI, a Dr^a Renilda Aparecida Lins, e eu, Tharcisio Santiago Cruz, estivemos no município, no ano de 2014, realizando contatos e aproximações e convidando líderes religiosos para participar do evento.

5 Com relação aos textos bíblicos referidos, destaco: o segundo e o primeiro evangelho de João: “a palavra é um mandamento antigo”; Deuteronômio- capítulo. 4 “ Atos dos Apóstolos- capítulo.10, versículo .36 “a referência

Deus, bem como às promessas de restauração e dos caminhos do povo de Israel e da missão deste em construir “um lugar de bondade e justiça para si”, e que as “palavras são os mandamentos”.

Trata-se, assim, de uma religião com fortes características messiânicas, que faz uso de construções de ordem estética e moral. Os Israelitas se vestem com trajes de pano longo até os pés, numa evidente referência aos trajes “usados pelos judeus, no período de Cristo há 2.000 mil anos .

Manifestam um comportamento semelhante a um modo de vida pastoril, com regras morais bem definidas, que implica a transmissão às novas gerações, jamais são vistos em atividades locais: como esporte, futebol, bares, atos políticos. Demonstram claramente estarem ligados a atividades de trabalho, principalmente agrícola e comercial, numa também referência ao que Max Weber (2013) define como uma “ética protestante.” se nos reportarmos especificamente aos aspectos de uma moralidade que é praticada por estes fiéis.

Tanto homens e mulheres tem papel social e familiar bem definidos, demonstrados em atividades cotidianas de trabalho: os homens como pastores agricultores, comerciantes e as mulheres, donas de casa e como parceiras nas atividades agrícolas.

Seguem também preceitos religiosos e escatológicos semelhantes aos do judaísmo antigo, ou seja, guardam dias sagrados como os sábados, realizam os sacrifícios de animais, carneiros e ovelhas e expõem à comunidade local uma diferenciação de comportamento e marcam pertencimento a esta comunidade religiosa.

Há uma também evidente delimitação de espaços, as formas mais comuns de contato e participação, nesta comunidade, se dão através do trabalho, seja no plantio, na venda de mercadoras, nas feiras e nas ruas dos municípios da região.

Segundo Saénz (2014), existem também situações que definem a delimitação destes espaços religiosos. No cerne da (já) referida igreja, tanto homem como mulher, exercem funções religiosas, estas têm oportunidade de se tornarem diaconisas, mas o cargo de sacerdote só pode ser exercido pelos religiosos homens.

ao povo de israel... Que estão fazendo aí.”, Oséias – cap.4 vers. 6 “ Para que se cumpra a palavra”, profeta Isaias, Romanos cap. - 9, vers.4; João 14-15” sedes amáveis para com Deus”, João – cap.17, “sanifica ...tua palavra é a verdade...”

6 As vestimentas são usadas por homens e mulheres, sendo que estas desde crianças usam um véu de cores escuras (vermelho, azul e verde), e só são retiradas em suas casas, nunca vi uma mulher israelita sem o véu.

Saénz (2014), em sua dissertação, realiza análises de caráter escatológico, cultural e econômico. Há também uma íntima relação entre determinadas éticas religiosas.

Após a fala do sacerdote peruano Izaías. G, o representante da Igreja Evangélica Indígena Ticuna, que iniciou seu pronunciamento em língua nativa e, posteriormente, traduziu-o para o público presente, recorreu ao texto bíblico do Evangelho de João⁷,fazendo uma reflexão sobre seu povo, quando expõe:

[...] o lugar dos indígenas nesse território [...]’ [...] a função dos jesuítas era catequizar os indígenas que aqui então havia encontrado [...] historicamente, além da religião tradicional dos indígenas, foi introduzida a religião católica, só que naquela época não havia respeito diversidade, como hoje nós temos [...] “[...] houve muita atrocidade à cultura indígena [...] “[...] os evangélicos também cumpriram sua missão de evangelizar os povos indígenas [...] [...] nos Ticunas passamos por momentos críticos de extinção[...] a tribo Ticuna por pouco foi extinta, extinta com relação a sua etnia, extinta com relação a sua cultura[...] “[...] uma situação social muito difícil, muito precária, marginalizados, não tinham mais esperança de vida... os missionários evangélicos chegaram e começaram a cuidar dos Ticunas [...]

