



JOSÉ LINO DO NASCIMENTO MARINHO  
MARIA ISABEL ARAÚJO  
MICHEL JUSTAMAND  
(ORGS.)

# faas 16

Fazendo Antropologia  
NO ALTO SOLIMÕES

OS DIVERGENTES E A  
AMAZÔNIA

ALEXA  
CULTURAL



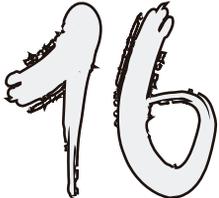
EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS





José Lino do Nascimento Marinho  
Maria Isabel Araújo  
Michel Justamand  
Organizadores

**Fazendo**  
**Antropologia no**  
**Alto Solimões**

A stylized, hand-drawn number '16' in a light grey color. The '1' is a simple vertical stroke with a small hook at the top. The '6' is a larger, more complex shape with a thick, rounded top and a curved bottom, resembling a hand-drawn digit.

Os divergentes e a  
Amazônia

# COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

## Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

## Vice-presidente

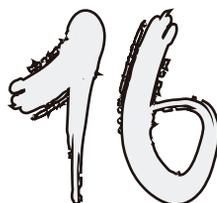
Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

## 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 (Ananguera – Osasco/SP)  
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)  
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)  
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)  
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)  
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)  
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)  
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)  
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaquatiara/AM)  
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)  
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)  
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)  
Grazielle Acçolini (UFGD – Dourados/MS)  
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 (Ananguera – 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)  
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)  
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)  
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)  
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)  
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)  
Renata Senna Garrafoli (UFPR – Curitiba/PR)  
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)  
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)

José Lino do Nascimento Marinho  
Maria Isabel Araújo  
Michel Justamand  
Organizadores

**Fazendo  
Antropologia no  
Alto Solimões**



**Os divergentes e a  
Amazônia**



**ALEXA**

Embu das Artes - SP  
2018



# UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

## CONSELHO EDITORIAL

### **Presidente**

Henrique dos Santos Pereira

### **Membros**

Antônio Carlos Witkoski  
Domingos Sávio Nunes de Lima  
Edleno Silva de Moura  
Elizabeth Ferreira Cartaxo  
Spartaco Astolfi Filho  
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

### **COMITÊ EDITORIAL DA EDUA**

Louis Marmoz Université de Versailles  
Antônio Cattani UFRGS  
Alfredo Bosi USP  
Arminda Mourão Botelho Ufam  
Spartacus Astolfi Ufam  
Boaventura Sousa Santos Universidade de Coimbra  
Bernard Emery Université Stendhal-Grenoble 3  
Cesar Barreira UFC  
Conceição Almeida UFRN  
Edgard de Assis Carvalho PUC/SP  
Gabriel Conh USP  
Geresa Ferreira PUC/SP  
José Vicente Tavares UFRGS  
José Paulo Netto UFRJ  
Paulo Emílio FGV/RJ  
Élide Rugai Bastos Unicamp  
Renan Freitas Pinto Ufam  
Renato Ortiz Unicamp  
Rosa Ester Rossini USP  
Renato Tribuzy Ufam

### **Reitor**

Sylvio Mário Puga Ferreira

### **Vice-Reitor**

Jacob Moysés Cohen

### **Editor**

Sérgio Augusto Freire de Souza

## Encontro

A imensidão e o amor.  
O horizonte que aconchega  
e a alegre companhia.  
No meio do mundo  
o Negro rio e o Solimões,  
a linha do encontro.  
A mulher de hoje  
aprecia e recorda  
a criança de ontem.  
Uma audaz canoa,  
ao compasso do remo,  
desliza manso  
carregada de esperança  
nas doces águas  
de pueris lembranças  
aventurando-se rio-mar  
afora...  
Levando dentro  
o amor e o orgulho  
de ser amazônida.  
Força que move  
o coração desta  
Mulher que,  
por isso, se sente  
imensa!

*Marta Cortezão*

© by Alexa Cultural

**Direção**

Gladys Corcione Amaro Langermans  
Nathasha Amaro Langermans

**Editor**

Karel Langermans

**Capa**

K Langer

**Foto de capa**

Gleilson Medins

**Revisão Técnica**

Adailton da Silva, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz

**Revisão de língua**

Joaquim Onéssimo F. Barbosa

**Editoração Eletrônica**

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARINHO, J. L. N.

ARAÚJO, M. I.

J276m JUSTAMAND, M.

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 16 - José Lino do Nascimento  
Marinho, Maria Isabel Araújo e Michel Justamand, Alexa Cultural: São  
Paulo, 2018

14x21cm -184 páginas

ISBN - 978-85-5467-032-0

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 Ltda**

Rua Henrique Franchini, 256  
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140  
alex@alexacultural.com.br  
alexacultural@terra.com.br  
www.alexacultural.com.br  
www.alexaloja.com

**Editora da Universidade Federal do Amazonas**

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,  
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM  
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio  
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte  
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290  
E-mail: ufam.editora@gmail.com

# Amazônia, um caleidoscópio que também abriga os divergentes

*João Bosco Ladislau de Andrade*

A Amazônia, esta região que é um portentoso caleidoscópio natural, conta com diversos estudiosos que, ao revelarem suas peculiaridades, bem como o homem nela presente e seus problemas mais agudos, não apenas a aproximam daqueles que por essa via abraçam tal exposição, mas, também a esses, possibilitam mais e melhor compreensão para uma atuação que envolve os debates sobre a condição humana local. Perceber isto, e que isto abrange a integração de diversas disciplinas, é fundamento basilar no desenvolvimento dos estudos antropológicos.

É exatamente assim que se põe à vista a presente obra ***Fazendo Antropologia no Alto Solimões – FAAS 16, Os divergentes e a Amazônia***. Cada um de seus capítulos é uma revelação dedicada ao entendimento do homem da e na região. Mas é também uma análise do comportamento do mesmo em sociedade, bem como da organização social e política e das relações sociais e instituições sociais em região tão peculiar. Uma obra, portanto, consideravelmente densa no que a antropologia social, amparada por suas principais ferramentas, a etnografia e a etnologia, nos possibilita para uma percepção que conduza às práticas para o desenvolvimento necessário em diversos cenários amazônicos.

Um desses cenários, exatamente o que serve de gênese à publicação FAAS, é o Alto Solimões, uma das microrregiões do estado brasileiro do Amazonas pertencente à Mesorregião do Sudoeste Amazonense. Dividida em nove municípios (Tabatinga, o mais populoso; Amaturá; Atalaia do Norte, o que possui a maior área territorial entre estes; Benjamin Constant; São Paulo de Olivença; Santo Antônio do Içá; Fonte Boa; Jutai e Tonantins) esta microrregião – que se limita com outras duas microrregiões: Rio Negro e Juruá e, além destas, faz limites com dois países sul-americanos, a Colômbia e o Peru –, ainda carece muito do saber antropológico que lhe trace, em detalhes, os fatores que compõem as relações entre os indivíduos com o seu meio. E é por esta razão que, sem dúvidas, é possível dizer que os trabalhos de docentes e discentes que apresentamos agora, chegam-nos às mãos em bom momento.

Em suma, se tanto na microrregião estudada quanto na Amazônia como um todo se percebe que qualquer abordagem realista de seus problemas só é possível se a análise dos mesmos incluir o que é chamado de “sistema homem” isto coloca, então, como imperativo à sustentabilidade na região, a ação de homens que, além de tudo, entendam-na e que as revelem para nós. A Antropologia nos serve para isso, é o que nos mostram os vários autores e seus respectivos capítulos, nesta obra que tive o prazer de ler com a missão de apreciá-la. Ao lado do honroso convite, pude maravilhar-me com o que aqui está escrito. Que o prazer e a maravilha por mim experimentadas sejam o ponto de partida para a análise crítica e o adequado posicionamento perante a diversidade e as exigências desta Amazônia que nos circunda.

# Sumário

Encontro

*Marta Cortezão*

- 7 -

Prefácio:

Amazônia, um caleidoscópio que também abriga os divergentes

*João Bosco Ladislau de Andrade*

- 9 -

FAAS 16 – Pensar amazônico

*José Lino do Nascimento Marinho, Maria Isabel Araújo e Michel Justamand*

- 13 -

A Amazônia no pensamento social brasileiro:  
da imagem dos viajantes ao discurso contemporâneo

*Joaquim Onésimo F. Barbosa*

- 19 -

Mulheres em ação: desconstruindo o mito da Inferioridade

*José Lino do Nascimento Marinho*

- 41 -

O campo científico da economia

*Kamilla Ingrid Loureiro e Silva e João Clovis de Oliveira Costa*

- 57 -

Imaginário social de professores na educação infantil: o que dizem os  
professores quando o assunto é diversidade?

*Maria Goreth da Silva Vasconcelos, Helane Mary de Oliveira Prado, Tânia Mara de Souza  
Castro e Rudervania da Silva Lima Aranha*

- 65 -

A interdisciplinaridade na promoção da saúde e segurança  
alimentar nas feiras de Manaus/AM

*Maria Isabel de Araújo, Naisa Lima de Sousa Neta, Silas Garcia Aquino de Souza e Indramara*

*L. A. V. Merigüete*

- 75 -

Correlações da cultura indígena na performance do “pajé” no  
Festival de Parintins e a Carta do Chefe Seattle

*Mariene Mendonça de Freitas*

- 91 -

O Saber-Fazer de mulheres indígenas: Experiências interculturais em um  
centro de práticas curativas no contexto urbano

*Mírian de Araújo Mafra Castro, Rúbia Maria Farias Cavalcante e Mário Bentes Cavalcante*

- 107 -

A mulher e o pensamento insurgente: Desafios da inclusão socioeconômi-  
ca sobre a perspectiva do Programa Mulheres Mil

*Rúbia Maria Cavalcante Farias, Mírian de Araújo Mafra Castro e Mário Bentes Cavalcante*

- 123 -

Esta terra para nós é sagrada:  
reflexões acerca da sacralidade do mundo na Carta do Chefe Seattle

*Sandro Amorim de Carvalho*

- 137 -

Entre a Deficiência e os Povos Indígenas:  
O Infanticídio nas Comunidades e a Legislação

*Tássia Patricia Silva do Nascimento, Taniamara Queiroz de Freitas e Gisele Bahia Lins*

- 147 -

O Índio, o Silêncio e Sociedade Literária

*Vânia Cristina Cantuário de Andrade e Michel Justamand*

- 163 -

Sobre os autores

- 171 -

Sou cachaceiro não

*Odri Araújo*

- 177 -

Coleção FAAS - Fazendo Antropologia no Alto Solimões

*Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand*

- 179 -

Obras afins

- 181 -

## FAAS 16 – Pensar amazônico

*José Lino do Nascimento Marinho*

*Maria Isabel Araújo*

*Michel Justamand*

A presente obra ***Fazendo Antropologia no Alto Solimões – FAAS 16, Os divergentes e a Amazônia***, organizada por *José Lino do Nascimento Marinho, Maria Isabel Araújo e Michel Justamand*, é parte de uma coletânea com 15 volumes. Edições disponibilizadas publicamente desde 2012. Ano em que saíram as duas primeiras publicações, que inauguraram a coleção, nominadas, uma homonimamente, *Fazendo Antropologia no Alto Solimões* (com textos de docentes da unidade acadêmica da Universidade Federal do Amazonas – UFAM do Alto Solimões) e a outra *Antropologia no Alto Solimões* (com textos dos primeiros discentes egressos do Curso de Antropologia dessa mesma unidade acadêmica). Daí em diante outras 13 obras seguiram o mesmo caminho. Misturando trabalhos de docentes e discentes. Finalmente, culminando nesta atual obra que apresentamos agora!

As 15 publicações precedentes apresentaram temáticas voltadas a diversas questões, quase sempre, permeadas e ou voltadas a questões amazônicas. Quase sempre porque, para nós, idealizadores da coleção (*Adailton da Silva, Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz*), entendemos que é importante o diálogo com outras temáticas, como é também a interdisciplinaridade, a polifonia, a oxigenação, a amplificação e a ampliação das ideias e ponderações.

Dessa forma, foram publicados anotados que tinham em suas linhas a discussão sobre as mais variadas áreas científicas, partindo das ciências sociais, mas outras tantas contribuíram como história, arqueologia, antropologia, geografia, filosofia, relações internacionais, sociologia, política, educação, medicina e até matemática. Foram tratados, ainda, nos volumes anteriores, temas transversais que são pertinentes às discussões, mais gerais, na grande área de humanas, tais como: geopolítica, fronteiras, indigenismo, racismo, gênero, homofobia.

Nas mais de mil páginas e inúmeros *papers* já tornados públicos nessas obras, muitas foram as autoras e os autores, em vários sentidos de colaboração. Participaram dessa coleção brancas e brancos, negras e negros e

índias e índios. Os mais diversos gêneros contribuíram com as suas escritas, homens, homossexuais e mulheres.

Não podemos deixar nunca de citar que colegas da UFAM, de outros colegiados, departamentos e de outras unidades acadêmicas, empreenderam conosco nessa obra que agora chega ao número 16. Além dos de casa, outros colegas de outras instituições deram seus subsídios. Alguns de outras instituições brasileiras ou de outros países (como Colômbia, Peru, Costa Rica) nos remeteram suas pertinentes construções escritas.

Temos bastante felicidade de citar, que nessas obras anteriores, participaram autores que são das mais variadas formações acadêmicas, graduandos, graduados, mestrands, mestres, doutorandos, doutores, pós-doutorandos e pós-doutores, professores titulares de cargo e até mesmo colegas livres docentes. Lembramos que muitas e muitos colegas acadêmicos cooperaram nas obras com prefácios, posfácios, pareceres, indicações, sugestões, análises e melhorias. Colaboraram nos comitês científicos e nas comissões editoriais das nossas publicações.

Além disso, somos muito felizes e orgulhosos, nós os dirigentes da coleção (Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand), mas também junto desses os outros dois idealizadores e colegas de lutas (Adaílton da Silva e Tharcísio Santiago Cruz), de termos em nossas edições anteriores contribuições de Técnicos Administrativos em Educação – TAEs, da unidade do Alto Solimões e igualmente de Manaus, e por termos tido, na coleção, escritos de discentes dos mais variados cursos de graduação da unidade acadêmica de Benjamin Constant (como os de Administração, Antropologia, Ciências Agrárias e do Meio Ambiente, Pedagogia, Letras), onde se localizam o Curso de Bacharelado em Antropologia e os professores idealizadores e dirigentes da coleção.

Para a unidade acadêmica do Alto Solimões, foi realizado um concurso disponibilizando seis vagas, em maio de 2009, para o Curso de Antropologia. As provas, exames e outros detalhes foram todos realizados em Manaus, nossa sede institucional.

Nesse pleito uns “doidões” que prestaram essas provas e foram aprovados, como pesquisadores e professores, e que vieram de partes diferentes do Brasil, como Amazonas, Brasília, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo, se reuniram em torno de um sonho construir coletivamente algo na região. E que agora compõem os idealizadores e dirigentes da coleção!

Os pequenos livrinhos, da coleção FAAS, como os temos chamados, têm esse intuito realizado. Eles nos mostram que é possível sonhar e que se pode conseguir muito com pouco, ou até mesmo, sem quase nada, nenhum tipo de financiamento público para que essas obras sejam publicadas e divulgadas pelos quatro cantos do mundo!

Não podemos e nem devemos nos esquecer que em muitas das edições precedentes estiveram presentes artistas plásticos, com suas obras, nas capas e ou contracapas dos livros e dentro deles. Poetas forneceram ideias e reflexões nos inícios de nossas obras, nas contracapas e nos finais das obras, a ambas formas de expressões e seus artistas, somos muito agradecidos!

Lembrando esses salutares detalhes históricos dos volumes antecedentes da coleção FAAS, podemos iniciar a tratar do presente volume...

O FAAS 16 é uma construção baseada nas aulas de uma disciplina intitulada Seminário Temático II. Essa matéria foi desenvolvida no primeiro semestre do ano de 2018, mais precisamente no mês de março, entre os dias 12 e 16. Foi ministrada, por Michel Justamand, no âmbito do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em Manaus.

Ali estiveram presentes alunas e alunos do curso de mestrado e de doutorado do programa. Discentes de outros programas da instituição frequentaram participando de debates, apresentações, leituras e dinâmicas pedagógicas utilizadas naqueles momentos, gerando momentos de interação, bom humor e descontração durante essas aulas. Foram um total de 23 discentes presentes nessas atividades. Desses 12 apresentaram seus trabalhos. Alguns convidaram colegas para participarem da confecção de seus escritos. Por esse motivo, temos convidados de outras instituições e ou da UFAM, mas que não estavam nas aulas, entre os autores. E dos discentes que participaram das aulas dois se tornaram organizadores dessa investida livresca.

Assim, durante as dinâmicas surgiu a ideia de transformarmos as nossas reflexões coletivas e ou individuais em escritos a serem publicados. A ideia foi de que cada texto a ser apresentado, para a futura coletânea, contivesse relação com as temáticas dos projetos de pesquisas de pós-graduação, mestrado ou doutorado, dos autores. Tínhamos como referência, para darmos ligação aos textos, que eles fossem construídos relacionado com as bibliografias utilizadas ao longo das aulas. Para nós, organizadores desse

volume, Marinho, Araújo e Justamand, tal ideia aglutinaria a todas e todos, nessa construção coletiva de pensar, refletir e analisar questões amazônicas por meio de autores e textos divergentes, destoantes e dissidentes do mundo da academia, que foram debatidos durante aqueles momentos tão sadios e divertidos que vivenciamos.

O presente volume tem conexão com dois outros volumes da coleção. Esses outros dois têm colados a si as mesmas ideias e intenções. Eles foram produzidos no âmbito de disciplinas ministradas pelo mesmo docente, no mesmo programa e desenvolvida a partir de textos e autores que veem o mundo de outras formas, nem sempre presentes na academia. Os volumes são o *FAAS 9 – O Pós-Colonialismo*, organizado por Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, e as questões amazônicas e o *FAAS 12 – O pensamento dissidente e as questões amazônicas*, organizado por Iraíldes Caldas Torres e Michel Justamand.

Dessa forma, apresentamos a seguir os textos do FAAS 16...

No primeiro capítulo temos o texto de Joaquim Onésimo F. Barbosa, que leva o nome de *A Amazônia no pensamento social brasileiro: da imagem dos viajantes ao discurso contemporâneo*. Barbosa discorre, sucintamente, sobre o olhar que se construiu e se tem construído sobre a Amazônia. Num breve percurso, dada a limitação desta coletânea, percorre pelos caminhos trilhados por viajantes europeus. O texto se propõe a releituras, sem se deter a análises.

O próximo trabalho é intitulado *Mulheres em ação: desconstruindo o mito da Inferioridade*. Essa produção é de autoria de José Lino do Nascimento Marinho. O autor tem como objetivo, mergulhar em profundidade na explicação da origem da opressão da mulher e desconstruir os mitos sobre a inferioridade do sexo feminino, demonstrando que as mulheres não podem ser consideradas o ‘segundo sexo’ e que são totalmente falsas as ideias que apresentam a mulher como um ser oprimido desde sempre.

João Clovis de Oliveira Costa e Kamilla Ingrid Loureiro e Silva são os autores do *paper* que vem a seguir. O nome dado aos escritos é *O campo científico da economia*. Os autores analisam as ciências econômicas refletindo sobre sua trajetória e dificuldades, principalmente sobre a visão epistemológica. Estruturam suas ideias analisando a origem e evolução histórica da economia, e refletindo sobre as bases científicas da economia (evidenciando a epistemologia).

Enquanto que o capítulo 4 é dividido por quatro pesquisadoras. São elas Maria Goreth da Silva Vasconcelos, Helane Mary de Oliveira Prado, Tânia Mara de Souza Castro e Rudervania da Silva Lima Aranha. Elas intitulam seu trabalho como *Imaginário social de professores na educação infantil: o que dizem os professores quando o assunto é diversidade?* Ali apresentam resultados de um estudo, que objetivou conhecer o imaginário social de professores que atuam no contexto da Educação Infantil.

O título do próximo capítulo é *A interdisciplinaridade na promoção da saúde e segurança alimentar em Manaus/AM*. Esses anotados são de autoria de Maria Isabel de Araújo, Naisa Lima de Sousa Neta, Silas Garcia Aquino de Souza e Indramara L. A. V. Meriguete. Os autores investigam os hábitos alimentares dos consumidores de legumes e verduras (mix) vendidos em sacola nas feiras de Manaus/AM, como uma ferramenta que possibilita uma transformação social, sendo, dessa forma, peça importante na Educação Ambiental.

O capítulo 6 da obra é de Mariene Mendonça de Freitas. Leva o nome de *Correlações da cultura indígena na performance do “pajé” no festival de Parintins e a Carta do Chefe Seattle*. A autora tem como objetivo elencar as questões socioculturais que envolvem os povos indígenas apresentadas no festival de Parintins via performance artística, numa comparação com a comunicação proferida pelo líder indígena norte americano.

O título do trabalho a seguir é *O Saber-Fazer de mulheres indígenas: experiências interculturais em um centro de práticas curativas no contexto urbano*. É de autoria de Mírian de Araújo Maфра Castro, Rúbia Maria Farias Cavalcante e Mário Bentes Cavalcante. Os autores apresentam uma pesquisa de campo realizada em um Centro de Práticas Curativas. Analisam o saber-fazer de mulheres de diferentes etnias indígenas – Desana, Baniwa e Tukano – quanto suas percepções sobre os trabalhos que realizam em um Centro de Práticas Curativas. Os mesmos autores do texto anterior apresentam novos escritos, agora intitulado *A mulher e o pensamento insurgente: desafios da inclusão socioeconômica sobre a perspectiva do Programa Mulheres Mil*. Relatam, em seus escritos, a experiência do Programa Mulheres Mil, coordenado pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas IFAM/Campus Parintins.

O capítulo 9 é intitulado *Esta terra para nós é sagrada: reflexões acerca da sacralidade do mundo na Carta do Chefe Seattle*. O autor é Sandro Amorim de Carvalho. O autor trata de apresentar breves reflexões acerca

das relações homem/natureza a partir da Carta do Chefe Seattle. Tece um paralelo entre duas cosmovisões, a do homem vermelho, Chefe Seattle e do homem branco, o Presidente dos EUA. Para Carvalho é necessário nos responsabilizarmos pelas gerações futuras, educando-as para o respeito ao outro, incluindo a natureza.

Já o penúltimo capítulo é nomeado de *Entre a Deficiência e os Povos Indígenas: O Infanticídio nas Comunidades e a Legislação*. Tem como autoras Tássia Patricia Silva do Nascimento, Taniamara Queiroz de Freitas e Gisele Bahia Lins. As autoras refletem sobre a pessoa com deficiência a partir da legislação no contexto brasileiro e a questão do infanticídio no caso, das crianças indígenas que nascem com deficiência, mostram que da mesma maneira que o assunto é evitado nas sociedades indígenas, é na nossa sociedade.

O derradeiro texto da obra é de Vânia Cristina Cantuário de Andrade e Michel Justamand. Leva o nome de *O Índio, o Silêncio e Sociedade Literária*. Os autores partilham das ideias dos textos de Davi Kopenawa, Chefe Seattle e Florêncio Vaz, quando discorrem sobre as várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores em todo o continente americano. Tragédias que, infelizmente, acometeram a vida dos povos originários das terras. Mas que de toda forma, Andrade e Justamand tecem algumas considerações acerca da presença indígena nas linhas literárias brasileira.

Assim, feita a apresentação pormenorizada de cada um dos trabalhos que compõem essa nova coletânea FAAS 16, nós, os organizadores, estamos convictos de que as leituras a seguir contribuirão para novas reflexões sobre questões amazônicas.

Desejamos aos leitores muitas e novas reflexões!

São os nossos votos!

*Os organizadores.  
Manaus, julho de 2018.*

# **A Amazônia no pensamento social brasileiro: da imagem dos viajantes ao discurso contemporâneo**

*Joaquim Onésimo F. Barbosa*

## **Amazônia dos viajantes: o dito e o visto, o mito e a realidade**

A Amazônia, mais do que uma invenção poética de todo o mundo (IANNI, 2015, p. 20-21), é uma construção social, socialmente elaborada e partilhada, ainda mais imaginada do que conhecida nos seus compassos. Sobre ela há discurso e pluridiscursos, assim como dialogismos e polifonias. Desses discursos que preenchem o imaginário, muitos deles reproduzem uma visão exógena, caricatura de uma terra mais idealizada do que experienciada, mais abstrata do que a demonstrada pelo viço do seu povo, da sua fauna, de sua flora e de seus recursos hídrico-minerais. Péricles Moraes já dissera que a Amazônia não é objeto de estudo para o olhar medíocre. Para estudá-la e desvendá-la, o pesquisador precisa “ser dotado de um talento verdadeiro, auxiliado com todas as forças do espírito e da vontade, além de perceber [...] as circunstâncias particulares e sensíveis que lhe explicam as influências passadas e presentes” (MORAIS, 2001, p. 19). E olhar apenas com o fim de vislumbrar esse complexo que é a Amazônia não basta, o presente se explica também e, principalmente, quando se busca entender o passado, raízes de sua história, percursos trilhados, espaços conquistados, até mesmo com mitos desfeitos, mas nunca negados. O pensamento precisa franjar as vicissitudes do *entre* rios e matas, do entre espaços em que permeiam o natural e o sobrenatural, o sagrado e o profano, o ouvido e o vivido, o dito e visto, e aventurar-se na desmedida que o mundo amazônico permite trilhar para ser re-des-construído, pois a Amazônia, longe do olhar que busca captar as sutilezas do sobrenatural, mítico, resquícios do *El Dorado*, invenção do europeu, não se desvenda pela curiosidade e na superficialidade, como bem nos lembra Péricles Moraes, ou sequer pode ser subjugada nos espaços de uma invenção explicada por Neide Gondim (2007), mas somente quando é percebida, entendida e interpretada no todo, nos seus tantos vieses, no seu complexo, como Djalma

Batista a vê e a interpreta.

Do muito que já se disse e já se escreveu sobre a Amazônia, muito ainda está por ser visto e poder ser dito, muito ainda há que se revelar. É certo que não são poucos os escritos – teses, dissertações, monografias, ensaios, artigos, livros de todos os gêneros, que já se publicaram sobre esse vasto mundo, que se estende além do visível. Pensadores têm-se colocado a entender essas Amazônias cujo território parece não ter limites capazes de abarcar todas as sutilezas que o material e o imaterial permitem descrever. Muitos dos que a estudam e teimam entendê-la não se arriscam a colocá-la como um mero objeto que, por meio do olhar, capta-se o seu conjunto por inteiro. Deles, como Benedito Nunes, colocam-se como um frágil aventureiro, sertanejo de outrora, diante de um gigante indomável, que ostenta sua pujança, seus mistérios, suas histórias. E, é certo, mais do que um fazer-sentido, são pensamento conjunto as palavras de Benedito Nunes, que representa tantos outros pensadores, e no lugar de quem se coloca, quando declara:

Longe de mim a ideia de poder escrevê-la [...]. Mas, pelo menos, será preciso delinear-lhe algumas passagens, principalmente aquelas que salientaram na transição do século XIX para o século XX, quando uma parcela da *intelligentsia* local conquistou, atuando em vários planos, didático, artístico e científico da atividade intelectual, sob o influxo de “ideias novas” perfilhadas pela geração de 1870, identidade própria no trabalho de abrir as diversas frentes de investigação exploratória das terras amazônicas. Entende-se por *intelligentsia*, na acepção de Karl Mannheim, o grupo heterogêneo, no exercício de profissões liberais, de que participam como escritores, artistas e homens de ciências, elementos de diferentes classes sociais. (NUNES, 2008, p.256)

As palavras de Nunes colocam em questão os muitos gestos que se fazem, em esforços, para se conhecer e fazer-se conhecer a Amazônia. Não são poucos. Nas academias, nos centros de pesquisas, nos espaços culturais e de debates, mesmo nos espaços de entretenimento, transitam muitos dos que fazem parte dessa *intelligentsia* a que Nunes alude. Sem desfazerem do imaginário mítico que ainda preenche parte do pensamento sobre esse espaço estratégico para o Brasil e para o mundo, armazém da rica biodiversidade do planeta, mas conjugando-o na tese da religação dos saberes, na sua complexidade em tela, os pensadores da/na Amazônia buscam decifrar o labirinto cortado pelos rios e preenchido pela densa floresta. Colocam-se no desafio, como Édipo diante da Esfinge, ao ouvir a enigmática frase “Decifra-me ou te devoro”. Porém, a tarefa de decifrá-la é tão comple-

xa quanto por todo complicada e, de certo, mais incerta do que a certeza de serem devorados por ela, quando nela também se metamorfoseiam, como fez o teuto-brasileiro Curt (Unckel) Nimuendajú.<sup>1</sup>

Os primeiros olhares sobre o Brasil orquestram a visão dos viajantes sobre a nova terra descoberta, principalmente os escritos de Pero Vaz de Caminha, seguidos das narrativas/crônicas dos jesuítas (séculos XVI, XVII). A Amazônia foi ignorada pelos portugueses no primeiro século da colonização brasileira, que se limitavam ao que constava do Tratado de Tordesilhas, no povoamento da costa leste da Colônia, já que a maior parte do território que hoje conhecemos como Amazônia, segundo o tratado entre os governos espanhol e português, pertencia à Espanha: “Lusitânia (parte oriental portuguesa) e Nova Andaluzia (parte ocidental espanhola)” (SILVA, 2012, p. 21-22). Por conta disso, a façanha de conhecer o território desconhecido ficou ao encargo de conquistadores de outras nacionalidades, principalmente os espanhóis, e, antes mesmo da tomada dos portugueses à Ilha de Vera Cruz, o espanhol Vicente Eañes Pinzón percorreu por terras brasileiras, chegando à foz do rio Amazonas, três meses antes da chegada de Pedro Álvares Cabral à Bahia. Pinzón chamou à foz do grande rio, pelo qual percorrera, de *Santa Maria de la Mar Dulce*.

É na volta do navegador à Espanha, após seus relatos de que percorrera um território onde ouvira dizer haver muito ouro, e cujas casas eram cobertas de ouro e os habitantes também se banhavam com ouro no lago Parima, começa então o mito do rico *El Dorado*, cuja capital seria “Manoa”. Isso aguçou a curiosidade dos europeus, e por que não a cobiça de aventureiros para conhecer o território encantado, rico e terra da fonte da vida eterna. Mas foi ao espanhol Francisco Orellana que coube empreender a primeira expedição espanhola ao grande rio, entre 1540 e 1542, na companhia do escrivão Gaspar de Carvajal, que fez os primeiros registros sobre a floresta amazônica e sua diversidade de ambientes e culturas, inclusive destacando em seus relatos o episódio, em que foram atacados ferozmente por nativos comandados por mulheres, sem seios, alvas e altas, de cabelos longos, que guerreavam como homens, conforme relato do próprio Carvajal:

Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito comprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas

---

<sup>1</sup> Curt (Unckel) NIMUENDAJÚ nasceu na Alemanha (1883), mas mudou-se para o Brasil, onde naturalizou-se brasileiro, em 1922. Em 1906, recebe, dos Nandeva-Guarani, o nome indígena de *Nimuendajú*, que significa “fazer moradia”. Viveu entre os índios, escreveu sobre eles, fez-se um deles. Em 1945, morre na aldeia dos Tikuna, no Alto Solimões, Estado do Amazonas.

em pelo, tapadas as suas vergonhas, com seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios (CARVAJAL, ROJAS, ACUÑA, 1969, p.60-61).

Há relatos de que também essas mulheres raptavam homens para procriar, ficavam com as crianças meninas para lhes ensinar a guerrear e devolviam ou desprezavam os meninos do sexo masculino. Nasce aí o mito das *amazonas*, palavra que, em grego, *a-mazón* significa “sem seios”. Nessa época, segundo estimativas, a Amazônia era habitada por cerca de 3,5 milhões de índios.

Não interessou aos espanhóis a povoação da Amazônia brasileira, apesar dos direitos que lhe garantia o Tratado de Tordesilhas. Sob a ameaça de invasão de ingleses, holandeses e franceses (SILVA, 2012, p. 24) – estes últimos sendo expulsos do Maranhão, quando tentavam estabelecer a França Equinocial –, foi então que o governo português começou a empreender o processo de colonização na foz do grande rio, com Francisco Caldeira Castelo Branco, em 1616, da fundação do Forte do Presépio, que além de servir de proteção de possíveis invasões estrangeiras, deu origem à cidade de Belém, partindo daí o povoamento da Amazônia por meio de núcleos de povoamento, que contribuíram para a exploração, com ajuda da mão-de-obra indígena, das *drogas do sertão*, especiarias de alto preço no mercado europeu.

Apesar das lentas conquistas para o povoamento da região, a Amazônia, um lugar indecifrável, indomável e totalmente selvagem no imaginário do colonizador, era um enigma a ser compreendido, decifrado e explorado, principalmente suas riquezas ocultas, mesmo com a ajuda dos missionários jesuítas, que impunham a fé católica, na tentativa de converter os “selvagens”, por meio de uma língua geral, o Tupi. Mas os problemas surgiam não somente pelas resistências dos indígenas, também porque o clima tropical era um adversário dos viajantes europeus e as doenças trazidas por eles começavam a infectar selvagens e colonizadores, levando-os até mesmo à morte.

As notícias que chegavam à Europa sobre o Novo Mundo, cujas terras estavam sendo percorridas, mas ainda pouco conhecidas na sua fauna, flora, habitantes e minérios, principalmente, enfim, suas riquezas e suas potencialidades, fez com que despertasse o interesse dos governos da Espanha, França e Portugal em conhecer melhor esse *Eldorado* mítico. Para isso,

organizaram-se expedições, entre 1735 a 1817, com a finalidade de fazer registros científicos e, assim, permitir que as Academias dispusessem de materiais capazes de esclarecer e explicar as dúvidas provindas das narrativas que se ouviam, também para equipar os laboratórios das universidades que estavam sendo reestruturadas. Entre os responsáveis pelas viagens: Charles Marie de La Condamine (1735), Pe. João Daniel (1751), Padre Dr. José Monteiro de Noronha (1768), Ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (1774), Naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1783) e os cientistas Carl Friedrich Philipp von Martius e Johann Baptiste von Spix (1817).

Devido a estreiteza deste trabalho, discorrei, sucintamente, sobre La Condamine e Alexandre Rodrigues. Pelo primeiro, porque é a partir das informações obtidas *in loco* e apresentadas por ele ante a sociedade francesa e europeia que se constrói um pensamento sobre a Amazônia; pelo segundo, porque desmistificou muito das informações recebidas pelo primeiro e, também, porque esteve na região por um longo período, do qual resultaram relatos precisos com os quais se reelaboraram, de algum modo, as imagens de uma Amazônia pintada por La Condamine.

Se as notícias sobre o Novo Mundo, principalmente sobre a Amazônia, o *Eldorado* brasileiro, despertavam curiosidade no mundo dos europeus, um problema lhes aturdiu, a questão do “formato da Terra” – se era um “esferoide prolatado”, inchado nos polos, conforme afirmara René Descartes, ou achatado nos polos, como dizia ser Isaac Newton. Para tentar desfazer esse problema, em 1735, foram organizadas duas expedições, com fins de “medir o arco do meridiano; determinar o comprimento do pêndulo que bate o segundo; e verificar a atração do fio a prumo pela massa semiesférica do Chimborazo, para confirmar as previsões de Newton” (MAGALHÃES, 2000, p. 14).

Um grupo de cientistas, sob o comando Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, foi à Lapônia, em 1736, e outro grupo chefiado por Louis Godin, acompanhado de Charles-Marie de La Condamine e Pierre Bouguer, em 1735, dirigiu-se às montanhas de Quito. A expedição comandada por Pierre-Louis apresentou seus primeiros resultados, de cunho confiável, o que levou La Condamine a rever seu intento e fortalecer sua reputação ante a Academia de Ciências de Paris e dos governantes franceses, para isso, decidiu ir além do lugar para o qual fora enviado. Desceu o rio Amazonas, das Cordilheiras dos Andes, hoje no Peru, até a foz do rio Amazonas no oceano Atlântico, conforme o próprio La Condamine relata: “Determinei escolher

um quase ignorado, e estava seguro de que ninguém mo invejaria; era o do rio das Amazonas, que atravessa todo o continente da América meridional, do Ocidente ao Levante, e passa com razão por ser o maior curso do mundo” (LA CONDAMINE, 2000, p. 41).

Ao decidir ir além do que lhe fora proposto pelo governo francês, La Condamine não só queria alargar seus prestígios – que não eram poucos – ante à Academia de Ciências, ao governo e à comunidade científica francesa, de quem seria porta-voz sobre as informações que diziam respeito ao Novo Mundo, mas também reforçar a ideia de que suas informações continham bases sólidas suficientes e, de tal modo, não se limitou a observar as medidas de latitude e longitude da Terra, fins de sua viagem em quase uma década em solo sul-americano, mas teve pretensões bem maiores do que Maupertuis, que comandou a expedição à Lapônia. Sua intenção de percorrer a extensão do rio Amazonas era, conforme ele próprio explica,

[...] levantar uma carta desse rio, e recolher observações de todo gênero que tivesse ocasião de fazer num país tão pouco conhecido. As que respeitam os hábitos e costumes singulares das diversas nações que lhe habitam as margens seriam muito mais próprias a *excitar a curiosidade de um grande número de leitores* [...] (LA CONDAMINE, 2000, p.41).

Segundo Safier (2009), La Condamine, ao retornar à França, prestou as primeiras informações ao governo francês, à comunidade científica francesa e à sociedade geral, numa sessão aberta, antes de dar informações mais detalhadas sobre o que vira e sobre o que escrevera a um público restrito. Nessa sessão aberta,

ele escolheu cuidadosamente uma forma narrativa para apresentar as suas variadas observações sobre a Região Amazônica, entretendo o seu público ao descrever a viagem rio abaixo com descrições de primeira mão, ao invés de produzir um relato exclusivamente histórico. Em vez de dividir o texto em capítulos separados, La Condamine apresentou o seu discurso como uma *relation* de testemunha ocular, preferindo assim uma forma de narração utilizada pelos exploradores e missionários franceses do início do século XVII [...] era um texto que fluía de maneira tão suave quanto o rio que descrevia, sem nenhuma demarcação sistemática entre o relato mais ou menos cronológico da viagem e as discussões sobre geografia, história natural e ritos e costumes indígenas da região. Medidas astronômicas se encontravam no texto junto a relatos míticos de florestas nevoentas, “encantados” palácios dourados e guerreiras ferozes e nuas. As descrições coloridas da flora e da fauna amazônicas presentes na *Relation abrégée* foram intercaladas com anotações de latitude e longitude, um modelo que prefigurava uma nova

fórmula capaz de atrair um público amplo ao mesmo tempo em que se conformava às expectativas rígidas de uma memória acadêmica. A unidade narrativa do texto proporcionava, assim, aos seus leitores um relato ininterrupto da expedição que La Condamine empreendera por toda a extensão do continente sul-americano, das alturas andinas na América espanhola às terras baixas da Amazônia portuguesa, e assim por diante até o Atlântico (SAFIER, 2009, p.91-114).

Foi por meio dessas informações repassadas por La Condamine, crendo os que as ouviram, terem sido vividas, captadas pelo olhar atento do pesquisador e colhidas das experiências quando das descidas e vislumbres pelo Grande Rio, que se passou a preencher o imaginário dos europeus com as imagens dessa Amazônia e, por meio das quais, teceu-se a imagem da América do Sul tropical e, principalmente, da Amazônia para o mundo. Uma Amazônia mítica, misteriosa, cheia de encantos pouco captados, mas de certo a serem entendidos e conhecidos por muitos.

Segundo Safier, essa mesma imagem que La Condamine descreveu para um público geral e maior, menos especializado, foi mostrada a um público mais restrito, no decorrer de nove sessões, na Biblioteca do Rei, no Palácio do Louvre. Agora, o relatório era mais detalhado, tendia a cunho mais objetivo, porém não menos idealizado como fizera na palestra anterior. Diante do “conde de Buffon, o botânico Jussieu, o astrônomo Pierre Bouguer, o naturalista Louis-Jean-Marie Daubenton e o enciclopedista e matemático Jean Le Rond D’Alembert”, (SAFIER, 2009) La Condamine prestava contas de suas observações, ao mesmo tempo em que servia de porta-voz da sociedade científica francesa.

Safier, ao se debruçar sobre os estudos de La Condamine com relação à América do Sul Tropical, e relendo textos que foram escritos por missionários com que o viajante francês teve contato no decurso de sua viagem pelo rio Amazonas, observa que ao mesmo tempo em que La Condamine revelou sobre os lugares por onde passou também ocultou, em suas informações de viagem, as fontes das quais se valeu para construir os seus relatos, principalmente sobre aqueles para os quais fora enviado à América. Constata Safier que o viajante francês, durante seus trabalhos pela América, coletou informações das mais diversas: mapas, manuscritos, correspondências pistolares, de informantes diversos;

[...] apoiou-se no conhecimento local e na assistência material de crioulos, jesuítas, ameríndios e escravos de origem africana. Mas, para dar a coerência e a autoridade de testemunha de primeira mão com as quais

ele esperava impressionar os seus superiores na Academia das Ciências, suprimiu várias das fontes que utilizou e escondeu muito da ajuda recebida (SAFIER, 2009, p.94).

Os relatos de La Condamine não só ajudaram a uma imagem estendida da Amazônia mas também satisfizeram aos interesses do marquês Don Josef Pardo de Figueroa y Acuña, a quem La Condamine escreveu informando sobre a intenção de voltar à Europa fazendo um percurso pelo rio Amazonas. Valleumbroso, como era conhecido Don Josef Pardo, era sobrinho-neto de Cristóbal d'Acuña, autor da crônica da viagem de Pedro de Teixeira pelo rio Amazonas, realizada entre 1637 e 1639, e tinha interesse em saber mais informações sobre o rio Marañón.