Construiu uma fala direcionada ao público em geral e foi assistida por inúmeros indígenas Ticunas que estavam presentes. Tratou-se de uma fala reflexiva e que, ao mesmo tempo, expressou o ressentimento desse povo, no tocante ao tratamento dado a eles desde o período da exploração da borracha e da madeira no Alto Solimões.

Em sua fala, o Sr. E. Catacunha, pastor e professor em sua comunidade, também traçou um paralelo entre os processos históricos e sociais pelos quais a região passou e expôs, ainda, como a população indígena dos Ticunas teve a possibilidade de observar tais processos sempre aguardando as oportunidades para sua inserção como povo e cultura:

Depois da década de 60 surgiu um movimento indígena, que é a valorização de cultura indígena...só que havia um problema, acultura indígena foi desesperada...qualquer indígena tinha que abandonar a sua cultura, toda a sua pratica cultural...”,

- No ano noventa dentro do segmento evangélico protestante no Brasil, surgiu um movimento a nível nacional, a ideia de sermos evangélicos sem desprezar a nossa identidade étnica indígena...”,

- O versículo que acabei de ler ele fala que Jesus Cristo se tornou um ser humano, para os judeus ele se tornou judeu, para os africanos ele se tornou

7 João, capítulo1, versículo 14 “[...] e o verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos sua glória, como a glória do objeto do pai [...]”.

africano...Jesus Cristo ele se contextualizou onde ele chegou...” “... a partir desse fundamento eu digo que ele se tornou Ticuna, Jesus Cristo se tornou Ticuna, então ele fala minha língua, ele dança, ele come bodó, ele come farinha...

O representante do Candomblé, professor Reginaldo da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), falou a respeito da Mitologia *Iyoruba*, numa perspectiva de criação deste plano em que nós vivemos, de forma que os presentes no evento compreendessem que “[...] o candomblé é uma religião monoteísta em algumas nações ele é *Zambi*, em outras *Olori*, abaixo deles há toda uma formação de sociedades e que o próprio Deus, delegou a formação de nossa sociedade[...]”.

O candomblecista expôs, de forma explicativa, o processo de criação do Candomblé como religião de matriz africana, como religião em que os marcos históricos são extensos e relacionados com a tradição oral que, na maioria das vezes, é ignorada por aqueles que pertencem a outras denominações religiosas:

[...] é claro que não vamos pegar tudo isso em tradições que tem mais de 30 mil anos, diante das religiões que tem dois mil anos, que não está numa bíblia. Tudo isto está nas tradições orais indígenas africanas conservaram no culto de *Ifá* do qual conseguem manter esses contatos, do qual os evangelhos está na bíblia, para quem consulta os oráculos sagrados está lá.. cujo principal mecanismo de informação é o corpo do homem, o corpo sagrado [...], Essa tradição que traz os orixás, os caboclos, os encantados, os exus, como mensageiros interlocutores, ficou condicionada ao corpo humanos para trazer esses significados. [...] na produção do espaço brasileiro, no momento em que as religiões estão disputando um cenário religioso [...] O Estado diz eu reconheço a igreja católica como religião parceira do estado ponto que na Bahia., Pernambuco, São Luiz, a polícia estava a serviço do Estado, proibindo os cultos afro-brasileiros numa história de mais de 50 anos de perseguição aos terreiros, aprendendo o que era de significado religioso

.. até o presente momento que a universidade chama para uma mesa os representantes religiosos de diferentes denominações, isso é o interessante, até mesmo o Estado diz na lei nº 8.645 que institui a obrigatoriedade nas escolas de se trabalhar os valores culturais dos povos indígenas e africanos, mas não de forma obrigatória, muitas vezes, o diálogo interreligioso ele começa ao lado da escola, pra depois se fazer na escola...

A fala do Candomblecista foi a que esteve mais próxima de uma discussão sobre aspectos religiosos mais amplos, em que as religiões de matriz

africana são interpretadas, principalmente, com relação ao desconhecimento da dimensão de proximidade com a natureza e com o cosmos, como acentuou o interlocutor, “[...] uma religião com mais de 30.000 anos [...]”, dificilmente é interpretada e sua amplitude cósmica e religiosa.

“[...] apesar de ser uma religião que tem mais de 30 mil anos e que passou por todo esse processo de colonização que o Brasil passou e que a África passou, ainda há muito que ensinar para nossa sociedade [...]

Paralelamente a isso, o representante do candomblé evidenciou aspectos políticos e legais, no tocante à dificuldade da aplicação da lei nº 8.645, ou seja, da forma como o sistema educacional do Alto Solimões tem tentado interpretar a religiosidade afro-brasileira, mesclada a elementos culturais e folclóricos em datas comemorativas principalmente:

[...] hoje... é que o Estado vem tentando combater as intolerâncias...ele pode manifestar a sua crença da forma livre, direta assegurada como diz a lei...mas há um porém nesse diálogo inter-religioso nos cultos ecumênicos do qual eu participei, a sempre o culto do católico, do evangélico, mas não vi a presença do :candomblé, umbanda, tambor de minas. O ato religioso não se fazia presente [...]

Por outro lado, o representante da igreja Assembleia de Deus, pastor Aminadeb. C, construiu uma argumentação de teor conciliatório, numa tentativa de tornar clara a importância do diálogo religioso no qual o evento possibilitava, “quero dizer que respeito todos vocês, porque o Deus que nós servimos é um deus do amor...”. Estas foram palavras proferidas pelo pastor e estudante de pedagogia no INC, que tem tido uma preocupação em levar o conhecimento pedagógico para a prática religiosa, principalmente por conhecer o método de educação de Paulo Freire e sua abrangência voltada para as questões sociais.

Pai Jairo Marinheiro, representando a Umbanda apresentou seus *filhos de santo*, presentes com suas indumentárias e trajes cerimoniais na ocasião, relacionando sua religião principalmente ao catolicismo popular:

Sou um religioso..., digo porque há algum tempo atrás a umbanda, candomblé não era considerada religião, hoje é ; eu vejo assim com uma religião se juntando, missas pra gente...,pra nós de umbanda, a gente festeja muito os santos católicos...; ..nós vamos venerar por aquilo que ele fez,

ninguém adora imagem, se respeita por aquilo que é fé, tabatinga tem sete terreiros, casa de Pai Jairo, Pai Bruno, Pai Nei, Pai Chico, Mãe Lúcia, Mãe Doni [...]

O frei católico, P. Xavier, pároco de Benjamim Constant, demonstrou em sua exposição que a igreja católica tem feito um amplo trabalho de reflexão de suas práticas, com o objetivo de tornar o diálogo religioso cada vez mais amplo:

[...] para nós é uma grande oportunidade para a gente efetuar um diálogo, um diálogo que remete a um caminho de reconhecer, de pensar estas dimensões de diálogo com a sociedade moderna ..., hoje estamos há 50 anos do Concílio Vaticano II que produziu documentos e declarações, como o ecumenismo, a decisão da igreja de poder estar presente, ela não é a única, e nem a última palavra, mas ela é capaz de conviver e dialogar com a sociedade moderna, ; se alguém não está contra nós, está a nosso favor, podemos compreender o grande compromisso de todos nós, que é de o fazer o bem [...]