Os documentos enviados por Cristóbal d'Acuña, foram objetos de informações para La Condamine antes mesmo de ele empreender sua viagem à América do Sul, e dessas informações valeu-se para construir os seus relatos de viagem “*in situ*”, durante sua permanência pelo Amazonas, a ponto de, em passagens dos seus escritos enviados à Academia de Ciências, insinuar que nenhum outro trabalho importante, à altura do que no momento realizava, havia sido feito, e até mesmo com críticas aos que estiveram na Amazônia, como o fazia ao jesuíta Samuel Fritz, o qual passou quase quarenta anos em missões pela Amazônia. De forma irônica, destaca o fato do padre ter viajado doente pela região e também por não dispor de instrumentos adequados para registrar suas informações e que pudessem ser verificadas de forma científica. As razões das ironias e distorções de La Condamine não se atrelaram a apenas o jesuíta Fritz, mas também às descrições que apresentara dos ameríndios, os quais eram vistos como

[...] preguiçosos, de pouca inteligência, glutões e inaptos para o pensamento racional, faziam parte de um vocabulário comum na discussão sobre os ameríndios, compartilhado por muitos autores europeus à época do início de sua viagem, especialmente na medida em que uma visão a respeito dos vários estágios do desenvolvimento humano se tornou predominante entre naturalistas e filósofos europeus (SAFIER, 2009, p.97).

Essas observações, que La Condamine faz sobre os ameríndios, carregam um peso negativo sobre a região sul-americana, uma vez que os viajantes eram vistos como pessoas confiáveis e de um conhecimento, em muitos casos, incontestáveis, pois recebiam incumbências de cortes reais e

governamentais para que pudessem captar as informações que registravam e, posteriormente, serem divulgadas nas Academias e à sociedade europeia. E, a partir do que recebiam, os europeus construía a sua imagem sobre o Novo Mundo descrito e faziam as interpretações desse Novo Mundo que, aos olhos dos do Velho Mundo, muito ainda tinha a revelar. As interpretações do senso comum persistiram mesmo quando as possibilidades dos dados empíricos permitiam novos olhares, ainda assim a tradição se manteve e, de certo modo, ainda se mantém, traduzindo aquilo que Mignolo (2002, p. 23) considera ter sido a configuração da diferença colonial do século XVI, para a atualizá-la nos séculos XVIII e XIX e naturalizá-la nos dias atuais.

Quase meio século após as viagens de La Condamine pela Amazônia, numa viagem mais de expectador ou de observador, embora não pouco afeito às análises, empreendem-se, agora, as pesquisas sobre a vida nas diversas regiões do planeta, em muitas delas inóspitas e adversas, para construir/constituir um inventário em que fossem catalogadas várias espécies: animais, vegetais, minerais, fósseis, ainda que por meio de imagens, e comparados aos já estudados e analisados por naturalistas do Velho Mundo.

Lineu, com seus ensinamentos detalhados, havia lançado as bases necessárias para que se pudesse fazer um amplo e minucioso inventário, com necessidade de observações *in loco*, no ambiente de origem das espécies catalogadas e analisadas, posteriormente, em laboratórios e jardins botânicos da metrópole, principalmente aquelas do reino vegetal encontradas no Novo Mundo, ainda desconhecidas dos naturalistas europeus. Entre os naturalistas encarregados pelas pesquisas e coletas de materiais estava Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815), que, entre 1783 e 1792, percorreu, no que se chamou de *Viagem Filosófica*, e concebida pela Academia de Ciências de Lisboa, Ministério de Negócio e Domínio Ultramarinos e planejada pelo naturalista italiano Domenico Vandelli, as capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, com auxílio do naturalista e jardineiro botânico, Agostinho do Cabo, e dos riscadores/desenhistas, José Codina e José Joaquim Freire, para cumprir a missão proposta pela coroa portuguesa.

Os trabalhos de Alexandre Rodrigues, além de contar com uma comitiva reduzida e de recursos escassos, teve que enfrentar as adversidades da região amazônica – a distância, o clima, as doenças, o meio de transporte, o que despedia meses de trabalho para preparação dos materiais necessários e dos roteiros a serem seguidos. Isso carecia de confecção de

mapas, estudos acurados sobre a geografia da região, suprimentos, das condições físicas dos componentes da equipe, além da boa vontade e ajuda dos moradores de quem dependiam para chegar a determinados locais e transportar todo o material coletado nas viagens, além de todas as informações necessárias ao caráter científico da *Viagem Filosófica*; tudo isso encarregado a um jovem naturalista recém-formado pela Academia de Ciências de Lisboa, discípulo de assistente de Vandelli, instruído em geometria plana e aritmética, história natural, física, química, química filosófica e médica, além de botânica, mineralogia, ética e metafísica (CARVALHO, 2011, p. 47), também detentor de um vasto conhecimento sobre as ideias de Lineu.

Embora contasse com uma equipe reduzida, Alexandre Rodrigues dispunha de uma rica biblioteca com estudos feitos por importantes pesquisadores europeus, entre os quais, Jean Baptiste Aublet, Margrave e Piso, Carl Lineu, Antoine Baumé e Giovane Antonio Scopoli, para empreender a sua pesquisa nos “sertões amazônicos”. Além disso, ele obteve importantes informações de pesquisadores que residiam na Capitania do Grão-Pará, José Pereira Caldas, e do Rio Negro, também, embora tarde, teve conhecimento dos escritos de La Condamine e do diário do padre Samuel Fritz. Além de todas as informações de que dispunha como doutor em Filosofia Natural e dos estudos escritos por naturalistas da época, toda a pesquisa de coleta e classificação de material obedeciam às *Breves Instruções aos correspondentes da Academia das Sciencias de Lisboa*, que continha instruções minuciosas sobre a coleta, a preparação e o embarque do material da pesquisa, além de informes detalhados sobre a composição do manual do diário de viagem, imprescindível para os registros dos viajantes naturalistas.

Além da coleta, seleção e descrição de todo o material recolhido em viagem, Alexandre Rodrigues também foi encarregado de verificar as condições materiais das vilas e fortalezas destinadas a suportar possíveis invasões estrangeiras, além dos estudos sobre a agricultura, confecção de mapas populacionais e de produção agrícola, o que, de certo modo, o fizera, embora as ressalvas tenham sido observadas posteriormente, como se percebe nas descrições de determinadas espécies de peixes, incluindo o pirarucu, cujo nome científico Ferreira deixou de destacar, mas esse e alguns outros lapsos se deram por conta das muitas tarefas que lhe foram impostas e das várias intempéries a que esteve vulnerável, inclusive a perda dos seus dois riscadores desenhistas.

Os trabalhos que Rodrigues Ferreira empreendeu na Amazônia abarcaram um leque vasto de informações – da fauna e da flora, do homem e sua cultura, dos recursos minerais à geografia. Segundo Carvalho Júnior,

A preocupação com os recursos naturais e com o estado da natureza; a comparação entre etnias, assim como a relação entre os homens e os outros seres vivos; o uso da classificação de Lineu ao abordar os “naturais da terra”; a percepção da “humanidade” dos índios aproximando-os dos europeus mediante a “naturalização” de sua alteridade – todos esses elementos demonstram o vínculo indiscutível entre a “Viagem Filosófica” de Rodrigues Ferreira e o panorama ilustrado na forma d[a] nova consciência planetária que se estabelecia [...] (CARVALHO, 2011, p. 40).

É de tal modo inegável que a *Viagem Filosófica* empreendida por Alexandre Rodrigues Ferreira e sua equipe, pela Amazônia, redonda numa ampla e detalhada pesquisa sobre uma região que, nos séculos XVIII e XIX, passa a receber um olhar mais atento do governo imperial, embora esse olhar seja mais pela observação do seu potencial e alargamento das fronteiras do que de investimentos necessários para o seu desenvolvimento, uma vez que desde o século XVII até o começo do século XX, a Amazônia ficou relegada – como ainda se pode perceber hoje – aos esmeros das boas intenções como periferia brasileira e “reduzida à condição de almoxarifado para usufruto exógeno”(MELLO, 2015, p. 91-108).

## **2. A Amazônia na realidade contemporânea**

Se o imaginário que se construiu sobre a Amazônia persiste no Contemporâneo, é certo que com ele também caminham problemas que se entrelaçaram nos olhares que permitiram os discursos ainda hoje proferidos. Claude-Gilbert Dubois, nos seus estudos sobre o imaginário, destaca que todo imaginário se constrói entre o individual e o coletivo a partir de uma realidade vivida ou presenciada/experenciada (DUBOIS, 1995, p. 21-22). E foi, a partir dos relatos de viajantes dos séculos XVII, XVIII e XIX – de Pinzón a Orelaña, de La Condamine a Agassiz – pela região estiveram, que todo o conjunto de discursos se teceu e ainda hoje são realimentados, como se as imagens por eles construídas permanecessem congeladas no

tempo. Nesses discursos, em que se entremeiam metáforas e antíteses – do inferno ao pulmão verde, do bom e do mau selvagem, da rica biodiversidade à pobre população ainda desassistida, que caminha entre os rios e as matas, às promessas de desenvolvimento dessa que é a região para quem o mundo olha com cobiça, mas os de dentro parecem contemplá-la com desdém, que ainda se pensa uma Amazônia mítica, fantasiada, menos real do que poderia ser vista.

Se o Brasil ainda é um país em construção, cujo pensamento em teses sobre a sua formação se faz em fragmentos, é certo que a Amazônia – e aqui especificamente tratamos da Amazônia, a região Norte do Brasil – situa-se entre esses fragmentos que se perdem nos ditos e nos desditos, como num mosaico a ser preenchido. O lugar da Amazônia, no pensamento social brasileiro, ainda remonta mais ao olhar do outro do que o olhar dos que nela vivem e tentam compreendê-la. Embora os que nela vivem não sejam poucos. Muitos dos que buscam compreender o Brasil para poderem entender os vieses pelos quais se chega à Amazônia, como nos caminhos trilhados e abertos por onde pensadores, ou os intérpretes da Amazônia, como bem frisou Péricles Moraes<sup>2</sup>, no perfil de José Veríssimo, Euclides da Cunha, Leandro Tocantins, Djalma Batista, Dalcídio Jurandir, Benedito Nunes e tantos outros das letras em ficção às letras que constroem o viço científico perfizeram um caminho, agora retilhados por pensadores que buscam analisar, minuciosamente, cada fio do que se escreveu sobre os pensadores de ontem. Muitos deles, como Renan Freitas Pinto, Marilene Correa, José Aldemir Oliveira, Élide Rugai Bastos, José de Jesus Paes Loureiro, entre outros. Homens de épocas e lugares diferentes, que se colocam a perceber o mundo das coisas e dos homens (PINTO, 2005), também que se detêm a dissecar o pensamento sobre a Amazônia lendária, imaginada, mas também vivida e construída nos seus labirintos, acercando-se de um conjunto de informações que, de certo modo, possibilitam “*o conhecimento sobre as formas regionais e locais em que o pensamento se expressa e se diferencia*” (PINTO, 2011).

É certo que o pensamento que se construiu sobre a Amazônia remonta, primeiramente, no aspecto das tomadas de decisões do Estado brasileiro, político-administrativo: tomar posse, construir caminhos e po-

---

2 Péricles Moraes, em seu *Os intérpretes da Amazônia*, traça um breve perfil de alguns dos que ele considere os intérpretes da Amazônia. Embora detenha-se ao breve escrutínio sobre os intérpretes da ficção literária, o trabalho de Moraes é um punhado de informações sobre as muitas vezes que se colocaram e se colocam a desvendar a Amazônia, em cujo solo o rio comanda a vida.

voar um território desconhecido e distante do centro em desenvolvimento, do olhar estrangeiro inacessível e mítico: a começar pelo que procedeu a coroa portuguesa no século XVII, quando estabeleceu a política de construção de pequenas fortificações e lento povoamento, além da criação de unidades político-administrativas, como aconteceu em 1621, com a criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, cuja sede era em São Luís; em 1651, dado o crescimento de Belém, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com sede em Belém e, mais tarde, a Capitania do Grão-Pará, que se manteve ligada à Coroa Portuguesa até 1822, quando, a partir daí, no século XIX, que a Amazônia passou a fazer parte do Império brasileiro, mediante os esforços para que o Grão-Pará se unisse ao Brasil.

O próximo passo, com a introdução da navegação a vapor, o político-social-econômico, de expansão do povoamento às estratégias para o desenvolvimento tardio da região – do ainda agrário para o industrial e energético, partindo das regiões mais desenvolvidas à que se encontrava em aparente abandono, embora bem antes disso já se tivesse um olhar voltado para o interesse econômico sobre a região, principalmente com a criação da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755.

Após a integração política da Amazônia ao Estado brasileiro (Constituição Imperial de 1824) e a grande demanda do comércio europeu pela borracha, a região vive o seu apogeu, quando a borracha passa a ser o principal produto de exportação (1851-1912). Em 1862, estima-se que somente no Pará havia centenas de empregados em mais de 150 engenhos de açúcar e aguardente, assim como em centenas de pequenos estabelecimentos fabris, além de olarias, fábricas de sabão, beneficiamento de arroz e café, também um número considerável de serrarias. Esse desenvolvimento obriga um olhar mais atento para o potencial econômico da região e, por conseguinte, os investimentos para o seu desenvolvimento, o que acontece principalmente quando Amazonas e Pará, com a Constituição de 1891, tornam-se Estados e passam a gozar de certa autonomia e descentralização. No final do Império e início da República, após lutas e acordos, o Brasil consegue definir as delimitações das fronteiras que hoje perfazem o que conhecemos como Amazônia brasileira.

O auge da borracha (não só a borracha, a castanha-do-pará também, porém, em 1897, a borracha nacional correspondia a 100% das exportações, a Amazônia respondia com 80% da sua produção) colocou a Amazônia não apenas no centro da atenção do governo brasileiro como também

contribuiu para o desenvolvimento da região, principalmente com o crescimento populacional das duas principais capitais, Belém e Manaus, além da urbanização, como se deu com a construção de largas avenidas e dos Teatros da Paz, em Belém e, posteriormente, o Amazonas, em Manaus, o que colocou as duas capitais em condições de receber espetáculos como os que recebiam Rio de Janeiro, São Paulo e Recife, por exemplo. Entretanto, embora o comércio da borracha e de outros produtos tenham colocado as duas maiores cidades da Amazônia entre as grandes do Brasil, o predomínio do capital mercantil impediu que se criasse uma indústria que fortalecesse o comércio na região, pois as fábricas que existiam concentravam-se em Belém e Manaus, diferente das regiões Sudeste e Sul, onde o interior também dispunha de fábricas e, por isso, crescia e ajudava no mercado comercial.

Caio Prado Jr., ao discorrer sobre a questão da borracha produzida na Amazônia, destaca, de forma pessimista, que embora o produto tenha alavancado o mercado de exportação brasileiro, redundou em mais despesas do que em crescimento e lucro, uma vez que rapidamente se dissipou, servindo mais para “*drama de novela do que para a história econômica*” (PRADO JR, 2004, p. 240).

Celso Furtado (1977, 134-137), por sua vez, considera que o período da borracha resultou no crescimento da população, principalmente a migração dos nordestinos para a região, o que reduziu a aparente prosperidade a moradores da região em condições precárias de vida e entregues à miséria, devido à concentração de renda entre poucos das duas maiores cidades da região – Belém e Manaus, também em decorrência do sistema de aviamento, a inexistência do trabalho assalariado e, além disso, as dívidas que atavam o trabalhador aos preços impostos pelo comprador de seus produtos.

Após o *boom* da borracha, começa um novo tempo para o Brasil e para a região Amazônica. No plano nacional, os Estados passam por modernização, o que permitiu pensar a Amazônia como parte integrante das transformações pelas quais as outras regiões passavam. No fio das transformações, a abertura de estradas possibilitou a ligação entre as regiões e a construção da Belém-Brasília integrou a região ao restante do País, colocando o Estado mais presente nas decisões sobre o desenvolvimento de um território ainda num grande vazio demográfico.

Passa-se a pensar a Amazônia. Passa-se a pensar um modelo de desenvolvimento da região. Não apenas um modelo de desenvolvimento econômico e social, mas um modelo de desenvolvimento a partir do qual se

aliassem desenvolvimento, preservação e a manutenção cultural da região, principalmente dos povos locais. Entram em cena os pensadores da/na Amazônia. Entre eles Djalma Batista, que pensa o Brasil a partir da Amazônia, na relação nação x região: da economia à ecologia, da sociologia à demografia. Batista, um médico sanitário, rascunha uma Amazônia que parece conhecer tão bem, nos seus contrastes e nas suas potencialidades, no seu complexo e nas suas fragilidades – um médico que vê a região para além do olhar sociológico. Djalma Batista “[...] é a expressão mais acabada de um novo modo de ser intelectual, [...] Esse novo intelectual, [...] construtor, organizador, persuasor permanentemente de uma nova hegemonia” (RIBEIRO, 2012, p. 80).

Assim como Djalma Batista, Leandro Tocantins viu uma Amazônia num tecido vivo e plural, cujas veias são os rios que comandam a vida no entre matas. O rio comanda a vida, diz Tocantins. E como não pensar numa Amazônia onde são os rios que mandam e desmandam no viver do homem? Um burocrata-político ou um político-burocrata que vê a Amazônia entre a busca da modernidade e a manutenção da tradição. Uma Amazônia que parece viver seus contrastes, ou querer manter-se em contrastes: ao mesmo tempo em que busca projetar o futuro em meio à tensão do presente, indica aos homens os caminhos para sua realização, sem esquecer os nexos com o passado. Ou, no melhor da tradução, manter a tradição e viver a modernidade, como destaca Odenei Ribeiro em sua tese doutoramento sobre Leandro Tocantins.

No viés do pensamento de Batista e Tocantins, há outros que olharam a Amazônia sob os auspícios do homem – seja o que nasceu na região, seja o que olhou e vislumbrou aquela para quem o mundo se volta, maravilhado ou desencantado, crédulo ou duvidoso. Cabem nessa Amazônia as ambiguidades, os paradoxos e as hipérboles. Cabem nela também todos os futuros que dela se podem captar ou entreter. É certo, como bem insistiu Djalma Batista, o desenvolvimento do Brasil passa também pelo desenvolvimento da Amazônia. E esse desenvolvimento não requer apenas planos que satisfaçam a cobiça de um mercado ávido pelo consumo, não apenas trilhos pelos quais percorram a riqueza ainda por ser descoberta no entre rios e matas. Esse desenvolvimento requer que se veja a Amazônia com as suas potencialidades no conjunto que ela abarca: da biodiversidade que ela comporta, no dinamismo cultural que nela se aventa, nas riquezas minerais que nela se entranham.

O gigantismo da Amazônia é surpreendente e comporta sua variedade que absorve, e somente serão desvendados de forma segura com a intervenção de olhares que vejam além do superficial, olhar não medíocre ao que alude e denuncia Péricles Moraes. E qualquer planejamento que se queira, a médio e a longo prazo, para o Brasil, tem que conjugar a intenção de abarcar a Amazônia, essa Hileia que Humboldt vislumbrou, ainda que na sua superficialidade, como o canteiro de provisão não somente do Novo, mas também do Velho Mundo. A utilização racional dos vastos recursos naturais da Amazônia deve ser incorporada definitivamente às estratégias de desenvolvimento nacional.

A importância econômica e social do rico patrimônio natural da região representa um gigantesco potencial científico, econômico e cultural, cuja transformação em riqueza está intrinsecamente relacionada à disponibilidade e geração continuada de conhecimentos e tecnologias adequadas, que possam ser aplicados por uma força de trabalho capacitada para entender e lidar com esses conhecimentos e tecnologias. (ACADEMIA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS, 2008, p.11)

A Amazônia da contemporaneidade, não tão diferente daquela vista por La Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira, caminhou tão pouco rumo àquilo que a ela e nela cabe: muitos dos benefícios que lhe convêm continuam na boa intenção dos escritos engavetados. São ainda tímidas e pouco articuladas as ações do país no sentido da construção de políticas sistemáticas que apontem novos caminhos e novos horizontes para a Amazônia. Num imenso espaço verde, uma fronteira ainda a ser explorada, com sua riqueza a ser catalogada, onde ainda há um vazio em cujo seio a vida se esconde, há água para abastecer o planeta por mais de dois séculos, há uma diversidade incomparável, visível em parte aos humanos. Não tão imóvel, como parece caber na ideia de muitos. Não só um biosistema conjuga o complexo amazônico, mas também um entrelaçado de rios, entre as matas, perfazem o labirinto por onde Pinzón percorreu e sobre o qual La Condamine fez anotações importantes. E embora as fronteiras tenham sido alargadas, da Amazônia para o centro-sudeste-sul do país, também dela a proximidade com o continente africano e com a Europa é um diferencial que a torna um *front* estratégico do Brasil e sua interligação com o resto do mundo.

Élide Rugai Bastos e Renan Freitas Pinto, discorrendo sobre o papel dos intelectuais para o estudo do pensamento social brasileiro, com

enfoque sobre a região, delineiam o que consideram ser importante quando se pensa sobre a sociedade brasileira no seu conjunto. Para os dois teóricos,

as características da sociedade brasileira nos obrigam a pensar num mesmo movimento a estrutura da sociedade, os problemas que atravessam e as ideias que interpretam tanto a sociedade como os problemas, pois estas servem de suporte à institucionalização das medidas que visam o funcionamento político e social. [...] o diálogo entre as diferentes interpretações é componente fundamental da busca das explicações sobre o país. (BASTOS, PINTO, 2014, p.18)

Se pensar a sociedade brasileira é atentar para as dobras em que se escondem não apenas problemas mas também caminhos que levam a entender tantas outras situações que carecem de respostas, então pensar a Amazônia remonta a nossa gênese enquanto nação, uma vez que o Brasil, ainda em formação, uma jovem democracia num território continental, pensa um outro território continental como a Amazônia, a qual é elo importante para o futuro, não apenas porque nela há uma biodiversidade ainda desconhecida, mas porque ela tem um potencial que responderá às necessidades econômicas e ambientais do País, ou no melhor das considerações de Becker, a Amazônia se constitui “*uma fronteira-múndi, [...] um espaço de grande valor estratégico para a economia-mundo*” (BECKER, 2009, p. 202).

Um pensamento que se proponha e se propõe sobre a Amazônia precisa conjugar um misto de interesses, não apenas econômico ou social, ecológico ou cultural, político ou geográfico, mas, acima de tudo, que se proponha à globalidade, ou no viés de Edgar Morin, que pense a complexidade, que junte os fios que ligam a Amazônia às Amazônias que parecem conviver num mesmo espaço. E, é certo, os pensadores que se colocam como os intérpretes da Amazônia conjugam laços que permitem juntar o que parece fragmentado, até mesmo o que parece antagonico.

Pensar o desenvolvimento sem provocar o desmatamento ou provocar danos ao meio ambiente; viver a modernidade sem abandonar as tradições culturais; juntar ciência e tecnologia aos saberes do homem que transita entre os rios e a floresta; pensar esse espaço de rica biodiversidade, produtora de oxigênio, depósito de 1/5 da reserva de água doce do planeta, mas em grandes extensões despovoadas, como nos lembra Bertha Becker, “*um dos últimos escassamente povoados do planeta [...] massa continental do continente americano*” (BECKER, 1997, p. 7-8) e, por isso, considerado o

coração ecológico do planeta. Enfim, é preciso pensar a Amazônia no Brasil e para o Brasil, sem desconsiderar a sua posição geográfica estratégica no continente sul-americano. Sem desconsiderar os saberes dos povos tradicionais que nela vivem e dela precisam para retirar aquilo de que precisam para sobreviver.

### 3. Considerações finais

Inúmeras são as adjetivações que se creditam à Amazônia, assim como inúmeros são os trabalhos que já se escreveram sobre essa que é, se não *a*, uma das regiões mais cobiçadas do planeta, seja pela sua posição estratégica no continente em que se localiza, seja pelo depósito que é de uma rica e ainda desconhecida biodiversidade. A Amazônia vai além das adjetivações que se construíram sobre ela ao longo dos cinco séculos de nossa história. Adjetivações essas que sobre ela ainda pesam e continuam a preencher o imaginário exógeno, acolhidas sem tantas ressalvas por muitos de nós, os que nela vivem. Porém, pensar a Amazônia enquanto região exige que se leve em consideração os muitos entraves que se colocam como labirinto – a pensar uma região, a desenvolver um quase continente, a entender um complexo detalhado em nuances, como bem fizera Djalma Batista, desmistificar pensamentos solidificados que contrastam com a realidade que se choca com a imagem de um passado ainda imaginado.

Se La Condamine viu uma região ainda com fronteiras indefinidas, habitada por um povo com uma cultura própria, com modos de vida diferentes daqueles dos europeus, Alexandre Rodrigues presenciou os contrastes nas idas e vindas dos rios, quando da coleta de materiais e informações sobre a região.

Os cientistas europeus encontravam aqui um mundo – se antes imaginado – agora vivido *in loco*, rico em informações capazes de “entreter” desavisados e construir narrativas sobre um mundo inexplorado, mas terra de provisão e futuro. Um mundo que ficou quase esquecido por um longo tempo, longe das decisões políticas que captavam o desenvolvimento do País, a não ser pelo interesse de manter o controle da terra contra as invasões de estrangeiros. Daí então a construção de fortes e pequenos povoados, como se deu com a construção do Forte do Presépio, na “Feliz Luzitânia”, que deu origem à capital paraense, Belém.

O território visitado e captado por La Condamine e Rodrigues, descrito em seus diários de viagem, hoje contrasta com as ideias dos intér-

pretes que fazem o trânsito passado-presente na busca de desmistificar imagens construídas, fruto do pensamento arraigado do naturalismo europeu, outros já contaminados pelas ideias do Iluminismo, mas nem por isso escapam das críticas com que os cercam os pensadores na contemporaneidade.

Se ao olhar do estrangeiro (o que não vive na região) ainda cabem descrições ao “Paraíso perdido”, “Eldorado”, “Inferno Verde”, entre outras metáforas, aos que nela vivem e captam em suas sutilezas os fios da realidade entremeados nos rios e nas matas – a Amazônia não se resume em matas nem tampouco em rios – cabe a certidão de que, mais do que um paraíso ainda por ser descoberto, por dentro dos limites que sua geografia compreende, há um mundo em que a cultura e a diversidade biológica, a população e a geografia cruzam-se como num mosaico de diferenças e igualdades, que perfazem os paradoxos amazônicos. “*Na planície, filha das águas, corre pelas águas, como sangue nas veias, impulso da civilização, o protoplasma sedimentário que vitaliza o solo, a força geradora que tece com mil aluviões a terra alteada dia a dia*” (TOCANTINS, 2000, p. 275), objeto idílico de pensadores e intérpretes que unem poesia e ciência para decantá-la nos escritos tantos, em debates nas academias, nos seminários e simpósios, em dissertações e teses.

Enfim, o pensamento que se faz hoje sobre a Amazônia, “*a terra mais nova do planeta, recendendo ainda o cheiro embriagador da sua infância geológica, e [ainda] a menos conhecida das regiões da Terra, nos paradoxos de sua natureza desnordeante*” (BATISTA, 2006, p. 11), que pese ao olhar do homem contemporâneo, jamais deve desprezar a máxima de Leandro Tocantins, que não só revela mas também explica, o que o viajante de outrora percebera, o rio como fonte de provisão da vida do homem que vive nesse anfiteatro ainda a ser explicado e compreendido na sua geografia, na sua cultura, na sua gente, no seu veio mítico, na sua inteireza.

#### 4. Referências

ACADEMIA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS. *Amazônia: desafio brasileiro de século XXI*. São Paulo: Fundação Conrado Wessel, 2008.

BASTOS, Élide Rugai; PINTO, Renan Freitas. Os intelectuais e a questão regional. In. *Vozes da Amazônia*. Manaus: Valer e Edua, 2014.

BATISTA, Djalma. *Amazônia: cultura e sociedade*. 3. ed. Manaus: Valer, 2006.

BECKER, Bertha K. Por que a participação tardia da Amazônia na formação econômica do Brasil? In. ARAÚJO, Tarcisio Patricio de; VIANNA, Salvador Teixeira Werneck; MACAMBIRA, Junior (org.) *50 anos de Formação Econômica do Brasil: ensaios sobre a obra clássica de Celso Furtado*. Rio de Janeiro: Ipea, 2009.

BECKER, Bertha K. *Amazônia*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1997.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de; NORONHA, Nelson Matos de (org.) *A Amazônia dos viajantes: história e ciência*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de & ACUÑA, Cristobal de. *Descobrimientos do Rio Amazonas*. Companhia Editora Nacional. Brasileira vol. 203, 1941.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da renascença*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 15ª ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1977.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. 2. ed. Manaus: Valer, 2007.

IANNI, Octávio. Lendas do novo mundo. In. PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. São Paulo: Escrituras, 2001.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000.

MAGALHÃES, Basílio. In. LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000.

MELLO, Alex Fiúza de. Dilemas do desenvolvimento sustentável da Amazônia: o caso brasileiro. In. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online]. 107, set. 2015, p.91-108.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais, projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MORAES, Péricles. *Os intérpretes da Amazônia*. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2001.

- NUNES, Benedito. Amazônia e suas culturas. In: MERONI, Fabrizio (Org.). *As cidades, as culturas e seus desafios – o CCFC na Amazônia*. Belém / São Paulo: CCFC/EDUSC, 2008.
- PINTO, Renan Freitas. In SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André. Simpósio: Cinco questões sobre o pensamento social brasileiro. *Lua Nova*, São Paulo, 82: 2011, p.139-159.
- PINTO, Renan Freitas. A viagem das ideias. *Estudos Avançados* 19 (53), 2005, p.97-114.
- PRADO JUNIOR, Caio. *História Econômica do Brasil*. 46. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- RIBEIRO, Odenei de Souza. *Tradição e modernidade no pensamento de Leandro Tocantins*. Tese de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM, Manaus, 2012.
- SAFIER, Neil. Como era ardiloso o meu francês: Charles-Marie de la Condamine e a Amazônia das Luzes. In. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 29, nº 57, p. 91-114 – 2009.
- SILVA, Marilene Corrêa da. *O paiz do Amazonas*. 3. ed. Manaus: Valer, 2012.
- TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida*. 9. ed. rev. Manaus: Valer/Edições Governo do Estado, 2000.



# Mulheres em ação: desconstruindo o mito da Inferioridade

*José Lino do Nascimento Marinho*

## **Dissidências ancestrais, feminismo ancestral**

Antropóloga e marxista, Reed (1980) que vivenciou grandes manifestações de mulheres, na década de setenta nos Estados Unidos, mergulha em profundidade na explicação da origem da opressão da mulher e derruba um a um os mitos sobre a inferioridade do sexo feminino, demonstrando que as mulheres não podem ser consideradas o 'segundo sexo' e que são totalmente falsas as ideias que apresentam a mulher como um ser oprimido desde sempre.

Ela vai buscar as raízes da opressão na pré-história e mostrar que na maior parte do tempo desde que a humanidade existe sobre a Terra, as mulheres não eram sexo oprimido e desempenhavam papel preponderante - a sociedade se constituía sobre o matriarcado, onde as relações sociais, culturais e sexuais eram igualitárias.

Vai demonstrar que, além da opressão da mulher ter aparecido junto com a monogamia, ela é fruto da sociedade de classes:

Nasceu com a exploração, a propriedade privada, o Estado, a família, sendo portanto produto social e histórico e não natural, biológico ou divino. Vai provar ainda que de todos os sistemas ou modos de produção fundados na exploração (antigo, escravista; feudal ou capitalista) é no sistema capitalista que a mulher é mais degradada e oprimida, desmontando assim a falsa ideia de que a mulher estaria realmente se libertando nessa sociedade, apesar de todas as reformas conquistadas com muita luta (REED, 1980, p. 9).

Dialeticamente demonstra que sob o capitalismo a luta das mulheres pode avançar muito, mas ainda se conectadas com o socialismo. Também vai discutir o papel histórico da família, produto da sociedade de classes, e suas transformações, apontando esta como uma instituição reacionária, seja na sociedade antiga, feudal, seja sob a sociedade capitalista.

Por outro lado, essa abordagem, representa uma enorme lufada de ar fresco na atmosfera poluída pelos ‘estudos de gênero’, impregnado pela reacionária ‘pós-modernidade’ acadêmica, e pelas ideologias burguesas, que, propagadas pelas ONGs (Organizações Não-Governamentais) ‘feministas’, financiadas por governos, pelo aparelho de Estado, empresas, bancos e, inclusive, organismos internacionais e imperialistas.

Como destaca a autora, tais organizações e suas falsas ideias reduzem a luta contra a opressão a uma luta por ‘reformas’ nos limites da sociedade capitalista, e muitas teorias tentam conduzi-la a uma ‘guerra de sexos’ (REED, 1980, p. 10),

A luta pela libertação das mulheres é inseparável da luta do socialismo (...). A luta de classe é um movimento de oposição, não de adaptação (...). A subjugação das mulheres caminhou lado a lado com a dominação das massas trabalhadoras pela classe dos homens patrões (...). As mulheres pobres são torturadas, ao mesmo tempo pela obrigação de cuidar dos filhos e da casa, e trabalhar fora para contribuir no sustento da família. As mulheres, portanto, foram condenadas a seu estado de opressão pelas mesmas forças e relações sociais que levaram a opressão de uma classe sobre a outra, de uma raça sobre a outra, de uma nação sobre a outra. E o sistema capitalista – o estágio maior de desenvolvimento da sociedade de classes – a fonte principal da degradação e opressão das mulheres (...) quem são os melhores aliados das mulheres no combate por sua libertação? As esposas dos banqueiros, dos generais, dos advogados abastados, dos grandes industriais, os trabalhadores negros e brancos que lutam por sua própria libertação?

Este estudo levanta o seguinte questionamento: quais são os nexos entre a luta pela libertação das mulheres e a luta pelo socialismo. E ao contrário do stalinismo demonstra que a luta contra todas as opressões tem tudo a ver com a luta contra toda exploração e pelo socialismo.

Como diz em um de seus artigos:

(...) mesmo que os objetivos últimos da libertação das mulheres não possam ser alcançados antes da revolução socialista, isso não significa que a luta por reformas deva ser postergada até a hora final (...) porque as mulheres devem levar a cabo sua luta pela libertação, se, em última instância, para a vitória da revolução socialista, será necessária a ofensiva de toda classe trabalhadora? A razão disso é que nenhum setor oprimido da sociedade (...) pode confiar a outras forças a direção e o desenvolvimento pela liberdade – ainda que essas forças se comportem como aliadas. Rechaçamos a posição de alguns grupos políticos que se dizem marxistas, mas que não reconhecem que as mulheres devem dirigir e organizar a luta por sua emancipação, da mesma forma que não

chegam a compreender porque os negros devem fazer o mesmo (REED, 1980, p. 11).

Depois de anos de letargia e de submissão ao *status quo*, um número cada vez maior de mulheres em vários países levanta a cabeça para se unirem aos negros rebeldes e aos estudantes radicais em sua luta contra o sistema capitalista. Essa vanguarda de mulheres militantes reclama o fim do estado de inferioridade o qual está relegado o sexo feminino e submete as instituições e os valores da sociedade atual a uma dura crítica. Suas reivindicações vão desde a abolição das discriminações praticadas contra as mulheres no campo de trabalho, até a revisão das leis reacionárias sobre o aborto, sustentadas pela igreja e pelo Estado.

Os grupos de libertação da mulher em torno desta luta pela igualdade:

Debatem seriamente os diferentes problemas teóricos e práticos que surgem. Exatamente igual o que fazem os afrodescendentes, quando tentam compreender porque foram relegados a um estado de escravidão e como será possível libertarem-se rapidamente, estas mulheres, recentemente conscientizadas querem saber como e por que tiveram subjugadas por leis machistas e o que podem fazer frente a esta situação (REED, 1980, p. 14).

Sem dúvida, reforça Reed (1980) quando buscam uma explicação, descobrem com surpresa que há pouquíssima informação disponível sobre este tema. Existem muitos estudos que tratam do gênero humano em seu conjunto, desde os tempos mais antigo até os nossos dias. Mas, se quiserem ir mais além em suas indagações, onde encontrarão um sumário confiável dedicado a evolução da mulher, que possa servir para lançar alguma luz sobre certas questões desconcertantes que se referem à situação social, que muda através dos tempos?

A escassez de dados sobre um tema que é de máximo interesse para a metade do gênero humano não deve nos surpreender. A história foi escrita até nossos próprios dias do ponto de vista das classes dominantes e do sexo dominante.

Portanto, destaca Reed (1980) ainda está por ser feita uma relação completa das contribuições que a mulher deu ao progresso social. A documentação autêntica de tudo que ela realizou até agora foi escamoteada, limitada, desvalorizada; do mesmo modo e pelas mesmas razões que as lutas e as vitórias da população trabalhadora e das minorias oprimidas.

Todos os oprimidos, enfatiza Reed (1980) inclusive as mulheres, necessitam agora, urgentemente, escrever e reescrever sua própria história para exibi-la e corrigir suas falsificações. Ao mesmo tempo esta tarefa deve ser realizada em meio calor da luta por sua emancipação e como instrumento para a mesma.

Ainda de acordo com Reed (1980) um estudo amplo da história da parte feminina do gênero humano terá que iniciar necessariamente, nas origens mesmas da sociedade. O período mais antigo, o do período selvagem é, ou deveria ser, um conjunto muito específico da antropologia. Como ciência dedicada ao estudo da pré-história ou da pré-civilização, a antropologia tem uma enorme importância para a questão da mulher. Seus descobrimentos, interpretados em justo valor, podem servir para destruir muitos dos mitos que, contudo, prevalecem e, preconceitos que existem sobre a mulher, e pode se converter em uma valiosa ajuda para o movimento de sua libertação:

Por exemplo, as mulheres da sociedade pré-civilizadas eram tanto economicamente independentes como sexualmente livres. Não dependiam de maridos, pais ou protetores, para conseguirem sua subsistência, e não eram humildes e nem se mostravam agradecidas por qualquer migalha que recebessem. Na sociedade comunitária trabalhavam junto com outras mulheres e outros homens em benefício de toda a comunidade, e dividiam os resultados de seu trabalho sobre uma base igualitária. Segundo os costumes, decidiam elas mesmas, automaticamente, acerca de seu comportamento sexual. Nem eram objetos que se pudesse possuir, oprimir, manipular ou explorar. Como produtoras e procriadoras eram a cabeça reconhecida de uma sociedade matriarcal, e eram honradas e respeitadas pelos homens (REED, 1980, p. 16).

Sem dúvida, indica Reed (1980) quando estes fatos foram descobertos pela primeira vez, pelos antropólogos do passado, estas versões das formas primitivas de organização ofenderam e alarmaram os guardiões do *status quo*, exatamente como acontece em nossos dias. Suas objeções tiveram efeitos negativos sobre o desenvolvimento da ciência antropológica, e serviram, inclusive, para impedir e retardar a elaboração de uma história da mulher que fosse autêntica e completa.

Existem razões políticas, como infere Reed (1980) para esta obstinada resistência. O descobrimento de que as mulheres nem sempre foram consideradas como o 'segundo sexo', relegadas a um estado de inferioridade, senão que, ao contrário, desfrutaram de uma imensa capacidade

criativa, social e cultural, continha implicações perigosamente ‘subversivas’: ameaçavam minar a supremacia, tanto do homem como do capitalismo. Porque, se era verdade que o sexo feminino tinha tido uma participação fundamental na sociedade primitiva, porque não iria fazer o mesmo na reconstrução das relações sociais, em um nível histórico mais elevado?

Uma vez que as mulheres atuais, nomeia Reed (1980) frustradas e rebeldes, tivessem compreendido o que suas antecessoras puderam realizar em cada momento, e qual havia sido a posição influente que possuíam, dificilmente se contentariam em permanecer no seu atual estado de inferioridade. As adeptas do movimento de liberação da mulher não somente se sentiriam reforçadas, senão muito melhor equipadas em sua luta pela abolição da sociedade capitalista que as humilha, e pela construção de uma nova sociedade melhor, na qual todos os seres humanos e ambos os sexos fossem livres.

No dizer de Reed (1980) Marx e Engels corroboram na elucidação da temática em foco, na medida em que apontavam para esta direção, e acreditavam que a opressão e a degradação a que atualmente estão submetidas as mulheres, não podem ser consideradas à parte da exploração das massas trabalhadoras pelos proprietários capitalistas. Portanto, as mulheres deveriam se assegurar de um controle pleno de suas vidas, e conformar seu próprio destino, unicamente como força integrante da revolução socialista mundial.

E Reed (1980), ainda destaca que, vivemos um período de crescentes tensões e agitações sociais, com as classes menos favorecidas exigindo direitos de cidadania, no que se refere a educação, habitação, cuidados médicos, fim do preconceito de cor, raça, sexo, ideologia política, filosófica ou religiosa. Além de estudantes universitários que tentam livrar-se das amarras conservadoras nas universidades, implantadas pelo sistema capitalista dominante. E enfatiza, portanto: não é nada surpreendente, que junto a essas ondas de descontentamento e militância tenha sido despertado o interesse e se desenvolvido novamente os movimentos pela libertação da mulher.

Na vanguarda, as jovens de hoje, sobretudo as universitárias, questionam as antigas normas e costumes que limitam a vida da mulher ao marido, ao lar e à família. Suspeitam terem sido enganadas, quando as fizeram acreditar que as mulheres representavam o segundo sexo, algo inferior. E ainda Reed (1980), chama atenção para o despertar das mulheres,

no acreditar que possuem cérebros e talentos, da mesma forma que órgãos sexuais e reprodutores, e que tem sido despojadas de sua liberdade para poderem expressar sua capacidade criadora em quase todas as esferas da vida social.

No entanto, lembra Reed (1980) que as mulheres encontram dificuldades quando trata-se de articular suas queixas e formular suas reivindicações por uma vida mais rica em significados e perspectivas mais amplas que aquelas que se acham restringidas. Tal coisa não é surpreendente, dada a magnitude e o alcance do problema. A ‘questão feminina’, não afeta um grupo minoritário; as mulheres representam a metade da espécie humana. Por outro lado, não abrange temas importantes e muito sensíveis, como o das relações sexuais, os laços familiares e outros problemas íntimos entre as pessoas.

Um dos maiores problemas com que nos deparamos:

É a falta de informação concreta sobre a transformação histórica da mulher e da família. Tal coisa é muito útil para que a mulher se mantenha ignorante e submissa aos mitos que se propagam à sua volta. As jovens rebeldes sentem instintivamente que de algum modo, em algum momento e por meio de algumas forças invisíveis, foram submetidas à escravidão e relegadas a um estado de inferioridade. Elas não sabem como isso aconteceu, e necessitam saber como chegaram a este ponto e quem ou o que é responsável por tal coisa. A maioria das mulheres não compreende que seu problema não existia antes da instauração da sociedade de classes, que as desclassificou da elevada posição de igualdade que desfrutavam na sociedade primitiva (REED, 1980, p. 21).