Com relação ao público presente, este teve uma composição diversa, formada por idosos, famílias, estudantes, jovens e crianças. No já mencionado contexto, foi apresentada uma dança ritual do povo Tikuna, por idosos e crianças da comunidade indígena de Filadélfia. Houve um admirável respeito do público presente com relação às falas, vestimentas e indumentárias das representações religiosas.

Evidenciou-se, pela primeira vez, que foi possível criar um espaço e ambiente de livre discussão e apresentação das diferentes religiões. Há, nesse sentido, na região do Alto Solimões, diferenças e divisões em termos de religião, principalmente nas comunidades indígenas. A comunidade de Filadélfia, por exemplo, tem além da própria igreja indígena, a presença da igreja evangélica Batista, também com inúmeros seguidores.

Outra comunidade Tikuna, denominada Feijoal, é dividida em termos de religião entre a presença da igreja da Irmandade da Cruz e igreja evangélicas, não há presença da igreja católica nesta comunidade. Há uma importante aceitação da religião umbandista na região, esta tem tido a cada ano mais adeptos. O Candomblé ainda é pouco conhecido e praticado na região.

As igrejas protestantes e evangélicas, sem dúvida, são as que mais crescem em toda região, representadas principalmente pela Assembleia de Deus, Igreja Batista, Igreja Mundial e Universal do Reino de Deus.

É possível constatar também que a AEIMU, ou Igreja Israelita, é a congregação que sofre maior estigma e estranhamento por parte da população local. Um dos fatores muito comentados pela comunidade, perceptíveis em observação direta, diz respeito aos trajes característicos que os adeptos de tal congregação usam e à presença de animais nas caminhadas deles. Nesse aspecto, mesmo para o visitante, é difícil não prestar atenção na presença desses religiosos. Há também um outro fator que revela o alto estigma de que o referido grupo é alvo: é a reclamação da presença desses religiosos nas formas de trabalho e geração de renda, principalmente as do comércio. É comum nos municípios de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga queixas sobre a presença dos israelitas no comércio, fundamentalmente o de hortifrutigranjeiros.

Diálogos e discussões de religiões no Alto Solimões

A região do Alto Solimões, e sua população, compõe um longo processo histórico, em que diferentes ordens religiosas estão presentes, com isso, os distintos grupos têm participado, ainda que involuntariamente, de um fenômeno religioso particular. Em termos históricos, em tal fenômeno, foi mais marcante a intervenção da igreja católica, desde a idade média, com a presença de missionários jesuítas portugueses e espanhóis.



Imagem 1- Mesa com os representantes religiosos (candomblecistas, indígenas, israelitas, mediador, pastor evangélico, evangélicos, umbandistas e frei católico)

Tharcísio Cruz, 2014.

Estas populações podem ser interpretadas, segundo Weber (2003), como comunidades, no sentido religiosos, isto é, como aquilo que: “[...] nasce como produto de racionalização, quando ou o próprio profeta ou seus discípulos asseguram a continuidade da revelação e da administração da graça [...] garantindo uma existência econômica [...]” (p. 311).

Constatei no evento a existência e a manifestação de inúmeras “comunidades religiosas”, no que concerne ao próprio sentido de comunidade vivida e compartilhada, composta por inúmeras relações sociais e religiosas que manifestam, por sua vez, o sentido das ações e oscilam entre nuances escatológicas, proféticas e históricas.

Na existência das congregações religiosas do Alto-Solimões, constata-se “[...] a existência de comunidades: domésticas – família[r], vizinhanças de diversas formas, próximas, isoladas, aldeias, étnicas.” (Weber, 312). Percebe-se isso principalmente na manifestação de duas representações: a Ticunas e a Israelitas, cujas existências materiais e religiosas estão intimamente ligadas a uma vida comunitária, indígena e comunal.