### **Divergências Indígenas**

Aprofundando a discussão temática, percebe-se que as mulheres indígenas, também, foram vítimas, nesse processo de implantação e hegemonia dos sistemas capitalista e do cristianismo europeu nas américas. Considerando a forma pela qual os viajantes dos séculos XVI, XVII e XVIII percebiam as mulheres índias do Novo Mundo. Tributários de uma visão modelada pela tradição cristã ocidental que, mormente, lança raízes na cultura do patriarca, os viajantes descreveram os nativos homens e mulheres como seres desprovidos de razão e de fé, propensos às “coisas” maléficas e que mantêm intercurso com o diabo. Esta última imagem recai sobretudo sobre as mulheres que são vistas como EVA, lascivas e libertinas sexuais. Tomamos aqui a etnia tupinambá para colocar em debate a forma turva pela qual as mulheres, tupinambá, aparecem no espelho do branco,

especialmente as velhas, que são detratadas como canibais, desregradas e responsáveis pelo pecado da carne.

A perspectiva eurocêntrica do olhar dos primeiros viajantes que chegaram na América assumiu um veio ideologizante bem definido. Os relatos davam conta da existência de uma raça sub-humana, sem alma, que tinha no canibalismo o seu ponto forte de deleite. As mulheres reuniam os piores predicados, recaindo sobre elas a culpa pela “depravação” geral das tribos, posto que elas eram perniciosas e lascivas sexuais. Como diz (TORRES, 2005, p. 84),

Se a imagem do homem indígena se fez refletir de forma turva e trepidante no espelho do branco, muito mais enviesada e sombria apareceu nesse mesmo espelho a imagem da mulher índia. Ao ideal de conquista das novas terras e da carga de preceito que ele engendrava, veio juntar-se também o espírito machista do conquistador, cuja visão de mundo sobre a mulher trazia as marcas do patriarcado e da cultura religiosa do seu tempo.

A cultura de nudez das mulheres indígenas diz Gambini (2000) foi tomada como depravação pelos viajantes e cronistas. Os pecados da carne constituíram-se no elemento mais nocivo e repugnante, ao mesmo tempo em que a nudez era objeto de desejo dos colonos.

Boatos chegaram até a Europa dando conta de que entre os indígenas ocorriam situações em que o pai se unia às filhas, os tios às sobrinhas, os avôs às netas; os homens com várias mulheres e até mulheres com vários homens (GAMBINI, 2000, p. 7),

A mentalidade judaico-cristã dos viajantes não lhes permitia conceber os povos indígenas como seres humanos, minimamente racionais e com senso de moralidade, embora eles vissem que ‘o índio é um bobo, ao mesmo tempo que é um cara bom, porque deixou o outro entrar’.

Com relação às mulheres os relatos apontam ausência de interdição quanto às relações sexuais e exibição (nudez) de seus corpos. Os missionários viram na nudez indígena um ato de escândalo, torpeza e ofensa a Deus, Gambini (1999). Gabriel Soares de Souza em seu tratado descritivo sobre o Brasil, de 1587, diz que não há pecado da carne entre os tupinambás, o que há são desvios sexuais.

Assinala Raminelli (1997) que existe uma variedade de informações icnográficas produzidas durante e posteriormente à presença dos cro-

nistas e viajantes, a respeito do papel das mulheres tupinambá nos rituais antropofágicos. Conforme Raminelli (1997), ‘tudo bem cozido e assado, comem os bárbaros essa carne humana com incrível apetite. Os homens parecem esfomeados como bobos e as mulheres mais ainda. Quanto às velhas, se pudessem se embriagavam de carne humana, de bom grado o fariam’.

Essa é a imagem desfigurada da índia tupinambá. Mais do que depreciação e degradação do gênero feminino, há aqui uma carga estigmatizada da desumanização das mulheres que aparecem nos relatos muito aquém e assaz inferior ao homem indígena.

Nas terras recém-conquistadas os costumes dos povos nativos eram vistos como indícios de barbárie e da presença do diabo. Na visão de cronistas e viajantes os bons hábitos faziam parte das leis de Deus e, esta, não era a realidade dos ameríndios.

Nessa situação e condição de barbárie as mulheres foram tidas como as mais imorais e pervertidas a ponto de serem acusadas de manter intercurso com o diabo. As velhas mulheres tupinambá foram tidas como as mais desregradas e depravadas, em cuja prática do canibalismo teriam o suposto prazer sexual.

Pecado, perversão, incesto, imoralidade, canibalismo e feitiçaria compunham o conjunto de elementos da imagem turva das mulheres indígenas do Brasil.

### **A Mulher negra dissidente**

Interagindo com discussão Adichie (2015) alerta para o perigo de uma história só, sobre como estereótipos limitam e formatam nosso pensamento, especialmente quando se trata da África. Tenho a impressão de que a palavra “feminista”, como a própria ideia de feminismo, também é limitada por estereótipos.

Eu tinha catorze anos. Um dia, na casa de um amigo, discutíamos — metralhávamos opiniões imaturas sobre livros que havíamos lido. Não lembro exatamente o teor da conversa. Mas eu estava no meio de uma argumentação quando Okolomo olhou para mim e disse: “Sabe de uma coisa? Você é feminista!” Não era um elogio. Percebi pelo tom da voz dele — era como se dissesse: “Você apoia o terrorismo!”

Não sabia o que a palavra “feminista” significava. E não queria que Okolomo soubesse que eu não sabia. Então disfarcei e continuei argumentando. A primeira coisa que faria ao chegar em casa seria procurar a palavra no dicionário.

Em 2003, escrevi um romance chamado *Hibisco roxo*, sobre um homem que, entre outras coisas, batia na mulher, e sua história não acaba lá muito bem (ADICHIE, 2015, p. 9),

Enquanto eu divulgava o livro na Nigéria, um jornalista, um homem bem-intencionado, veio me dar um conselho. Ele comentou que as pessoas estavam dizendo que meu livro era feminista. Seu conselho — disse, balançando a cabeça com um ar consternado — era que eu nunca, nunca me intitulasse feminista, já que as feministas são mulheres infelizes que não conseguem arranjar marido. Então decidi me definir como “feminista feliz”.

Mais tarde, ressalta Adichie (2015) que uma professora universitária nigeriana veio me dizer que o feminismo não fazia parte da nossa cultura, que era antiafricano, e que, se eu me considerava feminista, era porque havia sido corrompida pelos livros ocidentais (o que achei engraçado, porque passei boa parte da juventude devorando romances que não eram nada feministas: devo ter lido toda a coleção água-com-açúcar publicada pela Mils and Boon antes dos dezesseis anos. E toda vez que tentava ler os tais livros clássicos sobre feminismo, ficava entediada e mal conseguia terminar).

De qualquer forma, já que o feminismo era antiafricano, resolvi me considerar “feminista feliz e africana”. Depois, uma grande amiga me disse que, se eu era feminista, então devia odiar os homens. Decidi me tornar uma “feminista feliz e africana que não odeia homens, e que gosta de usar batom e salto alto para si mesma, e não para os homens” (ADICHIE, 2015, p. 11).

É claro que não estou falando sério, só queria ilustrar como a palavra ‘feminista’ tem um peso negativo: a feminista odeia os homens, odeia sutiã, odeia a cultura africana, acha que as mulheres devem mandar nos homens; ela não se pinta, não se depila, está sempre zangada, não tem senso de humor, não usa desodorante.

Quando eu estava no primário, enfatiza Adichie (2015) em Nsukka, uma cidade universitária no sudeste da Nigéria, no começo do ano letivo a professora anunciou que iria dar uma prova e quem tirasse a nota mais alta seria o monitor da classe. Ser monitor era muito importante. Ele podia anotar, diariamente, o nome dos colegas baderneiros, o que por si só já era ter um poder enorme; além disso, ele podia circular pela sala empunhando uma vara, patrulhando a turma do fundão. É claro que o monitor

não podia usar a vara. Mas era uma ideia empolgante para uma criança de nove anos, como eu. Eu queria muito ser a monitora da minha classe. E tirei a nota mais alta.

Mas, para minha surpresa, a professora disse que o monitor seria um menino. Ela havia esquecido de esclarecer esse ponto, achou que fosse óbvio. Um garoto tirou a segunda nota mais alta. Ele seria o monitor. O mais interessante é que o menino era uma alma bondosa e doce, que não tinha o menor interesse em vigiar a classe com uma vara. Que era exatamente o que eu almejava. Mas eu era menina e ele, menino, e ele foi escolhido. Nunca me esqueci desse episódio:

Se repetimos uma coisa várias vezes, ela se torna normal. Se vemos uma coisa com frequência, ela se torna normal. Se só os meninos são escolhidos como monitores da classe, então em algum momento nós todos vamos achar, mesmo que inconscientemente, que só um menino pode ser o monitor da classe. Se só os homens ocupam cargos de chefia nas empresas, começamos a achar “normal” que esses cargos de chefia só sejam ocupados por homens (ADICHIE, 2015, p. 13).

Um dia estava conversando com meu querido amigo Louis, que é um homem brilhante e progressista, e ele me disse: “Não entendo quando você diz que as coisas são diferentes e mais difíceis para as mulheres. Talvez fosse verdade no passado, mas não é mais. Hoje as mulheres têm tudo o que querem.” Oi? Como o Louis não enxergava o que para mim era tão óbvio?

Adoro voltar para a minha casa na Nigéria, e passo a maior parte do tempo em Lagos, uma das maiores cidades e o grande centro comercial do país. Às vezes, à noite, quando não está tão quente e o ritmo da cidade desacelera, saio com amigos ou a família e vamos a restaurantes e cafés. Numa dessas ocasiões, Louis e eu saímos com uns amigos. Em Lagos, há um ritual maravilhoso: alguns jovens costumam ficar na porta dos estabelecimentos e “ajudar” as pessoas a estacionar o carro. Lagos é uma metrópole com quase vinte milhões de habitantes, com mais energia do que Londres, com um espírito mais empreendedor do que Nova York, e, portanto, as pessoas estão sempre inventando maneiras de ganhar a vida.

Como na maioria das grandes cidades Adichie (2015), afirma que é difícil encontrar uma vaga para estacionar à noite, então esses caras se viram como podem. Mesmo quando não há nenhuma vaga disponível, eles manobram o carro e, com gestos largos e teatrais, prometem tomar conta do veículo até você voltar.

Impressionada com o empenho do sujeito que descolou uma vaga para nós naquela noite, decidi lhe dar uma gorjeta. Abri a bolsa, peguei o dinheiro e lhe dei. E ele, feliz e grato, pegou o meu dinheiro, olhou para o meu amigo e disse: “Muito obrigado, senhor!”. Surpreso, Louis me perguntou: “Por que ele está me agradecendo? Não fui eu quem deu o dinheiro”. Percebi então, pela expressão de meu amigo, que a ficha tinha caído. Para o flanelinha, qualquer dinheiro que eu pudesse ter certamente provinha de Louis. Porque Louis é homem.

Homens e mulheres são diferentes:

Temos hormônios em quantidades diferentes, órgãos sexuais diferentes e atributos biológicos diferentes — as mulheres podem ter filhos, os homens não. Os homens têm mais testosterona e em geral são fisicamente mais fortes do que as mulheres. Existem mais mulheres do que homens no mundo — 52% da população mundial é feminina, mas os cargos de poder e prestígio são ocupados pelos homens. A já falecida nigeriana Wangari Maathai, ganhadora do prêmio Nobel da paz, se expressou muito bem e em poucas palavras, quando disse que quanto mais perto do topo chegamos, menos mulheres encontramos (ADICHIE, 2015, p. 19).

Então, de uma forma literal, os homens governam o mundo. Isso fazia sentido há mil anos. Os seres humanos viviam num mundo onde a força física era o atributo mais importante para a sobrevivência; quanto mais forte a pessoa, mais chances ela tinha de liderar (ADICHIE, 2015, p. 21),

Hoje, vivemos num mundo completamente diferente. A pessoa mais qualificada para liderar não é a pessoa fisicamente mais forte. É a mais inteligente, a mais culta, a mais criativa, a mais inovadora. E não existem hormônios para esses atributos. Tanto um homem como uma mulher podem ser inteligentes, inovadores, criativos. Nós evoluímos. Mas nossas ideias de gênero ainda deixam a desejar.

Em Lagos, não posso ir sozinha a muitos bares e casas respeitáveis. Mulher desacompanhada não entra. É preciso estar com um homem. Amigos meus, homens, costumam ir a baladas e acabam entrando de braço dado com mulheres desconhecidas — a uma mulher desacompanhada só resta pedir “ajuda” para entrar no recinto.

Sempre que vou acompanhada a um restaurante nigeriano, o garçom cumprimenta o homem e me ignora. Toda vez que eles me ignoram, eu me sinto invisível. Fico chateada. Quero dizer a eles que sou tão

humana quanto um homem, e digna de ser cumprimentada. Sei que são detalhes, mas às vezes são os detalhes que mais incomodam.

Não faz muito tempo, exemplifica Adichie (2015), escrevi um artigo sobre o que significa ser uma jovem mulher em Lagos. Um conhecido disse que havia muita raiva no texto, que eu não deveria ter me expressado com tanta raiva. Mas eu não via razão para me desculpar. É claro que eu estava com raiva. A questão de gênero, como está estabelecida hoje em dia, é uma grande injustiça. Estou com raiva. Devemos ter raiva. Ao longo da história, muitas mudanças positivas só aconteceram por causa da raiva. Além da raiva, também tenho esperança, porque acredito profundamente na capacidade de os seres humanos evoluírem.

Preconceito destaca Adichie (2015) em relação à mulher, está em toda parte, inclusive nas sociedades ditas mais evoluídas, e ilustra com mais um exemplo de uma amiga estadunidense, que trabalha com publicidade e tem um belo salário. Só há duas mulheres em sua equipe: ela e uma outra. Certa vez, numa reunião, disse que se sentira menosprezada por sua chefe, que havia ignorado seus comentários e elogiara um dos homens que havia emitido uma opinião parecida com a dela. Ela queria se posicionar e enfrentar a chefe, mas ficou quieta. Depois da reunião, foi chorar no banheiro e me ligou para desabafar. Ela não disse o que pensava para não parecer agressiva. Deixou o ressentimento ferver em banho-maria.

O que me impressiona — em relação a ela e a várias outras amigas estadunidenses — é o quanto essas mulheres investem em ser “queridas”, como foram criadas para acreditar que ser benquista é muito importante. E isso não inclui demonstrar raiva ou ser agressiva, tampouco discordar:

Perdemos muito tempo ensinando as meninas a se preocupar com o que os meninos pensam delas. Mas o oposto não acontece. Não ensinamos os meninos a se preocupar em ser “benquistos”. Se, por um lado, perdemos muito tempo dizendo às meninas que elas não podem sentir raiva ou ser agressivas ou duras, por outro, elogiamos ou perdoamos os meninos pelas mesmas razões (ADICHIE, 2015, p. 21).

Em todos os lugares do mundo, existem milhares de artigos e livros ensinando o que as mulheres devem fazer, como devem ou não devem ser para atrair e agradar os homens. Livros sobre como os homens devem agradar as mulheres são poucos.

A questão de gênero é importante em qualquer canto do mundo. É importante que comecemos a planejar e sonhar um mundo diferente. Um mundo mais justo. Um mundo de homens mais felizes e mulheres mais felizes, mais autênticos consigo mesmos. E é assim que devemos começar: precisamos criar nossas filhas de uma maneira diferente. Também precisamos criar nossos filhos de uma maneira diferente.

O modo como criamos nossos filhos homens, realça Adichie (2015) é nocivo: nossa definição de masculinidade é muito estreita. Abafamos a humanidade que existe nos meninos, enclausurando-os numa jaula pequena e resistente. Ensinamos que eles não podem ter medo, não podem ser fracos ou se mostrar vulneráveis, precisam esconder quem realmente são — porque eles têm que ser, como se diz na Nigéria, homens duros.

No ensino médio, quando um garoto e uma garota saem juntos, o único dinheiro de que dispõem é uma pequena mesada. Mesmo assim, espera-se que ele pague a conta, sempre, para provar sua masculinidade. (E depois nos perguntamos por que alguns roubam dinheiro dos pais...) E se tanto os meninos quanto as meninas fossem criados de modo a não mais vincular a masculinidade ao dinheiro? E se, em vez de “o menino tem que pagar,” a postura fosse ‘quem tem mais paga’? É claro que, por uma questão histórica, em geral é o homem quem tem mais dinheiro. No entanto, se começarmos a criar nossos filhos de outra maneira, daqui a cinquenta, cem anos eles não serão pressionados a provar sua masculinidade por meio de bens materiais.

Mas o pior é que, quando os pressionamos a agir como durões, nós os deixamos com o ego muito frágil. Quanto mais duro um homem acha que deve ser, mais fraco será seu ego (ADICHIE, 2015, p. 33),

E criamos as meninas de uma maneira bastante perniciosa, porque as ensinamos a cuidar do ego frágil do sexo masculino. Ensinamos as meninas a se encolher, a se diminuir, dizendo-lhes: “Você pode ter ambição, mas não muita. Deve almejar o sucesso, mas não muito. Senão você ameaça o homem. Se você é a provedora da família, finja que não é, sobretudo em público. Senão você estará emasculando o homem.” Por que, então, não questionar essa premissa?

Por que o sucesso da mulher ameaça o homem? Bastaria descartar a palavra — e não sei se existe outra palavra em inglês de que eu desgoste tanto — “emasculação”. Falar é fácil, eu sei, mas as mulheres só precisam aprender a dizer não a tudo isso. A realidade, porém, é mais difícil, mais

complexa. Somos seres sociais, afinal de contas, e internalizamos as ideias através da socialização. Até mesmo a linguagem que empregamos dentro do casamento é reveladora: frequentemente é uma linguagem de posse, não de parceria.

Pensamos na palavra ‘respeito’, referenda Adichie( 2015) como um sentimento que a mulher deve ao homem, mas raramente o inverso. Tanto o homem quanto a mulher dizem: “Eu fiz isso porque queria paz no meu casamento”. Mas quando os homens dizem isso, em geral se referem a algo que eles não deveriam mesmo fazer. É como eles se justificam para os amigos, e no fim das contas isso serve para comprovar a sua masculinidade — ‘Minha mulher disse que não posso sair todas as noites, então daqui para frente, para ter paz no meu casamento, só vou sair nos fins de semana.’

Quando as mulheres dizem que tomaram determinada atitude para “ter paz no casamento”, é porque em geral desistiram de um emprego, de um passo na carreira, de um sonho.

### **Algumas considerações**

Ensinamos que, nos relacionamentos, é a mulher quem deve abrir mão das coisas. Criamos nossas filhas para enxergar as outras mulheres como rivais — não em questões de emprego ou realizações, o que, na minha opinião, poderia até ser bom — mas como rivais da atenção masculina. Ensinamos as meninas que elas não podem agir como seres sexuais, do modo como agem os meninos.

Se temos filhos homens, não nos importamos em saber sobre suas namoradas. Mas e os namorados das nossas filhas? Deus me livre! (Mas obviamente esperamos que elas tragam pra casa o homem perfeito para casar, na hora certa). Nós policiamos nossas meninas. Elogiamos a virgindade delas, mas não a dos meninos (e me pergunto como isso pode funcionar, já que a perda da virgindade é um processo que normalmente envolve duas pessoas).

Ensinamos as meninas a sentir vergonha. “Fecha as pernas, olha o decote.” Nós as fazemos sentir vergonha da condição feminina, elas já nascem culpadas. Elas crescem e se transformam em mulheres que não podem externar seus desejos. Elas se calam, não podem dizer o que realmente pensam, fazem do fingimento uma arte.

Hoje, diferente do que acontecia na sua época, há mais oportunidades para as mulheres — houve mudanças nas políticas e na lei, que foram

muito importantes. Mas o que realmente conta é a nossa postura, a nossa mentalidade. E se criássemos nossas crianças ressaltando seus talentos, e não seu gênero? E se focássemos em seus interesses, sem considerar gênero?

A verdade, afirma Adichie (2015) é que quando se trata de aparência, nosso paradigma é masculino. Muitos acreditam que quanto menos feminina for a aparência de uma mulher, mais chances ela terá de ser ouvida. Não é fácil conversar sobre a questão de gênero. As pessoas se sentem desconfortáveis, às vezes até irritadas. Tanto os homens como as mulheres não gostam de falar sobre o assunto, contornam rapidamente o problema. Porque a ideia de mudar o *status quo* é sempre penosa. Alguns homens se sentem ameaçados pela ideia de feminismo. Acredito que essa ameaça tenha origem na insegurança que eles sentem. Como foram criados de um determinado modo, quando não estiverem “naturalmente” dominando, como homens, a situação, sentirão a autoestima diminuída.

A cultura não faz as pessoas, conclui Adichie (2015) as pessoas fazem a cultura. Se uma humanidade inteira de mulheres não faz parte da nossa cultura, então temos que mudar nossa cultura. Todos nós, mulheres e homens, temos que melhorar nossos conceitos e ações, a partir de então, com uma cultura plural, proativa, inclusiva e igualitária com mulheres e homens, conclui a autora.

### Referências

ADICHIE, Chimamanda, Ngozi. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Editora Cia das Letras, 2015.

GAMBINI, Roberto. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

GAMBINI, Roberto e DIAS, Lucy. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Editora Senac, 1999.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

REED, Evelyn. *Sexo contra sexo ou classe contra classe*. São Paulo: Editora Versus, 1980.

TORRES, Iraildes Caldas. *As novas amazônidas*. Manaus: Edua, 2005.



# O campo científico da economia

*Kamilla Ingrid Loureiro E Silva*

*João Clovis de Oliveira Costa*

## **Introdução**

A economia é uma ciência social aplicada que estuda, como afirma Viceconti (2004) “os recursos escassos para necessidades ilimitadas”. A palavra economia vem da junção dos termos gregos *oikos* (casa) e *nomos* (costume ou lar), daí o nome “regras da casa (lar)”.

Definida como ciências humanas, a economia tem como objetivo o estudo do ser humano seus comportamentos e relações. Conforme Foucault (2002, p. 477), “*o comportamento do ser humano recorre a uma função do que é fundamental para ele (interesse, busca do lucro máximo e a tendência para poupar).*”

Uma das funções da economia é explicar como funcionam as relações da sociedade com os agentes econômicos. No campo científico estuda, principalmente, a tomada de decisões no contexto social para uma escolha ótima da sociedade. Daí a curiosidade de estudar como funciona o campo científico na economia.

O objetivo deste trabalho é analisar a ciência econômica na condição de campo científico, refletindo sobre sua trajetória e dificuldades na área, principalmente sobre a visão epistemológica. Para tanto, o artigo foi estruturado em duas seções além da introdução: a primeira faz análise da origem e evolução histórica da economia, a segunda reflete sobre as bases científicas da economia (evidenciando a epistemologia) e por fim as considerações finais.

## **1.Contexto historico da economia**

O pensamento econômico, antigamente, era visto como forma de pensamento filosófico recebendo contribuições importantes como de Aristóteles e Platão. Contribuições essas que deram início a alguns pensamentos sobre o que vinha ser denominada a economia.

Muitas vezes confundida como uma ciência de natureza exata, devido aos evoluídos cálculos estatísticos e matemáticos, a economia se fundamenta no princípio do comportamento do homem em relação aos seus desejos e necessidades e gerenciar seus recursos para obter isso.

Através do comportamento humano, segundo Foucault (2002, p. 494)

Nas superfícies de projeção da economia, o homem aparece enquanto tem necessidades e desejos, enquanto busca satisfazê-los, enquanto, pois, tem interesses, visa a lucros, opõe-se a outros homens; em suma, ele aparece numa irredutível situação de conflito; a esses conflitos ele se esquia, deles foge ou chega a domina-los, a encontrar uma solução que apazigue, ao menos em um nível e por algum tempo, sua contradição; instaura um conjunto de regras que são, ao mesmo tempo, limitação e dilatação de conflito.

A economia desenvolve-se através do modelo das sociedades antigas. O exemplo de como se comportavam essas sociedades, antigamente, que se consegue entender como foi se desenvolvendo as atividades de produção e distribuições de bens.

No Feudalismo, por exemplo, havia a distribuição de terras entre os Senhores Feudais e os mansos servís. O rei doava as terras aos senhores feudais e estes montavam comunidades agrícolas, onde os camponeses doavam seus trabalhos e os senhores feudais retribuía através de proteção. Quem trabalhava nos feudos<sup>1</sup> deveria pagar tributos. Maurício Tragtenberg (2004, p.21), diz que:

O que nos interessa é saber em que condições o poder produz um tipo de saber necessário à dominação, em que medida esse saber aplicado reproduz o saber... 'saber é poder' implica domínio sobre o ambiente.

A troca de mercadorias através do escambo<sup>2</sup> fez com que várias comunidades evoluíssem a cidades. Dessa forma houve a prosperidade da atividade do comércio após o século XVI, principalmente pela descoberta de algumas jazidas de ouro que fizeram com o sistema de escambo fosse trocado pelo uso da moeda nas transações comerciais. A partir dessa época já se via a o estímulo para acúmulo de capital. Segundo Reed (1980, pág. 49)

---

<sup>1</sup> Terras arrendadas pelos Senhores Feudais

<sup>2</sup> Troca de mercadorias por outra

O desenvolvimento do trabalho, ao multiplicar os casos de ajuda mútua e de atividades sociais, fazia necessariamente com que os membros da sociedade se reunissem cada vez mais... Obviamente que sem essas formas artesanais primitivas não haveria nascido, as grandes corporações da Idade Média. E se quer o mundo moderno teria se desenvolvido com suas fazendas agrícolas mecanizadas e suas inúmeras indústrias.

Em 1776 a Teoria Econômica clássica firma a economia como ciência com pensadores como: Adam Smith, Thomas Malthus, David Ricardo e Jean Baptiste Say.

Adam Smith, através do livro “A riqueza das nações”, desenvolveu a ideia da divisão do trabalho, onde haveria a especialização de um trabalhador em um determinado setor e a livre concorrência, onde defendia que todo indivíduo iria atrás de seus objetivos com a interferência mínima do governo.

Thomas Malthus defendeu que o crescimento da população ocorreria em progressão geométrica em relação aos meios de produção através da Teoria da População. Malthus também defendia que os pobres não deveriam receber ajuda do governo e defendia o acúmulo de produção através da Teoria da Superprodução.

David Ricardo contribuiu com a lei dos rendimentos decrescentes e principalmente com a ideia da limitação da emissão de papel moeda a fim de não obter inflação e Say defendia que “a oferta criaria a sua própria demanda”.

## **2.Trajetória e dificuldades da economia no campo científico**

Analisado contexto histórico da economia, se tem a necessidade de fazer uma reflexão sobre a complexidade dessa ciência. De modo Morin (2015, p. 12), afirma que a complexidade como:

A primeira vista, é um fenômeno quantitativo, a extrema quantidade de interações e interferências entre um número muito organizado de unidades [...] Mas a complexidade não compreende apenas quantidades de unidade e interações que desafiam nossas possibilidades de cálculo: ela também compreende nossas incertezas, indeterminações e fenômenos aleatórios.

Com a definição de epistemologia, quando abordamos o campo científico devemos pensar para quê? Por que alcançar determinado conhecimento? Resulta em pesquisa do campo científico onde BOURDIEU (2003, p.116) afirma que:

O campo científico (lugar de luta política pela dominação científica) é que designa cada pesquisador, em função da sua posição, seus problemas políticos-científicos, bem como seus métodos e estratégias que – por se definirem expressa ou objetivamente na referência ao sistema de posições políticas e científicas.

Morin (2014), no livro “Ciência com consciência” questiona “*o que é ciência? [...] A última descoberta da epistemologia afirma ser científico aquilo que é reconhecido como tal pela maioria dos cientistas.*” Na economia, o pensamento através da divisão do trabalho trouxe a visão que essa ciência se desenvolve através da superespecialização, dividindo os saberes.

Morin (2015), explica que “*a ciência econômica é a ciência humana mais sofisticada e mais formalizada. Contudo, os economistas são incapazes de estar de acordo sobre suas previsões.*”

Delimitar a economia como ciência humana não é separá-la do universo, mas situá-lo nele. Morin (2015), contextualiza que “*todo conhecimento, para ser pertinente, deve contextualizar seu objeto. Quem somos nós? é inseparável de onde estamos? de onde viemos? para onde vamos?*”

A ciência econômica é uma ciência baseada em fatos, onde por ser uma ciência social aplicada tem como objeto de estudo o comportamento humano. Morin apud Fitoussi (2015), afirma que “*muitos desfuncionamentos procedem, hoje, de uma mesma fraqueza política da econômica: a recusa de enfrentar a complexidade.*”

Foucault (2002, p. 495), afirma que

Numa primeira abordagem, pode-se dizer que o domínio das ciências humanas é coberto por três ciências – ou antes por três regiões epistemológicas, todas subdivididas no interior de si mesmas e todas entrecruzadas umas com as outras; essas regiões são definidas pela tríplice relação das ciências humanas em geral com a biologia, a economia e a filologia

Muitos pesquisadores da área econômica visam às publicações como acúmulo de capital científico. Bourdieu (2003, p. 117), afirma que:

Na luta em que cada um dos agentes deve engajar-se para impor o valor de seus produtos e sua autoridade de produtor legítimo, esta sempre em jogo o poder de impor uma definição da ciência (isto é, a delimitação do campo dos problemas, métodos e teorias que podem ser considerados científicos) mais de acordo com interesses específicos.

Morin (2015), no livro “A cabeça bem feita”, comenta que “*a inteligência que só sabe separar fragmenta o complexo do mundo em pedaços separados, fraciona os problemas, unidimensionaliza o multidimensional.*” Morin (2014), complementa que “*O conhecimento científico comporta necessariamente uma dimensão reflexiva, que deve deixar ser remetida a filosofia, que deve vir do interior do mundo científico.*”

Morin (2015) também afirma que *de fato, a hiperespecialização impede de ver o global ( que ela fragmenta em parcelas), bem como o essencial (que ela dilui).* Ora, os problemas essenciais nunca são parceláveis e os problemas globais são cada vez mais essenciais. Além disso, todos os problemas particulares só podem ser posicionados e pensados corretamente em seus contextos; e o próprio contexto desses problemas deve ser o posicionamento, cada vez mais, no contexto planetário.

Como é perceptível a economia se adequou ao conceito moderno, que o saber deve ser construído de forma fragmentada e descontextualizada. Apesar de ter um objeto definido que é a relação entre as necessidades ilimitadas e os recursos escassos a aderência dessa visão superespecializada traz limitações ao saber. Essas limitações prejudicam a evolução do campo científico. Para entender a fundo a economia faz necessário estudar a fundo as teorias clássicas e seus fundamentos em torno do homem com estudos mais aprofundados envolvendo outras áreas como a história.

### **Considerações finais**

Este artigo demonstrou que o conhecimento científico, deve acontecer a partir da universalidade do ensino, independente das especializações. Ao fazer ciência deve-se ter a responsabilidade e a ética de fazer ciência com consciência não pela simples vontade de acúmulo de capital científico. É preciso fazer um dialogo da ciência do específico para o todo como forma de dar proposições e analise mais precisas.

Nessa perspectiva detectou-se que a economia para se adequar ao campo científico atual, necessita se libertar de alguns paradigmas do pensamento complexo moderno, uma vez que esse pensamento se limita a um único saber descartando os demais na obtenção de resultados. Em função disso, verifica-se a predominância do pensamento da economia mercado, estudando as formas de comportamento do sujeito visando lucro e ludibriar muitas vezes a necessidade de consumo até de algo que não é essencial. É preciso compreender que mesmo a economia sendo conside-

rada uma das ciências mais especializadas ela muita vezes esquece-se de considerar o lado humano de ser uma ciência social lembrando somente do estudo da produção e distribuição de riquezas.

Como afirma Foucault (2002,p.534), que se deve

Buscar alinhar todos os saberes modernos a partir das matemáticas é submeter ao ponto de vista único da objetividade do conhecimento a questão da positividade dos saberes, de seu modo de ser, de seu enraizamento nessas condições de possibilidade que lhes dá, na história, a um tempo, seu objeto e sua forma.

Após as leituras, de uma reflexão sobre o que consideramos como científico na economia, principalmente no que diz respeito aos agentes da economia e suas relações. Como foi afirmada, a economia estuda os fatos sociais então se faz necessário compreender que a ciência econômica não se centraliza somente na produção distribuição de riqueza, mas sobretudo, a intervenção estatal e o desenvolvimento social.

Ao pensar em economia deve-se pensar no coletivo, deve-se micro e macroeconomicamente. Devem-se fazer as perguntas: trará benefícios a todos? Trará evolução social e econômica? O homem será realmente beneficiado? Diante disso, houve a reflexão que:

A economia passe a adotar a visão contemporânea, onde vise o todo ao invés da parte. A economia necessita desenvolver mais o lado humano e procurar igualá-lo ao saber matemático, assim o economista terá uma visão mais ampla e uma previsão mais precisa.

Que aja evolução do pensamento no âmbito da pesquisa e das instituições de ensino. Que não se vise somente uma visão de mundo e adote-se como certa. O que configuramos como desenvolvido muitas vezes é a visão ocidental, não realmente o que se configure a viver bem.

Torna-se visível que a especialização de uma ciência traz prejuízo para sua evolução no campo científico. Defende-se depois do estudo que a ampliação do saber para outras áreas a fim de analisar o comportamento a partir de outros campos e outras visões. Só assim é possível o desenvolvimento do conhecimento.

### **Referências**

- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, R. Pierre Bourdieu. Trad. Paula Monteiro e Alicia Auzmendi. São Paulo. Olho D'água, 2003, p. 112-142.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas. Capítulo X – As Ciências Humanas. São Paulo. Editora Martins Fontes, 2002, p. 475- 536.
- MORIN, Edgar. A cabeça bem feita. 22º edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.
- MORIN, Edgar. Ciência com Consciência. 16º edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- MORIN, Edgar. Introdução do pensamento complexo. 5º edição. Rio de Janeiro: Editora Sulina, 2015.
- MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 2º edição. São Paulo: Cortez Editora, 2011.
- REED, Evelyn. Classe Contra Classe ou Sexo Contra Sexo (na íntegra), de Evelyn Reed. São Paulo: Editora Versus, 1980.
- TRAGTENBERG, Maurício. Sobre Educação, Política e Sindicalismo. Editora da UNESP: São Paulo, 2004, de Maurício Tragtenberg.
- VICECONTI, Paulo E. V. Introdução a Economia. 4º edição. São Paulo: Frase, 2004.



# Imaginário social de professores na educação infantil: o que dizem os professores quando o assunto é diversidade?

*Maria Goreth da Silva Vasconcelos*

*Helane Mary de Oliveira Prado*

*Tânia Mara de Souza Castro*

*Rudervania da Silva Lima Aranha*

## **Introdução**

A formação docente e a atividade pedagógica que se constrói neste processo tornaram-se, nos últimos tempos, foco de análise em inúmeros estudos, contribuindo para a reflexão em torno da área, para a implementação de políticas educativas e organização de práticas, de modo a avançar em direção a aprendizagens significativas, e assim visualizar a possibilidade da construção de um cenário escolar, que além de contemplar as demandas da atualidade, se encaminhe para a solidificação de posturas humanas, solidárias e verdadeiramente, inclusivas.

Compreendendo que este processo segue na direção do estabelecimento de relações que primem por mediações sociais, cujo movimento permita a apropriação de valores, sentidos e significados, em torno de uma cultura do respeito a diversidade, colocamos em suspensão, a necessidade de encontros formativos, junto a docentes que atuam no âmbito da Educação Infantil.

Sabemos que os espaços coletivos de educação de crianças pequenas, cenário no qual se desenvolvem processos sociais diversos, são palco de peculiaridades, que demandam um olhar atento, para o qual urge a busca de significados, reconhecendo-se expressões culturais trazidas pelos sujeitos envolvidos no processo, bem como a aproximação de novos símbolos, valores e conhecimentos prementes e presentes naquela dinâmica. É no contexto desta discussão, considerando a atividade educativa como prática e instrumento de mediação, que nos encaminhamos nas discussões que se seguem neste artigo.

A interação entre professor e crianças de 0 a 5 anos de idades, no cenário educacional da Secretaria Municipal de Educação – SEMED/

Manaus, ocorre em contextos denominados pelas terminologias: creche e pré-escola. Considerando o direcionamento apontado nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil, a proposta pedagógica que norteia as ações no interior destes espaços, deve garantir o cumprimento pleno de sua função sociopolítica e pedagógica,

Oferecendo condições e recursos para que as crianças usufruam seus direitos civis, humanos e sociais;  
Assumindo a responsabilidade de compartilhar e complementar a educação e cuidado das crianças com as famílias;  
Possibilitando tanto a convivência entre crianças e entre adultos e crianças quanto à ampliação de saberes e conhecimentos de diferentes naturezas;  
Promovendo a igualdade de oportunidades educacionais entre as crianças de diferentes classes sociais no que se refere ao acesso a bens culturais e às possibilidades de vivência da infância;  
Construindo novas formas de sociabilidade e de subjetividade comprometidas com a ludicidade, a democracia, a sustentabilidade do planeta e com o rompimento de relações de dominação étnica, socioeconômica, étnico-racial, de gênero, regional, linguística e religiosa (BRASIL, 2009, Art. 7º da Resolução nº 05).

Assim os saberes e fazeres que transitam neste universo devem se constituir como atividades que envolvam situações reais, concretas e com sentido social. Que estas possibilitem experiências que apontem para a formação integral dos indivíduos, em uma dimensão que considere a educação para a superação de relações excludentes, em perspectiva emancipatória e pautada nos direitos humanos.

Partindo desse pressuposto, faz-se necessário pensar, que o posicionamento que adotamos como educadores de crianças, considerando questões sociopolíticas e pedagógicas, aqui as que se relacionam a diversidade, precisam ser discutidas, refletidas, enunciadas ao plano formativo, para que possamos trazer à interação com as crianças, mediações que corroborem para construção de um caminho de respeito, formação humana acolhedora, solidária e inclusiva.

Nesse sentido, no processo de formação continuada de professores da Rede Municipal de Educação de Manaus, trouxemos o assunto à pauta, resultando daí significativo diálogo, que permitiu encontros e confrontos de ideias, ante as questões que envolvem o trabalho com a diversidade em suas várias manifestações, no contexto da Educação Infantil. Os resultados que se seguiram ao processo, consideramos importantes de so-

cialização, visto compreendermos que, o conhecimento produzido, precisa ser partilhado, ganhando visibilidade, e assim a possibilidade de que, novos estudos venham a ser realizados, corroborando ou refutando, os resultados encontrados e desse modo se produzindo novos conhecimentos.

### **O caminho percorrido**

O trabalho em evidência diz respeito à análise das reverberações do processo de formação continuada de professores da Secretaria Municipal de Educação do Município de Manaus, promovida pela Divisão do Desenvolvimento Profissional do Magistério - DDPM e o imaginário social dos professores da pré-escola, ante a questões referentes a diversidade em suas várias dimensões.

Trata-se da experiência formativa no Projeto **Infância e Aprendizagem no Cotidiano da Pré-escola**, apresentado como proposta para as formações em polo no ano de 2012. O projeto organizava-se em quatro encontros presenciais, dos quais um intitulava-se Conhecendo o imaginário social dos professores da Educação Infantil da Rede Municipal de Ensino de Manaus, mediante o qual se podia buscar as representações do imaginário social dos professores da Pré-escola em sua prática docente.

Neste contexto, pensar os saberes e fazeres, que pudessem alargar os padrões de referência e de identidade no diálogo e conhecimento da diversidade, urgiu como um fio condutor no processo que se desenvolveu nos encontros de formação.

Assim, considerando a premência de se discutir as demandas que urgem nos espaços educativos com crianças pequenas, quando a questão é a interação e construção de conhecimento, que se formam e deformam, promovam ou não apropriações de mundo, acolham/não acolham, respeitem/não respeitem as diferenças, seguimos nos diálogos e vivências formativas.

Orientados pelo planejamento proposto pelo grupo de formadores, utilizamos a metodologia da pesquisa-formação, a qual “é capaz de possibilitar uma formação significativa de professores, sendo a dimensão da escuta importante elemento que permite a experiência da alteridade e a ampliação dos registros pensados pelo sujeito que narra através da ótica do grupo (BARREIRO, 2009, p. 79).

O desenvolvimento das atividades ao longo dos encontros caminhou no sentido de relacionar as discussões à realidade dos professores, à prática profissional, ao fazer vivenciado na sala de aula ao processo de

formação em curso, em um movimento que ao mesmo tempo em que possibilitava a reflexão da prática pedagógica, oportunizava a inscrição pela intervenção no contexto escolar, de ações sugeridas e planejadas ao longo da formação, aproximando assim de modo pensado e significativo, teoria e prática. Ainda, a obtenção de dados que serviram como base para o estudo em evidência.

### **Local e Participantes**

Os encontros foram realizados em escolas-polo de formação, na cidade de Manaus, as quais compunham o quadro da Secretaria Municipal de Educação- SEMED.

De um universo de 1.706 professores que atuavam em Centros Municipais de Educação Infantil, 811 optaram por participar do projeto de formação: Infância e aprendizagem no cotidiano da pré-escola. Dessa população 193 professores contribuíram para a composição da amostra, que resultou no estudo, que trazemos à evidência.

### **Conteúdo dos encontros**

O conteúdo trabalhado durante a formação girou em torno da reflexão sobre a necessidade de construirmos em espaços coletivos de educação de crianças, um caminho de respeito a diversidade humana e cultural. Daí colocarmos em suspensão a formação do educador frente a estas questões, partindo, inicialmente, de suas representações.

Em cada uma das seis Divisões Distritais Zonal - DDZ, que por área geográfica compõem o cenário da SEMED, o grupo de formadores, constituído por quatro educadoras, realizavam em torno de oito encontros de formação por polo, considerando os turnos, manhã e tarde, totalizando o quantitativo de 32 encontros formativos por educador em cada DDZ.

Cada encontro iniciava-se com a leitura do livro *Diversidade*, de Tatiana Belinky (1999), cujo objetivo era situar o tema, chamando a atenção para a questão. A partir da leitura, promovemos um diálogo no qual os professores emitiam seus posicionamentos, os quais eram pontuados em um caderno de anotações e discutidos com o grupo.

Seguimos solicitando aos professores, através da questão disparadora: Como percebem e poderiam representar o professor da pré-escola frente ao trabalho com a diversidade?

Os professores poderiam responder por meio de desenho, modelagem, escrita, dramatização etc., utilizando materiais diversificados trazidos ao espaço de formação.

Após esse momento, utilizando o instrumento adaptado da pesquisa feita por Amaral (2008) sobre Literatura Infantil e Gênero, solicitamos que os mesmos criassem uma história. Para auxiliá-los entregamos uma folha de papel A4, contendo um parágrafo nos moldes das narrativas tradicionais. Depois de terminada a história foi pedido que eles (elas) desenhassem o personagem e/ou contexto da narrativa criada.

### **Discussão dos resultados**

A construção e análise dos dados foram realizadas a partir de uma perspectiva qualitativa. Neste modelo de abordagem, levamos em consideração a análise dos significados que os sujeitos atribuem aos fatos em questão.

Para Minayo (1994, p. 21-22),

[...] a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores, atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. [...] a abordagem qualitativa aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas.

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

A luz desses pressupostos as temáticas, reflexões, posicionamentos e elaborações dos sujeitos foram considerados, conduzindo-se por constituir o resultado final, as considerações analíticas e as consequentes conclusões.

No que se refere a análise das representações do imaginário dos professores, utilizamos a metodologia da análise de conteúdo, a qual trabalha a fala, a prática da língua realizada por emissores identificáveis e leva

em consideração as significações (conteúdo), procurando conhecer aquilo que está por trás das palavras sobre as quais se debruça (BARDIN, 2011).

A análise de conteúdo por categorias funciona por operações de desmembramento de texto em unidades e categorias segundo o reagrupamento analógico (BARDIN, 2011).

Segundo Bardin (2011), classificar elementos em categorias impõe a investigação do que cada um deles tem em comum com os outros. E o que vai permitir o seu agrupamento é a parte comum existente entre eles.

Assim, através do presente estudo foi possível destacarmos, quatro categorias, a saber: Personagem, gênero, características físicas, traços psicológicos.

*Quadro 1- Das categorias*

<p><b>Categoria 1</b> <b>Personagem</b></p>	<p>O estudo evidenciou que <b>a imagem social para a maioria das professoras foi representada pela personagem de “criança”</b>. Acreditamos que isso tenha relação com cotidiano de trabalho, no qual os mesmos estão envolvidos.</p>
<p><b>Categoria 2</b> <b>Gênero</b></p>	<p>As personagens em sua maioria foram <b>apresentadas sobre a imagem do gênero feminino</b>. Hipoteticamente, esta questão pode relacionar-se a estrutura dos contos tradicionais, e como indicação do gênero definido. Ainda, a própria figura de quem atualmente exerce a docência, nos contextos coletivos de educação de crianças, a saber “mulheres”.</p>
<p><b>Categoria 3</b> <b>Características Físicas</b></p>	<p>O perfil traçado pelas professoras retrata <b>a imagem social de uma personagem de cabelos longos, castanhos e enrolados, olhos castanhos, pele negra, baixa, magra</b>. O que pode caracterizar uma relação entre traços físicos e a diversidade humana presente em território amazônica.</p>
<p><b>Categoria 4</b> <b>Traços Psicológicos</b></p>	<p>Esta categoria apresenta relação com o gênero do grupo, que reflete a imagem estereotipada da personagem feminina, presentes nos contos tradicionais (alegre, sorridente, feliz...).</p>

*Fonte: Autoras, 2012*

Quadro 2 Categorias de análise em relação ao protagonista

Personagem	Gênero	Características Físicas	Traços Psicológicos
Criança (52)	Feminino (121)	Cabelo Castanho (90) Longo (44) Enrolado (46)	Alegre/ Contente/ Feliz/ Sorridente (26)
Moça/ Jovem (2)	Masculino (72)	Olhos castanhos (68)	Sonhador (a) (20)
Homem/ Mulher (5)		Negra (57)	Esperta/ Curiosa/ Inteligente/ Criativa (13)
Animais (4)		Baixa (84)	Carinhosa/ Amorosa (4) Observadora/ Pensativa/ Calada/ Tímida (4) Brincalhona (3) Amável/ Adorável (2) Sapeca (2) Romântica (1) Boazinha (1)
		Magra (105)	Danado (3) Triste (2) Chatinha (1) Atrapalhado (1) Briguento (1) Raivoso (1) Reservado (1)

Fonte: Autoras, 2012

O imaginário social dos professores neste estudo apresenta marcas significativas dos contos clássicos, da dimensão profissional, que caracteriza o universo de atividades dos docentes que atuam no contexto da Educação Infantil. Ainda, a presença do reconhecimento da diversidade étnica e cultural, sem, contudo, se valer disso, para o encaminhamento de um trabalho profícuo junto ao cotidiano onde desenvolvem a atividade pedagógica, que norteia seu trabalho. Também a existência de dúbios posicionamentos, nos quais ora se reconhece a diferença, ora se posiciona a partir de estereótipos, o que é algo a se superar.

## Considerações Finais

Considerando a formação continuada como espaço de reflexão e tomada de posicionamentos, acreditamos que urge a necessidade do estabelecimento de espaços formativos que trabalhem o sentido do respeito a diversidade, a inscrição de práticas inclusivas e a adoção de posturas solidárias. Assim, deve-se segundo Rodrigues (2008, p. 9),

proporcionar ao professor um conjunto de experiências que não só lhe revelem novas perspectivas teóricas sobre o conhecimento (perspectiva acadêmica), mas que também o impliquem em situações empíricas que lhe permitam aplicar estes conhecimentos num contexto real (perspectiva profissional).

O movimento formativo quando nessa direção situa o docente como sujeito de sua prática, conduzindo-o a assumir um posicionamento como menciona Meirieu (2002), de sujeito do conhecimento, não sendo puramente prático ou teórico, mas estando no movimento entre esses polos. O profissional pelo seu saber-fazer garante um vínculo permanente e necessário entre o aluno, o conhecimento e a sociedade de modo pensado e comprometido e por assim dizer, inclusivo no sentido amplo da palavra.

Educar na perspectiva da inclusão, do respeito a diversidade, certamente é um paradigma desafiador, mas necessário de efetivação. A escola na pessoa dos seus atores sociais, dos quais aqui destacamos o educador, precisa caminhar no sentido de promovê-la no agora, pois de outro modo continuará sendo um espaço excludente, perdendo o seu sentido real como menciona Meirieu (2005, p. 44),

[...] Uma escola que exclui não é uma escola: é uma oficina de formação, um clube de desenvolvimento pessoal, um curso de treinamento para passar em concursos, uma organização provedora de mão-de-obra, ou uma colônia de férias reservada a uma elite social. A escola, propriamente, é uma instituição aberta a todas as crianças, uma instituição que tem a preocupação de não descartar ninguém, de fazer com que se compartilhem os saberes que ela deve ensinar a todos sem nenhuma reserva.

Promover diálogos que traduza a necessidade de se discutir essa necessidade perpassa pela formação permanente de nossos educadores.

Concluimos, com isso, que urge para os nossos dias a realização de processos de formação docente que cuidadosamente elejam temáticas e metodologias de trabalho que permitam o movimento entre a apreensão da

realidade concreta (fazer do professor) e o pensamento conceitual em um movimento de significação e ressignificação contínua da prática pedagógica que se inscreve no cotidiano de nossas escolas.

A formação docente em tempos de contemporaneidade precisa considerar

[...] a promoção da cultura do irrenunciável compromisso de ordem ética. Com efeito, ao nos conscientizarmos de que a diversidade nos caracteriza como sociedade e como indivíduos, somos impelidos a procurar formas de reconhecê-la de modo a fazer com que ela (e a pluralidade que a acompanha) possa configurar um fator de enriquecimento e de desestabilização das relações de poder (JUNQUEIRA, 2008, p. 217).

Desse modo como menciona Vasconcelos (2015, p. 93)

É importante, destacar que no atual momento de desenvolvimento da humanidade, a escola, apresenta-se como fundamental meio de socialização e veiculação desses saberes, sendo indispensável à organização dos processos de formação do homem em sentido psicológico e nas questões referentes ao exercício da cidadania.

### **Agradecimentos**

Ao professor doutor Michel Justamand pelas valiosas contribuições no processo de formação acadêmica. Por sua generosidade e incentivo na participação da escrita para o livro sob sua organização. Por valorizar a condição do “invisível” ante a possibilidade de construção e socialização de conhecimentos no cenário amazônico.

### **Referências**

AMARAL, Nair Ferreira G. do. Literatura Infantil e Gênero: Novo perfil feminino. In: AZEVEDO, Tânia S. Brasileiro; AMARAL, Nair F. G. do; VIELANGA, Carmen Tereza (Orgs.). Reflexos e Sugestões práticas para a atuação na Educação Infantil. Campinas, SP: Editora Alínea, 2008.

BARDIN, Laurence. Análise de Conteúdo. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARREIRO, Cristhianny Bento. Pesquisa-formação: a construção de si na escuta do outro. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

BELINKY, Tatiana, Diversidade. São Paulo: Quinteto Editorial, 1999.

BOLZAN, Doris Pires Vargas; ISAIA, Silvia Maria de Aguiar; MACIEL, Adriana Moreira da Rocha. Formação de professores: a construção da docência e da atividade pedagógica na Educação Superior. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 13, n. 38, p. 49-68, jan./abr. 2013. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/dialogo?dd99=issue&dd0=334>.

BRASIL, Ministério da Educação. Resolução nº 5. Secretaria de Educação Básica. Brasília: MEC, SEB, 2009.

DUCK, Cynthia. Educar na diversidade: material de formação docente. 3. ed. / edição do material Cynthia Duck. – Brasília: [MEC, SEESP], 2006, p. 266.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz, In. Gênero, diversidade sexual e educação: conceituação e práticas de Direito e Políticas Públicas: Editora Universitária da UFPA, 2008.

MEIRIEU, Philippe. A pedagogia entre o dizer e o fazer: a coragem de recommençar. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2002.

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

PEREIRA, Gilmar Ribeiro. A diversidade cultural e o currículo escolar: a resignificação das relações étnico-raciais. Perspectivas Em Diálogo Revista de Educação e Sociedade.

VASCONCELOS, Maria Goreth da Silva. Políticas Públicas e Atendimento Educacional: O papel da Casa Mãe Margarida junto a crianças e adolescentes em situação de acolhimento e vulnerabilidade social. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas, 2015.

# A interdisciplinaridade na promoção da saúde e segurança alimentar nas feiras de Manaus/AM<sup>1</sup>.

*Maria Isabel de Araújo  
Naisa Lima de Sousa Neta  
Silas Garcia Aquino de Souza  
Indramara L. A. V. Meriguete*

## **Introdução**

A etimologia da palavra sabedoria (*sapientia*) vem do latim (*sapere*), que significa saber, sentir o gosto de, quer dizer conhecimento saboroso e o sábio (*sapio*) é aquele que saboreia. Assim, aprender tem gosto, onde o aprendizado é uma experiência prazerosa, onde comer e conhecer estão entrelaçados não apenas na origem, mas no processo educativo.

O educador Paulo Freire (2006), em sua reflexão sobre a dinâmica dialética do processo de pensar, escrever e praticar a prática, indica que estudamos, aprendemos, ensinamos e conhecemos com o nosso corpo inteiro. Isso inclui os sentimentos, as emoções, os desejos, os medos, as dúvidas, a paixão e a razão. Percebe-se assim, que Paulo Freire (2006) dá base e fundamenta uma relação humana marcada pelas alternâncias educativas, diferente de autores que valorizavam a forma do conteúdo, ele explicita que o mais importante é o conteúdo da forma. Continua o mesmo autor sua explanação na forma que produz o diálogo, a comunicação, a interação:

A questão da sociabilidade, da imaginação, do sentimento, dos desejos, do medo, da coragem, do amor, do ódio, da pura raiva, da sexualidade, da cognoscitividade (conhecer e descobrir) nos leva a necessidade de fazer uma “leitura” do corpo como se fosse um texto, nas inter-relações que compõem o seu todo. Leitura do corpo com os educandos, interdisciplinarmente, rompendo dicotomias, rupturas inviáveis e deformantes. (FREIRE, 2006, p. 48).

O Autor, afirma ainda que: “*Para evitar o risco de um negativo especialismo dos grupos de estudo enquanto contexto teórico é importante fazer*

---

1 In: V Congresso Brasileiro de Educação Ambiental Aplicada e Gestão Territorial. V CBEEAGT, 2016, Fortaleza/CE. Educação ambiental, sustentabilidade e gestão comunitária. Fortaleza/CE: Universidade Federal do Ceará UFC, 2016.

*reuniões interdisciplinares periódicas juntando diferentes grupos*". (FREIRE, 2006, p. 76). Compreende-se assim que a interdisciplinaridade pode ser definida como um ponto de ação nas atividades disciplinares e interdisciplinares. Neste foco interdisciplinar, se produzem e reproduzem as mais diversas situações favoráveis à construção do ambiente natural, físico e social de forma a propiciar aos seus elementos bióticos e abióticos, meios sustentáveis a sobrevivência e a preservação da saúde, objetivando garantir o direito à alimentação nutricional para toda população de indivíduos, famílias, povos indígenas e comunidades tradicionais, levando em consideração o ambiente, suas diversidades culturais, bem como suas formas de cultivo, produção e uso sustentável da terra, bem como a proteção dos rios, lagos, igarapés e das florestas para o acesso à água de qualidade.

Segundo Leff (2001):

O ambiente não é, pois, o meio que circunda as espécies e as populações biológicas. É uma categoria sociológica (e não biológica) relativa a uma racionalidade social, configurada por comportamentos, valores, como também novos potenciais produtivos. O potencial produtivo é resultado da articulação de processos naturais e sociais que mobilizam a produtividade ecológica, a inovação tecnológica e a organização cultural (LEFF, 2001, p. 224).

Assim, com toda a complexidade dos fenômenos ecológicos, o homem contribui com suas ações locais, para a preservação do equilíbrio ambiental global. Este processo se realiza de forma ainda mais efetiva quando o agricultor organiza sua produção segundo preceitos agroecológicos com especial cuidado para com a fauna e a flora, o solo, a água e o ar, bem como reaproveitando resíduos e reciclando nutrientes vegetais para adubação de plantas, vegetais, hortaliças, etc.

Neste contexto, a agricultura familiar e a agroecologia surge como um instrumento adequado não só para a promoção de um estilo de agricultura mais respeitosa com a natureza, mas também para tratar da produção, validação e circulação do conhecimento, para a definição de políticas públicas de ciência e tecnologia e de pesquisa e desenvolvimento que tenha como preocupação a construção de uma sociedade sustentável com princípios éticos onde não se aceita linearmente que mais tecnológica signifique mais produtividade.

Neste contexto a agricultura familiar e orgânica abarca um grupo diversificado de correntes agrícolas (natural, biológica, biodinâmica) que

mantém diversos pontos em comum bem como suas especificidades. Merece destaque, a agroecologia, dentre as correntes de atuação (LEFF, 2001; ALTIERI, 2012; GLIESSMAN, 2005; CAPORAL, 2009 e CAPRA, 1982), nos diferentes sistemas de produção agroecológica por promover a prática de uma agricultura socialmente justa, economicamente viável e ecologicamente sustentável.

Para que isso seja possível, a agroecologia se desenvolve a partir de uma perspectiva interdisciplinar, contando com conhecimentos de ecologia, agronomia, economia, engenharia florestal e ciências sociais, ancorada no resgate de antigos conhecimentos empíricos dos agricultores familiares, oriundos da observação da natureza e transmitidos de geração a geração. Para Altieri,

a agroecologia é tanto uma ciência quanto um conjunto de práticas. Assim, a agroecologia se aprimora pelo encontro desses saberes seculares com boas práticas de plantio da produção de alimentos, a partir do manejo sem agroquímicos, garantindo a qualidade dos alimentos e nutrientes a saúde da sociedade, permitindo que os conhecimentos tradicionais sejam aplicados da melhor forma a realidade contemporânea, oferecendo soluções para as demandas atuais na qualidade dos alimentos garantindo uma alimentação saudável, colaborando com novas mudanças na produção bem como no consumo de alimentos sem agroquímicos. (ALTIERI, 2012, p. 15).

Nesta abordagem, o conhecimento das determinações socioeconômicas e culturais dos indivíduos e coletividades determinam o ambiente social e a natureza interdisciplinar da alimentação e nutrição. Segundo Leff (2001, p. 185), a prática interdisciplinar pode fazer confluir uma multiplicidade de saberes sobre diversos problemas teóricos e práticos; mas não pode saturar os vazios do conhecimento nem dar as ciências uma compreensão totalizante do real.

Por outro lado, as escolhas e o hábito alimentar - comida e comer - muito embora rotineiro, são atividades vitais e essenciais do aprendizado social, reveladas desde a infância sobre o que se come através das sensações táteis, gustativas e olfativas, marcadas por diferenças, semelhanças e diversidades socioculturais entre os povos, por meio das práticas e saberes alimentares, aprendida e transmitida de geração a geração nos núcleos familiares e nas comunidades. Assim, caracteriza-se o contexto cultural do homem pela forma como ele adquire, consome e aproveita seus alimentos, sendo o olfato e o paladar fonte de ensinamento.

Considerando a diversidade e a cultura alimentar baseada no regionalismo histórico-social a partir do processo histórico de intercâmbio entre as culturas tradicionais indígenas, a portuguesa e de outras partes do mundo, que somadas, às influências de práticas e saberes alimentares por meio dos fluxos migratórios, compõem a diversidade sociocultural alimentar amazônica. Desta forma, reconhecer, respeitar, preservar, resgatar e difundir a riqueza biodiversa de alimentos, aliada as práticas milenares, embasadas no respeito e na identidade cultural da influência alimentar, corresponde a ações de desenvolvimento sustentáveis da população rural, urbana e ribeirinha da Amazônia.

De acordo com Mezomo (2002, p. 10),

[...] não existe peculiaridade da alimentação em relação à raça, e, sim, em relação ao meio ambiente físico, isto é, sol, chuva, altitude, solo, vegetação, vida animal, vetores de enfermidades decorrentes da adaptação do indivíduo ao ambiente, através de gerações sucessivas.

Ao longo das últimas décadas o Governo brasileiro, reconhece à alimentação e nutrição como elementos essenciais para a promoção, proteção e recuperação da saúde, como parte integrante Política Nacional de Alimentação e Nutrição – PNAN. Conceituando a segurança alimentar e nutricional com soberania de acordo com a Política Nacional de Alimentação e Nutrição – PNAN.

A Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) é estabelecida no Brasil como a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. A Soberania Alimentar se refere ao direito dos povos de decidir seu próprio sistema alimentar e de produzir alimentos saudáveis e culturalmente adequados, acessíveis, de forma sustentável e ecológica, colocando aqueles que produzem, distribuem e consomem alimentos no coração dos sistemas e políticas alimentares, acima das exigências de mercado. (BRASIL, 2012, p. 24).

Pautando o direito dos povos em definirem o que e como produzir e o que consumir, no mais estrito respeito às diversas culturas alimentares.

A Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base: práticas alimentares promotoras da saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. Esse conceito congrega questões relativas à produção e disponibilidade de alimentos (suficiência, estabilidade, autonomia e sustentabilidade) e à preocupação com a promoção da saúde, interligando os dois enfoques que nortearam a construção do conceito de SAN no Brasil: o socioeconômico e o de saúde e nutrição (BRASIL, 2012, p. 25).

A noção de Soberania Alimentar contextualiza nesta perspectiva as dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais e ambientais relacionadas ao direito de acesso ao alimento.

Os contaminantes da microbiota de um alimento segundo Lima e Sousa (2002), ocorrem durante o preparo do alimento e seu acondicionamento, com o manuseio adequado do produto há menos chance de ocorrer uma infecção ou intoxicação, após o consumo:

A microbiota de um alimento é constituída por microrganismos associados à matéria-prima e por contaminantes, que foram adquiridos durante os processos de manuseio e processamento (pelos manipuladores de alimentos) e aqueles que tiveram condições de sobreviver aos processos aplicados durante o preparo do alimento e seu acondicionamento. Assim, esses microrganismos podem contaminar alimentos em qualquer um dos estágios de produção, beneficiamento, manuseio, processamento, acondicionamento, distribuição e/ou preparo para o consumo. A maior parte dos alimentos está sujeita a várias fontes potenciais de microrganismos, porém podem-se controlar os níveis de contaminação e manter a microbiota em um número aceitável pela legislação vigente, através de manuseio adequado, conhecimento e emprego de fatores que influenciam o crescimento de microrganismos em alimentos, dentre outras ações (LIMA; SOUSA, 2002, p. 176).

Segundo BRASIL, 2010, p. 141:

A intoxicação alimentar é doença produzida pela ingestão de alimentos que contêm toxinas formadas naturalmente em tecidos de plantas ou animais, ou produtos metabólicos de microrganismos ou por substâncias químicas ou contaminantes físicos que se incorporam a ele de modo acidental ou intencional em qualquer momento, desde a sua origem, produção até o consumo.

Compreende-se assim que as infecções são causadas pela ingestão de alimentos contaminados com toxinas microbianas. Muito embora, às vezes não seja possível identificar se os alimentos estão estragados ou não. Existem bactérias em todos os alimentos que ingerimos e algumas delas podem ser bastante nocivas. Assim sendo, devemos ter alguns cuidados para evitar intoxicações alimentares.

A qualidade dos alimentos e a higiene (de ambientes, manipuladores e superfícies) representam a contaminação inicial. O tipo de alimento e as condições ambientais regulam a multiplicação.

Segundo Hoffmann (2001, p. 23):

Os fatores inerentes ao alimento podem ser também chamados de parâmetros intrínsecos, como por exemplo, o pH e a atividade de água (Aa) e aqueles inerentes ao ambiente de parâmetros extrínsecos, como a temperatura, a umidade relativa (UR) e a composição do meio. Tais fatores podem ser ótimos ou limitantes, interferindo sobremaneira na multiplicação de microrganismos, inclusive os patogênicos transmitidos por alimentos, causadores principalmente de infecções e intoxicações de origem alimentar, tais como: *Salmonella sp.*, *Staphylococcus aureus*, *Escherichia coli*, *Listeria Monocytogenes*: é um tipo de microrganismo capaz de se desenvolver a temperatura de refrigeração.

Compreende-se assim que os microrganismos atuam positivos ou negativamente sobre os alimentos. Objetivou-se neste trabalho investigar a compreensão dos sujeitos pesquisados sobre a alimentação saudável verificando se as noções apresentadas aproximam-se do conceito de alimentação saudável pautada na saúde, segurança e soberania alimentar. Vale ressaltar que na coleta de dados em nenhum momento se desejou fazer uma prova de conteúdo, e nem analisar nutricionalmente a forma adequada/saudável na alimentação cotidiana dos feirantes e consumidores, igualmente não se questionou os sujeitos entrevistados o que consideravam uma alimentação saudável.

Neste contexto enfatiza-se no presente estudo - A interdisciplinaridade na promoção da saúde, segurança e soberania alimentar nas feiras de Manaus/AM, não como método, mas, como consequência dos saberes adquiridos nas práticas alimentares da população manauara, referente ao reaproveitamento dos produtos oriundos da agricultura familiar, inseridos na “sacola *mix* de verduras - SMV” (designação dada pelos autores) acondicionados em pequenos sacos de nylon e vendidos aos clientes contendo

partes/pedaços ou inteiros de abobrinha (*Cucurbita pepo*), batata inglesa (*Solanum Tuberosum*), batata doce (*Ipomoea batatas*), beterraba (*beta*), maxixe (*Cucumis anguria*), cará (*Dioscorea alata* L), cebola (*Allium cepa*), cenoura (*Daucus carota*), cheiro verde (*Petroselinum crispum*), chicória (*Cichorium intybus*), couve (*Petroselinum crispum*), feijão de metro (*Vigna unguiculata* var. *sesquipedalis*), jerimum (*Cucurbita* spp.), limão (*Citrus limon*), macaxeira (*Manihot esculenta*), pepino (*Cucumis sativus*), pimenta cheirosa (*Capiscum spp*) pimentão (*Capsicum Anuum Group*), quiabo (*Abelmoschus esculentus*), repolho (*Brassica oleracea* var. *capitata*) e tomate (*Solanum lycopersicum*), comercializados nas feiras manauaras, como importante ferramenta que possibilite uma transformação social, sendo, dessa forma, peça importante a Educação Ambiental.

### **Procedimentos metodológicos**

A pesquisa de campo foi desenvolvida por meio de simples pesquisa de observação e análise dos produtos comercializados nas feiras de Manaus/AM, evidenciaram uma rica amostragem para esta discussão. Trata-se de um estudo exploratório e descritivo, aplicando-se aspectos teóricos com a pesquisa acerca da realidade da saúde, soberania e segurança alimentar, bem como a consulta em publicações referentes ao tema.

A metodologia aplicada fundamentou-se em pesquisas bibliográficas sobre a temática escolhida e pesquisa de campo para reunir informações e traçar uma avaliação referente à higiene dos produtos da sacola *mix* de verduras – SMV, relacionada à saúde, segurança e soberania alimentar vendidas nas feiras de Manaus.

Embasada no método qualitativo, pesquisa-ação, pessoa-ambiente, com abordagem crítica e coleta de dados em visita de campo *in loco*, através do método qualitativo, com aplicação de 150 (cento e cinquenta) questionários, por amostragem aleatória estratificada, através de diálogos informais nas feiras e mercados da cidade de Manaus aos sábados, durante os meses de julho e agosto de 2015, perfazendo um total de 8 (oito) visitas, tendo como população feirantes e consumidores na Feira do Produtor na Av. Autaz Mirim/Av. Itaúba, Bairro Cidade Nova; Feira da Manaus Moderna, Av. Manaus Moderna, Centro; Feira da SEPROR na Av. Torquato Tapajós, Bairro Colônia Terra Nova; Feira do Coroado, na Alameda Cosme Ferreira s/n, Bairro Coroado e vendedores (a) ambulantes no entorno do Mercado Municipal de Manaus Adolfo Lisboa, no mês de julho de 2015.

## **Material e método**

Na interface do ambiente das feiras e saúde, são desenvolvidos uma variedade de métodos para identificar e estudar a maneira como os conceitos de soberania e segurança alimentar estão internalizados nas populações, objetivando melhorias na qualidade de vida. Desse modo, o espaço das feiras não é somente físico, é socialmente constituído pelos vários elementos e práticas, entrelaçando e absorvendo os saberes que chegam para agregar e contribuir com o tão almejado desenvolvimento comunitário.

Neste contexto, as feiras refletem as trocas de experiências entre agricultores e consumidores nas rodadas de conversa. Contudo, não é de fácil conceituação, nem de fácil apreensão em seu sentido histórico-social. Porém, no caso em questão, podemos contextualizar que o espaço comunitário das feiras ocupado por diferentes grupos sociais, movidos por necessidades econômicas e valores culturais, transforma-o em espaço de aprendizagem (troca de saberes) para uma alimentação saudável.

Assim, apoiada pela educação ambiental, que agrega todos esses valores, como propõe Paulo Freire (1982, p. 55) ressalta que a base para transferir conhecimentos, é acolher. Acolher as pessoas da forma como cheguem, da forma como falem, como habitem, se “igualar” ao interlocutor até que ele entenda que o conhecimento que possui e as práticas que realiza são tão ou mais interessantes que qualquer uma, mas para obterem resultados positivos, há que se fazer esforço para ajustar ações e adotar uma direção metodológica, mas tudo dentro de uma abordagem respeitosa.

Partindo do suporte teórico e da pesquisa de campo não se pode pensar em cultura amazônica como um produto pré-estabelecido, mas sim, como patrimônio construído pelas relações de interdependência humanas e socioambientais. Visto que, a formação social, política e econômica dos povos da Amazônia e do Brasil, resultam da miscigenação de várias etnias, raças e culturas, portanto, um país com uma identidade cultural muito variada.

Este trabalho propõe investigar a compreensão dos sujeitos pesquisados sobre a alimentação saudável, verificando se as noções apresentadas se aproximam do conceito de alimentação saudável pautada na saúde, segurança e soberania alimentar. Um espaço propício de ação, reflexão e crítica a partir de diálogos entre as diferentes culturas.

A proposta da investigação foi de natureza qualitativa, no méto-

do pesquisa-ação, onde foi utilizada a entrevista com depoimentos pessoais, pois neste ambiente amazônico, os saberes e as práticas são construídos a partir das experiências integrativas entre os indivíduos, portanto, seus relatos se constituem de importância singular, vindo ao encontro do que afirma Thiollent (2011, p. 22) sobre o inter-relacionamento entre as intervenções práticas pessoais e a produção do conhecimento. Na pesquisa-ação as intervenções e a produção do conhecimento se inter-relacionam.

### **Resultados e/o discussão**

A cidade de Manaus, capital do estado do Amazonas, possui uma área aproximada de 11.500 km<sup>2</sup>, situada na confluência do rio Negro e Solimões, formando o maior rio do mundo em volume e extensão - o rio Amazonas com uma população aproximada de 2.100.000 habitantes. Nos últimos 48 anos, a Zona Franca (1967) foi responsável por um grande fluxo migratório do interior do Estado e de diferentes regiões do país, como consequência, a expansão urbana da cidade Manaus se desenvolveu de forma desordenada, conhecida como invasão, principalmente na zona leste, norte e oeste da cidade. A população agrega diversas raças: cabocla, mestiça, indígena e branca, apresentando diversos hábitos e costumes alimentares.

É um pouco de tudo, e de tudo um pouco. Levando os pesquisadores ao debate em torno do tema referente aos vegetais e legumes que compõem a SMV, comercializados nas feiras de Manaus, no que se refere à saúde, segurança e soberania alimentar.

Como se verifica na metodologia proposta, o trabalho de campo foi realizado tendo como população os feirantes e consumidores na Feira do Produtor; Feira da Manaus Moderna; Feira da SEPROR; Feira do Coroad e vendedores (a) ambulantes no entorno do Mercado Municipal de Manaus Adolfo Lisboa, no mês de julho e agosto de 2015. Os dados de coleta de preços dos 22 produtos (abobrinha, batata inglesa, batata doce, beterraba, maxixe, cará roxo, cebola, cenoura, cheiro verde, chicória, couve, feijão de metro, jerimum, limão, macaxeira, maxixe, pepino, pimenta cheirosa, pimentão, quiabo, repolho e tomate) identificados na Tabela 1 por quilo, maço e a talhada, ao preço de venda no atacado das citadas feiras.

Percebe-se um aumento nos preços em decorrência do fenômeno *El Niño* no período (julho 2015), a seca e o calor excessivo, com recordes diários de temperatura máxima, cuja falta d'água afeta o crescimento da produção, e o sol forte provoca rachaduras no solo, com influência direta na

produtividade ocasionando perdas na produção agrícola.

Neste período o valor de venda da SMV é de R\$ 5,00 (cinco reais) na feira da SEPROR e do Produtor, visto que estes vendem em grande quantidade (atacado) a maioria dos produtos oriundos da agricultura familiar do entorno e do município de Manaus, enquanto nas outras feiras, bem como, os ambulantes revendem as sacolas ao valor de R\$ 10,00 (Dez reais).

*Tabela 1: Produtos que compõem a Sacola Mix de Vegetais.*

Item	Sacola Mix	Preço	Item	Sacola Mix	Preço
1	Abobrinha	R\$ 5,00	12	Jerimum <sup>3</sup>	R\$ 2,00
2	Batata inglesa	R\$ 5,00	13	Limão	R\$ 5,00
3	Batata doce	R\$ 5,00	14	Macaxeira	R\$ 5,00
4	Beterraba	R\$ 6,00	15	Maxixe	R\$ 5,00
5	Maxixe	R\$ 6,00	16	Pepino	R\$ 4,00
6	Cará roxo	R\$ 6,00	17	Pimenta cheirosa	R\$ 5,00
7	Cebola	R\$ 4,00	18	Pimentão	R\$ 5,00
8	Cenoura	R\$ 5,00	19	Quiabo	R\$ 4,00
9	Cheiro verde <sup>1</sup>	R\$ 5,00	20	Repolho	R\$ 5,00
10	Couve	R\$ 1,00	21	Tomate	R\$ 5,00
11	Feijão de metro <sup>2</sup>	R\$ 2,00	22	Chicória <sup>4</sup>	R\$ 5,00
<b>Subtotal</b>		<b>R\$ 50,00</b>	<b>Subtotal</b>		<b>R\$ 50,00</b>
<b>TOTAL</b>				<b>R\$ 100,00</b>	
<b>1 – Cheiro e cebolinha. 2 – Preço do quilo. 3 – Preço da talhada. 4 – Preço do maço.</b>					

*Fonte: Elaborada pelos autores. (2015).*

Observou-se que os sujeitos pesquisados (75 feirantes vendedores (a) e 75 consumidores, sendo 25 homens e 50 senhoras) não demonstram segurança em seus argumentos referente à manipulação dos alimentos, não conseguindo explicar algumas questões levantadas pelos pesquisadores, principalmente quanto ao reaproveitamento dos produtos serem ou não saudável, verificamos a prevalência negativa destes (a) em dialogar sobre o tema saúde, segurança e soberania alimentar, coletando (reaproveitando) diariamente os produtos e montando (Figura 1) as SMV na presença de todos que visitam aqueles complexos de abastecimento.

A aparente tranquilidade do vendedor (a), ele (a) mal pode imaginar que por trás da SMV, que atrai legiões de compradores, se esconde o perigo,

que pode aparecer na forma de leptospirose, salmonelas, febre tifoide, doenças diarreicas, infecção por estafilococos, parasitoses intestinais, ameba, giárdia e hepatite A.

Como justificativa, os feirantes entrevistados foram unânimes nas respostas:

*“[...] Vende mais rápido e as freguesas não tem dinheiro para comprar por quilo”, [...] “as freguesas dizem que preferem vir à feira todo dia pra comprar verduras frescas”. [...] o preço ajuda muito, e na sacola tem de tudo, é sortida. [...] como relata a senhora Francisca Morais da Silva (2015), “só provando o cozidão, fica, mas grosso o caldo, é gostoso que só”.*

Mais especificamente, questionamos que alguns produtos não são cortados e o preço de venda da SMV aumenta para R\$ 7,00 (sete reais). Não obtivemos uma resposta plausível [...] ora era porque a freguesa não tinha dinheiro para comprar uma completa, ora, porque a freguesa ainda tinha que comprar outra coisa. (PEREIRA, J. 2015).

*Figura 1: Montagem da SMV.*



*Fonte: Acervo de ARAÚJO, M. I. (2015).*

Em síntese, em nenhum momento se ouviu a resposta esperada – que era uma forma de aproveitamento do produto, pois parte dele já apresenta processo de deterioração. Em diálogo informal com algumas freguesas, questionamos se os produtos da SMV por estarem cortados, alguns apresentando cor, cheiro e textura diferentes, não estavam vencidos para o

consumo, ouvimos como respostas: [...] “*Mas dá para aproveitar senhora, depois que ferve, mata tudo*”. (SILVA, F. M., 2015).

Questionou-se também sobre a saúde, segurança e soberania alimentar junto aos feirantes e freguesas. As respostas foram uníssonas:

“[...] *Aqui todo mundo tem saúde, é tudo gordo, comemos com segurança, a mulher é quem faz a comida, quando tá ruim, sem sal, sem tempero, aí a gente reclama...* (PEREIRA, J. 2016). [...] *todo mundo vira rei depois que come*” (PEREIRA, J. 2016).

Nas visitas de campo que realizamos, procuramos abrir o diálogo para esclarecer sobre saúde, segurança e soberania alimentar, contudo foram sem sucesso às investidas, as respostas sempre eram as mesmas: - “*aqui tem segurança, os produtos são bons e isso que dá saúde*”. (PEREIRA, J. 2016).

Os resultados apontam que as feiras são reflexos da vida rural na cidade, a convivência urbana compreende as relações rurais dos feirantes e consumidores e que, empiricamente essas se manifestam no cotidiano e necessidade básica da alimentação, mesmo que precária, bem como estão refletidas nas condições econômicas, configuradas de baixo poder aquisitivo, revelando assim, os hábitos e comportamentos alimentares do grupo pesquisado.

O debate acerca da promoção da saúde precisa ser considerado como um princípio moral, com prioridade na implementação de políticas públicas, aliadas com os profissionais e a sociedade como um todo. Esta pressupõe uma visão integradora e interdisciplinar, possibilitando a formação e o fortalecimento dos diversos setores sociais, garantindo a vida humana, saúde e melhor qualidade de vida.

Faz-se necessário para que se alcance e se mantenha os procedimentos mencionados anteriormente, a formação de multiplicadores de conhecimento visando perpetuar o ideal de práticas de armazenamento, conservação, manipulação, hábitos higiênicos na perspectiva da saúde, soberania e segurança alimentar aliadas a práxis interdisciplinar da Educação Ambiental junto aos feirantes da cidade de Manaus.

Ressaltando que, apenas o conhecimento teórico não é suficiente para a sustentabilidade econômica, social e ambiental dos sujeitos envolvidos, mas sim, um conjunto constituído por conhecimento teórico, dedicação, conhecimento prático e atitude, sendo, portanto, imprescindível a criação de grupos que se comprometam com a continuidade e manutenção do projeto.

### **Considerações finais**

Os hábitos alimentares estão intrinsecamente enraizados na cultura da população, seja urbana ou rural, cujas diferenças socioeconômicas são determinantes nessa diversidade alimentar. Outros fatores como a facilidade aos *Fast-food delivere*, também contribuem na evolução da alimentação.

O que se apregoa nas academias científicas, nas políticas públicas e na legislação, encontra-se muito distante da realidade, existindo uma lacuna entre teoria e prática referente a uma alimentação saudável, apesar de alguns terem esse conhecimento e saberem quais são os riscos da má alimentação, porém consideram que para se ter saúde, basta comer.

Motivo pelo qual algumas organizações vêm incentivando nos últimos anos no resgate aos antigos hábitos alimentares, motivando o consumo de produtos provenientes da produção orgânica da agricultura familiar.

Neste contexto, a agroecologia vem resgatar os antigos hábitos saudáveis da população, pois não se usa agroquímicos nestes produtos. Sabemos que ter saúde não significa não estar doente, pois doenças como diabetes, gastrites, hipertensão, dentre outras, são doenças sim, e que precisam e podem ser tratadas com uma boa alimentação, e que, com prevenção podem ser evitadas pelas presentes e futuras gerações.

Nesse sentido, pensar em saúde e qualidade de vida, tendo como base uma agenda interdisciplinar, debatida em suas diferentes dimensões, com vistas à construção plena da cidadania, somente será compreendida como condições da existência do ser humano quando vinculadas aos modos de viver em sociedade.

Percebemos que, quando se fala em tomada de consciência dos problemas ambientais, é necessário conhecer a racionalidade ambiental, pois essa racionalidade, segundo Leff (2001, p. 135), “*se constrói e se concretiza numa inter-relação permanente de teoria e práxis*”.

Desse modo, Leff deixa explicitada a existência de uma racionalidade ainda dominante que foi construída de forma fragmentada e individualista em todas as ordens da vida social, que precisa ser construída para construir a racionalidade ambiental na integração da teoria e prática.

Portanto, a Educação Ambiental é um processo de construção racional integrada à teoria e prática diária. Acredita-se que a prática interdisciplinar não conta com uma receita válida para todas as situações visto

que existem bactérias em todos os alimentos que ingerimos e algumas delas podem ser bastante nocivas. Assim sendo, devemos ter alguns cuidados para evitar intoxicações alimentares.

A preocupação com a segurança microbiológica dos alimentos deve começar já na hora da compra e, cuidados importantes também devem ser tomados no que se refere ao reaproveitamento/sobras destes produtos. A saúde só será preservada se consumirmos alimentos saudáveis, isentos de qualquer tipo de contaminantes físicos/químicos.

Em nossa análise, quando nos referimos aos preços dos produtos da SMV, bem como sua acessibilidade à população mais carente, gostaríamos de ressaltar que o produto no nível de produção não é caro, na verdade muitas vezes, é o consumidor que não dispõe de recursos financeiros para comprar os mesmos produtos em melhores condições fitossanitárias.

Enfim recomendamos ações de Educação Ambiental que desenvolvam práticas interdisciplinares de sensibilização e conscientização concernente ao tema saúde, segurança e soberania alimentar pautadas na possibilidade de transformação de valores, hábitos e atitudes, devendo ser estimuladas e promovidas continuamente junto aos feirantes e fregueses nas feiras de Manaus, visto que a desigualdade econômica interfere e influencia na evolução dos hábitos e práticas alimentares.

### **Referências**

ALTIERI, Miguel; Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável./ Guaíba: Agropecuária, 2012.

ALVES, KPS. JAIME, PC. A Política Nacional de Alimentação e Nutrição e seu diálogo com a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Ciência & Saúde. 2014.

BRASIL. Emenda Constitucional nº 64, de 04.02.2010. Altera o art. 6º da Constituição Federal para introduzir a alimentação como direito social. DOU 2010; 4 fev.

\_\_\_\_\_. Lei nº 11.346 de 15 de setembro de 2006. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas a assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Diário Oficial da União 2006; 18 set.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento

de Atenção Básica. Política Nacional de Alimentação e Nutrição. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. - Brasília: Ministério da Saúde, 2012.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância Epidemiológica. Manual integrado de vigilância, prevenção e controle de doenças transmitidas por alimentos, Editora do Ministério da Saúde, 2010. 158 p.: il. – (Série A. Normas e Manuais Técnicos).

CAPRA, FRITJOF. O Ponto de Mutação, São Paulo, Cultrix, 1982.

CAPORAL, F. R. Agroecologia: uma nova ciência para apoiar a transição a agriculturas mais sustentáveis. Brasília: 2009. 30 p.

FREIRE, Paulo. Professora sim, tia não: Cartas a quem ousa ensinar. 16. ed. São Paulo: Olho d'Água, fev. 2006. 127 p.

GLIESSMAN, Stephen R. Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

HOFFMANN, Fernando Leite. Fatores limitantes à proliferação de microorganismos em alimentos. Brasil alimentos. Unesp – São José do Rio Preto. n° 9 - Julho/Agosto de 2001.

LEFF, Enrique. Saber ambiental - sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder. Petrópolis, RJ: Vozes; 2001.

LIMA, A. W. O.; SOUSA, C. P. Infecções e intoxicações alimentares. In: Aspectos da ciência e tecnologia de alimentos. 1 ed. João Pessoa, PB: Nova Ideia, 2002, p. 175-199.

MEZOMO, Iracema de Barros. Os serviços de alimentação. São Paulo: Manole, 2002.

PEREIRA, José. José Pereira: depoimento [16.08.2015]. Entrevistadores: ARAÚJO, M. I. de; SOUZA NETA, N. L. de; SOUSA, S. G. A de; ARAÚJO, I. L. de. Manaus: IFAM-AM/EMBRAPA, 2015. 1 celular sonoro/questionário. Entrevista concedida ao Artigo científico: A interdisciplinaridade na promoção da saúde e segurança alimentar nas feiras de Manaus/Am. IFAM-AM/EMBRAPA.