No que diz respeito a uma das falas de pai Jairo Marinheiro, sacerdote da Umbanda, quando questionado por um comunitário sobre por que na Umbanda existem tantos homossexuais, ele argumentou que se deve ao fato de que, nessa religião, o homossexual é aceito sem preconceito e que este se sente, por isso, acolhido.

O argumento de Pai Jairo, de certa maneira, nos aproxima do argumento proposto por Natividade e Oliveira (2007) quando expõem que “[...] a doutrina apresenta, assim, escassos mecanismos de regulação da sexualidade, já que as poucas restrições que o culto impõe dizem respeito ao intercursos sexual antes dos rituais [...]” (p.267).

Há também, no argumento acima, uma reflexão sobre os pais de santo homossexuais, no sentido de terem maiores possibilidades de conseguirem uma carreira bem-sucedida nosanto, livre de laços sociais familiares, eles podem direcionar todo o investimento social para realçar seu *status* dentro do grupo. (p.267).

Pai Jairo marinheiro, neste sentido, compartilha e vivencia uma situação de “reconhecimento público”, dentro e fora do grupo, a própria condição de representante da Umbanda no Evento demonstra esta situação e condição social.



Imagem 2: Adeptos da Umbanda com seus trajes cerimoniais. Cruz: 2014.

Há também outro elemento de destaque com relação à Umbanda e ao Candomblé, é o fato de que as religiões de matriz africana estão mais próximas das camadas sociais mais pobres, seus adeptos fazem parte e compartilham situações comuns de precariedade econômico-financeira.

Na fala do representante do Candomblé sobre poucos espaços públicos, bem como a forma como estes espaços são ocupados por outras denominações religiosas, como as neopentecostais e católica.

Monteiro (2013) argumenta, a respeito do debate religiões afro-brasileiras, que:

...talvez isso se dê em razão do fato de que as dinâmicas de produção de legitimidade das lideranças religiosas tradicionais se organizam em termos de outro tipo de interesse: com efeito, seu capital social depende, em grande parte, da capacidade da conservação do monopólio do conhecimento e do segredo nas mãos das Mães de Santo. (p. 175)

Percebeu-se, com a presença da igreja católica, o posicionamento desta em tais discussões, no tocante à aceitação por parte da sociedade do livre direito ao culto das diversas religiões, como no caso apontado por Reginaldo, com relação aos cultos ecumênicos em Tabatinga:

“[...] Igreja Católica no Brasil – ainda a mais influente instituição religiosa do país – sempre atuou, material e simbolicamente, na formulação de uma ideia de direitos (individuais, coletivos e culturais). (p.171)

Na exposição dos representantes de igrejas evangélicas, notou-se um discurso de caráter de aproximação, já que tentaram entender a atuação

de outras denominações religiosas e, nesse aspecto, tais representantes religiosos se qualificam, cada vez mais, para compreenderem o processo e propagarem outro discurso, como argumenta Monteiro (2012):

Desse modo, é possível afirmar que alguns segmentos profissionais do campo protestante (ao lado dos católicos) ampliaram sua participação no debate público ajustando sua visão ética a uma linguagem mais secularizada e, assim, passaram a ter um novo e significativo papel na formação da cidadania brasileira, na condução da atividade parlamentar e na produção de novas leis. Outro elemento que diz respeito a mudanças estruturais no campo dos fenômenos religiosos foi nomeado por alguns autores como processo de desinstitucionalização das religiões (p.173)

A participação de pastores evangélicos no “Encontro de Ideias” demonstra parte desse fenômeno, todos com formação em Teologia e/ou buscando uma formação acadêmica. A educação está inserida no universo religioso desta congregação, com forte incentivo dos pastores e das lideranças para que os novos pastores e jovens ingressem nas instituições de formação superior e técnica e façam parte do universo acadêmico. Confirma-se, desse modo, o princípio da vocação, já tematizado por Max Weber, na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* o que se percebe na comunidade local é, no mínimo, a busca por uma vocação profissional e religiosa.