SILVA, Francisca Morais da. Francisca Morais da Silva: depoimento [16.08.2015]. Entrevistadores: ARAÚJO, M. I. de; SOUZA NETA, N. L. de; SOUSA, S. G. A de; ARAÚJO, I. L. de. Manaus: IFAM-AM/EMBRAPA,



# Correlações da cultura indígena na performance do “pajé” no Festival de Parintins e a Carta do Chefe Seattle

*Mariene Mendonça de Freitas*

## **Introdução**

O objetivo fundamental da presente pesquisa foi investigar os diálogos e relações existentes entre a arte da performance apresentada pela figura do “pajé” no festival de Parintins, interior do Estado do Amazonas, o qual além de ser um personagem indígena no festival, apresenta ao público costumes e formas de pensar a realidade cultural do indígena amazônico, e a carta do chefe Seattle, o qual proferiu um discurso acerca da vida e do pensamento indígena da etnia Duwamish, indígenas norte americanos em 1887.

A primeira parte deste trabalho apresenta as diferentes concepções do termo “performance”, campo das artes visuais desenvolvida desde os anos de 1950. Na segunda parte, apresentamos as informações históricas a respeito do Festival Folclórico de Parintins, e, por fim, elencamos quais as nuances sócio culturais das questões indígenas são apresentadas ao público, tanto no festival, a partir da figura do pajé, como na carta do chefe Seattle, em seguida apresentamos nossas conclusões sobre a pesquisa realizada a partir de análise empírica.

Os aspectos culturais dos indígenas são apresentados em ambas as manifestações comunicativas, todavia uma é proferida na contemporaneidade, e outra ainda no século XIX. A semelhança das duas comunicações encontra-se no contexto que é dado a conhecer: ambas as “falas”, retratam a cultura indígena e suas causas e participações na sociedade. Uma utiliza-se de linguagem visual (performance) e a outra a partir de manifesto verbal (pronunciamento), nas quais em essência, não deixam de apontar em suas propostas um diálogo sobre a cultura indígena com o público ouvinte, um modo de expor o pensar de grupos indígenas, os quais em sociedade se diferenciam culturalmente, e de forma conflituosa das grandes massas

e aglomerados construídos pelo “homem branco”, como Seattle inclusive aponta em seu manifesto, e pesquisadores como Kopenawa e Florêncio Vaz, tem nos feito conhecer.

Podemos dizer que a performance é uma arte que se origina dos movimentos experimentações das vanguardas do século XX as quais irão influenciar toda a arte contemporânea até nossos dias. É uma modalidade artística que aparece a partir do final da década de 1960, mas somente na década de 1970 passou a ser conhecida como meio de expressão independente. A performance utiliza-se de linguagem intermídia, híbrida e multidisciplinar, Peixoto (2008, p.1), assim ressalta uma vez que a arte da performance experimenta na prática campos artísticos diversificados, tais as artes visuais, o teatro, a dança, a literatura e a música.

O termo performance é abrangente no léxico da língua portuguesa, sendo o termo aplicado também em diversos contextos semânticos como equivalentes a termos como “desempenho” e “apresentação”. Neste trabalho, o sentido de performance a ser demonstrado neste primeiro capítulo é aquele designado estritamente no bojo da arte.

Desde o início do século XX, artistas começaram a expressar de forma profícua uma arte que rompia com as tradições e padrões estabelecidos, buscando na experimentação de ideias, conceitos e materiais, atingir e expandir o campo das artes, especialmente as artes visuais. Por volta dos anos de 1960, novas formas de concepção da arte passaram a ser experimentadas pelos artistas, que queriam realizar uma aproximação maior entre arte e público, deixando de pensar a arte para simples consumo ou mera apreciação em galerias. Neste viés, vimos surgir a arte multimídia, por exemplo, além da própria performance artística, uma arte considerada intermídia.

As performances mais conhecidas e consagradas do período de gênese desta arte foram realizadas pelo grupo artístico de vanguarda alemão Fluxus. Neste, apontamos como destaque os trabalhos dos artistas Joseph Beuys e Wolf Vostell. Interagindo com objetos e trabalhando com roteiros pré-estabelecidos, próximo das apresentações de artes cênicas, os artistas realizaram obras de questionamento humano e social, onde interagem em espaços artísticos e não artísticos. Na famosa performance “Como explicar quadros a uma lebre morta”, de 1965, Beuys caracteriza o rosto com mel e folhas de ouro, além de interagir com a lebre ao longo de uma exposição de pintura.

A performance não estava exclusivamente relacionada à tela; a fertilização mútua entre teatro, dança, filme, vídeos e artes visuais foi essencial para o nascimento da arte performática. A dança e os experimentos com meios de comunicação de massa que floresceram em nova York nos anos 1960 entre os artistas Judson Church (um grupo influente de coreógrafos e artistas performáticos) estenderam-se para artistas visuais, sendo o principal deles Robert Rauschenberg, um dos primeiros proponentes do entrelaçamento de arte e tecnologia (RUSH, 2006, p.30). Artistas reconhecidos do público como: Yoko Ono, Allan Kaprow, Marina Abramovic, Nam June Paik, Joseph Beuys, George Maciunas, os brasileiros Flávio de Carvalho e o artista plástico Hélio Oiticica, com seus parangolés, foram de grande importância para as artes visuais no âmbito do desenvolvimento da performance, tornando-se artistas de destaque no cenário da arte contemporânea, uma vez que iniciaram caminhos que por fim, vieram apontar para novas possibilidades de suportes e materiais para as artes visuais.

Como pudemos notar, a performance é uma arte multidisciplinar, onde há o envolvimento cênico do corpo do artista e uma relação com a materialidade de elementos, o que a torna complexa em relação a sua própria natureza. Apresentamos aqui diferentes conceitos da modalidade artística performance, tanto de falas de artistas quanto de estudiosos do campo das artes, no objetivo de delinear suas características, de acordo com o ponto de vista de quem faz e observa esta arte. Turner, (1982, p.13-14) por exemplo, vem a definir como sendo uma forma totalizadora de arte, que completa a experiência ou a realização inteira de alguma coisa.

Segundo Melim (2008, p.69), em seu livro “Performance nas artes visuais”, a esta é conceituada como sendo uma fusão entre corpo e utilização de elementos ligados as artes plásticas como meio de expressão efêmera que se desenvolve a partir de um processo de estudos preparatórios. Os elementos assumem o domínio da ideia e do processo criativo sobre o resultado e vai muito além da apresentação ao vivo, criando novas experiências culturais na arte contemporânea, tornando-se muitas vezes envolvida no próprio trabalho do ator com a pintura, a indumentária ou os adereços, por exemplo, estabelecendo uma relação entre artista e público transformando tudo em um evento de performance.

A performance para Glusberg (1987, p.117) é primariamente comunicação corporal; a comunicação verbal ocupa um papel secundário nessa expressão de arte. Isso explica porque certos especialistas encontram

dificuldades em interpretar as formas de comunicação empregadas em certas tribos primitivas. As mensagens eram externadas através do corpo ao invés de palavras. Os movimentos e expressões, mesmo quando amorfos, significam mais do que mil frases.

A performance, segundo considera Peixoto trata-se (2008, p.2), por natureza, uma arte multidisciplinar, uma arte de fronteira, podendo também ser definida como uma arte híbrida.

A partir dos anos 1990, segundo Rolla (2012, p.128-129), vemos a performance ganhar cada vez mais lugar de destaque no mundo das artes. Este interesse, além de reconhecer o híbrido como valor, está totalmente ligado à necessidade de reviver no corpo a possibilidade de mudança da sua noção de presença. O autor destaca ainda a importância que a performance teve ao logo desses anos em buscar se destacar dentro da arte, uma vez que vivemos a era da tecnologia virtual, fazendo com que o homem fique cada vez mais distante da essência dos pequenos detalhes com seu eu e em busca de seu reconhecimento próprio.

A performance é uma “arte nova”, porque o seu reconhecimento como linguagem artística é bastante recente, já que os primeiros trabalhos reconhecidos, no cenário mundial, como performance arte, surgiram em meados dos anos de 1960, o autor ressalta ainda como sendo a performance derivada do teatro, isto porque os artistas da época moderna se sobressaíram com o novo conceito de eventos e espetáculos demonstrando novos pensamentos, ideias e expressões que revolucionaram o teatro tradicional, dando início à obras que influenciaram as características da linguagem performática atual, onde Cunha, (2015, p.15) vem ressaltar:

Muitos eventos artísticos anteriores, dos primeiros anos do modernismo europeu, já apresentavam experimentos artísticos importantes, que definiram as características atuais da linguagem performática. No ano de 1896, por exemplo, Alfred Jarry estreia a peça *Ubu Rei*, no *Théâtre de l’Oeuvre de Paris de Lugné-Poe*, atacando as convenções do teatro realista da época.

No campo da arte, a performance representa, segundo Sá (2008, p.175), “o deslocamento decisivo para a conceituação e experimentações estéticas do espaço da vida, uma relação recorrente nas preocupações da arte contemporânea”. Diz o pesquisador em performance no Brasil, Cohen (2002, p.28):

Que a performance define-se a partir da forma como o artista se expressa através do corpo, utilizando objetos visuais que possam transmitir algo conceitual. O autor aponta que a performance é antes de tudo uma *expressão cênica*: um quadro sendo exibido para uma plateia não caracteriza uma *performance*; alguém pintando esse quadro, ao vivo, já poderia caracterizá-la.

Para Biriba (1997, p.26) pesquisador e artista que tem analisado as manifestações tradicionais populares brasileiras, as performances folclóricas podem ser denominadas de “performance armorial”, como as que se referem a exposição performática com referência cultural nordestino, como, bumbás, maracatus e frevos. Na sua pesquisa sobre tais manifestações, este afirma que a importância da linguagem performance, nas artes visuais, está principalmente em aproximar o corpo do artista à obra e o público em um só momento.

De acordo com Maria Beatriz Medeiros, professora do departamento de Artes Visuais da Universidade de Brasília, em se tratando da reunião de elementos estéticos da performance, com eixo nas artes visuais, podemos afirmar que a linguagem artística performance, por envolver elementos estéticos novos (o corpo do artista como objeto arte, a efemeridade da ação, a participação, não só intelectual e emocional, mas física do público), modifica o conceito de arte e redimensiona o teatro, (citaríamos Trisha Brown e Pina Bausch – dança teatro), completa a autora, que destaca:

Artista, obra, público são elementos estéticos da performance, sendo o quarto elemento estético o tempo. A performance artística se dá no tempo, sua efemeridade e condição. Os registros permanecerão registros, e, por permanecerem, estarão semi-mortos, ainda que capazes de leves ressonâncias. Os registros são apenas obscuro reflexo, eco ensurdecido de um prazer para sempre estancado (MEDEIROS, 2005, p.165).

A performance, para Paludo (2006, p.47), em sua razão estrutural, é uma arte que acontece em tempo e espaço real, carecendo de um corpo humano presente e atuante com material. A presença do outro, ou dos outros (espectadores) é elemento estético vital para esta arte. Sua natureza se caracteriza como multidisciplinar. Schechner (2006, p.29) define então que as performances marcam identidades:

As performances marcam identidades, modificam e redimensionam o tempo, enfeitam e remodelam o corpo, contam histórias, permite que se joguem com condutas repetidas, que sejam preparadas e ensaiadas, apresentadas e representadas tais condutas.

A performance pode ser uma série de gestos íntimos ou uma manifestação teatral com elementos visuais em grande escala, e pode durar alguns minutos a muitas horas; pode ser apresentada uma única vez ou repetidas várias vezes, com ou sem um roteiro preparado; pode ser improvisada ou ensaiada ao longo dos meses Goldberg (2006, p.4), caso em que destacamos no Festival de Parintins, na participação do “pajé”. A performance, diz Cadôr (2014, p.17), é a confluência de diversas manifestações artísticas, abarcando pintura, escultura, música, teatro, dança e literatura.

A performance utiliza uma linguagem de soma: música, dança, poesia, vídeo, teatro de vanguarda, ritual. Na performance o que interessa é apresentar, formalizar o ritual, a cristalização do gesto primordial Cohen (2002, p.50).

Performances são esperanças de “milagres”, evocam caminhos como epifanias; todas as pessoas são transformadas em seus níveis de identidade, tornam-se “outros” seres sociais; distinções são vencidas, regras, descartadas e todos são induzidos a sentimentos sociais comunitários semelhantes ao amor ou repúdio, Frange (1995, p.157).

A performance provavelmente é a linguagem nas artes visuais que mais se aproxima do âmage da experiência de quem a realiza; é a mais introspectiva, pois, em muitos casos, como o de Priscilla Davanzo e de Felipe Bittencourt, depende muito mais de uma doação do próprio físico do que da utilização de uma ferramenta para tal, Negrisoli, (2012, p.7).

Como bem coloca Schechner (2006, p.29), nas artes, realizar uma performance é colocar esta excelência em um show, numa peça, numa dança, num concerto. Dessa maneira a performance executa o desempenho do artista numa apresentação, no espetáculo, na sua atuação, para realizar o trabalho de maneira a estimular o público a ficar preso na imagem.

Com relação ao corpo e a performance, o artista visual performático Marco Paulo Rolla, o corpo também é mutante e readaptável, assim como a natureza. Talvez, por isto, a performance seja das artes a que mais chega no limite entre representação e realidade: por se espelhar no corpo, ser o corpo e ter o corpo como seu maior instrumento e sua lente de visão. Por meio do corpo, o *performer* manipula a natureza, seja urbana ou selvagem, para que ela adquira as sensibilidades trabalhadas por ele. E é no corpo do outro que a performance é vista e sentida, Rolla, (2012, p.126). Compondo a natureza da performance, continua Rolla, todos estão ali presentes, com suas noções de limites sociais distintamente impregnados em

cada corpo. Dessa maneira, nota-se dentro desse conceito que o corpo do artista se transforma de acordo com os vestuários e figurinos, criando formas visuais, em que qualquer objeto ou roupa acoplada ao indivíduo ou o corpo vira também imagem e constitui códigos socioculturais, mas é no corpo sem roupas que o homem encontra sua ancestralidade, seu elo antropológico.

A antropologia encontra a performance em lugares mais recônditos. Victor Turner a define como uma forma de expressão que completa a experiência, performance como a realização inteira de alguma coisa, uma forma totalizadora. Entretanto uma performance é ao mesmo tempo expressão e coisa em si, ser em tempo, (CAMARGO, 2015, p.5).

Ainda que possa ser repetida ou reencenada, cada performance é um acontecimento único e que, na maioria das vezes, depende da presença do artista. Diferente da encenação teatral, a performance não apresenta a ilusão de eventos, mas, ao invés disso, expõe verdadeiros eventos como arte. Muitos artistas passaram a registrar tais acontecimentos em filmes, vídeos, fotografias, textos, desenhos e partituras. Esses registros, Cadôr (2014, p.14). comumente, passam a habitar páginas de livros de artista e obras construídas intencionalmente como desdobramentos de ações performáticas.

O Brasil possui uma cultura rica e diversa com influências indígenas, africanas e europeias que por sua vez formam a sua base cultural. É dentro do contexto de colonização portuguesa que Tenório (2016, p.31) apresenta a inserção do auto do boi como metodologia jesuítica em favor da igreja católica, sendo este uma comédia satírica de cunho religioso, mas sobretudo didático. Enquanto elemento que compõe esse conjunto de práticas do povo brasileiro, cada região compreende e representa de forma peculiar o auto do boi.

Em meados do século XIX, em Parintins, as festas populares de roda como danças de quadrilhas, pastorinha e o bumba-meu-boi já ganhavam força. No início do século XX, Lindolfo Monteverde, cantor, repentinista e compositor de toadas cria então o Boi Bumbá Garantido. Do bumba-meu-boi aproveitou a noite da véspera do dia 13 de junho, dedicado a Santo Antônio, para a primeira saída do Garantido às ruas e caminhos da cidade, oportunidade que o conjunto folclórico vermelho e branco estreava sua fantasia para aquela temporada junina Tenório (2016, p.78).

Na versão de Maria Monteverde, filha de Lindolfo Monteverde, nascido em Parintins e fundador do boi bumbá Garantido, este teria surgido no ano de 1915, enquanto o boi bumbá Caprichoso, teria sido fundado em 1913, por Emílio Vieira, natural de Manaus, Braga (2002, p.27).

Ainda sobre o surgimento dos bois em Parintins, Valentin (2005, p.96) afirma que “a acirrada rivalidade entre eles torna sua história mais nebulosa: cada um quer levar para si a primazia de ter sido o primeiro e pioneiro Boi de Parintins”. O sagrado e o profano estão presentes na guia espiritual do povo da cidade, pois de um lado a igreja celebrava em adoração a sua santa padroeira, de outro os bois celebravam nas ruas de Parintins o auto do boi, como destaca Tenório, (2016, p.173):

De repente, ao longe se ouvia o rufar dos tambores em harmonia com aqueles corais de homens, mulheres e crianças levando toadas pelas ruas da cidade que num piscar de olhos esvaziava o arraial. Por força das toadas e dos tambores a maioria dos fiéis e dos clientes do arraial deixam o sagrado para seguir o fenômeno entendido como profano.

Segundo Braga (2002, p.28), de acordo com o depoimento de um dos fundadores do festival, o Sr. Raimundo Muniz, o ano de 1965 constituiu a data chave para idealização e revitalização do Boi-Bumbá em Parintins. Tenório (2016 p.179), afirma que o festival foi organizado por um grupo de jovens chamado Juventude Alegre Católica (JAC), que no primeiro momento tinha a missão de evangelizar, bem como pensar em uma estratégia para ajudar a construir a igreja dedicada à santa Maria do Carmo, considerada a padroeira de Parintins. Valentin (2005, p.111) destaca também esta ligação entre o grupo de jovens e a igreja nas organizações das primeiras edições do festival, fator considerado natural, uma vez que a presença da igreja católica em Parintins remonta aos tempos do século XVIII. Foi na transição entre os períodos do boi-de-roda e do boi-de-palco que a então prelazia, através da juventude alegre católica-JAC, criou o festival de Parintins. Tratava-se, em princípio, de eventos juninos envolvendo as manifestações festivas então existentes na cidade, onde ocorria resistência quanto a participação de bois bumbás em tais eventos advindos de organizadores católicos, Tenório (2016, p.171).

Criado o festival de Parintins, os líderes da JAC não convidaram o boi bumbá para participar, pois tinha receio de que os padres, sobretudo Dom Arcângelo Cérqua não aceitasse a apresentação do mesmo nas festivi-

dades então religiosas. Foi somente em 1965 que o padre Augusto Gianolla assinou a decisão de colocar o boi nos eventos do festival, aos seis dias do mês de junho de 1965, inaugurava-se a quadra da catedral e durante as festas juninas ali realizadas, celebrou-se o primeiro festival folclórico de Parintins, comenta Cérqua, (1980, p.62).

Em 1966, os bois Garantido e Caprichoso disputaram entre si o título de campeão do festival folclórico de Parintins, realizado na quadra da JAC, que tinha na época propostas voltadas a evangelização e trabalho social entre os paroquianos, além disso, o esporte e algumas manifestações eram oferecidos à comunidade como entretenimento.

Urnas eram colocadas na entrada da quadra para que as pessoas pudessem votar no boi preferido e a cédula de votação era o dinheiro. Os organizadores do evento abriam três vezes por noite as urnas para fazer a contagem das doações e o boi que arrecadasse mais dinheiro era aclamado como campeão do festival. Desta forma, a cada edição do festival folclórico de Parintins, os recursos fluíam e eram destinados à construção da catedral da cidade.

Terminada a construção da catedral, os bois voltaram-se a seus galpões de trabalho, os quais passaram a serem conhecidos na cidade como “currais” do boi, em alusão à temática emanada, permanecendo com as disputas entre os dois Garantido e Caprichoso. O Festival Folclórico de Parintins é uma festa folclórica popular da cidade onde dois bois-bumbás, Garantido e Caprichoso disputam entre si, e como pudemos notar a essência da disputa fora se modificando ao longo da história do festival.

Nos tempos atuais, a disputa ocorre através das apresentações artísticas dos chamados itens, que compõem a evolução dos mesmos diante do público e dos jurados, pessoas geralmente de fora da cidade e com formação ou atuação em artes, os itens julgados no festival são compostos de personagens da cultura amazônica sendo os itens: tribo; tuxaua luxo; tuxaua originalidade; figura Típica Regional; Lenda Amazônica; Pajé; Tribo indígena feminina e Cunhã-poranga, aqueles que apresentam na arena a temática indígena as quais buscam a representação do contexto sócio cultural das tribos indígenas da Amazônia. (TENÓRIO, 2016, p.207).

Quanto à narrativa do festival onde aparece o personagem indígena pajé, objeto sob nossa análise neste trabalho, juntamente à declaração de Seattle, o mesmo ocorre no a partir da história popular na cidade, de morte e ressurreição do boi. A narrativa conta da perseguição do boi mais

amado de uma fazenda, pelo personagem chamado Pai Francisco, cuja mulher, de nome Catirina, deseja comer a língua do boi mais lindo da fazenda que pertence ao amo. Sua filha, a sinhazinha da fazenda, possui um afeto especial por esse animal e o considera de estimação. Pai Francisco, todavia, consegue matar o boi. O personagem Gazumbá, um negro, denuncia o acontecido ao seu amo. Tendo este último informado à sua filha, está se desmorona em prantos, pedindo seu boi querido de volta, que só por meio de um milagre poderia retornar a viver. O dono da fazenda então, resolve chamar o pajé, para que este devolva a vida ao animal. Por sua vez, imbuído de tal responsabilidade, o pajé desenvolve um ritual, com características e elementos típicos dos povos indígenas amazônicos. No enredo, o boi morto volta à vida, na forma de um boi de pano, em decorrência disso, uma grande festa na fazenda é realizada.

Atualmente, o Festival Folclórico de Parintins é apresentado no Centro Educacional e Desportivo de Parintins, popularmente conhecido como bumbódromo, que desde o ano de 1988 vem mantendo seu formato de apresentação folclórica.

O pajé nas tribos indígenas é um feiticeiro, capaz de realizações sobrenaturais, um protetor da saúde do indígena, mediador de conflitos. No festival de Parintins, a partir da performance artística, ele assim se identifica, representando diversas tribos e o conhecimento do homem perante a natureza física e espiritual, um protetor dos saberes de seus descendentes. O termo “pajé” é usada deste os tupinambás do século XVI e até até hoje na região amazônica:

A palavra “pajé” foi documentada entre os Tupinambá do Litoral do Brasil desde o século XVI, e era usada para descrever os líderes e especialistas religiosos chamados pelos cronistas de “feiticeiros”. No século XVIII, os indígenas na Amazônia, inclusive no baixo rio Tapajós, se referiam aos seus “médicos” ou “mezinheiros” como pajés também. É provável que a palavra tenha sido formada a partir da raiz *pa-y*, profeta ou adivinho. (FILHO, (2016, p.16)

O Pajé ou xamã na cultura indígena é o detentor do conhecimento espiritual da natureza, ele invoca e interage em relação pessoal e dialoga com os espíritos em busca de harmonia entre o humano, floresta e animal, tem a função protetora, possuidor de “poderes sobrenaturais para curar por meio dos *encantados* e de remédios feitos com produtos da floresta (...) também podem prever se o paciente tem cura ou não” (FILHO, 2016, p.16-17).

Ainda sobre a cultura indígena e a figura do Pajé (ou Xamã), Soares (2014, p.40) destaca:

Há na etnografia amazônica uma teoria indígena segundo a qual os humanos conhecem os humanos como humanos; os animais como animais e os espíritos como espíritos; já os animais e os espíritos veem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais veem os humanos como espíritos ou animais (predadores). E os animais e os espíritos se veem como humanos: apreendem-se como antropomorfos em seus habitats e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura- veem seus alimentos como alimentos humanos e seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos, etc.), como adornos ou instrumentos culturais, e seu sistema social tal qual as instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, festas, etc.). Essas perspectivas são transformadas em linguagem pela ação dos xamãs. São estes que têm como uma de suas funções tornar sensíveis os conceitos e inteligíveis as instituições.

No festival folclórico a performance artística da figura do pajé é apresentada na forma de um ritual, por ambos os bumbás, Garantido e Caprichoso. A cada apresentação (que possui a duração de três noites) ele se apresenta em dança, encenação, interage com materiais que remetem à cultura indígenas e amazônica como a cuia, o cedro, a flauta, e materiais naturais, tais a pena no cocar, as sementes, colares que lembram a dentes de animais, a figura de animais seres sobrenaturais em forma de escultura. Como vimos na discussão teórica deste texto, a performance trata-se de uma arte híbrida, aonde o artista visuais trabalha com diversas linguagens, como as artes cênicas, plásticas, a música e a dança, elementos presentes na apresentação folclórica, por este motivo aqui apresentada como arte performática.

Em apresentação artística do ano de 2017 o pajé do boi-bumbá garantido, apresenta sua performance dançando em música que remete “ao fogo, o fumo e a fé” indígena, em alusão a um ritual Yanomamy. Ele invoca a função do pajé na sua interpretação, que é de curar pela natureza, e a ela ter acesso, a partir de substâncias da própria natureza, como o pó, usado em algumas tribos indígenas amazônicas.



*Fig1.Fonte:internet*

Em 1990 o pajé participou e apresentou sua performance no festival em um ritual com os próprios indígenas da etnia Sateré Mawé, fazendo emergir destaque à esta prática da cultura indígena junto ao público do festival, que pôde a partir de tais manifestações artísticas desenvolver conhecimento e reflexão quanto às práticas da cultura indígena da região amazônica.

Assim como o festival de Parintins nos leva a conhecer aspectos da condição sócio cultural dos indígenas da região, quando a partir da performance artística do pajé acaba por relevar ao público os signos que esta compreende, dos quais destacamos a relação deste com um conhecimento tradicional que privilegia práticas ritualísticas e espirituais, e a relação com o contexto da natureza humana e de seu ambiente, assim também nos elucidada a carta publicada pelo líder indígena norte americano Chefe Seattle. A carta discorre sobre anotações feitas pelo Dr. Henry Smith e cuja publicação saiu em 1887.

Chefe Seattle, ao receber proposta do governo para a compra das terras indígenas na qual habitavam, fez a declaração posteriormente publicada por Smith, que a compilou a partir de suas anotações pessoais mediante o discurso do líder indígena o qual presenciara. O discurso ficou famoso a partir dos anos 70, tendo diversas versões.

Na versão de 1887, o líder indígena, cuja exposição de ideias apresentamos a partir de agora, ressalta num primeiro momento a opressão sob forma de violência a qual estarão submetidos pelo homem branco, caso não se propunham a negociar suas terras. O líder destaca a partir disso que sua relação com a natureza, o ambiente e os animais possui um elo sagrado,

de maior valor do que aqueles empregados ao dinheiro do homem branco, como podemos destacar no fragmento a seguir:

Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal ideia nos é estranha. Se não somos donos da pureza do ar ou do resplendor da água, como então podes comprá-los? Cada torrão desta terra é sagrado para meu povo, cada folha reluzente de pinheiro, cada praia arenosa, cada véu deneblina na floresta escura, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados nas tradições e na consciência do meu povo. A seiva que circula nas árvores carrega consigo as recordações do homem vermelho.

Na performance do pajé no festival de Parintins, a presença do elemento fogo é muitas vezes componente da apresentação, demonstrando a valorização deste elemento natural para determinadas tribos, ou o simbolismo que este possui frente a figura mística e socialmente poderosa para os indígenas do pajé. Na declaração de Seattle, essas relações com os elementos também são declaradas. Ele ressalta a ligação, por exemplo, do elemento água com os seus ancestrais e no cotidiano indígena para o transporte e a alimentação da tribo:

O rumorejar d'água é a voz do pai de meu pai. Os rios são nossos irmãos, eles apagam nossa sede. Os rios transportam nossas canoas e alimentam nossos filhos. Se te vendermos nossa terra, terás de te lembrar e ensinar a teus filhos que os rios são irmãos nossos e teus, e terás de dispensar aos rios a afabilidade que darias a um irmão. (SEATTLE, 1887, p.1)

O texto de Seattle coloca-se não na relação natural ou passiva de um destino compulsório, mas de uma visão sobre a vida, aonde a convivência com aquilo que o cerca, a natureza e os animais carrega as crenças que possuem e formam as bases de sua configuração sócio cultural.

Não há sequer um lugar calmo nas cidades do homem branco. Não há lugar onde se possa ouvir o desabrochar da folhagem na primavera ou o tinir das asas de um inseto. Mas talvez assim seja por ser eu um selvagem que nada compreende; o barulho parece apenas insultar os ouvidos. E que vida é aquela se um homem não pode ouvir a voz solitária do curiango ou, de noite, a conversa dos sapos em volta de um brejo? Sou um homem vermelho e nada compreendo. O índio prefere o suave sussurro do vento a sobrevoar a superfície de uma lagoa e o cheiro do próprio vento, purificado por uma chuva do meio-dia, ou rescendendo a pinheiro.

Na fantasia elaborada para a performance artística do pajé, notamos elementos sobre os animais com os quais os indígenas da região amazônica, habitantes da floresta, possuem contato, seja no universo físico ou no plano imaginário, já que os animais, como a onça, a cotia, o gavião real, a formiga tucandeira, fazem parte de ambos os contextos dos indígenas. Na performance (fig.1) remetida neste texto, podemos notar a presença da escultura de um lagarto envolvendo o corpo do performer. Seattle, ao falar desta relação que sua tribo possui com os animais de seu ambiente reflete como este signo entrelaça-se à sobrevivência dos mesmos:

Sou um selvagem e desconheço que possa ser de outro jeito. Tenho visto milhares de bisões apodrecendo na pradaria, abandonados pelo homem branco que os abatia a tiros disparados do trem em movimento. Sou um selvagem e não compreendo como um fumegante cavalo de ferro possa ser mais importante do que o bisão que (nós - os índios) matamos apenas para o sustento de nossa vida. O que é o homem sem os animais? Se todos os animais acabassem, o homem morreria de uma grande solidão de espírito. Porque tudo quanto acontece aos animais, logo acontece ao homem.

Como pudemos notar, em ambas as “falas”, a artística e a verbal, a cultura indígena vem a ser enaltecida a determinado público, uma com teor de exposição e a outra de reivindicação. A carta de Seattle data do ano de 1887, todavia, aquilo que revela e protesta, aproxima-se daquilo que tem sido criado e se notabilizado no festival folclórico de Parintins, na forma da performance dos artistas que apresentam o pajé indígena como temática da arte.

Apesar da distância temporal que envolve as duas manifestações, o edifício da cultura indígena ainda precisa ser exposto, seja na arte, seja no manifesto que os líderes proporcionam ao longo do tempo e que cabe à comunicação transportar até nós. A natureza, o ambiente, a fauna, a relação com o lugar, com o sagrado, o mágico, e a forte ligação do indígena com todos estes signos, próprios de sua atividade sócio cultural, cujos elementos povoam a mente e o dia a dia, como demonstramos pela arte e pela palavra que circundam a atmosfera da cultura indígena.

Percebemos a existência de um conflito de interesses nos processos culturais indígenas e do chamado homem branco, contextos que valorizem a cultura e a sociedade indígena devem ser melhor observados na contemporaneidade. O conflito de interesse entre ambos, por vezes torna-se

um choque de culturas. Florêncio Vaz, no texto *Questão indígena: limpeza étnica e racial no Brasil*, (grifo nosso) ressalta a opressão dos indígenas, bem como o racismo que este enfrenta na atual realidade brasileira.

Em *A queda do céu*, (grifo nosso) obra do indígena Davi Kopenawa, o modo de entender a realidade dos indígenas e do homem branco são elencadas. São obras que olham para a sociedade e cultura indígena, assim como tem efetuado a performance do pajé, no festival folclórico de Parintins, e como manifestou o Chefe Seattle a dois séculos atrás.

A partir do contexto exposto, consideramos que tanto a arte quanto as declarações realizadas pelos indígenas mais antigos, remetem à uma realidade ainda pouco respeitada e difundida junto ao o homem branco, detentor de um domínio e poder social, cabendo à sociedade de nosso tempo elevar este tema ao debate e à exposição pública, de modo a não permitir que a mesma carregue-se como subalternizada ainda no século XXI.

### **Referências**

ASSAYAG, Simão. Boi-bumbá: festas, andanças, luzes e pajelanças. Rio de Janeiro: Funarte, 1995.

AZEVEDO, Luiza Elayne Corrêa. Boi Bumbá de Parintins: Cenários na Pós-Modernidade e sua Inserção no Marketing Cultural. João Pessoa, 2000.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Os Bumbás de Parintins. Rio de Janeiro: Funarte/ Editora Universidade do Amazonas, 2002.

CADOR, Amir Brito. Ainda: o livro como performance. Belo Horizonte: Museu de Arte da Pampulha, 2014.

CAMARGO, Robson Corrêa. Performances da Cultura: Ensaios e Diálogos. Goiânia: Kelps, 2015.

CUNHA, Clovis Marcio. Introdução a arte da performance. Guarapuava. UAB-UNICENTRO, 2015

FILHO, Florêncio Almeida Vaz. Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. Santarém: UFOPA, 2016.

GLUSBERG, Jorge. A arte da performance. São Paulo: Perspectiva, 1987.

GOLDBERG, Roselle. A arte da performance: do futurismo ao presente.

São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KOPENAWA, Davi e BRUCE, Albert. A queda do céu. Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015

MEDEIROS, Maria Beatriz de. Aisthesis: Estética, comunicação e comunidades. Chapecó: Argos, 2005.

NEGRISOLLI, Douglas. O corpo do performer nas artes visuais. Santo André: Revista Trama Interdisciplinar, v.3. n.2, 2012.

OQUENDO, Luma. Como explicar quadros a uma lebre morta – 1965- <http://cuidandodosmestres.com.br/como-explicar-quadros-uma-lebre-morta> - acesso em 10/05/2018.

PALUDO, Luciana. Corpo, fenômeno e manifestação: performance. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, 2006.

RUSH, Michael. Novas mídias na arte contemporânea. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SANTOS, José Mário Peixoto. Breve histórico da performance arte no Brasil e no mundo. Bahia: Revista Ohun, ano 4, n.4, p.1-32, dez 2008.

SAMPAIO, Flaviana Xavier Antunes. Ver/Sentir Luz na Dança: Ideias em ambiência e percepção. Tessituras e Criação n° 2. Dezembro, 2011.

SCHECHNER, Richard. “O que é performance?” em Performance studies: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, p. 28-51, 2006.

TENÓRIO, Basílio. A Cultura do boi bumba em Parintins. Parintins: Gráfica e Editora Joao XIII, 2016.

VAZ, Florêncio. Questão indígena: limpeza étnica e racial no Brasil. Carta maior, 09 de fev 2006. Acesso em 08/04/2018, Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Coluna/Questao-indigena-limpeza-etnica-e-racial-no-Brasil/19996>

SMITH, Henry. Carta do Chefe Seattle. Jornal Seattle Sunday Star. 1887 Acesso em 3/04/2018. Disponível em: <http://www.geocities.com/rainforest/andes/8032/page16.html>

# **O Saber-Fazer de mulheres indígenas: experiências interculturais em um centro de práticas curativas no contexto urbano**

*Mírian de Araújo Mafra Castro*

*Rúbia Maria Farias Cavalcante*

*Mário Bentes Cavalcante*

## **Notas Iniciais**

Atualmente, a desigualdade de gênero, no Brasil, é um problema que persiste e atinge grande número de pessoas, especialmente indígenas e negras. Sabemos que, nos finais dos anos da década de 1990, temos maior visibilidade de estudos priorizando as mulheres indígenas, mas as discussões acerca de gênero ainda são recentes sobre os povos indígenas no Brasil e na Amazônia. Vale ressaltar que esse cenário está se modificando, novos olhares estão voltados não só para essa temática, mas para todos os povos nativos da Amazônia. Como afirma Lasmar (1997), a mudança é gradativa sobre os estudos do gênero, especificamente de povos indígenas.

No trabalho, abordamos as experiências e as concepções nas diferentes funções desenvolvidas pelas mulheres das etnias Dessana, Baniwa e Tukano como: artesã e divulgadora, intérprete do pajé e auxiliar do pajé (massagista), recepcionista e vendedora e cozinheira no Centro de Práticas Curativas. Procuramos demonstrar que as concepções das mulheres assumem uma dimensão diferente do espaço tradicional devido o contato com a sociedade envolvente. O saber-fazer é (re)construído a partir de suas interações no Centro de Práticas Curativas e passado como forma de manutenção de sua cultura.

A pesquisa tem como referências estudos acerca das mulheres indígenas de um Centro de Práticas Curativas, abrangendo seus conhecimentos tradicionais, suas percepções sobre o trabalho e a mitologia no entorno desse gênero.

O método utilizado foi da História Oral, permitindo ouvirmos as 04 mulheres indígenas das etnias Dessana, Baniwa e Tukano. Procura-

mos demonstrar que a experiências contadas pelas mulheres indígenas revelam mudanças em suas vidas. Hoje elas podem ser o que elas quiserem, antes não era assim, claro competente no que é, para se tornar algo na vida, sentem-se valorizadas e bem acolhidas pela Coordenação do Centro.

### **Caminhos Metodológicos**

A pesquisa realizada foi de abordagem qualitativa. Os Instrumentos utilizados para produção de dados consistiram na observação direta e na entrevista semiestruturada. Utilizamos o diário de campo para o registro das observações. O estudo contou com a participação de quatro (04) mulheres indígenas que trabalham no centro de medidas curativas na cidade de Manaus, com faixa etária de 25 a 50 anos. Sendo uma mulher da etnia Dessana, duas mulheres da etnia Baniwa e uma da etnia Tukano. O critério de escolha das mulheres foi à disponibilidade para participar da pesquisa. A investigação foi realizada no período de abril a outubro de 2017.

O método da História Oral subsidiou na compreensão da escuta de narrativas das mulheres indígenas participantes da pesquisa. A História Oral é um método a ser empregado em investigações de temas contemporâneos, cujos eventos tenham ocorrido em um passado não muito distante, considerando o tempo/espaço da memória humana e a necessidade de verossimilhança nas coletas de dados (ALBERTI, 1990).

A primeira parte do trabalho constituiu-se em pesquisa bibliográfica, cujo propósito foi o levantamento de fontes sobre saberes tradicionais, medidas curativas e trabalho de mulheres. Esse procedimento inicial permite ao pesquisador a aquisição de conhecimentos preliminares a respeito do que será investigado.

A segunda parte do processo investigativo consistiu em visitas ao Centro de Práticas Curativas, local onde são realizadas as práticas objeto dessa investigação. Ali, por meio de observação direta, presenciou-se a realização de práticas curativas, e procurou-se, por meio de escutas, colher o maior número de informações possíveis a respeito das práticas e manifestações simbólicas daquele *locus* investigativo.

### **Conhecimentos Tradicionais e o pensamento dissidente**

A busca por medidas curativas tem se revelado uma prática ainda muito recorrente no Norte do Brasil, especificamente no Estado do Amazonas. Tendo como elemento motivador a dificuldade em encontrar recursos

nas comunidades distantes, esse processo de cura apresenta-se como herança da tradição indígena, e em tempos hodiernos ainda sobrevive mesmo diante de um cenário de avanço de medicamentos industrializados e das práticas médicas científicas (FRANÇA, 2002).

De acordo com Santos (2011) a importância dos saberes-fazeres dos povos considerados tradicionais e o ambiente que vivenciam é uma intrigante realidade para a sociedade ocidental:

As populações humanas ribeirinhas vêm se adaptando ali há centenas de anos, utilizando seus recursos naturais, aprendendo e transmitindo o conhecimento da flora e fauna, indispensáveis ao seu modo de vida. Frutos, sementes, exsudados, cascas, folhas, fibras e raízes, cipós, trepadeiras, arbustos, ervas, madeiras, peixes, quelônios, jacarés, aves e mamíferos, uma infinidade de elementos da flora e fauna amazônica que são essenciais para a sobrevivência desses povos. O processo do conhecimento tradicional acerca destes recursos e a imensa biodiversidade desta região ainda serão objetos de pesquisas por mais centenas de anos para as populações humanas externas a esta intrigante realidade (SANTOS et all. 2011, p.167-168).

Para realizar uma investigação a respeito do saber-fazer<sup>1</sup> de mulheres indígenas em um Centro de Práticas Curativas foi necessário o entendimento sobre três termos fundamentais nesse processo: saberes tradicionais, cura e trabalho de mulheres.

Ao direcionarmos o olhar sobre a categoria Mulher e especificamente a mulher indígena no contexto atual nos deparamos com realidades particulares de questões étnicas e de valores inerentes a sociedade de povos com uma organização cosmológica própria. Contudo, mais de cinco séculos de exploração e interferências socioculturais e econômicas refletem sobre seus modos de vida contemporâneos.

Cabe assim, refletirmos com o subsidio de Evelyn Reed (2010) de que a maioria das mulheres não compreende que seu problema não existia antes da instauração da sociedade de classes, burguesa e capitalista, cuja igualdade de sociedades nativas foi desclassificada impiedosamente pela hegemonia da sociedade ocidental. A submissão da mulher a uma sociedade ocidental patriarcal é uma condição imposta pela exploração dos trabalhadores com base na discriminação de gêneros.

---

<sup>1</sup> Saber não dissociado do fazer, um saber em constante transformação, pois se apropria de elementos externos, os transforma e os absorve (DE CERTEAU, 1998).

A sociedade capitalista instaurou um tipo de sociedade centrada na acumulação de capital que tem destruído ou interferido em diferentes formas de vida de populações ameríndias ao longo desses séculos de colonização e neocolonização.

Deste modo, os saberes tradicionais, sobretudo aqueles cuja origem é atribuída às mulheres ameríndias sofreu interferências da sociedade ocidental e exigiu dessas mulheres novas formas de resistência e adaptação ao mundo vivido em suas terras originárias ou em ambientes urbanos.

É necessário definir que os saberes tradicionais são classificados como saberes resultantes de um processo histórico e cultural, constitui-se em um conjunto de conhecimentos empíricos que fazem parte de uma determinada cultura<sup>2</sup> de um grupo social que se perpetua no decorrer dos tempos sendo conservados e transmitidos por meio da oralidade.

Esse conjunto de saberes, herança da ancestralidade, ao serem transmitidos para outras gerações, contribui para a permanência viva da cultura desses grupos. Por sua vez Moreira (2007) elucida que esses conhecimentos destinam-se à manutenção das formas de vida das sociedades tradicionais.

Dentre as categorias de saberes tradicionais observadas durante o contato com o campo de estudo estão às práticas curativas da benzeção, trabalho realizado por curadores do sexo masculino, mas que tem no trabalho da mulher o apoio para a preparação e realização da prática da cura, uma vez que a mulher está integrada às atividades coletivas da vivência em comunidade.

Nós brasileiros descendentes dos povos ameríndios dizimados e outros sobreviventes de massacres étnicos, somos desconhecedor de nossas origens étnicas, fomos educados em uma racionalidade ocidental cuja limitação sobre a diversidade de nossa identidade nos custa caro. Aprender com as culturas ameríndias a descolonizar nossos pensamentos é uma das lições ensinadas por Davi Kopenawa no livro “A queda do céu”.

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais profundo de mim. São palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam todo tempo [...] Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as

---

2 Geertz ao definir cultura como “teias de significados que amarram o homem” (1989, p.4), permite-nos inferir que há um processo dinâmico na construção dos saberes tradicionais a partir da constituição de significados formadores de um conjunto simbólico compartilhado entre as pessoas de um mesmo grupo social.

peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de Teosi”, não pare de dizer que são mentiras [...] São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (KOPE-NAWA e BRUCE, 2010, p. 64-65)

Ao compartilhar suas narrativas da história de seu povo Davi Kopenawa alimenta a esperança de que a sociedade ocidental pode aprender como a floresta e os seres humanos estão integrados na percepção dos povos ancestrais. Partindo dessa compreensão podemos evoluir para uma mudança de mentalidade e parar de destruir solos e nascentes em nome de um sistema econômico baseado na lógica do consumo e da escassez de recursos para a maioria pelo mundo.

Ao pensarmos nas práticas de cura dos diversos povos indígenas são ainda erroneamente interpretados pela sociedade envolvente. Pajés, curadores, sacacas, conhecedores de muitas práticas de cura continuam a sofrer com o preconceito e ignorância da sociedade ocidental nos dias de hoje. Igrejas, estado e as atuais indústrias farmacêuticas desconstruíram muitas práticas de cura indígenas, em nome de dogmas, civilização e poder.

Aguiar (2010, p.08) evidencia que o contexto histórico ensinado pela sociedade ocidental sobre os procedimentos empíricos constitutivos da cultura dos povos tradicionais foram construídos com base em uma suposta *“fragilidade do homem primitivo frente à natureza, às doenças e às demais dificuldades de sua existência tornava-o carente do sobrenatural, como forma de proteção em meio a um cenário tão adverso”*.

Contudo, essa percepção da realidade cosmológica indígena, descrita por Aguiar (2010), remete o homem a uma condição de eterna busca da cura para os males, físicos ou espirituais, pelos quais é constantemente acometido, desconsidera a diversidade de saberes e não analisa os conhecimentos de plantas cuja propriedade medicinal só chegou ao conhecimento da sociedade ocidental com maior rapidez devido aos conhecimentos de povos indígenas, cujo elemento sobrenatural é uma relação ser humano e natureza inerente aos saberes ancestrais de muitos povos indígenas.

No Centro de Práticas Curativas onde fomos conhecer e aprender com o compartilhamento de saberes indígenas para elaborar esse trabalho, observamos que dentre as medidas curativas utilizadas está a benzeção,

procedimento empírico constitutivo da cultura dos povos tradicionais, forjado nos conhecimentos dos diferentes povos que formaram a matriz populacional brasileira, da mistura de seus costumes, tradições e religiosidade. As práticas curativas da benzeção e do curandeirismo.

Ainda são práticas religiosas populares, em plena vigência, mesmo que (re) significadas. [...] Ao penetrar no território das doenças religiosas e, por consequência da medicina rústica, desvela-se um mundo de magia, cujos códigos de linguagem e ritual simbólicos permitem o contato entre o material e o espiritual. Nele os dons de curar são astúcias que permitem as práticas culturais de grande parte de sujeitos sociais que, contra as próprias limitações que ocorram sua luta pela sobrevivência, recorrem a este lugar utópico, ao mesmo tempo palpável e real (MACHADO apud SILVA G., 2007, p. 138).

Os rituais e representações simbólicas são parte da crença do conhecimento transmitido e aperfeiçoado, assegurando então sua legitimação, sua eficácia de cura e entendimento dos elementos mágico-religioso e mágico-simbólico. No ritual de benzer estão presentes crenças e representações simbólicas, e com símbolos expressamos o que não poderíamos fazer de outro modo, usamos por deficiência, mas também por proficiência visto que com ele transmitimos o intransmissível.

Assim, o símbolo é o modo de significar, que sempre se refere a algo, assim seus significados oferecem uma via explicativa. Dessa forma, as representações simbólicas devem ter uma analogia de atribuição inerente com o simbolizado. O símbolo é um significante, representando uma semelhança inerente ao significado. Para que o símbolo atinja sua eficácia é preciso que haja uma relação trinitária envolvendo o doente, o feiticeiro e a comunidade (LÉVI-STRAUSS, 1976). Esses são elementos constituidores e legitimadores da eficácia de uma prática, percebida e conceituada de imediato em termos de sua simbólica e significativa realidade.

### **Narrativas mitológicas e mulheres indígenas**

Ao abordarmos a vivência entre as mulheres das diferentes etnias indígenas, Desana, Baniwa e Tukano, que trabalham e (re) constroem, a partir de suas interações, seus saberes-fazeres em um centro de práticas de cura, observamos a diversidade de línguas empregadas no processo de comunicação em um mesmo ambiente. Cada língua com uma estrutura própria; embora as mulheres participantes da pesquisa atualmente sejam

fluentes na língua portuguesa também se expressam em suas línguas maternas entre seus pares e com razoável frequência.

Segundo Toramu (1995), o nascimento de Gahpimahsú e a origem das línguas deram-se com a ultrapassagem de Ukomahsü Boreka da Maloca dos Cantos. O Bisneto do Mundo chegou depois dele e para se comunicarem enviou seu bastão invisível intitulado “osso de pajé” que atravessou na frente de Boreka. Ao vê-lo, este baixou para participar da grande cerimônia que o Bisneto do Mundo ia fazer para dar a cada povo a sua própria língua: Desana, Tukano, Pira-tapuyo, Tuyuka, Siriano, Barasano, Baniwa, Brancos.

Por sua vez, João Paulo Barreto, do povo Tukano, compartilha o conhecimento de seu povo e sua inter-relação com o ambiente:

Os Tukano concebem o mundo terrestre como constituída de quatro grandes espaços: dihta (terra), nuhku (floresta), ome (ar) e ahko (água). Cada um, por sua vez, é subdividido em partes menores, identificadas de acordo com alguns elementos predominantes, por exemplo: o espaço -água é dividido em igarapé, lago e rio, que por sua vez são organizados em partes menores (micro-ambientes): puritiwi (lugar ou “casa” com concentração de folhas), nierowi (lugar ou “casa” com concentração de raízes), uhtâwi (lugar ou “casa” com concentração de pedras) etc. Cada uma dessas pequenas casas ou lugares tem um chefe ou dono, e todos os animais que aí vivem gozam de sua proteção e cuidados (BARRETO, 2013, p. 33).

Ao compartilhar o conhecimento acima elencado, Barreto (2013) enfatiza que deve ser compreendida a fundamental diferença que para os Tukano o mais importante é que os wai-mahsã [humanos invisíveis] são os donos dos lugares e não dos animais, pois os animais não têm um dono na visão deste povo. Assim, há uma relação que interliga o ambiente, os animais nos lugares que habitam com frequência e seus supostos donos.

Toramu (1995, p.19) narra por meio de seu livro que “no princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma”. Em meio das trevas, ela apareceu apoiada por seu banco de quartzo branco. Enquanto aparecia, cobria-se de enfeites. Fez um quarto e chamou-o de Bhtâboho taribu, o “Quarto de Quartzo Branco”. Seu nome era Yebá Buró, a “Avó do Mundo” ou, também “Avó da Terra”. As malocas foram sendo criadas. Enquanto a humanidade era formada os antigos passaram por muitas malocas até chegar à Maloca dos Cantos, a principal entre elas. A humanidade já estava formada e era

tempo de fazê-la falar. Deste modo, cada um recebeu o seu quarto na grande maloca do mundo.

Sendo assim, Toramu (1995) ressaltou:

A primeira mulher, a que fumou o cigarro, teve o filho no dia em que Bmttkosurāpanami distribuiu as línguas às várias tribos. Ao sentir as dores do parto, suas pernas tremeram. Seu tremor passou às pernas dos homens que se encontravam na Maloca dos Cantos. A seguir, sentiu o arrepio do parto e este atingiu a humanidade que estava naquela maloca. Para esquentar se, ateou o fogo, esse calor foi igualmente transmitido a eles. Colocou no chão, onde ia receber a criança, trançados de arumã<sup>10</sup> de diversas cores. Tais foram: bowtthtkoregahsiro “esteira de arumã de fartura”, moāweheruwthtkoregahsiro “esteira de arumã do sapo moāweheru”, ōsuwthtkoregahsiro “esteira de arumã de massa de mandioca”, dehkowthtkoregahsiro “esteira de arumã de água” e, por fim, pirōwthtkoregahsiro “esteira de arumã de cobra” (TORAMU, 1995, p. 35).

As narrativas de Toramu fornecem subsídios necessários para a compreensão da interculturalidade sob a percepção dos povos indígenas. A partir dos mitos da origem do universo, da humanidade e sua intensa relação com o surgimento da primeira mulher percebemos a importância da origem da vida a partir dos mistérios e incompreensões acerca da mulher nas diferentes sociedades.

Ao que tange as famílias linguísticas dos povos das mulheres indígenas participantes da pesquisa, Toramu (1995) enfatizou:

A região do Rio Negro é o habitat tradicional de dezoito povos indígenas, oriundos de três famílias linguísticas (Arawak, Tukano oriental e Maku), somando cerca de 23 mil pessoas que vivem em uns 400 povoados. Os Desana ou Umukomahsā, “Gente do Universo”, do qual fazem parte os narradores desse volume, são aproximadamente mil pessoas, no Brasil, distribuídos em aproximadamente 50 comunidades espalhadas pelos Rios Tiquié e Papuri, e seus principais afluentes navegáveis. Eles mantem com outros povos indígenas da região relações matrimoniais e/ou econômicas intensas. Os povos Arawak atuais são os Baniwa, Kuripaco e Wakuenai (nos Rios Içana e Guiania), os Warekena (do Rio Xié e Caño San Miguel, na Venezuela), os Baré (curso médio e superior do Rio Negro) e os Tariano (curso médio e baixo do Rio Uaupés). Os povos Tukano orientais são os Tukano, Desana, Tuyuka, Karapanā, Makuná, Siriano, Miriti-Tapuyo, Pirá-Tapuyo, Arapaço, Uanano, Cubeo, Bará ~ Barasana, que vivem ao longo do rio Uaupés e seus principais afluentes: Tiquié, Papuri, Querari e Cuduiari, no Brasil e Pi’ra-paraná e Apaporis, na Colômbia. Os Maku vivem na vasta região compreendida entre o alto Uaupés, ao norte, e os Rios Jurubaxi e Japurá, ao sul e su-

deste e compreendem seis grupos linguísticos diferentes: Bará, Hupdá, Yuhup, Nadeb, Dôw e Kabori. (TORAMU, 1995, p. 07).

Sobre o modo de vida das etnias do alto Rio Negro, Cabalzar e Ricardo (1998) evidenciam que suas moradias por volta da década de 1990 já eram habitadas por famílias nucleares, a exemplo das famílias não indígenas da sociedade envolvente. No entanto, os autores supracitados indicam que em tempos anteriores à intensificação do projeto brasileiro de integração nacional os Tukano viviam em malocas de forma comunitária, de acordo com os conhecimentos de seus antepassados. Entre outros fatores, as interferências do contato de povos indígenas e missionários cristãos modificaram os povoados e estes foram substituindo as grandes malocas, que serviam de moradia para várias famílias, por moradias nucleares. Durante a década de 1990, a revitalização das tradições indígenas na região do Rio Negro deve influência da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira.

Botelho (2005) elucida que entre os pajés existiam alguns que eram mais poderosos, sendo capaz de se comunicar com espíritos mais fortes, contribuindo para um maior número de previsões e curas, o pajé começava a acumular respeito em suas comunidades. O livro de Staden, de 1557, evidencia que entre os tupinambá algumas mulheres eram elevadas a categoria de pajés. Era o poder concentrado nas mãos do pajé que intermediava a relação das forças da natureza e o conjunto social indígena.

Ao refletirmos sobre as cosmologias dos diversos povos indígenas, com base no pensamento de Krüger (2011) entendemos que as narrativas mitológicas definem e reforçam papéis sociais masculinos e femininos em uma determinada sociedade. O mito do fogo, por exemplo, conduz ao fim do mundo e, particularmente, significa o encerramento de uma estrutura social de não acordo com os valores patriarcais. Neste sentido, narrativas mitológicas podem indicar a necessidade de se tomar providências quanto a não permitir que mulheres tenham acesso aos instrumentos musicais deixados por Jurupari, pois isto equivaleria a entregar-lhes o poder.

### **Mulher Indígena, Trabalho e Cultura**

Na contemporaneidade as mulheres indígenas, seja no contexto da cidade ou das terras indígenas, têm apresentado expectativas de melhoria em suas condições de vida quanto os direitos sociais educação e trabalho. Ao se deslocarem para as cidades em busca da concretização de tais

direitos sociais inalienáveis enfrentam por vezes preconceitos raciais e dificuldades de associarem seus saberes-fazerem aos tipos de trabalho em áreas comerciais, serviços domésticos, entre outros de predominância da cultura ocidental capitalista.

As mulheres indígenas participantes desta pesquisa estão inseridas no contexto da cidade de Manaus, capital do estado do Amazonas cuja população está estimada em 2.130.264 pessoas, segundo dados do IBGE em 2014 (BRASIL, 2017). Neste sentido, os indígenas no estado do Amazonas vêm reivindicando seus espaços sociais na cidade. Em Manaus o bairro da Redenção é um exemplo de territorialidade construída pelos indígenas nas regiões periféricas da cidade. As lutas por visibilidade cultural e protagonismo indígena apresentam-se por meio das associações de mulheres artesãs e movimento de mulheres em defesa dos direitos de suas etnias. Contudo, o protagonismo é um processo de emancipação social que demanda tempo e persistência na luta pela condição de dignidade humana para todas as pessoas.

A cultura e o trabalho para etnias indígenas são categorias extremamente relacionadas, fazem parte dos valores ensinados no âmbito familiar e muitas vezes se quer são percebidos como um processo de ensino-aprendizagem, pois não constituem processos de educação formal. A divisão sexual do trabalho, como se costuma analisar com ênfase nos estudos ocidentais sobre gênero e mulheres na sociedade, contudo em sociedades indígenas Torres (2015, p.19) elucida que: *“A racionalidade indígena assenta-se no substrato de seus mitos e ritos passados de geração a geração. Toda a sua cultura dos costumes e normas assume a forma consuetudinária”*.

Daniel (2004) apud Torres (2014) esclarece que a visibilização da presença das mulheres indígenas na Amazônia apresentados pelo contexto religioso foi marcado pelas relações sociais em que pais indígenas ofertavam suas filhas para matrimônio aos brancos que visitavam a aldeia, prática muitas vezes apoiadas pelos religiosos nas aldeias. Torres (2014) analisou que a história mutilada das mulheres indígenas, reconstruída, até certa parte, por Daniel (2004) evidencia que lascívia atribuída às mulheres indígenas estão muito mais presentes nos homens brancos que abusavam do sexo feminino.

Partindo desse contexto, a luta das mulheres indígenas no contexto contemporâneo está no campo da reformulação de suas identidades à luz da dinâmica de suas culturas. No Centro de Práticas Curativas as mu-

lheres indígenas vêm construindo a partir de seus saberes-fazeres suas histórias, no campo da tradição e da transformação de suas dinâmicas de vida.

As funções sociais diferenciadas desenvolvidas pelas mulheres indígenas no Centro de Práticas Curativas são: artesã e divulgadora, intérprete do pajé e auxiliar do pajé (massagista), recepcionista, vendedora e cozinheira. De acordo com as entrevistadas, a atividade desenvolve valores de cooperação, autonomia e solidariedade.

Uma das atividades desenvolvida pelas mulheres indígenas no Centro de Práticas Curativas é o trabalho com artesanato. Na tradição do saber-fazer do artesanato pela mulher indígena a transmissão desse conhecimento se deu pela mãe, que atualmente, dá aula para outras pessoas na comunidade rural em que reside. Conforme Claval (1999), a família é essencial, no que se refere ao ato de ensinar e conduzir suas experiências. Hoje, esse saber tradicional ainda é mantido pela mulher indígena que continua a apreender esse ofício, e ainda divide o tempo com os estudos e a divulgação nas redes sociais das atividades desenvolvidas no centro.

Outra atividade desenvolvida no Centro de Práticas Curativas é a de vendedora/cozinheira, essa prática envolve a venda de produtos derivados de frutas, vinho de açaí, xibé, além do artesanato. O artesanato comercializado por essa indígena não é confeccionado no Centro, vem de São Gabriel da Cachoeira. Em sua narrativa, a vendedora manifesta o gosto e a satisfação em trabalhar naquele espaço: “porque é nosso, temos liberdade de ir e vir diferente de outro trabalho com o branco” (Fala de uma das mulheres indígenas). Esse sentimento de pertença e liberdade está diretamente ligado ao fato de no Centro de Práticas Curativas todos que ali desempenham suas funções pertencem a alguma etnia indígena, facilitando assim, a socialização.

O trabalho que as mulheres indígenas realizam no Centro de Práticas Curativas são práticas sociais que contribuem para o bom andamento do centro. Conforme indicado no quadro abaixo.

Quadro 1. Descrição do trabalho das mulheres no centro de práticas de cura.

Etnias	Mulheres indígenas
<b>Dessana</b>	❖ Trabalha como recepcionista – É responsável também pelo recebimento do valor da consulta. Atua na venda dos remédios naturais (copaíba, andiroba, sucuba, leite de Amapá, mel de abelhas, pomadas, perfumes atrativos e outros), esses remédios são extraídos, produzidos e embalados em uma aldeia da Comunidade Indígena no Médio Purus.
<b>Baniwa</b>	❖ Trabalha como vendedora e cozinheira – Desenvolve atividade de vendedora de dindin de frutas, açaí, xibé e artesanato, parte do que é arrecadado reveste-se em ajuda para manutenção do Centro (Colaboradora 01). ❖ Trabalha como divulgadora nos meios de Comunicação sobre as atividades desenvolvidas no centro e como artesã, ofício que aprendeu com a mãe (Colaboradora 02).
<b>Tukano</b>	❖ Trabalha como intérprete da língua Tukano – É responsável por conduzir os pacientes até a sala onde está o especialista nas práticas de cura e intermedeia o diálogo entre o especialista curador e o paciente. O paciente relata seu mal-estar ou doença e em seguida a intérprete traduz ao pajé usando língua Tukano. Trabalha como auxiliar do pajé - Na primeira consulta a auxiliar do pajé dá um copo com água para o pajé que faz a oração, em seguida ele pede para que a intérprete dê para o paciente beber. A auxiliar do pajé tem o registro dos pacientes em seu caderno e controle de pagamento do tratamento que varia de valor de acordo com o tipo de doença ou tratamento.

Fonte: elaborado pelos autores.

Deste modo, outra função desenvolvida no Centro é recepcionista, a mulher é estudante de graduação, a contribuição que recebe pela atividade desenvolvida o ajuda a pagar a mensalidade da faculdade e também ajuda na sua sobrevivência. De acordo com Mauss (2003), a vida social se constitui por um constante dar-e-receber, são obrigações, mas organizadas de modo particular em cada caso. A recepcionista também é responsável pela venda dos remédios naturais. Segundo a entrevistada, ela gosta de trabalhar como recepcionista porque se identifica, concebe o espaço como uma segunda casa, como sua família.

A auxiliar e interprete do pajé a atividade exercida por umas das mulheres do Centro, sua função é conduzir os pacientes até a sala onde o

Pajé se encontra para realizar a prática do benzimento e faz massagem no paciente após o ato do benzimento. Como intérprete se comunica com o pajé usando língua Tukano. A intérprete pergunta ao paciente o que a pessoa tem, o paciente relata, e seguida, a intérprete informa ao pajé. A mulher indígena recebe uma contribuição em espécie pela prestação do trabalho. Conforme Mauss (2003), as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares, de fato que elas podem tomar formas variadas, da retribuição pessoal.

Deste modo, Torres (2011) considera que as mulheres nas sociedades indígenas e nas populações tradicionais possuem um papel social importante na organização do trabalho e da economia doméstica. Isso é perceptível, conforme o quadro acima que mostra as diversas funções desenvolvidas por mulheres indígenas e sua organização de trabalho no Centro de Práticas Curativas, conforme analisamos ao decorrer deste artigo.

### **Notas Finais**

Ao analisarmos brevemente o saber- fazer de mulheres Dessana, Baniwa e Tukano quanto suas percepções sobre os trabalhos que realizam em um Centro de Práticas Curativas, tivemos a oportunidade de refletir sobre o trabalho da mulher indígena na cidade a partir de seus olhares. Por entendermos que cada contexto social é peculiar a um grupo ou comunidade sabemos que não se devem fazer generalizações sobre seus povos como um todo.

Neste sentido, as questões que nortearam a pesquisa: Qual a participação da mulher no Centro de Práticas Curativas? Como as mulheres veem o valor feminino e social no mundo dito como pós-moderno? Levou-nos a encontrar algumas possíveis respostas como: As mulheres indígenas exercem trabalhos relativos ao que estipula a cultura de seus povos, as práticas de cura e o saber-fazer dos pajés apresentam-se sob o domínio predominante masculino.

Contudo, há também inserções das mulheres como auxiliares do pajé nas práticas de cura, o que representa a importância de seu trabalho na realização do atendimento ao doente, sobretudo quando a mulher intérprete realiza a interação do diálogo entre indígenas de diferentes matrizes linguísticas ou mesmo não indígena com o especialista em cura outrora conhecido por nós como pajé.

As mulheres participantes da pesquisa revelaram em suas falas sentirem-se valorizadas nas relações de trabalho e convivência que construíram no Centro de Práticas Curativas, pois avaliaram que em outras experiências de trabalho onde seus superiores eram não indígenas sentiram-se exploradas e algumas vezes inferiorizadas por suas origens indígenas.

Por fim, ainda há muito para conhecermos e aprofundarmos sobre as práticas de cura dos povos indígenas e a participação da mulher nesse processo. Neste trabalho, nos coube apresentar brevemente a participação do trabalho feminino nas diferentes culturas é um tema que necessita ser estudado à luz de suas transformações hodiernas. A mulher indígena em contexto urbano vem (re) construindo sua identidade à luz de sua cultura e tipos de trabalho. São mulheres acadêmicas, cozinheiras, artesãs e tantas outras formas de trabalho que as caracterizam, elas lutam por autonomia, respeito e dignidade humana.

### Referências

AGUIAR, E. (2010). Medicina: uma viagem ao longo do tempo (Domínio público). [Recuperado] Disponível: <http://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-124108/medicinauma-viagem-ao-longo-do-tempo>. Acesso: 02/10/2017.

ALBERTI, Verena. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Contemporânea do Brasil, 1990.

BARRETO, João Paulo Lima. Wai-Mahsã: Peixes e Humanos - Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2013.

BOTELHO, João Bosco. Medicina e religião: conflitos de competência. In: Capítulo V – Medicina colonial brasileira: entre o padre, o médico e o pajé. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, 2005. p. 381-523.

CABALZAR, Aloísio. RICARDO, Carlos Alberto (org.). Mapa Livro. Povos indígenas do alto e médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, MEC/SEF, 1998. CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Zeny.

- CORREA, Roberto L. (Org.). Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999, p. 59-97. DANIEL, Padre João. Tesouro Descoberto no Máximo Amazonas. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contraponto, 2004.
- DE CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FRANÇA, Elvira Eliza. Crenças que promovem a saúde: mapas da intuição e da linguagem de curas não-convencionais em Manaus, Amazonas. Manaus: Valer; Edições do Governo do Estado, 2002.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.
- LASMAR, Cristiane. Antropologia do Gênero nas Décadas de 70 e 80: questões e debates. Teoria e Sociedade 2. Belo Horizonte: UFMG, 1997. p. 75-110.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MOREIRA, E. Conhecimento tradicional e a proteção. T&C Amazônia, v. 5, n. 11, jun. 2007.
- REED, Evelyn. Sexo contra sexo ou classe contra classe. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2008. 2ª ed. (reimpressão 2011).
- SANTOS, Gilton Mendes dos Santos (org.). Álbum Purus – Manaus: EDUA, 2011.
- SILVA, Giselda Shirley. Um cotidiano partilhado: entre práticas e representações de Raizeiros e Benzedeiros (Remanescentes de Quilombo de Santana da Caatinga – MG/ 1999-2007). Dissertação (Metrado em História). Universidade de Brasília, 2007.
- TORRES, C.I.; SANTOS, V.F. Intersecção de gênero na Amazônia. Editora: EDUA, Ano: 2011. TOMARU, Kehíri. Antes o mundo não existia: mitologias dos antigos Desana-Kehíripõrã. Tõrãmu Kehíri Umusí Pãrökumu; desenhos de Luiz e Feliciano Lana. 2ª ed. São João Batista do Rio Tiqué: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.
- TORRES, Iraíldes Caldas. Mulheres Sateré-Mawé: a epifania de seu povo

e suas práticas sociais. Manaus: Valer, 2014. BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Disponível: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/manaus/panorama>. Acesso: 12 /10/2017.

# **A mulher e o pensamento insurgente: desafios da inclusão socioeconômica sobre a perspectiva do Programa Mulheres Mil**

*Rúbia Maria Cavalcante Farias*

*Mirian de Araújo Mafra Castro*

*Mário Bentes Cavalcante*

## **Notas Iniciais**

O enfoque desta investigação está delimitado nas experiências das mulheres que realizaram o Curso de Qualificação Profissional no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas o IFAM Campus Parintins. A busca por conhecer a história de vida desse gênero, suas experiências são aqui viabilizadas por meio de práticas curriculares da qualificação profissional promovida pelo Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego- PRONATEC por meio da Formação Inicial e Continuada – FIC. A proposta curricular foi idealizada e estruturada para esse público alvo, devido à escolaridade ser diferenciada.

Ressaltamos que o Programa Mulheres Mil está inserido no conjunto de prioridades das políticas públicas do Governo e foi implementado pela Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica do Ministério da Educação (SETEC/MEC). A partir de novembro de 2011 o IFAM/Campus Parintins, firmou uma parceria com a referida Secretaria para a execução da proposta de qualificação profissional.

O comprometimento do Brasil com a redução da pobreza por meio da inclusão social de mulheres faz parte de acordos com organizações internacionais como a ONU, que estabeleceu entre as metas do milênio a superação das desigualdades de gênero objetivando a promoção da sustentabilidade socioambiental na vida das pessoas em situação de vulnerabilidade social. É buscando atingir tais metas que os programas e projetos sociais de inclusão social, envolvendo mulheres na faixa etária de 18 a 70 anos chegam às periferias de cidades como Parintins no estado do Amazonas.

Assim, ao promover a formação educacional, profissional e cidadã de mulheres em situação de maior vulnerabilidade, o Programa Mulheres Mil objetivava criar as mediações necessárias para desenvolver profissionalmente os potenciais produtivos para que as mulheres possam ter acesso às melhorias nas condições de suas vidas, famílias e comunidades.

### **Caminhos Metodológicos**

A estratégia metodológica da pesquisa orientou-se pela realização de um estudo de caso de natureza qualitativa. A opção metodológica foi pela História Oral (ALBERTI, 1990). Utilizamos a entrevista semiestruturada, pois ao mesmo tempo em que valoriza a presença do investigador, oferece todas as perspectivas possíveis para que o informante alcance a liberdade e a espontaneidade necessárias, enriquecendo a investigação (TRIVIÑOS, 1987). A coleta de dados foi obtida por meio de entrevistas individuais e também observações in lócus, o que possibilitou conhecer o cotidiano das mulheres no ambiente do Campus IFAM/Parintins, no decorrer do período de realização dos cursos.

Segundo o Ministério da Educação (BRASIL, 2017), o Programa Mulheres Mil foi implantado, inicialmente, como projeto piloto. O objetivo era promover a inclusão social e econômica de mulheres em situação de vulnerabilidade, visando permitir a melhoria do seu potencial de mão de obra, bem como as suas vidas e de suas famílias. Executado inicialmente em 12 estados das regiões norte e nordeste do país, foi idealizado por meio de uma parceria com a Association of Canadian Community Colleges (ACCC) do Canadá no ano de 2007. O Programa foi instituído nacionalmente pelo MEC (Portaria nº 1.015 de 21/07/2011).

A metodologia “Acesso, Permanência e Êxito” visava profissionalizar as mulheres em situação de vulnerabilidade social e os cursos de Formação Inicial e Continuada (FIC) tinham como metodologia específica trabalhar: direitos e deveres das mulheres, empreendedorismo, economia solidária, saúde, elevação da autoestima, entre outros, buscando promover a inclusão produtiva, a mobilidade no mercado de trabalho e o pleno exercício da cidadania.

*Quadro 01. Dados do Programa Mulheres Mil em Parintins*

**DADOS ESTATÍSTICOS DA TURMA AUXILIAR DE COZINHA**

Escolaridade das alunas: Fundamental incompleto/ médio incompleto

Idade: 35 a 45 anos

Cor: Parda

Número de Filhos: 100

Renda familiar: R\$200,00 a 1 salário mínimo

**DADOS ESTATÍSTICOS DA TURMA DE MANIPULAÇÃO DE ALIMENTOS**

Escolaridade das alunas: Fundamental incompleto

Idade: 35 a 50 anos

Cor: Parda/indígena

Número de Filhos: 75

Renda familiar: R\$200,00 a 1 salário mínimo

*Fonte: Arquivo do Programa Mulheres Mil, IFAM/Parintins.*

O programa Mulheres Mil realizou nos anos de 2011 e 2012 as atividades programadas para o campus IFAM Parintins. Inicialmente obteve 100 mulheres matriculadas nos cursos Auxiliar de Cozinha e Manipulação de Alimentos. As comunidades beneficiadas com o programa foram: Bairro União, Bairro Itaúna I, Itaúna II e Paulo Corrêa (todos bairros originários bairros de processos de ocupação). Dentre as alunas matriculadas sessenta e seis concluíram os cursos e trinta e quatro evadiram. A média de filhos por aluna era de três a cinco filhos.

**A mulher e o pensamento insurgente**

Ao refletir sobre o contexto histórico, social e político da mulher na sociedade ocidental entendemos que as diferenças biológicas dos sexos serviram e ainda servem para a manutenção do sistema patriarcal, atuando como um mecanismo de controle dos corpos e mentes a serviço da produção e reprodução de desigualdades na linha da exploração das forças de trabalho produtivo de mulheres e homens subalternizados em razão do lucro.

Neste sentido, Boaventura de Souza Santos elucida que no capitalismo mundial é a questão do trabalho, da raça e do gênero, as três ins-

tâncias centrais a respeito das quais se ordenam as relações de exploração/dominação/conflito. Portanto, os processos de classificação social consistirão em torno dos processos onde essas três instâncias se associam ou se dissociam em relação ao complexo exploração/dominação/conflito. Entre as três instâncias são o trabalho, representado na polaridade exploração/dominação, que se coloca como meio central e permanente. A dominação torna possível a exploração e não encontramos atuando separadamente senão em casos raros. As outras instâncias são, antes do mais, instâncias de dominação, já a exploração sexual, especificamente, é descontínua. Dito isto, a colonialidade de poder tem sido a questão central no controle de poder capitalista, sendo acentuadas e aprofundadas engenhosamente (SANTOS, p. 104, 2009).

Deste modo, Spivak (2010) evidencia:

Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção contínua do subalterno? A questão da “mulher” parece ser mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras. Se, no entanto, essa formulação é deslocada do primeiro mundo para o contexto pós-colonial de ser “negra ou de cor” perde o significado persuasivo (SPIVAK, p. 85, 2010).

Em meio as suas análises Spivak (2010) considera que o subalterno não pode falar, pois não há um valor atribuído à mulher e suas especificidades como um item respeitoso na lista de prioridades globais. Neste caso a representação da mulher por meio da fala de seus interlocutores definiu e requer que a mulher intelectual adote com seriedade a tarefa de fazer uma representação da mulher subalterna sem os floreios evidentes nas historiógrafias ao longo do tempo.

A este respeito, Carvalho (2001) analisa:

No momento em que o subalterno se entrega, tão somente, às mediações da representação de sua condição, torna-se um objeto nas mãos de seu procurador no circuito econômico e de poder e com isso não se subjetiva plenamente. No capitalismo, o indivíduo que não controla os meios de produção se faz representar, não enquanto sujeito, mas enquanto um valor de troca. Paradoxalmente, sua legitimidade passa a ser dada por outra pessoa, que assume o seu lugar no espaço público, essencializando o como o lugar genérico do outro do poder. Daí a busca constante por capturar o momento em que a representação se funde à apresentação, pois ele é especialmente propício para o surgimento de processos de insurreição e de movimentos sociais não cooptados e revo-

lucionários, na medida em que as classes subalternas tentarão controlar o modo como serão representadas (CARVALHO, p. 120, 2001).

A partir das questões suscitadas pelos autores acima citados, a questão da desigualdade de gêneros reflete o debate da mulher e o pensamento insurgente. Neste sentido, Saffioti (1992) considera que não se trata apenas de corpos numa visão simplista, sobretudo envolve a questão da totalidade formada pelos corpos, ou seja, diz respeito ao intelecto, emoções e construção da ideia de “eu” em relação aos demais sujeitos. Pela condição de sujeitos sociais, cada pessoa tem uma história e se encontra em algum momento ou em vários momentos em situação de conflitos de gênero, credo ou cor. Esses conflitos costumam ser alimentados pelo poder político e ideológico dominantes na sociedade em que vivemos.

Scott, 1990, citada por Frota, analisa que o gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político se alicerça, legitima e também pode ser criticado. O poder político sustenta a ideia de oposição entre feminino-masculino, pois assim a percepção de inflexibilidade, imutabilidade da construção humana pode ser tratada como uma ordem natural e divina na qual a sociedade não deve intervir. Essa forma binária de conceber o processo social é fundamental para o sucesso do pensamento dominante se legitimar no poder e expressar todo seu conservadorismo como verdade universal, derrubando todas as ideias de questionamento ou tentativa de mudar a ordem do sistema dominante.

Mariúcha Fontana enfatiza na apresentação do livro “Sexo contra sexo”, de autoria de Evelyn Reed (2008), que as demonstrações de Reed indicam a construção histórica da opressão da mulher a partir da construção histórica da monogamia e da formação da sociedade de classes, sendo estas apontadas como forças motrizes da exploração no contexto da propriedade privada, do Estado Moderno e da família patriarcal. O que indica que a opressão da mulher é uma produção social e histórica fundada no bojo da exploração da força de trabalho de homens em oposição às mulheres no interior do sistema capitalista.

Ao elencarmos os pensamentos dissidentes dos autores e autoras acima citados, abrimos as cortinas dos contextos socioculturais das mulheres protagonistas do Programa Mulheres Mil nas diferentes regiões brasileiras, sobretudo, as mulheres amazônidas que vivem em Parintins e compõe com suas experiências o cenário da mulher, mãe e estudante do tempo presente no Amazonas.

### **Ser mulher, mãe e estudante: experiências de mulheres de bairros oriundos de ocupações**

De acordo com Reed (2011, p. 15), o momento histórico exige que todos os oprimidos, inclusive as mulheres, escrevam e reescrevam sua própria história com urgência para dar visibilidade a seus protagonismos e corrigir as falsificações historicamente construídas. Esse é o tempo também de realizar por meio da luta a tarefa de construir a emancipação e ter a luta como instrumento do movimento em defesa da libertação da sociedade de classes.

Construir a própria história, ainda que sobre condições determinadas, é um desafio a todas as mulheres na América Latina, mulheres indígenas, mestiças, negras, pobres, são as mulheres trabalhadoras que mais precisam resistir à dominação/exploração do tempo presente de capitalismo monopolista.

Tem sido tempos de desmontes de direitos, de perseguição de movimentos sociais, de direitos das populações tradicionais por diferentes territorialidades na América Latina. Para as mulheres o papel de desconstruir e construir novas formas de contar suas histórias têm sido ainda mais desafiadores. Mais que resistir aos desmontes de direitos elas ainda tem que assumir o papel de sementeiras do amanhã de suas filhas e filhos. Ao ser mulher, mãe e estudante elas assumem o papel de transformar a si mesmas por meio das limitadas políticas públicas que abordam suas especificidades. A figura 01 retrata, em linhas gerais, o perfil da mulher que constitui o público alvo do Programa Mulheres Mil.

**Figura 01.** *Mulher, mãe, estudante.*



*Fonte: Arquivo do Programa Mulheres Mil, IFAM/Parintins.*

A figura anterior elencada marca a forte presença do exercício da maternidade nas diferentes atividades da construção da mulher subalterna em seus espaços de legitimação de direitos. A ausência de uma rede familiar de apoio, do exercício efetivo da paternidade, é em alguns casos o principal motivo da sobrecarga feminina, sobretudo quando a mulher decide estudar depois da maternidade.

A tarefa de estudar, adquirir uma formação profissional para a mulher mãe e estudante é sobremaneira desafiadora e por vezes é realizada em meio ao calor das tentativas de luta por sua emancipação feminina. A necessidade de transformar a si mesma e a realidade da maternidade em tempo integral. Assim, conforme as condições humanas que lhe são possíveis estas mulheres criam suas possibilidades de adentrar ou voltar ao desigual mercado de trabalho.

As territorialidades dessas mulheres e suas famílias são de bairros que foram conquistados a partir do processo de ocupação na cidade de Parintins. Um dos espaços habitacionais mais recentes, o Bairro da União, é brevemente descrito por Ângela Figueiredo nas considerações abaixo assinaladas:

O município de Parintins tem aproximadamente 113.832 habitantes, entre as áreas urbana e rural. O bairro da União está localizado na zona sudoeste da cidade e é um bairro, assim como os bairros que lhes cercam, fruto de ocupações irregulares do ponto de vista legal. Conhecido como “Invasão”, nome rejeitado e combatido pelos moradores, o bairro foi fruto de lutas e embates encampados por famílias vindas de diferentes lugares em busca do direito a moradia [...] O bairro da União é o mais novo espaço urbano do município de Parintins. Surgido de uma ocupação regida por várias famílias vindas em sua maioria de comunidades rurais e indígenas deste município e do vizinho estado do Pará. É um bairro de média proporção que tem seus limites definidos ao sul e leste pelo lago do Macurany, a oeste e norte pelo bairro Paulo Corrêa, este também surgido nas mesmas circunstâncias. (FIGUEIREDO, p. 21-23, 2017).

Bairro Itaúna II - Fundado na década de 90, a partir da desapropriação da fazenda Itaúna (SOUZA, 2013). A partir de sua fundação o bairro recebe muitos migrantes oriundos do campo e de outras cidades (MARINHO e SCHOR, 2009). É o bairro muito populoso, com problemas de esgotamento sanitário em todas as suas ruas, além da presença de lixo e entulhos nas vias (ARCHANJO, p. 28, 2016).

Ao localizar os espaços socioculturais de vivência das mulheres estudantes do Programa Mulheres Mil em Parintins, evidencia-se que

a ausência de políticas públicas nos bairros periféricos da cidade relega a estas mulheres mães a educação formal como um segundo plano, pois a necessidade de sobrevivência é diária e requerer planos emergentes, sendo a educação formal deixada para o momento que seus filhos já tenham idade superior a dois anos e possam acompanhá-las sem maiores interferências nos espaços de formação.

Assim na década de 1990 essas mazelas sociais só cresceram, onde pessoas dos movimentos sociais, juntamente com homens públicos se aproveitaram de um pequeno grupo no início sem terreno, para fazerem invasões pela cidade de Parintins. Nesta década, vários bairros surgiram de fruto de invasões, um desses foi o de Paulo Corrêa, surgido na antiga fazenda Itaúna, do senhor com o mesmo nome. Esse crescimento desordenado do município, fez com que ocorresse um dos maiores êxodos rurais da história da cidade, influenciados pela origem de três bairros na época. O (Itaúna I, o Itaúna II) 5 e Paulo Corrêa. Sendo que anos depois parte da fazenda viria a ser invadida, transformando-se no Bairro União (ANDRADE, p. 07, 2015).

Como agravantes as periferias das cidades também concentram um índice de violência doméstica elevada. Essas mazelas sociais interferem na qualidade de vida e na possibilidade das mulheres lutarem por políticas públicas efetivas em atenção as suas necessidades específicas: creches para os filhos menores de três anos de idade, espaços de formação para adentrar no mercado de trabalho conforme suas especificidades de mulheres mães, condições de habitações com saneamento básico e saúde.

A partir desse brevíssimo contexto sobre as territorialidades em que residem as mulheres estudantes do Programa Mulheres Mil dos cursos: Auxiliar de Cozinha e Manipulação de Alimentos a proposta metodológica do programa objetivava realizar por meio da troca de conhecimento, um aprendizado significativo, valorizando as experiências com as mulheres dos bairros da União, Itaúna I e II e Paulo Correa, considerando que cada uma delas possuía uma história de vida específica, contudo com objetivo comum de obter qualificação profissional e elevação de escolaridade. A figura abaixo indica as etapas de realização de inscrição e início das atividades junto às turmas dos cursos vinculados ao programa.

**Figura 02.** *Inscrição das mulheres nos bairros, aplicação do questionário socioeconômico e ambiente de sala de aula.*



*Fonte: Arquivo do Programa Mulheres Mil, IFAM/Parintins.*

A **aula inaugural** - momento que eram apresentados os professores e horários de entrada e saída realizada a entrega do material didático (bolsa, caderno, lápis, caneta, toucas, avental, camisas). Palestra sobre autoestima. O ônibus do IFAM que conduziam as mulheres. Perfil das mulheres. Mulheres que estavam há algum tempo sem estudar. Mulheres com muitos filhos, mas isso não impedia de participarem do curso, algumas vezes as crianças ficavam com as mães na sala de aula, com a coordenadora e com alunos do ensino Integrado que se disponibilizaram a ajudar. Todo esse incentivo era para assegurar a permanência da mulher no curso.