Considerações Finais

O evento realizado no ano de 2014, pode ser compreendido como uma alternativa de possibilidade de discussão sobre o fenômeno religioso, a partir de instituições públicas, como a universidade, que também podem ser um espaço em que se pode trabalhar a laicidade. Em relação a isso, apontou o professor universitário Reginaldo: “a universidade está no momento propiciando um ambiente de discussão para as diferentes demonizações religiosas”. O referido evento, em consonância com a declaração do professor, demonstra que o diálogo é possível e que as expectativas da sociedade devem ser correspondidas, em certa medida, pelas instituições sociais e públicas.

O evento dialogou com todo um processo de discussão e tomada de posição do Estado brasileiro em deliberar sobre políticas públicas voltadas às inúmeras minorias e segmentos sociais do país. Neste sentido:

Em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) – por meio de uma medida provisória (Brasil, 2003a), convertida na lei 10.678 (Brasil, 2003b) – e instituída a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, por meio do Decreto n. 4.886, que visa a redução das desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra (Brasil, 2003c).

Esta política é também resultado de inúmeras discussões acumuladas em décadas anteriores por grupos e entidades sociais ligados tanto ao movimento negro como ao indígena, por isso, em certa medida, o evento “Encontro de Ideias” foi um encontro com essas discussões e com a própria *praxis* desses movimentos, no que diz respeito a fazer executar tais políticas e a própria lei. nº 8.645.

O evento direcionado para discussões sobre religiosidade no Alto Solimões, foi o primeiro em que diferentes religiões e igrejas tiveram a oportunidade de falar para um público diverso para além de seus fiéis e adeptos. Numa importante demonstração de tolerância, dentro de um enquadramento laico, a partir de uma instituição pública, federal, as representações religiosas e de religiosidade tiveram o mesmo tempo de fala e liberdade para argumentar e tecer críticas.

Em síntese, o evento demonstrou que é possível, por meio de uma instituição pública, propiciar amplas discussões sobre religiosidade ou outros temas relacionados às temáticas afro-indígenas, com respeito à pluralidade, publicidade e igualdade nas discussões.

Referências

GONÇALVES, Vagner (org.). Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: SP, Edusp.

GUBER, Rosana. La articulación Etnográfica-.1ªed. Buenos Aires: Biblos, 2013.

MONTEIRO, Paula. Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 32 (1): 167-183, 2012.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas Públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado Laico. Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 14, n. 16, p. 39-59, Ene./Jun. 2012.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. & OLIVEIRA, Leandro de. (2007). “Religião e intolerância à homossexualidade: Tendências contemporâneas no Brasil”. In: SAÉNZ, David Adan Teixeira. Um estudo sobre a territorialidade, transnacionalidade religiosa do povo escolhido por Deus na fronteira Brasil/Peru: pensando os Israelitas do Novo Pacto Universal. In: Fazendo Antropologia no Alto Solimões. Justamand, M; Cruz, T.S e Eliza G.R. (org.). São Paulo: Alexa Cultural, 2016.

SAÉNZ, David Adan Teixeira. Os Israelitas: religião, cultura e migração em espaços amazônicos, o caso da AEMINPU em Benjamin Constant-Amazonas. Porto Alegre: UFRGS, 2014.

WEBER, Max. Economia e sociedade. Vol. 1. Brasília: ED.UNB, 1991.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2013.

Sobre os autores

Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues

Doutor e mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM), bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (UFAM). Diretor da Faculdade de Informação e Comunicação da UFAM, líder do Grupo de Pesquisa Comunicação, Cultura e Amazônia (CNPq/UFAM), coordenador do Laboratório de Estudos Avançados de Jornalismo na e sobre a Amazônia (LABJAM), professor no curso de graduação em Jornalismo e nos Programas de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia e Ciências da Comunicação (UFAM).

Antônio Carlos Batista de Souza (org.)

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.

Aracely Peres Ospina

Graduada em Tecnologia em Logística pela Universidade do Estado do Amazonas (2017). Atualmente é Técnico Administrativo Educacional da Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência na área de Administração, com ênfase em Administração Pública, Licitação e compras governamentais.

Cleonice Neves Farias

Graduada em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Amazonas (2004), Especialista em Gestão de Documentos e Informações (2015), atualmente trabalha como Bibliotecária Documentalista do Instituto de Natureza e Cultura – INCBC-UFAM. Email: cleosilvaneves@hotmail.com

Eduardo Gomes da Silva Filho

Servidor Público Federal, atua como Professor de História na carreira do Magistério do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico, Classe D1, com carga horária de 40 horas semanais em regime de Dedicação Exclusiva na Universidade Federal de Roraima - UFRR, lotado na Escola Agrotécnica-EA-

GRO, Campus Murupu. É licenciado e especialista em História pela Fundação de Ensino Superior de Olinda e Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas, membro da Associação Nacional dos Historiadores - ANPUH, com interesse principalmente em História do Trabalho, Antropologia, Etno-História e povos indígenas.

Gleilson Medins

Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam); Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (ICSEZ/Ufam); Técnico Audiovisual e Coordenador Administrativo da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (FIC/Ufam); Pesquisador da Folkcomunicação no Amazonas e Integrante do Grupo de Pesquisa em Jornalismo, Meio Ambiente e Amazônia (Trokano/Ufam/CNPq). E-mail: audiovisualufam2@gmail.com.

Guilherme Gitay de Figueiredo

Professor do Curso de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Estudos Superiores de Tefé, da Universidade do Estado do Amazonas. É doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre em Ciência Política pela Unicamp e bacharel em Ciências Sociais Geral e Antropologia pela Unicamp.

Joaquim Onésimo Ferreira Barbosa

Mestre (2011) e doutorando em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Graduado em Letras, Língua Portuguesa, pela Universidade Federal do Pará - UFPA (1999). Professor concursado da Rede Estadual de Ensino, na Secretaria Executiva de Educação - SEDUC, (lotado na SEDUC-Belém por motivo de estudos aprimoramento). Professor da Rede Municipal de Ensino (afastado para aprimoramento profissional sem ônus para o município). Ex-professor de Língua Portuguesa I e Português Jurídico, nas Faculdades Integradas do Tapajós - FIT, onde trabalhou nos cursos de Comunicação Social em Publicidade e Propaganda, Direito e Jornalismo de 2011 a 2015. Professor colaborador na Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA-, onde ministra a disciplina Literatura Portuguesa

II, para o curso de Letras, no Programa Nacional de Formação de Professores (PARFOR). Colabora como parecerista da Revista Estação Científica, publicação semestral da Universidade Federal do Amapá. Está editor responsável pela Revista Somanlu - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Marcelo Fabiano de Oliveira Farias

Graduado em Administração pela Universidade Federal do Amazonas (2014); atualmente encontra-se realizando duas especializações em Engenharia de Produção e Gerenciamento de Projetos; Gestão de Produção e Logística Empresarial ambas pelo Instituto Prominas – ISEIB. Email: mar-fab007@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 - UNIASSELVI (2014); Especialista em Educação Ambiental - UNICID (2011). E-mail: miar@terra.com.br.

Mariane Júlia dos Santos

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e bolsista Capes. Email: ane.metallica@gmail.com.

Marta Cortezão

Graduada em Letras pela UFJF/MG, Pós-Graduada em Metodologia e Didática do Ensino Superior pela FEC/RO e, atualmente, mestranda em Mundo Clásico y su Proyección en la Cultura Oriental pela UNED/ES. Durante longos anos, esteve professora, em Tefé, tanto na rede estadual de ensino do Amazonas como no CEST/UEA. É membro da Academia de Letras do Brasil – Amazonas (ALBAM) e autora do livro de poesias “Banzeiro Manso” (2017).