Os relatos de **experiência** - abaixo descrevemos relatos de algumas mulheres que estudaram nos cursos de Auxiliar de Cozinha e Manipulação de Alimentos e que por meio desses cursos almejavam muitas conquistas como ser financeiramente autossuficiente, prestar concurso, trabalhar em embarcações como cozinheira, dar melhores condições à família; enfim, seus sonhos e objetivos renasceram, mas que no decorrer do curso tiveram alguns entraves.

Os **relatos de experiência** - abaixo descrevo relatos de algumas mulheres que estudaram nos cursos de Auxiliar de Cozinha e Manipulação de Alimentos e que por meio desses cursos almejavam muitas conquistas como ser financeiramente autossuficiente, prestar concurso, trabalhar em embarcações como cozinheira, dar melhores condições a família enfim, seus sonhos e objetivos renasceram, mas que no decorrer do curso tiveram alguns entraves.

*Quadro 02. Relatos de experiências*

Nº	Curso	Descrição dos relatos de experiência
01	Curso Auxiliar de cozinha.	Como relata Dona Monica aluna do Curso Auxiliar de cozinha que buscava anseio por melhoria na condição de vida. Entrou no curso com problema de autoestima baixa, depressão, pela violência física que sofria quando o marido bebia, mas o maior sofrimento que ocorrera foi com a perda do esposo que aconteceu de forma trágica. A partir desses fatos segundo a aluna seu desejo era buscar sentido para sua vida.
02	Curso Manipulação de Alimentos	Outro fato foi da mulher Joice, ficou muito tempo sem estudar e retornou seu estudo com a participação no curso Manipulação de Alimentos. Mas essa oportunidade não foi bem vista pelo seu esposo que, para impedir sua ida ao curso passou a trancar sua bicicleta no cadeado. A aluna se viu privada de ter acesso ao curso, mas estava determinada, motivada para dar prosseguimento aos estudos. A atitude do marido não desestimulou a aluna, pelo contrário fazia a mulher ter mais vontade de prosseguir no estudo. Depois de 15 dias, o marido percebeu que a mulher não desistiria, então, resolveu devolver o meio de transporte para a mesma.

*Fonte: Arquivo do Programa Mulheres Mil, IFAM/Parintins.*

A entrevistada 01 - Então viu no curso a chance de mudança e de oportunidade de sonhar com uma realidade diferente para sua vida. Com as palestras que ocorriam semanalmente sobre autoestima, saúde da mulher, direito da mulher entre outras, o momento de interação em sala de aula com outras colegas, participação nas atividades. Tudo era novo, isso acendia na aluna a luta pela busca de melhoria tanto profissional, pessoal, social.

A entrevistada 02 - O marido falou que o programa estava deixando a mulher respondona, desobediente, que de acordo com relato da aluna fazia todas as vontades do esposo, depois não aceitava mais imposição do homem, passou a dar sua opinião em certas situações do dia-a-dia da família. Como reforça Adichie (2015, p.47), “tem gente que diz que a mulher é subordinada ao homem porque isso faz parte da cultura. Mas a cultura está sempre em transformação”.

Outro fato que marcou essa fase do programa foi à experiência de uma mulher indígena, estudante de um dos cursos do programa que entrou no curso revoltada com as mulheres não indígenas, pois avaliava que sua separação do marido havia sido motivada por uma mulher branca. Essa indignação com as mulheres não indígenas por vezes a levou a comportamentos agressivos com algumas colegas do curso. As medidas pedagógicas adotadas pela equipe multidisciplinar do programa foram à organização e realização de palestras com ênfase na convivência e relações humanas entre as mulheres, além de acompanhamento por meio de conversas com o psicólogo do IFAM. A mulher estudante indígena conseguiu restituir sua confiança na relação com as demais mulheres não indígenas e passou a ter boa convivência com as colegas a partir desse processo de apoio da rede multidisciplinar.

Entre as situações mais comuns ao grupo de mulheres estudantes ocorreram casos contínuos em que as mulheres não tinham com quem deixar os filhos em casa. Sendo assim, eram aconselhadas pela equipe do programa a levarem seus filhos para as aulas e manter a permanência dessas alunas, a equipe do programa orientava as estudantes mães que levassem seus filhos e assim houve maior participação nas atividades e minimizaram-se as desistências.

Ainda entre os pontos gerais de dificuldades de interação das mulheres, mães e estudantes estavam à baixa-estima que gerava um sentimento de inferioridade perante as demais mulheres estudantes no Instituto entre outros. A realidade de serem mulheres das periferias da cidade pesava sobre suas histórias de vida, além de vivenciarem com frequência as mazelas sociais de quem vive em situação de vulnerabilidade social constantemente.

Algumas limitações foram superadas como a permanência de 90% das mulheres (seus filhos e filhas) nos cursos e outros desafios ainda necessitam de outras realizações de cursos com características e especificidades dos interesses dessas mulheres para aturem no mercado de trabalho formal ou informal com a possibilidade de geração de renda e autossuficiência financeira, política e cultural.

### **Notas Finais**

Por vezes as políticas públicas para inclusão socioeconômica são elaboradas de cima para baixo e não valorizam as experiências e histórias de vida das populações em situação de vulnerabilidade social oriundas dos bairros periféricos de grandes e médias cidades brasileiras.

Contudo, é uma grande responsabilidade das equipes gestoras e executoras desses programas de inserção econômica das camadas populares no mercado de trabalho formal e informal atuarem para a efetivação de direitos sociais intransferíveis do sujeito social e por isso vital para a realização das necessidades básicas de produção e reprodução da vida em sociedade.

Ser mulher, mãe, pobre e ainda estudante é um desafio do tempo presente na vida de muitas mulheres. A integração social do ser mulher da periferia então é sobremaneira desafiadora, pois envolve a construção de histórias de vida de mulheres que por gerações não conseguiram manter a permanência nas escolas e apenas na vida adulta retornam por meio de programas de formação para integração de mulheres em situação de vulnerabilidade social no mercado de trabalho. A (re)construção de suas autoestimas, a possibilidade de voltar a sonhar, estudar, trabalhar é para muitas dessas mulheres a possibilidade de olhar para si mesmas com a confiança de outro mundo possível em seu entorno.

### **Referências**

ARCHANJO, Paulo Cesar Vieira. Convivência contínua com esgotos a céu aberto: modos de subjetivação de habitantes de Parintins/Amazonas / Paulo Cesar Vieira Archanjo. 2016.

ADICHIE, Chinamanda Ngozi. Sejam todos feministas. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, Gilciandro Prestes De. História e Memória: da invasão ao processo de Criação do Bairro de Paulo Corrêa, em Parintins. In: III Congresso Pan Amazônico de História Oral, Parintins/Am, 2015.

FIGUEIREDO, Ângela Maria Rodrigues de. Crianças e territorialidades: As brincadeiras nas ruas do bairro da União em Parintins. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas, 2017.

FROTA, M. Helena de Paula. Interpretando a categoria de Joan Scott. In: FROTA, M. Helena de Paula; OSTENE, M. do Socorro Ferreira. Família, gênero e geração: temas transversais. Fortaleza: EDUECE, 2004.

REED, Evelyn. Sexo contra sexo ou classe contra classe. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. Editora Edições Almedina S.A. Gráfica Coimbra, 2009.

SAFFIOTI, H. I. B. Gênero, patriarcado e violência. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. TRIVIÑOS, Augusto N. S. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

SOUZA, Nilciana D. O Processo de Urbanização na cidade de Parintins (AM): evolução e transformação. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2013.



# **Esta terra para nós é sagrada: reflexões acerca da sacralidade do mundo na *Carta do Chefe Seattle***

*Sandro Amorim de Carvalho*

## **Introdução**

Em um mundo feito de “agoras” não há espaço para preocupações futuras. Esta frase representa bem o tempo em que vivemos, tempos que voam e não deixam espaço para reflexões acerca do mundo em que vivemos e de seu futuro. A necessidade de cuidarmos do mundo em que vivemos é imensa, afinal, dele recebemos os recursos para a conservação de nossa existência. Esses recursos estão cada vez mais escassos.

A preocupação com este assunto não é novidade de nossa sociedade “hipermoderna-líquida-consumista-hedonista” preocupada mais em ter que ser. Uma sociedade de opostos perturbantes onde ordem/desordem, equilíbrio/desequilíbrio, medida/desmedida constroem e desconstroem o ser humano e suas relações com o outro, tendo neste outro tanto o humano como o natural. A questão é: Como nós devemos proceder para proporcionar condições para uma coexistência equilibrada?

A resposta talvez esteja em um discurso proferido há aproximadamente 164 anos e transformado em texto, carregado de emoções e simbolismos que nos faz pensar acerca de como podemos contribuir para criar condições favoráveis para uma coexistência harmoniosa entre o ser humano e a natureza. Trata-se da *Carta do Chefe Seattle*<sup>2</sup>. A carta é uma resposta à proposta de compra feita pelo então presidente dos Estados Unidos da América, Franklin Peirce. A Carta trata de diversos temas: memória, história, família, preservação do meio ambiente, questões ecológicas (quando estas não eram moda), mas um tema recorrente em seu conteúdo cha-

1 Existem inúmeras versões disponíveis e discussões acerca de sua autenticidade, contudo não entraremos nesta discussão. Utilizaremos a versão publicada em 1887, pelo Dr. Henry Smith no *Jornal Seattle Sunday Star*, com tradução disponível no site: <<http://www.geocities.com/rainforest/andes/8032/page16.html>>. Acesso em: 13/03/2018.

2 Os índios Duwamish habitavam a região onde hoje se encontra o Estado americano Washington - no extremo Noroeste dos Estados Unidos, divisa com o Canadá, logo acima dos Estados de Montana, Idaho e Oregon.

mou-nos a atenção: o sagrado ou a sacralidade do mundo. Esta temática, portanto, norteará a leitura que faremos da Carta, apresentando-a como possível resposta a questão das condições para uma existência equilibrada. A dessacralização do mundo tem contribuído para o desequilíbrio existente entre nosso consumo e os recursos disponíveis.

### **Esta terra para nós é sagrada: Um *ethos* sagrado**

Na transcrição da Carta, percebemos que o Chefe Seattle por diversas vezes personifica a terra em que vivia com seu povo atribuindo-lhe características humanas e assemelhando-a a um membro da família. A terra, para usarmos o termo empregado por Seattle, não é apenas uma fonte de recursos de onde ele e seu povo retiram seu sustento, para ele a terra é sagrada porque carrega o sangue e memória de seu povo. Ao dirigir a palavra ao Presidente Peirce, pergunta o Chefe Seattle (1874) “*Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal ideia nos é estranha. Se não somos donos da pureza do ar ou do esplendor da água, como então podes compra-los?*” Ele mesmo responde por que não pode vendê-los:

*Cada torrão desta terra é sagrado para meu povo, cada folha reluzente do pinheiro, cada praia arenosa, cada véu de neblina na floresta escura, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados nas tradições e na consciência de meu povo. A seiva que circula nas árvores carrega consigo as recordações do homem vermelho. (grifo meu)*

Não é possível vender o que não lhe pertence. A terra, o ar e a água não são propriedades de ninguém, elas são o grande memorial do povo do Chefe Seattle. Aliás, carregam o sangue dos antepassados do povo. Não existe a ideia de propriedade privada, o que a Providência nos ofereceu pertence a todos e deve ser amado por todos.

A Carta expõe dois modos de proceder diante da terra, são duas noções de posse e duas cosmovisões diferentes e antagônicas entre si. A ideia de propriedade do Chefe Seattle e seu povo eram totalmente diferentes da ideia de propriedade do homem branco, a ideia de missão divina diante da terra era diferente, o posicionamento do Chefe apresentou-se como o contraponto do Destino Manifesto<sup>3</sup> estadunidense e seu espírito religio-

---

<sup>3</sup> Ideologia religiosa e étnica estadunidense caracterizada pela “crença de ser parte de uma nova nação especialmente escolhida por Deus e destinada a ser a maior de todas elas, os estadunidenses intensificaram sua expansão territorial e a justificavam com a missão que lhes foi supostamente resignada de levar o esclarecimento aos povos considerados inferiores (pressupõe, ainda, que os estadunidenses são soberanos, portanto todos seriam submetidos a eles nesta missão)” (COSTA, 2012, p.93).

so de construção do paraíso na Terra. No aspecto colocado pelo Chefe, o conceito de sagrado está para além das religiões, e mesmo de um Deus transcendente, sua ideia de sagrado é imanente, sem ser panteísta. Podemos observar como o sagrado faz parte da vida do ser humano e refere-se a um aspecto na vida dos seres humanos marcado pelo desejo de dominar algo que se encontra acima deles, alcançado por seus símbolos e representações. Para o Chefe e seu povo, a terra e todos os componentes são sagrados porque carregam a memória de seus ancestrais. A natureza está carregada de representações da vida familiar do Chefe, ela não é sua propriedade, é sua família.

Temos na carta a comparação de dois *ethos* diferentes. De um lado, o do homem branco, dominador e ansioso por explorar e se apropriar das riquezas da terra. De outro, o *ethos* do Chefe Seattle e seu povo, de respeito e amor à terra que eles consideravam sua mãe. Outro contraste exposto pelo Chefe Seattle é dicotomia selvagem *versus* civilizado, nomeado pelo chefe quando aponta a negação do outro, de seu espaço sagrado e de sua cosmovisão.

Tentaremos explicar esta contradição aplicando a diferenciação etimológica realizada por Henrique Lima Vaz (2000) do termo *ethos*, tomado a partir de suas raízes gregas e faz distinção entre *ação* e *habitação*. A definição apresentada por Vaz do termo *ethos* parte de seu sentido etimológico grego nos oferece dois modos de escrita da palavra *ethos* que é “*uma transliteração dos dois vocábulos gregos ethos (com eta inicial – ἦθος) e ethos (com épsilon inicial - εθος)*” (VAZ, 2000, p. 12). A primeira acepção demonstra como se constrói o espaço sagrado para o ser humano, veremos em detalhes adiante. Começemos pela segunda forma de escrita para pensarmos a ação do Chefe Seattle em rejeitar a proposta do Presidente Peirce

A segunda acepção de *ethos* (com épsilon inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre frequentemente ou quase sempre (*pollakis*), mas não sempre (*aei*), nem em virtude de uma necessidade natural. Daqui a oposição entre *ethei* e *physei*, o habitual e o natural. O *ethos*, nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo (*orexis*). Essa constância do *ethos* como disposição permanente é a manifestação e como que o vinco profundo do *ethos* como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades. O modo de agir (*tropos*) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito (VAZ, 2000, p.14).

“*Nossos modos diferem dos teus*”, afirma Seattle. A constância no agir, o costume de observar a natureza, o hábito de ouvir os sons que o rodeiam e o caráter de respeitar todos os seres que coexistem em seu ambiente. Esse é o ethos demonstrado pelo Chefe Seattle quando, categoricamente, afirma: “*minha palavra é como as estrelas - elas não empalidecem...*”. Sua firmeza, sua força, seu empenho em defender sua família, aqui mais extensa que as pessoas, pois a própria natureza é sua família, são demonstrados por suas palavras ao Presidente.

“*Sou um selvagem e não compreendo como um fumegante cavalo de ferro possa ser mais importante do que o bisão que (nós - os índios) matamos apenas para o sustento de nossa vida*”, lembra Seattle aos seus interlocutores. Os homens vermelhos não matam por diversão como o fazem os homens brancos, a morte de um animal para o homem vermelho reduz-se ao mundo da necessidade, do sustento e subsistência. O homem vermelho não domina a terra, compartilha dela e ela com os outros seres. São mundos completamente opostos, de enfrentamento e resistência por parte do povo do Chefe Seattle.

Somos parte da terra e ela é parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia - são nossos irmãos. As cristas rochosas, os sumos da campina, o calor que emana do corpo de um mustang, e o homem - todos pertencem à mesma família (SEATTLE, 1887).

A natureza lhe familiar, nasceu nela e nasceu dela. O mundo está interligado de tal modo que somos parte dele, nãoos seus donos. Como seria possível vender aquilo que não nos pertence? Quem seria o dono do ar e da água para que pudesse comercializá-los como queriam alguns, no tempo do Chefe Seattle, e outros em nossos dias que pensam podem, pelo poder financeiro, privatizar fontes de água e latifúndios. Homens que se orgulham de possuírem a terra a ponto exaurir seus recursos. Para o homem branco, a terra é unicamente fonte de renda, ele desumaniza-se causando uma destruição sistêmica, não considerando o passado, nem cuidando do futuro. Esqueceram-se do conselho do Chefe Seattle: “*Se te vendermos a terra, terás de te lembrar que ela é sagrada e terás de ensinar a teus filhos que é sagrada*”. A oferta feita ao Chefe significava mais que compra de terras, era uma tentativa de controlar suas vidas, seu mundo e sua existência. Significava a ruptura de toda relação pessoal com a terra e com suas vidas, para ele “*cada*

*reflexo espectral na água límpida dos lagos conta os eventos e as recordações da vida de meu povo*”. Isto significava romper com seu pertencimento a um lugar, o lugar de onde nem a morte separava o homem vermelho, “*os nossos mortos nunca esquecem esta formosa terra*”, proclama o Chefe Seattle. Este lugar sagrado é o espaço compartilhado de vida, onde “*todas as criaturas respiram em comum [e] tudo que acontece aos animais, logo acontece ao homem*”.

### ***Esta terra para nós é sagrada: um espaço sagrado***

O espaço compartilhado por homens e natureza torna-se lugar de habitação construído e reconstruído pelo homem. É a referência no mundo é esse espaço que Eliade (2012, p. 37) chama de *Axis mundi*, “*o lugar sagrado, é a cosmização, isto é, a ordenação do mundo, do mundo do homem religioso, é o seu lugar de habitação, sua referência existencial porque é o centro do mundo*” (CARVALHO, 2016, p. 29). Esse espaço torna-se habitação, segundo Vaz (2000, p. 13) esta é a primeira acepção de *ethos* (com eta inicial) e

designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra, acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousia*) ou para além do que se mostra acabado e completo.

É este o lugar sagrado em que o homem encontra o alívio de suas dores, esse lugar representa a restauração da condição de sofrimento para a condição superação da dor, esse lugar é sua referência no mundo. Nesse lugar, o profano encontra no sagrado o sentimento de identificação na dor e o modo pelo qual ela pode ser vencida (CARVALHO, 2016, p. 129).

Há uma ruptura entre o caos e o cosmo, entre o tempo sagrado e o tempo profano, entre o espaço sagrado e o profano (ELIADE, 2012). É a morada compartilhada por homens e animais, o lugar em que se ouve para além da voz humana, é onde se pode ouvir “*o suave sussurro do vento a sobrevoar a superfície de uma lagoa e o cheiro do próprio vento, purificado por uma chuva do meio-dia, ou rescendendo a pinheiro*” (SEATTLE, 1887), é o tempo e o espaço para se contemplar e ouvir a natureza, para entrar em diálogo consigo e com esse outro que é a natureza. Esse diálogo nos faz lembrar de nossa insignificância diante das grandezas que há no mundo natural.

O homem branco, em contraste com o vermelho, não tem tempo, nem espaço para contemplação do mundo que o rodeia. O ruído de nossas cidades não nos permite mais uma religação com o mundo da *physis*, “*não há sequer um lugar calmo nas cidades do homem branco*” (SEATTLE, 1887), o homem branco vive uma não-vida porque não tem tempo para ver e ouvir o mundo. A terra para Seattle e seu deveria ser mantida, guardada e reservada, “*feita santuário, como um lugar em que o próprio homem branco possa ir saborear o vento, adoçado com a fragrância das flores campestres*”, um lugar de repouso da alma, de fuga do barulho da cidade, mas principalmente, sagrado e amado como a nós mesmos, o homem branco desconhece a paz, sua ganância por tudo possuir o faz perder o que há de mais importante na e para a vida.

Para o Chefe Seattle a vida é como um tecido e nela costuramos nossa existência.

De uma coisa sabemos. A terra não pertence, ao homem: é o homem que pertence à terra, disso temos certeza. Todas as coisas estão interligadas, como o sangue que une uma família. Tudo está relacionado entre si. Tudo quanto agride a terra, agride os filhos da terra. Não foi o homem quem teceu a trama da vida: ele é meramente um fio da mesma. Tudo o que ele fizer à trama, a si próprio fará.

Tudo está interligado! Quem agride à terra em que vive, termina por agredir a si mesmo e a sua geração, que são filhos da *filhos da terra*. Passado, presente e futuro se encontram nesse espaço sagrado, nesse lugar de referência para os homens do presente e do futuro. É no presente que vivemos nossa existência e preparamos o caminho para a manutenção das existências futuras. Nossos filhos dependem de nós! É isto que clama a voz do Chefe Seattle pelo tempo e espaço.

Somos convocados por Hans Jonas a agir de tal forma que os efeitos de nossas ações “*sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra, inclui em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto de teu querer*” (JONAS, 1995, p. 40), este seria para ele um novo imperativo categórico, a responsabilidade para com as gerações futuras. Pode parecer utópico, mas se pudermos incomodar as nossas consciências de tal modo que tomemos posição política diante da problemática ambiental, já estaríamos contribuindo para deixar um mundo habitável para as gerações futuras.

Compreenderíamos, talvez, se conhecêssemos com que sonha o homem branco, se soubéssemos quais as esperanças que transmite a seus filhos nas longas noites de inverno, quais as visões do futuro que oferece às suas mentes para que possam formar desejos para o dia de amanhã. Somos, porém, selvagens. Os sonhos do homem branco são para nós ocultos, e por serem ocultos, temos de escolher nosso próprio caminho (SEATTLE, 1887).

Que futuro projetamos para nossos filhos? Quais esperanças criamos em seus corações? Que valores temos ensinado às gerações futuras? O Chefe Seattle indica um caminho para uma educação para a convivência:

Deves ensinar a teus filhos que o chão debaixo de seus pés são as cinzas de nossos antepassados; para que tenham respeito ao país, conta a teus filhos que a riqueza da terra são as vidas da parentela nossa. *Ensina* a teus filhos o que temos ensinado aos nossos: que a terra é nossa mãe. Tudo quanto fere a terra - fere os filhos da terra. Se os homens cospem no chão, cospem sobre eles próprios. [...] *terás de te lembrar* que ela é sagrada e *terás de ensinar* a teus filhos que é sagrada e que cada reflexo espectral na água límpida dos lagos conta os eventos e as recordações da vida de meu povo.

Ensinar aos nossos filhos o respeito pela terra, pelo ar, pela água, pelo espaço como sagrado, porque dele vem o suprimento de nossa existência. Tudo está interligado de tal forma que ao destruímos a terra, destruímos nossa habitação, nosso abrigo, nossa morada, enfim, ao agredirmos a terra, ferimos a nossa própria existência, apagamos nossa memória, negligenciamos nosso futuro. Não são apenas rios, não é apenas terra, é terra sagrada da qual fazemos parte e recebemos o retorno de tudo que fazemos contra ela.

### Considerações finais

Refletir acerca de nossa relação com a natureza nos leva a querer agir de algum modo que possamos contribuir para diminuir os impactos de nossa ação sobre ela.

O discurso do Chefe Seattle é empolgante, bellissimo e de uma lucidez que não é comum em nossos dias. Como ele diz

Porém, ao perecerem, vocês brilharão com fulgor, abrasados, pela força de Deus que os trouxe a este país e, por algum designio especial, lhes deu o domínio sobre esta terra e sobre o homem vermelho. Esse destino é para nós um mistério, pois não podemos imaginar como será, quando todos os bisões forem massacrados, os cavalos bravios domados, as brenhas das florestas carregadas de odor de muita gente e a vista das velhas colinas empanada por fios que falam. Onde ficará o emaranhado da mata? Terá acabado. Onde estará a água? Irá acabar. Restará dar adeus à andorinha e à caça; será o fim da vida e o começo da luta para sobreviver.

Foi Deus quem os trouxe a esse lugar? Ficaria ele feliz com a destruição de sua criação por aqueles que se dizem seus enviados? Que Designio divino é este que destrói tudo o que toca? Que Deus enviaria homens para matar outros e sua criação sagrada? O que restará da sagrada terra criada e amada por Deus e violentada pelos homens que o dizem representar? Restará apenas dar adeus ao que Deus criou e não mais viver para sobreviver como inimigos uns dos outros e da terra sagrada.

Um *ethos* sagrado, uma terra sagrada, um lugar de repouso para nossas almas, assim julgava o Chefe Seattle. Como ensinar as gerações futuras, como deixar um lugar melhor para eles. Alguns de nós ainda nutrimos o pensamento utópico de que iremos conseguir transformar as consciências de modo que o mundo natural não seja mais nosso inimigo, mas seja visto como nosso irmão, nossa habitação, nosso abrigo sagrado. Precisamos aprender a amar essa terra como o homem vermelho a ama, protegê-la como ele a protege. *“E com toda a tua força o teu poder e todo o teu coração - conserva-a para teus filhos e ama-a como Deus nos ama a todos”* (SEATTLE, 1887). Uma coisa que devemos compreender: *“o nosso Deus é o mesmo Deus, esta terra é por ele amada. Nem mesmo o homem branco pode evitar o nosso destino comum”*, com sua pressa, tecnologia, poder financeiro ou qualquer outro meio que possa utilizar para destruir a terra, poderá evitar o fim comum a todos os seres.

## **Agradecimentos**

Agradeço ao Prof. Dr. Michel Justamand e à turma da disciplina *Os Divergentes e a Amazônia*, que abraçaram mais um divergente.

## **Bibliografia**

CARVALHO, Sandro Amorim de. O povo do livro: o protestantismo no Amazonas. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

COSTA, Priscila Borba da. O Destino Manifesto do povo estadunidense e o Espírito Colonizador Ibérico: a expansão e conquista em nome de Deus e a desmistificação do Paraíso na Terra. 2012. Disponível em: <<http://ojs.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/16894/9956>>. Acesso em: 01/05/2018.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

JONAS, Hans. El principio del responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.

SEATTLE, Chefe. Carta. 1887. Disponível em: <<http://www.geocities.com/rainforest/andes/8032/page16.html>>. Acesso em: 13/03/2018

OLÍMPIO, Marise Magalhães; MAIA, Jorge Henrique. Estados Unidos e o Destino Manifesto. 2006. Disponível em: <<https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/historia-geral/estados-unidosdestino-manifesto.htm>>. Acesso em: 01/05/2018.

VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia II: ética e cultura. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2000. (Filosofia, 8).



# Entre a Deficiência e os Povos Indígenas: O Infanticídio nas Comunidades e a Legislação

*Tássia Patricia Silva do Nascimento*

*Taniamara Queiroz de Freitas*

*Gisele Bahia Lins*

## **Introdução**

A prática do infanticídio indígena no Brasil é um dos temas que atualmente melhor representam o desafio entre se assegurar o respeito à cultura e à diversidade cultural por um lado, e a proteção dos direitos humanos mais fundamentais, como o direito à vida, por outro. As comunidades indígenas no Brasil constituem grupos sociais autônomos, dotados de práticas, costumes e leis próprios, o que significa dizer que tais indivíduos possuem valores e visões de mundo diferenciados.

Tais grupos possuem concepções peculiares a respeito do nascimento, da vida, da morte e do que é ser humano. Entretanto, tal visão de mundo algumas vezes acaba por entrar em choque com os valores caracteristicamente ocidentais, absorvidos e cristalizados na própria Constituição Federal Brasileira de 1988, o que tem gerado discussões acerca de até que ponto a cultura e a sua preservação legitimam a existência de práticas que, para nós, são claramente atentados a valores e aos direitos mais básicos.

Nesse sentido, surge a dúvida a respeito de uma possível incoerência por parte do Estado brasileiro quando se mantém omissivo e cauteloso no que diz respeito à interferência nas práticas culturais indígenas, mesmo quando, sob a ótica da legislação interna e internacional, tais práticas não encontram conformidade com os direitos consagrados desde muito tempo. Se, por um lado, a cultura se faz como um importante fator de construção da identidade humana e dos nossos valores mais primários, por outro, a proteção dos direitos humanos, independentemente das diferenças culturais inevitavelmente existentes, se faz necessária no mundo atualmente globalizado, em que a existência de um mínimo padrão ético se revela um interessante desafio contemporâneo.

O estudo sobre o tema se inclui no grande debate que sociedade em geral já vem fazendo em torno da Pessoa com Deficiência, cuja visibilidade assinada por órgãos internacionais e governamentais hoje é notória, graças a uma série de instrumentos, dentre os quais os legais.

De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS), o grupo de pessoas com deficiência conta atualmente com um bilhão de pessoas, configurando 15% da população mundial. No Brasil, segundo fontes do Instituto Brasileiro de Pesquisa e Estatística (IBGE) de 2010, este percentual é de 23,9% (vinte e três inteiros e nove décimos por cento), totalizando 45.606.048 (quarenta e cinco milhões, seiscentos e seis mil e quarenta e oito).

O tema, apesar de não ser novo, portanto, carece ainda de ser estudado, sobretudo, em função da grande caminhada que fez na última década no Brasil. Tal fato resultou em algumas experiências exitosas de inclusão no que se refere à pessoas com deficiência, considerando igualmente os avanços da legislação referente a ela, o que promoveu, de certa forma, sua autossuficiência e empoderamento no convívio com as pessoas ditas “normais”, uma resposta clara à população assinalada pela OMS e IBGE.

Nesse contexto de casos possíveis e concretos, conforme a história, entre os índios não existiam classes sociais. Mas há relatos de historiadores e antropólogos de várias práticas de exclusão entre eles. Quando nascia uma criança com deformidade era imediatamente rejeitada, acreditando-se que traria maldição para a Tribo ou coisa dessa natureza. Abandonavam os recém-nascidos nas matas ou os atiravam das montanhas e até os sacrificavam em rituais de purificação.

Contudo, não queremos dizer que não havia práticas inclusivas, o que seria negar a naturalidade com que os indígenas lidam com as gerações mais novas e mais velhas. Os costumes, tradições e organização social variam de tribo para a tribo. Para Santos Filho (1966), os índios possuíam uma robusta constituição física, eram fortes e sadios, fato que poderia ter sido um dos fatores que reforçava a política de exclusão, eliminando-se todos aqueles que nascessem com algum tipo de deficiência visível, fora dos padrões pré-estabelecidos pela Tribo, reforçando um dos motivos pelos quais os nossos primatas promoviam tais exclusões e o destino dos que adquiriam deficiência – o abandono. É certo que, naqueles tempos, já existia o conceito de “inferioridade” um indivíduo com deficiência nunca seria bom caçador, não participava de batalhas, não era digno de uma esposa, nem

gerava novos e bons guerreiros. Existia a segregação, apoiando-se no tripé: Preconceito, estereótipo e estigma.

Nesse sentido, com os anos e o passar das mudanças no que diz respeito a esse dilema, ressalta-se, porém, que no âmbito do direito, mesmo após a aprovação da nova lei 13.146, há ainda pouco conhecimento sobre a pessoa com deficiência e como esta trilhava sobre as margens da legislação brasileira. Por isso, é importante lembrar que um dos primeiros passos, nesse sentido foi dado pela *Assembleia Geral da ONU*, de 13 de dezembro de 2006. Fora nela que se aprovou a *Convenção Internacional de Direitos da Pessoa com Deficiência*, um dos principais documentos que trata de *Direitos Humanos da ONU* no século XXI, sendo mais um dos instrumentos importantes dos direitos da pessoa com deficiência.

No entanto, dentre outras informações, para alguns operadores do direito, pouco se sabia e ainda pouco se sabe também sobre o percurso da pessoa com deficiência antes da Convenção Internacional de Direitos da Pessoa com Deficiência. Sendo assim, o que motivou a pesquisa e desenvolvimento deste diálogo, não foi somente a intenção da comparação do percurso da pessoa com deficiência, entre as manifestações de poder e soberania das culturas em relação ao direito étnico, mas também a possibilidade de mostrar o trajeto, passo a passo, da pessoa com deficiência no direito brasileiro, buscando assim construir conhecimento e trazer informação sobre os direitos estabelecidos a pessoa com deficiência, objetivando uma ação: a inclusão.

A importância do cumprimento da legislação vigente através da Lei 13.146 gera a integração da pessoa com deficiência com mais rigidez nas margens e textos da Lei, como podemos citar em grau de importância a satisfação da própria pessoa, a possibilidade de torná-la autônoma e a possibilidade de alcançar a autossuficiência. Dessa forma, Aguiar (1984) afirma:

O direito, por sua própria função de dirigir, regular ou controlar condutas e comportamentos, apresenta uma bilateralidade quanto ao destinatário, pois se dirige ao grupos que se encontram no poder e aos grupos que não se encontram nessa situação. Assim, o Estado se “autolimita” na tentativa de se manter, de se perpetuar, objetivo de toda tomada do poder.

No âmbito do direito social, portanto, a pesquisa que ora se propõe nesta área específica, tende a se tornar uma referência para estudos

posteriores tanto quanto poderá subsidiar políticas públicas por meio das análises por ela apresentadas.

### **A questão do infanticídio nas comunidades indígenas**

Os indígenas brasileiros possuem tratamento jurídico especial e gozam de direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988, além de outros instrumentos normativos. Possuem uma fundação própria, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujos objetivos são, entre outros, promover políticas de desenvolvimento sustentável das populações indígenas e monitorar as terras regularizadas e aquelas ocupadas por tais populações. A prática de se matar crianças em grupos indígenas no Brasil é cultural e milenar. Antes de tudo, cumpre ressaltar que há dificuldade em se compreender, estatisticamente, o número de crianças indígenas que são vítimas dessa prática a cada ano.

São diversos os motivos que levam ao assassinato de crianças nas aldeias indígenas brasileiras, sendo importante compreender que tais motivos estão intimamente ligados a tradições e costumes antigos, que são repassados a cada geração, de modo que não há como não enxergar a questão sob um prisma cultural e antropológico, antes de tudo. Conforme Adinolfi (2011):

*As razões são diversas, mas, para fins práticos, podem ser agrupadas em torno de três critérios gerais: a incapacidade da mãe em dedicar atenção e os cuidados necessários a mais um filho; o fato do recém-nascido estar apto ou não a sobreviver naquele ambiente físico e sociocultural onde nasceu; e a preferência por um sexo.*

Existem fatores específicos que são vistos e encarados como uma espécie de maldição ou feitiço dentro de algumas dessas comunidades indígenas, entre eles: o nascimento de gêmeos, de crianças com alguma deficiência física ou mental, ou ainda alguma doença que não foi identificada pela tribo. É exatamente uma questão de cosmovisão: dentro da lógica e dos costumes daquele povo, o infanticídio se revela como um motivo justo quando se pretende proteger o coletivo.

Quando se fala sobre o infanticídio indígena, é preciso que se compreendam as razões que levam alguns povos a reafirmarem tal prática ainda nos dias atuais. Para tanto, é fundamental perceber a visão e o conceito que os indígenas possuem a respeito de valores como a vida e dignidade

humana, além da supervalorização do coletivo e a necessidade de socialização para o alcance da humanidade plena. Desse modo, a antropóloga Marianna Assunção Figueiredo Holanda, autora da dissertação “Quem são os humanos dos Direitos: sobre a criminalização do infanticídio indígena”, pontua:

Esse é um dos pontos centrais do estudo: o que nós, brancos, entendemos como sendo vida e humano diferente da percepção dos índios. Um bebê indígena, quando nasce, não é considerado uma pessoa – ele vai adquirindo personalidade ao longo da vida e das relações sociais que estabelece.

Nesse sentido, as crianças que não se encaixam nos padrões aceitáveis pela coletividade, estão fadadas a, caso não forem mortas, não conseguirem qualquer tipo de inserção naquele grupo e terem sérios problemas de socialização.

Portanto, além do peso que o mito exerce em tais comunidades indígenas, ao ponto de o nascimento de crianças deficientes ser encarado como uma maldição ou castigo àquela tribo, somam-se questões de ordem prática, como a predileção por crianças que gozem de boa saúde e estejam futuramente aptas a exercerem bem atividades como a caça, a pesca e a plantação.

### **A pessoa com deficiência na legislação brasileira: marcos históricos**

Desde 1948, a partir do no art. 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a igualdade se anunciava passou a ser traduzida por em dignidade e direitos dos seres humanos. Isso significava que então, ainda assim, mesmo perante a diferença de todas as pessoas, sem exceções de nenhuma, a igualdade, prevalecia para todos em forma de dignidade e o direito, para quem quer fosse, independentemente do lugar onde estivesse.

O art. 2º da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência contempla o conceito de “Pessoa com Deficiência” que tem uma grande reversão no modelo de concepção jurídica destes indivíduos, bem como a inclusão da questão social para estabelecer maior ou menor participação dos mesmos em sociedade. Desta forma, a convenção atende também aos direitos referentes à (ao): saúde, educação inclusiva em escola comum, transporte, lazer, cultura, esporte, habilitação e reabilitação, trabalho

e formação profissional e demais necessidades inerentes ao ser humano.

No caso do Brasil, No entanto, o marco histórico que se consagrou em relação às Pessoas Com Deficiência somente surgiu na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, tratando em diversos dispositivos sobre a proteção específica das pessoas com deficiência. A esse respeito e de forma genérica, segue a tabela 1, que traz a apresentação conceitual de alguns dispositivos marcantes da Constituição Federal de 1988.

*Tabela 1- Constituição Federal de 1988*

<b>Artigo/ Parágrafo</b>	<b>Texto</b>
Art. 5º Caput	Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.
Art.203 Incisos IV e V	Art. 203. A assistência social será prestada a quem dela necessitar, independentemente de contribuição à seguridade social, e tem por objetivos.  IV - a habilitação e reabilitação das pessoas portadoras de deficiência e a promoção de sua integração à vida comunitária.  V - a garantia de um salário mínimo de benefício mensal à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei.
Art. 208, III	Art. 208. O dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de:  III - atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino.
Art. 227, parágrafo I	Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.  § 1º O Estado promoverá programas de assistência integral à saúde da criança, do adolescente e do jovem, admitida a participação de entidades não governamentais.

*Fonte: Arquivo pessoal*

A Coordenadoria Nacional para Integração da Pessoa Portadora de Deficiência (CORDE) foi criada após o ano de 1988, sob a lei nº 7.853/89 e abrangeu outras medidas legais de proteção à pessoa com deficiência como a lei nº 8.112/90 (Lei dos Servidores Públicos – previsão de reserva de vagas em concursos públicos – artigo 5º, § 2º), lei nº. 8.213/91 (Previdência Social - cota de vagas em empresas privadas – artigo 93), Declaração de Salamanca de 1994 (concepção de educação inclusiva), Lei nº. 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação - acesso à educação e especialização – artigo 4º, inciso III e artigos 58 a 60), Decreto Federal nº. 3.298/99 (regulamentação) e a Convenção de Guatemala (Decreto nº. 3.956/2001 - não discriminação), as quais seguem em anexo no quadro 1.

No contexto mundial, outro marco histórico na busca constante da garantia e especificidade aos direitos das pessoas com deficiência, advinda do princípio da dignidade humana, conforme citamos anteriormente foi a Convenção Internacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência, aprovada pela Assembleia Geral da ONU, de 13 de dezembro de 2006. A aludida convenção e os dados estatísticos da OMS e do IBGE, também já referidos, provocaram na década de 2000, no cenário brasileiro o interesse pela pessoa com deficiência e a necessidade de se preocupar e tratar com maior vigor os direitos da pessoa com deficiência.

A Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência trouxe, com suas diretrizes, mudanças respectivas sobre o paradigma que se tinha da visão social a respeito da pessoa com deficiência, conforme art. 1º: *“Pessoas com deficiência são aquelas que têm impedimento de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdades de condições com as demais pessoas.”*

É preciso que se sublinhe ainda sobre a Convenção que outro caráter foi o fato de ela se constituir no primeiro tratado internacional de direitos humanos aprovado nos termos do art. 5º, §3.º, da Constituição Federal, isto é, a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência entrou para história do Brasil de forma singular posto que foi a abertura para um novo símbolo jurídico na legislação brasileira.

E não se pode esquecer o maior marco deste período: a aprovação da Lei 13.146/ Estatuto da Pessoa com Deficiência. Sua aprovação tornou-se uma novidade marcante, tanto para operadores, como para legis-

ladores, pois a entrada desde a nova Lei não traria com sigio somente mais uma das quebras das barreiras da inclusão, bem como mudanças respectivas em dispositivos anteriores, que será comentada *a posteriori*.

### **Evolução legislativa brasileira considerando a nova lei de inclusão**

Algumas constituições anteriores à de 1988 tiveram sua apreciação sobre a integração da pessoa com deficiência na sociedade. O primeiro exemplo é a constituição de 1934 que cita o seguinte entendimento: “*é dever da União, dos Estados e dos Municípios: a) assegurar amparo aos desvalidos, criando serviços especializados e animando os serviços sociais, cuja orientação procurará coordenar*”.

A constituição de 1937 já foi mais inferior, pois em relação à pessoa com deficiência, tratou somente do direito de igualdade e direito previdenciário em relação a invalidez do trabalho.

Esse direito só surgiu com a Emenda 12 à Constituição Federal de 1967, promulgada em 17/10/1978, quando assegurou, dentre as hipóteses de melhoria da condição social e econômica da pessoa com deficiência, a possibilidade de acesso a edifícios e logradouros públicos.

De acordo com Luiz Alberto David Araújo (2003), essa emenda constitucional, representou grande avanço na proteção desse grupo social, servindo de base para uma série de medidas judiciais, como a ação que requereu acesso às rampas de embarque do metrô de São Paulo.

De fato, a aplicabilidade desta emenda viralizou e tornou-se mais um dos marcos sociais, pois possibilitou a pessoa com deficiência melhorias em condições econômicas, financeiras e sociais, dentro da viabilidade de acesso a lugares que tinham essa necessidade arquitetônica, como edifícios, logradouros, metrôs, entre outros espaços.

Ainda no fim da década de 1960, ocorreu a Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969 – Pacto San José da Costa Rica, que de fato foi um grande impulso para a criação da Convenção dos Direitos da Pessoa com Deficiência. Contudo, em seu art. 24 trata-se da igualdade de todos perante a lei: “*Todas as pessoas são iguais perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação alguma, à igual proteção da lei*”.