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.

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.

Patrícia Bayod Donatti

Mestra em Arqueologia Brasileira pelo MAE/USP. Pesquisadora da linha de pesquisa “Gênero, Subjetividades, Cartografias e Cultura Material” IFCH/UNICAMP e do grupo de pesquisa CNPq “Gênero, Experiência e Subjetividades”.

Rafael Ademir Oliveira de Andrade

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Rondônia (2012), Graduado em Pedagogia pela Universidade Cruzeiro do Sul (2017), Graduado em Gestão de Recursos Humanos pela Faculdade Interamericana de Porto Velho (2006), Especialista em Metodologia do Ensino Superior (2012) e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Rondônia (2014). Atualmente é professor e coordenador da área de Licenciaturas no Centro Universitário São Lucas. Realiza pesquisa na área de Ciências da Educação com ênfase em Currículo, Interculturalidade, Sociologia da Educação e Trabalho.

Rafael de Figueiredo Lopes

Doutorando em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM), mestre em Ciências da Comunicação (UFAM), especialista em Jornalismo Digital e bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (UFRR). Integrante do Grupo de Pesquisa Comunicação, Cultura e Amazônia (CNPq/UFAM). Bolsista da Capes.

Rosa Maria Ferreira Santos

Mestranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas. Graduada em Pedagogia no Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas.

Sebastião Alves de Oliveira Filho

Artista visual e pesquisador da linguagem artística performance. É mestrando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Fez especialização em Design, Propaganda e Marketing e em Planejamento Estratégico. É graduado em Comunicação Social – jornalismo pela mesma Universidade.

Sérgio Garcia Wara

Cacique Sateré-Mawé, estudante do ensino médio, tesoureiro do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé – CPSM. Email: sergiosatere@gmail.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.

Snidem (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. Email: gleison.medins@hotmail.com.

Tharcisio Santiago Cruz (org.)

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (2002). Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – UFAM. Especializações *Latu sensu* em Ética e Projeto Kantiano da crítica. Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFAM desde 2017. Professor assistente da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em Benjamin Constant. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia do Trabalho e Agrária, Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: trabalho, educação indígena, Antropologia e ações afirmativas, Folclore, Populações de Várzea e de fronteira na Amazônia.

A cunhã e os rios

A cunhatã cheirava a rio
Sua pele carregava
o doce das águas
As estradas que conhecia
Eram os caminhos líquidos
Que fazia de barco ou a remadas
O rio cedia o regaço para acrobáticos
Saltos no crepúsculo da tarde
A ensinou dos perigos,
Do balanço que nina
Sonhos guardados
Na cumbuca do tempo
A cunhatã vivia rio
Navegava distâncias
Na proa do mundo
Onde o encontro dos titãs
Negro e Solimões lhe sorria
Rios de proezas louças
Nas auroras aprazíveis
Os rios desaguavam doçura
No viço dos olhos das horas
Que a correnteza morena
Arrastava na pele cunhã
De rio, no afã de certa loucura.

Marta Cortezão

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

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 12
Iraildes Caldas Torres e Michel Justamand
2018. ISBN 978-85-5467-012-2

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.)

Mesocarpo de Mapati

Nascida formosa
no terreiro da tapera
a árvore graciosa
novo fruto espera
dioica inflorescência
da essência divinal.

De folhas espiraladas
com mãos espalmadas
a árvore pequena
como cunha morena
preparando sabor
de fruta, polpa e licor.

No fruto roxeado
a semente coração
de cachos perolados
na tribal união
do necta, mel de jataí
O mesocarpo de mapati.

No verde floresta
a uva da amazônia
etnias desperta
de um sono profundo
Ticunas e Kambebas,
ao Solimões em festa.

No vale do Javari
Matizes e Marubos
Maiurunas e Kanamarí
Kulinas e Kurubos
comungam no caxirí
mesocarpo de mapati.

Odri Araújo