Conforme seguimento crescente dos dispositivos sobre suas décadas, por seguinte, ocorreu a Convenção Internacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência no ano 2006, já citada neste documento. No Bra-

sil, a Pessoa com Deficiência teve um marco maior na história através da Constituição Federal de 1988 e na aprovação da Convenção Internacional de Direitos da Pessoa com Deficiência. Mas, sem dúvida, o ano de 2015 se consagrou para a pessoa com deficiência a partir da aprovação da Lei 13.146, conhecida também como Estatuto da Pessoa com Deficiência.

Muitos outros dispositivos, dentre portarias, decretos, leis e resoluções, foram continuamente produzidos um conjunto sobre o tema na legislação brasileira. Neste sentido, há pertinência, diante desta nova lei, revisitar o tema em face da sua inclusão no espaço de deveres e direitos já estabelecidos pela legislação brasileira. Considerando-se, portanto, que um novo dispositivo sempre mantém vínculos com seus antecedentes, muita vez alterando-os significativamente, outra reiterando questões delicadas, faz-se necessário perquirir os impactos deste novo dispositivo legal no que se refere ao tema.

O reconhecimento perante a Lei 13/146 de 2015, conhecida também como Estatuto da Pessoa com deficiência, dispõe sobre a igualdade de direitos da pessoa com deficiência nos parágrafos do seu art. 1º e art. 84.

Segundo Mazzotta, as mudanças nos termos na legislação, planos educacionais e documentos oficiais não têm produzido alteração no seu significado, pois:

Ao invés de representar avanço nas posições governamentais com relação à educação, comum e especial, do portador de deficiência, tais alterações contribuem, muitas vezes, para o esquecimento do sentido de “deficiência” e suas implicações individuais e sociais. Além disso, tendem a confundir o entendimento das diretrizes e normas traçadas, o que, por consequência, acarreta prejuízos à qualidade dos serviços prestados. (MAZZOTA, 2005, p. 199)

Sobre a aprovação da lei 13.146, entende-se que na inclusão da pessoa com deficiência é necessário ressaltar que o conserto dos direitos humanos, o direito à democracia e a acessibilidade são necessários e insubstituíveis, portanto representam o respeito e a valorização da diversidade humana, como objetivo o bem-estar e o desenvolvimento inclusivo.

Outros legisladores já se pronunciaram diante da nova lei. Pablo Stolze Gagliano (2016) em seu recente artigo “É o fim da Interdição?” suscita que:

“(…) a partir do vigor do Estatuto da Pessoa com Deficiência ainda será

sentido o profundo impacto da Lei [13.146](#) de 06 de julho de 2015 – Estatuto da Pessoa com Deficiência, a partir, especialmente, da jurisprudência que se formará ao longo dos próximos anos.”

Esta Lei, como já se pode observar nos termos do parágrafo único do seu art. 1º, tem como base a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, ratificados pelo Congresso Nacional por meio do Decreto Legislativo no 186, de 9 de julho de 2008, em conformidade com o procedimento previsto no § 3º do art. 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, em vigor para o Brasil, no plano jurídico externo, desde 31 de agosto de 2008, e promulgados pelo Decreto no 6.949, de 25 de agosto de 2009, data de início de sua vigência no plano interno.

Pela amplitude do alcance de suas normas, o Estatuto traduziu uma verdadeira conquista social, ao inaugurar um sistema normativo inclusivo, que homenageia o princípio da dignidade da pessoa humana em diversos níveis.

A partir de sua entrada em vigor, a pessoa com deficiência - aquela que tem impedimento de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, nos termos do seu art. 2º - não deve ser mais tecnicamente considerada civilmente incapaz, na medida em que os arts. 6º e 84, do mesmo diploma, deixam claro que a deficiência não afeta a plena capacidade civil da pessoa.

Ainda que, para atuar no cenário social, precise se valer de institutos assistenciais e protetivos como a tomada de decisão apoiada ou a curatela, a pessoa deve ser tratada, em perspectiva isonômica, como legalmente capaz. Por óbvio, uma mudança desta magnitude - verdadeira “desconstrução ideológica” não se opera sem efeitos colaterais, os quais exigirão um intenso esforço de adaptação hermenêutica. Mas, certamente, na perspectiva do Princípio da Vedação ao Retrocesso, lembrando Canotilho, a melhor solução será alcançada: ‘O que não aceito é desistir desta empreitada, condenando o Estatuto ao cadafalso da indiferença em virtude de futuras dificuldades interpretativas’.

Ressalta-se que no âmbito civil, outro dispositivo de tamanha significância para esta alteração foi o art. 6º da Lei 13.146, pois abrange especificamente da capacidade civil do ser humano. Proclamando no seu *caput* a seguinte conceituação: “*A deficiência não afeta a plena capacidade civil da pessoa...*”.

Portanto, é importante deixar claro que estas mudanças de modo algum têm aspecto negativo, pois o que estava em jogo era jornada e ascensão da pessoa com deficiência. Sobretudo, buscar a acessibilidade para todos é ainda uns dos maiores desafios que é enfrentado no dia a dia, e este objetivo somente será atingido com a eliminação de todas as barreiras existentes na sociedade em geral.

Esta mudança apenas significou mais uma vitória contra a barreira da inclusão.

### **Resultados e discussões**

O objetivo deste estudo não está, propriamente, na discussão acerca da razoabilidade da criminalização do infanticídio indígena, o que necessitaria a análise de longas e complexas teorias jurídico-penais.

O infanticídio indígena no Brasil, como prática cultural, possui suas justificativas e razões sociais, e a antropologia as expõe claramente. Sob o ponto de vista humanista, a prática, entretanto, revela-se como um problema, na medida em que, em nenhuma cultura, por mais diferente que sejam seus valores ou crenças, a morte pode ser vista como algo que gere mais a paz do que a dor, em especial quando se trata da morte de crianças.

As práticas de infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil devem ser abordadas a partir da antropologia comunicativa, que impõe uma relação de dialógica entre culturas distintas, mas levando em conta os direitos humanos.

O Estado brasileiro não deve ser omissivo sobre a questão, embora tal atuação não necessariamente esteja vinculada a medidas legislativas tendentes à criminalização dessa categoria de infanticídio, medida que não nos parece a mais razoável. Em termos práticos, a busca de soluções e alternativas para o combate do infanticídio indígena deve ter como ponto de partida o estabelecimento da possibilidade de um diálogo intercultural, e tal conexão já tem produzido grandes efeitos em diversas questões, não somente no caso do infanticídio.

Durante a pesquisa operada para a construção deste artigo foi possível observar um complexo conjunto de instrumentos legais que constituem o aparelhamento jurídico no Brasil em torno da pessoa com deficiência. As áreas em que os dispositivos se fazem conhecer são diversas: da educação ao mundo do trabalho.

Para a visualização melhor desses dispositivos e, com o objetivo de contribuir para futuras pesquisas na área, buscou-se apresentar didaticamente esse conjunto, tomando como ponto de partida o tempo histórico.

Assim podem-se contemplar as leis brasileiras, a partir da constituição brasileira de 1988, referência principal que pontua o início do marco jurídico no país sobre a temática.

Além das leis, deve-se considerar, nesta mesma linha, o papel fundamental dos decretos no contexto da deficiência no Brasil. Dispomos, assim, de um número qualitativamente significativo de decretos, sobretudo desde 1993 e cuja preocupação é a pessoa com deficiência.

No que se refere a outros dispositivos, tem-se os que tratam da instituição de diretrizes na educação especializada, as resoluções. Seus objetivos norteiam-se pela utilização e oferecimento nos vários graus da escolarização, prioritariamente nas salas de recursos multifuncionais da escola ou em qualquer outra área que facilite o atendimento da pessoa com deficiência em termos de aprendizado.

Por fim, ainda existem outros documentos oficiais que tratam especificamente da pessoa com deficiência, em áreas distintas, como políticas públicas, educação inclusiva e especializada, meios de acessibilidades arquitetônicas e comunicacionais, que mesmo fora dos meios “jurídicos”, podem ser usada como forma de pleitear o direito.

### **Considerações finais**

É necessário compreender que as culturas não são perfeitas, porquanto os seres humanos não são. O próprio conceito de cultura requer fluidez e transformação, de modo que o intercâmbio entre visões de mundo diferentes pode ser algo construtivo e até mesmo essencial para o aprimoramento das potencialidades humanas. Nesse sentido, expõe Amartya Sen (2008):

Além desses reconhecimentos básicos, é necessário também atentar para o fato de que a comunicação e a apreciação entre culturas não precisa ser motivo de vergonha ou desonra. Somos realmente capazes de gostar de coisas originadas em outro lugar e o nacionalismo e o chauvinismo culturais podem ser gravemente debilitantes como modo de vida.

Conclui, de maneira brilhante, o autor:

Reconhecer a diversidade encontrada em diferentes culturas é muito importante no mundo contemporâneo. Nossa compreensão da presença da diversidade tende a ser um tanto prejudicada por um constante bombardeio de generalizações excessivamente simplificadas sobre “civilização ocidental”, os “valores asiáticos”, as “culturas africanas”, etc. Muitas dessas interpretações da história e da civilização não só são intelectualmente superficiais, como também agravam as tendências divisoras do mundo em que vivemos

Vivemos um processo de globalização cada vez mais acentuado, onde as fronteiras parecem não serem mais obstáculos para o intercâmbio de pessoas, de ideias, de comportamentos e gostos diversos. O mundo globalizado surge como uma consequência da necessidade de interação entre as diversas culturas e nações, seja por questões econômicas, seja por questões políticas ou sociais. Esse processo possui características positivas, na medida em que transforma e constrói estilos de vida, permite a aproximação entre os seres humanos e realça a busca por soluções e alternativas para o desenvolvimento das sociedades e por um mundo mais livre e multicultural.

No que se refere ao contexto do infanticídio indígena, a possibilidade do estabelecimento de um diálogo intercultural deve ser encarada pelo Estado brasileiro como algo de extrema importância para o alcance de soluções relativas aos choques culturais relacionados com a cultura indígena e suas tradições.

No entanto, é evidente que a construção desse diálogo deve ser estabelecida de maneira cautelosa e especial. Nesse sentido, a atuação de ONG'S, junto às comunidades indígenas, deve ocorrer dentro de certos limites e observados certos parâmetros a fim de que não ocorra uma verdadeira "invasão cultural", principalmente no tocante a organizações missionárias religiosas, sejam católicas ou evangélicas.

Não se pretende uma nova catequização dos povos indígenas, e sim a possibilidade de um diálogo e intercâmbio de ideias que possam ser construtivos para a busca de soluções de questões sérias, como o caso do infanticídio.

Tal diálogo se faz importante quando se observa principalmente a existência de indígenas que não mais concordam com a prática do infanticídio dentro da sua própria comunidade e que acabam por se sentirem desabrigados e desprotegidos quando decidem ir de encontro a tais costumes e tradições. Portanto, é necessário que o Estado brasileiro não seja omissor sobre a questão em estudo, e, antes de tudo, tal atuação começa a partir do estabelecimento de um diálogo com tais grupos.

O estudo feito sobre a evolução legislativa já mostra sobre a incontestável mudança sobre a luta da integração social das pessoas com deficiência. Porém, é notório que muitos obstáculos ainda carecem de serem vencidos. Portanto, sobra à sociedade vencer esse tabu, e, superar sua própria deficiência, apenas com a contribuição de facilitar na não criação

de mais barreiras, para aqueles que já procuram lutar pelos seus próprios ideais por culpa da sociedade.

### Referências

ADINOLFI, V.T. Enfrentando o infanticídio: bioética, direitos humanos e qualidade de vida das crianças indígenas. São Paulo; Revista Matiz, 2011.

AGUIAR, R. Direito poder e opressão. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 1984

ARAÚJO, Luiz Alberto David. A proteção constitucional das pessoas portadoras de deficiência. 3. ed. Brasília: CORDE, 2003. BRASIL. ade. In: ARAÚJO, Luiz Alberto David (Coord.). Defesa dos direitos das pessoas portadoras de deficiência. São Paulo: RT, 2006. p. 09-29

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. 44ª ed. atual. eampl. São Paulo: Saraiva, 2010.

DEFICIÊNCIA. In [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/emendas/emc12-78.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc12-78.htm). Acesso em 11 de março de 2018 às 01h40.

“Estudo contesta criminalização do infanticídio indígena”, disponível em: [http://www.direitos.org.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=5232&Itemid=2](http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=5232&Itemid=2). Acesso em 11 de março de 2018 às 01h40.

\_\_\_\_\_. In <https://inclusaoja.com.br/legislacao/>. Acesso em 11 de março de 2018 às 01h40.

\_\_\_\_\_. In <http://portal.mec.gov.br/par/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/13020-legislacao-de-educacao-especial>. Acesso em 11 de março de 2018 às 01h40.

\_\_\_\_\_. In <http://portal.mec.gov.br/par/legislacao>. Acesso em 11 de março de 2018 às 01h40.

\_\_\_\_\_. In <http://vigiar.blogspot.com.br/2013/06/voce-sabia-o-que-e-lei-decreto-norma-e.html>. Acesso em 11 de março de 2018 às 01h40.

GAGLIANO, Pablo S. É o fim da Interdição? Disponível em <http://flavio-tartuce.jusbrasil.com.br/artigos/304255875/e-o-fim-da-interdicao-artigo-de-pablo-stolze-gagliano>. Acesso em 11 de junho de 2017 às 01h40.

MAZZOTTA, M. J. S. Educação especial no Brasil: história e políticas pú-

blicas. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS FILHO, L. Pequena história da medicina brasileira. São Paulo; DESA, 1966.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das letras, 2008.



## O Índio, o Silêncio e Sociedade Literária

Vânia Cristina Cantuário de Andrade

Michel Justamand

No decorrer da leitura do texto intitulado “Carta do Chefe Seattle”, é impossível não lembrar com certo sentimento de “peso na consciência”, o fato de que, na infância, “de muitos de nós termos nos deixado” influenciar pela imagem que era transmitida pelos media quando víamos os filmes de faroeste ou desenhos animados, onde a imagem que passava desses povos era sempre depreciativa e desumana, eram mostrados como seres “maus”, “selvagens” ou “incivilizados” e “foras de lei”. Ao esforço da memória, tenta-se refazer o quadro em que tivessem aparecido de forma diferente, mas só nas produções bem mais recentes, da segunda metade do século XX, é que a imagem dos índios nativos americanos começou a melhorar. A maneira como a indústria cinematográfica representava essa comunidade era de tal forma convincente, que facilmente se estava “do lado” dos ditos “civilizados” e não dos índios, povo que hoje temos a consciência que na verdade foi vítima de muitas injustiças.

A Carta do Cacique Seattle relata a luta pela terra em seus apagamentos e silenciamentos, uma forma de desvendar, ao falar de sua história: *“O presidente em Washington manda dizer que ele deseja comprar a nossa terra. [...] Mas como alguém pode comprar ou vender o céu? a terra? A ideia é estranha para nós. Se nós não somos os donos do ar fresco e do brilho das águas, como alguém pode comprá-los?”* O sujeito indígena se inscreve para falar sobre si e sua história de vida e deixa rastros de outros fatos ocorridos em uma sociedade particular ou várias; herança que nos aproxima do passado e aponta o futuro. Foucault (2014, p. 8-9) postula uma crítica sobre o documento para inaugurar, mediante reflexão, uma Nova História:

Em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, interrelacionados, organizados em conjuntos. via um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo

passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento.

Os temas relacionados às questões indígenas se fazem presentes a cada dia, trazendo a luz a voz e os saberes indígenas mesmo quando o silêncio se faz presente. A voz do chefe de Seattle concretiza via discurso oficial, reivindicando e tomando posição ao constituir e representar, por meio da linguagem, seus trabalhos simbólicos, suas crenças, seus valores, a fim de tirar os véus da cegueira social: *“Sabemos que o homem branco não compreende nossos costumes. Uma porção de terra, para ele, tem o mesmo significado que qualquer outra, pois é um forasteiro que vem a noite e extrai da terra aquilo que necessita. A terra não é sua irmã, mas sua inimiga, e quando ele a conquista, prossegue seu caminho. Deixa pra trás os túmulos de seus antepassados e não se incomoda”*.

Esse indígena que viveu e habitou no território norte-americano, da etnia Duwamish, sinaliza o povo indígena dos Estados Unidos da América (EUA) que já foram estimado em cerca de 15 milhões e com aproximadamente dois mil idiomas falados. O século XIX presenciou muitas guerras iniciadas pelos colonizadores que queriam expandir ou formar o Estado-nação, as chamadas “guerras indígenas”.

O genocídio dos indígenas foi resultado do desenvolvimento americano, cujo alvo era o crescimento industrial e econômico, mas para que tivessem êxito era preciso que a terra estivesse desocupada. Os setores econômicos que ansiavam por lucros apoiavam as políticas de expansão, para que o espaço pudesse ser ocupado por estabelecimentos comerciais, porém era preciso afastar os indígenas de algumas regiões estratégicas, de que resultaria o extermínio de muitos deles (DUNBAR-ORTIZ, 2014).

Ao que parece, historicamente, tantos os indígenas americanos como os que vivem no Brasil, não têm as mesmas representações quanto à natureza e à terra, pois acreditamos que os sujeitos são heterogêneos. No entanto, a terra não é, para os povos indígenas, uma simples extensão territorial, mas um espaço onde a vida cultural e política, construída e produzida.

Com efeito, a nossa história tem sido sempre descrita como a história da colonização, como a narrativa da transferência de pessoas, instituições e conhecimentos para um novo cenário, não europeu, sobre o qual

estas vieram a estabelecer um progressivo controle, dando origem ao marco territorial atual.

Os anos da colonização portuguesa nortearam um projeto ambicioso de dominação cultural, econômica, política e militar no mundo, ou seja, um projeto político dos europeus, que os povos indígenas não conheciam e não podiam adivinhar qual fosse. Eles não eram capazes de entender a lógica das disputas territoriais como parte de um projeto político “civilizatório”, de caráter mundial e centralizador, uma vez que só conheciam as experiências dos conflitos territoriais intertribais e interlocais.

Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 381) no fragmento intitulado “falar aos brancos” nos mostra a forma de discursos existentes entre seu povo. Esses discursos são produzidos por etapas com a finalidade de que os homens possam conduzir seu povo em um dado momento. Um jovem não poderia arguir um índio mais velho, pois, somente “*os grandes homens, que tem no peito a imagem do gavião Kãokãoma, ao contrário sabem proferir exortações longas e potentes*”. Em seu relato o autor também nos chamou atenção ao que, já se disse anteriormente em relação à representação da terra para o povo indígena de qualquer lugar do mundo, muito embora heterogênea, o valor dado à terra pelo indígena é o mesmo. Ouçamos sua voz.

Já os xamãs, em seus discursos de hereamuu falam sobretudo do tempo dos antepassados animais yarori. Costumas iniciar assim: no primeiro tempo nossos ancestrais viraram outros, transformaram-se em veados antas macacos e papagaios. Prosseguem então com o relato das desventuras de alguns daqueles e narraram como se metamorfosearam (KOPENAWA e ALBET, 2015, p. 382).

O autor do relato que ora utilizamos vive na região da Serra do Demini, onde nasceu perto da fronteira entre Amazonas e Roraima com Venezuela. Kopenawa viu de perto pai, avós, tios e praticamente toda sua família e centenas de outros “parentes” (como chama os demais Yanomami) morrerem de doenças vindas do contato com não indígenas. Davi sobreviveu a essas epidemias e, adolescente, resistiu às tentações da cidade.

Ao contrário do que se possa pensar, atualmente, há uma grande diferença entre os milhões de povos nativos que habitavam as terras que hoje chamamos de Brasil desde milhares de anos antes da chegada dos portugueses e as poucas centenas de povos denominados indígenas. Florêncio Vaz, indígena do povo Maytapu (PA) nos mostra que muito embora poucos,

Já os xamãs, em seus discursos de hereamuú falam sobretudo do tempo dos antepassados animais yarori. Costumas iniciar assim: no primeiro tempo nossos ancestrais viraram outros, transformaram-se em veados antas macacos e papagaios. Prosseguem então com o relato das desventuras de alguns daqueles e narraram como se metamorfosearam (KOPENAWA e ALBET, 2015, p. 382).

De fato, a história é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes. Apesar de todas as mazelas sociais os indígenas têm sobrevivido ao caos da rejeição e preconceitos. Não queremos afirmar que esses povos não conheçam guerra, doença e outros males. De certa maneira, populações aqui já existentes foram marcadas pelo acidental, pelo exótico e pelo passageiro, como se a existência de indígenas fosse algo inteiramente fortuito.

As considerações realizadas até esse momento nos levaram a proposição de que o índio muito embora silenciado pelas circunstâncias sofridas na invasão de suas terras, ergue sua voz de modo a nos fazer refletir na consciência das origens indígenas mesmo que não haja mais uma definição da etnia dos nossos antepassados. O indígena existe e o contato com vários povos indígenas criou para os colonizadores, também a necessidade de compreender e enquadrar essas populações no seu universo mítico e conceitual.

Isso equivale a dizer *que “é próprio da imaginação histórica edificar mitos que, muitas vezes, ajudam a compreender antes o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados”* (BOSI, 1992, p. 176). Arriscamo-nos a revisitar um lugar-comum das sociedades literárias que trata da presença indígena no romantismo brasileiro pelo viés europeu da romantização das origens nacionais. Além-mar figuras e cenas medievais, cá, o mundo indígena tal e qual os colonizadores o viram. Tais visões do passado são validas na amplidão da esfera histórica das mentalidades. As letras europeias denunciaram certos saudosismos, ainda que tardio, de filiação ao antigo regime, por meio das obras de Chateaubriand, de Xavier e Walter Scoot foram vislumbrados esses momentos de vigor em matéria de imaginação e estilo.

No caso brasileiro, as primeiras obras lembradas são as lendas em livros como “o Guarani” e “Iracema”, de José de Alencar; a “Carta de

Caminha”; “Caramuru, a invenção do Brasil”, de Diogo Álvares Correia, “Triste Fim de Policarpo Quaresma”, de Lima Barreto ou ainda, os textos modernistas como “Macunaíma” entre outros de Mário de Andrade. Tais escritas literárias trazem o olhar para a cultura relativa ao índio, da visão do branco/colonizador em relação a uma etnia que, ao exemplo da africana, está “assujeitado” ou que tende à “aculturação” dos povos ditos “civilizados”. A visão do selvagem é a que mais se encontra nas páginas da literatura classificada como canônica.

Tal época coincidiu com os movimentos nacionalistas tanto das nações europeias quanto das americanas. Portanto, a manifestação literária do nacionalismo, foi uma tentativa de abandonar a tradição greco-latina para fundar uma tradição com origens no próprio país. A individualidade nacional fez com que o movimento romântico fosse o mais internacional existente até então, na medida em que os literatos de cada país forneciam modelos que, recriados com elementos locais, o que permitiu o desenvolvimento de diversas literaturas nacionais. No Brasil, dentre as características que buscavam ressaltar a individualidade nacional, podemos citar o indianismo - que elegia o indígena como símbolo da nossa nacionalidade incipiente.

Bosi (1992) assinala que na primeira metade do século XIX, em toda América Latina foi um tempo de ruptura, o desenlace do binômio nação/colônia, novo/antigo exigia um molde nas identidades, a articulação de novos ares: de um lado, o polo brasileiro que levantava a cabeça e renunciava seu nome e de outro, o português que resistia a perda de seu quinhão. Em meio a esses contrastes surge, a esperança de que o índio ocupasse, no imaginário pós-colonial, o papel de rebelde. Nativo por excelência, em face do colonizador europeu.

O índio como personagem heroico só surge na década de 1850, com os poemas épicos “Os Timbiras”, de Gonçalves Dias e “A confederação dos Tamoios”, de Magalhães. Alencar ainda não havia estreado como ficcionista somente um ano após ter criticado a obra de Magalhães, é que publica obra “o Guarani” que seria o símbolo do indianismo. “o índio” de Alencar entra em íntima comunhão com o colonizador. O personagem principal, “*Peri é literal e voluntariamente escravo de Ceci, a quem venera como sua Iara, “senhora”, vassalo fidelíssimo de dom Antônio*” (BOSI, 1992, p. 177). Neste romance, Alencar faz uma alusão à fundação da nacionalidade brasileira através do encontro de brancos e índios. Diga-se de passagem, não

de qualquer branco ou qualquer índio; mas do encontro do branco cristão, educado e de valores morais irretocáveis e do índio domesticado.

Outros personagens espalhados pelo Brasil passam a compor o reconhecimento da situação ideológica e o juízo de valor artístico de textos literários que regerão as linhas narrativas. Nesse contexto estão os personagens indígenas na Amazônia. Em relação memória literária, ao que parece é que houve o seu silenciamento/apagamento quanto à existência desse imaginário que se revela através de uma ficção que encena, dentre outros aspectos, a cultura indígena como símbolo de brasilidade e mostra um autor como pertencente aos círculos da intelectualidade de sua época. O romance histórico Simá de Lourenço Amazonas, torna-se fundamental para a compreensão dos movimentos culturais no imaginário amazônico romaneados nessa produção artística.

O romance é composto de vinte e dois capítulos e um epílogo, o romance histórico Simá desenvolve-se em torno das peripécias do índio manau Marcos/Severo, personagem principal da narrativa, em seus constantes deslocamentos pelo sítio do Tapera e do Remanso, espaços amazônicos em que a narrativa transcorre. O personagem atende por dois nomes e se movimenta por dois espaços ficcionais, possui distintos papéis sociais a partir dos lugares da cultura em que transita. A narrativa apresenta, igualmente, uma extensa galeria de personagens inseridas, respectivamente, na cultura portuguesa e indígena, encenando, em especial, a construção de um sujeito ficcional que se metamorfoseia em duas práticas discursivas e culturais do sistema histórico de que faz parte: Amazônia no auge de seu processo de colonização (século XIX) pelos portugueses.

Marcos é dividido entre o mundo europeu e o indígena, é um sujeito duplo e dividido, vive uma crise de identidade, ou por que não falar em identidades, já que não há mais espaço para pensarmos em identidades essencializadoras, donas de si, mas que elas mesmas se interrogam e imprimem o elemento híbrido marcado pela coexistência de dois ou mais sujeitos em um corpo cultural que se modifica a partir do lugar da cultura em que se inscreve e mostra a outra face da massa corpórea que se molda de acordo com as circunstâncias vivenciadas. Inicialmente, inscreve-se no mundo indígena, pactuando das mesmas práticas ritualísticas, sociais e culturais que dirigem a vida em coletividade da tribo manau, depois, transforma-se num rico comerciante, assumindo uma posição sociocultural idêntica à dos brancos. Nessa condição, a personagem assume a função de exploração dos indígenas que habitavam no sítio do Tapera e do Remanso.

Quanto às linhas literárias no Amazonas nos diz Monteiro (1977, p. 150) que “o romance histórico Simá é produto do romantismo conceitual, mas elaborado em continuação a uma consciência humanística que tem suas raízes àvitas muito bem definidas no compendio de eventos sanguinosos [...]”. O romantismo alcança o Amazonas pelas vias ordinárias de comunicação e expansão das ideias fertilizadora, mas somente se afirma pela consciência do nativismo, nesse contexto estimava-se a relação estreita entre o indivíduo e sua cultura pessoal com o ambiente externo.

Simá é tecido de relações históricas que envolvem o processo de contato do nativo com a metrópole portuguesa. A narrativa traz um levantamento metuculoso acerca das visões históricas sobre o caboclo amazônico, seu modo de viver tribal e sua desintegração diante do triunfo do colonizador europeu. A colonização portuguesa, nos trópicos amazônicos, é analisada pelas malhas da ficção construída por Lourenço Amazonas. “O romance como exemplar da época mantém uma norma de extensão em que o autor não renuncia, a três por dois, intrrometer-se ele mesmo na ação, consciente que é das coisas passadas do devenir” (MONTEIRO, 1977, p. 156).

Por meio dessas observações é possível pensar que o indianismo de Alencar não constitui um universo próprio, mas um paralelo as fantasias medievais, suas concepções quanto ao processo colonizador impedem que os valores atribuídos romanticamente ao índio brilhem em si e para si. Quanto ao autor Amazonas, o seu indianismo é recheado de filosofismo e nacionalidades. O nacionalismo de ambos foi forjado em cadinhos políticos diversos. A esse respeito corrobora Bosi (1992, p. 185) que:

Sondar uma possível gênese dos modos que assumiu o nativismo romântico decerto concorre para entender as formas opostas de tratar o destino das populações conquistadas. E junto com a perspectiva ideológica, fruindo embora de um apreciável grau de liberdade poética, vão-se traçando os respectivos esquemas de representação. O poético supera (conservando) o ideológico, não o suprime.

A verberação das ideias ancoradas nesse trabalho não pretendeu extrapolar conceitos, mas pensar que por ironia do destino, a floresta tornou-se a senzala dos indígenas sob o ódio, preconceito e ambição implacável daqueles que aqui chegaram. O índio foi desapropriado e até hoje luta pelo punhado de terra em que vive, o silêncio poetizado por muitos foi cúmplice de muitas arbitrariedades contra as populações indígenas, a socie-

dade literária luta por um engajamento autêntico. Ao término dessas linhas nos vem à memória as palavras de Chomski (2002, p. 101) quando arguido, para que falasse sobre os aspectos da liberdade, ao que ele respondeu: “*liberdade sem oportunidades é um presente diabólico, e a negação dessas oportunidades, um crime*” Quantos presentes foram dados e recebidos pela força e quantos crimes registrados ou não, foram cometidos. Peleamos contra os sentidos, enfim, a luta supõe liberdade de acolher ou de recusar o outro.

### Referencias

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. Simá - Romance Histórico do Alto Amazonas. Ed Valer, Manaus, 2003.

BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Carta do Chefe Seattle (Duwamish). <http://www.geocities.com/rainforest/andes/8032/page16.html>.

CHOMSKY, Noam. O Lucro ou as Pessoas. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. An Indigenous Peoples' History of the United States. Boston: Beacon Press, 2014.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. Fases da literatura amazonense. Manaus: Imprensa Oficial, 1977.

VAZ, Florêncio. Questão indígena: limpeza étnica e racial no Brasil. <http://www.cartamaior.com.br/?/Coluna/Questao-indigena-limpeza-etnica-e-racial-no-Brasil/19996> 3/5.

## Sobre os autores

### **Gisele Bahia Lins**

Graduada em Arquitetura e Urbanismo pelo Centro Universitário Luterano de Manaus (ULBRA). Mestranda do Programa de Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA - UFAM), Bolsista FAPEAM. E-mail: bahia.gisele@gmail.com

### **Gleilson Medins**

Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM); Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (ICSEZ/UFAM); Coordenador Administrativo e Técnico Audiovisual da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (FIC/UFAM).

### **Helane Mary de Oliveira Prado**

Mestranda do Programa de Pós-Graduação de Educação e Ensino de Ciências na Amazônia-PPGE UEA. Especialista em Psicopedagogia, Graduada em Pedagogia com Habilitação em Supervisão Escolar pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM, Formadora da Educação Infantil na Divisão do Desenvolvimento Profissional do Magistério – DDPM/SEMED. E-mail:

### **Indramara Lôbo de Araújo Vieira Meriguete**

Mestre em Economia - Desenvolvimento Regional (2009) e doutoranda em Biodiversidade e Biotecnologia da Amazônia Legal. Construiu experiência profissional em empresas e instituições públicas, privadas e de economia mista. Atualmente, trabalha na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - Embrapa, na Unidade Embrapa Amazônia Ocidental (CPAA), exercendo o cargo de Analista de Transferência de Tecnologia, sendo responsável pela divulgação do Programa de Incubação de Empresas em Agronegócios da Embrapa, Avaliações de Impactos Sociais, Econômicos e Ambientais das Tecnologias da Embrapa Disponibilizadas ao Produtor Rural - na área da bananicultura e cultura guaranícola; participa e coordena projetos de pesquisa; realiza atividades referentes à Avaliação e Prospecção de demandas agropecuárias. E-mail: indramara.araujo@embrapa.br

### **João Bosco Ladislau de Andrade**

Possui graduação em Engenharia Civil pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM (1983), graduação em Licenciatura em Ciências pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM (1978), mestrado em Engenharia Sanitária e Ambiental pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB (1989), doutorado em Hidráulica e Saneamento pela Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo – USP (1997) e Pós-Doutorado em Tecnologia Ambiental e Recursos Hídricos pela Universidade de Brasília – UnB (2012). Atualmente é professor associado 4 da Universidade Federal do Amazonas. Instrutor em cursos, autor de estudos e projetos e, também, autor de publicações na área de Engenharia Sanitária e Ambiental, tem experiência em trabalhos com ênfase em resíduos sólidos domiciliares, de serviços de saúde e industriais, além de outros, atuando principalmente nos seguintes temas: resíduos sólidos e limpeza urbana, resíduos sólidos na Amazônia; resíduos sólidos em Manaus; administração municipal de resíduos sólidos; gestão e gerenciamento de resíduos sólidos. Atua também nos demais seguintes temas: gestão ambiental, responsabilidade social, sustentabilidade e políticas públicas.

### **João Clovis de Oliveira Costa**

Economista. Especialista do MBA em Gestão Empresarial com Estratégia de Mercado Industrial. Aluno Especial de disciplinas de Mestrado da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: jarteverde@hotmail.com

### **Joaquim Onésimo F. Barbosa**

Mestre (2011) e Doutorando em Sociedade e Cultura na Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

### **José Lino do Nascimento Marinho (org.)**

Doutorando em Sociedade e Cultura na Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

### **Kamilla Ingrid Loureiro e Silva**

Economista. Especialista em Logística. Aluna regular do mestrado

do de Sociedade e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, Bolsista CAPES. Atuou por cinco anos no curso de economia da Universidade do Estado do Amazonas em Manaus e nos Municípios de Carauari e Manicoré. E-mail: kamila.loureiro@gmail.com

**Maria Goreth da Silva Vasconcelos**

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia- PPGSCA/UFAM. Mestra em Educação pela Universidade Federal do Amazonas- UFAM. Possui Especialização em Metodologia do Ensino Superior pela Universidade Federal do Amazonas- UFAM; Especialização em Psicologia Clínica pelo Conselho Federal de Psicologia. É Graduada em Psicologia e em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas -UFAM. Atualmente é psicóloga clínica e hospitalar no Banco de Olhos do Amazonas, órgão da Secretaria de Estado da Saúde do Amazonas- SUSAM, onde fundou e coordena o Núcleo de Psicologia. É instrutora Educacional na Secretaria de Educação do Município de Manaus- SEMED. Ainda, professora na Faculdade Metropolitana de Manaus- FAMETRO. E-mail: tieth15\_@hotmail.com

**Maria Isabel de Araújo (org.)**

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

**Mariene Mendonça de Freitas**

Graduada em Artes Visuais, Pela UFAM, mestranda no programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, professora do Colegiado de Artes Visuais da UFAM - Campus Parintins. Possui atividades artísticas no campo das artes plásticas e literatura.

**Mário Bentes Cavalcante**

Mestrando no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: mariobenths@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.)**

Bacharel e Licenciado em História (2000), Habilitado em Filosofia (2001) e em Sociologia (2000), Mestre em Comunicação e Semiótica (2000), Doutor em Ciências Sociais/Antropologia (2007) e Pós-Doutor em História (2012) todos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Licenciado em Pedagogia pelo Centro Universitário Nove de Julho – UniNove (2003); e Pós-Doutor em Arqueologia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (2017). Docente do Bacharelado em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, no Instituto de Natureza e Cultura – INC, unidade acadêmica do Alto Solimões, em Benjamin Constant. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da UFAM. Atua em grupos de pesquisas nas seguintes instituições: PUC/SP, UFAM e UNICAMP. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

### **Mírian de Araújo Mafra Castro**

Mestranda no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: mirianaraujo2233@gmail.com

### **Naisa Lima de Sousa Neta**

Graduação em andamento em Engenharia Ambiental e Energias Renováveis. Faculdade Metropolitana de Manaus, FAMETRO, Brasil. Atualmente é estagiária - Unimed Manaus Cooperativa de Trabalho Médico Ltda, com experiência na área de Engenharia Ambiental e Energias Renováveis, com ênfase em Resíduos Hospitalares. E-mail: naisaneta@hotmail.com

**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.

**Rúbia Maria Farias Cavalcante**

Mestranda no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: farias.rubia@gmail.com

**Rudervania da Silva Lima Aranha**

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas, possui graduação em Pedagogia com habilitação em Supervisão Escolar, Mestrado em Educação- PPGE/UFAM, Especialização em Educação Infantil pela UEA. É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Políticas em Educação- GPPE/UFAM. E-mail: rudervania.aranha@gmail.com

**Sandro Amorim de Carvalho**

Professor Substituto no Departamento de Filosofia da UFAM, professor de Filosofia na SEDUC/AM. Graduado em Filosofia - UFAM, Mestre em História Social – PPGH/UFAM e Doutorando em Antropologia – PPGAS/UFAM. E-mail: profsandroamorim@gmail.com

**Silas Garcia Aquino de Sousa**

Doutor em Engenharia Florestal/Conservação da Natureza, pela Universidade Federal do Paraná (2003). Mestre em Ciências Florestais pela Universidade de São Paulo (1993). Pesquisador concursado da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (20/10/1987). Associado a Sociedade Brasileira de Sistemas Agroflorestais-SBSAF e Associação Brasileira de Agroecologia-ABA (Diretor da ABA, 2010). Atua como Professor Colaborador do Curso de Agroecologia da UEA e Cursos de Pós-Graduação do INPA e UFAM. Exerceu o cargo de Superintendente na SPU/AM (2012-2014). Retornou a Embrapa em 2014. Tem experiência na área de Agronomia, Silvicultura e Agroecologia, com ênfase em manejo de agroecossistema, atuando principalmente nos seguintes temas: manejo de agroecossistema,

cossistemas, adubação orgânica, agroflorestas e silvicultura de espécies regionais. E-mail: silas.garcia@embrapa.br

### **Tânia Mara de Souza Castro**

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas, possui graduação em Pedagogia, especialização em Psicopedagogia, mestrado em Educação- PPGE/UFAM. É pedagoga na Divisão do Desenvolvimento Profissional do Magistério-DDPM/SEMED, participa do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero, Trabalho e Educação. Atualmente é membro do Comitê Estadual de Educação do Campo no Amazonas. É professora do Curso de Aperfeiçoamento em Educação do Campo pelo Programa Escola da Terra – convênio UFAM/FNDE/MEC- SECADI. E-mail: taniamscaastro@gmail.com

### **Taniamara Queiroz de Freitas**

Graduada em Comunicação Social – Jornalismo – pelo Centro Universitário do Norte (Uninorte) e Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Possui especialização em Comunicação Empresarial em Marketing pelo Centro Universitário do Norte (Uninorte). Atualmente é Mestranda do Programa de Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA - UFAM). E-mail: taniafreitas.jornalista@gmail.com

### **Tássia Patricia Silva do Nascimento**

Graduada em Produção Publicitária (IFAM); Especialista em Comunicação Marketing em Mídias Digitais (ESTÁCIO), Especialista em Desenvolvimento, Etnicidade e Políticas Públicas na Amazônia (IFAM), Mestranda do Programa de Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA - UFAM), Bolsista FAPEAM. E-mail: tassiapatricia.tp@gmail.com

### **Vânia Cristina Cantuário de Andrade**

Doutoranda do programa de pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia.

## Sou cachaceiro não

Me respeite seu sujeito,  
sou cachaceiro não!  
Não fabrico cachaça  
só consumo meu irmão!  
Não colaboro com a desgraça  
Dos que assaltam a nação.

Chupamos no algodão  
A água cor de led  
Q' passarinho não bebe,  
A coisa de gente rica  
e aparada na bica  
da fábrica de aguardente.

Ela vem toda alvinha  
Santa e cristalizada  
Afogando nossa tristeza  
de dia e da madrugada  
dormimos nas calçadas  
com nossa pinga malvada.

Em nossas andanças  
Nesta terra esperança  
Pretinha e Cheirosinha  
nossas companheiras  
com Magarem e o Bola  
a cachaça e pau que rola.

Com o Pape e o Ressaca,  
Jacaré e Capivara  
Lavanca e Fusaca  
Vivemos marcados  
Como pobres coitados  
Pela Orla e mercado.

Somos como as feridas  
da sociedade falida  
onde não dão guarida  
aos filhos da inconveniência  
e para sua intelijumencia  
sou cachaceiro não.

*Odri Araújo*

## Coleção FAAS

### Fazendo Antropologia no Alto Solimões

*Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand*

Antropologia no Alto Solimões.

*Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)*

2012. ISBN 978-85-63354-17-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões.

*Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)*

2012. ISBN 978-85-63354-18-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2

*Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.)*

2015. ISBN 978-85-63354-31-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação

*Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)*

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira

*Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)*

2016. ISBN 978-85-63354-50-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.

*Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)*

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7

*Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)*

2017. ISBN 978-85-63354-66-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.

*Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.),*

2017. ISBN 978-85-63354-52-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9

*Michel Justamand, e Tharcísio Santiago Cruz*

2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10

*Carmen Junqueira, Michel Justamand, e Renan Albuquerque*

2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 11

*Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz*

2018. ISBN 978-85-5467-010-8

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 12

*Iraildes Caldas Torres e Michel Justamand*

2018. ISBN 978-85-5467-012-2

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 13

*Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz*

2018. ISBN 978-85-5467-017-7

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 14

*Ana Beatriz de Souza Cyrino, Dorinethe dos Santos Bentes, Michel Justamand*

2018. ISBN 978-85-5467-024-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 15

*Antônia Marinês Goes Alves, Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand*

2018. ISBN 978-85-5467-031-3

# 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, Heloísa Helena Corrêa da Silva e Paulo Pinto Monte (orgs.)*

15 - Estudos Clássicos e Humanísticos & Amazonidades - Vol. 2

*Renan Albuquerque e Weberson Grizoste (org)*

16 - Ars moriendi, a morte e a morte em si

*Miguel A. Silva Melo, Antoniel S. Gomes Filho, Emanuel M. S. Torquao e Zuleide F. Queiroz (org)*

17 - Reflexões epistemológicas: paradigmas para a interpretação da Amazônia

*Salatiel da Rocha Gomes e Joaquina Maria Batista de Oliveira (org)*

### **Coleção Arqueologia Rupestre**

*(Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand)*

1 - As pinturas rupestres na cultura: uma integração fundamental.

*Michel Justamand*

2 - Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição.

*Michel Justamand.*

3 - As relações sociais nas pinturas rupestres.

*Michel Justamand.*

4 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar.

*Michel Justamand.*

5 - O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI

*Michel Justamand.*

6 - A mulher rupestre.

*Michel Justamand.*

7 - Arqueologia da Sexualidade.

*Michel Justamand, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari.*

8 - Arqueologia do Feminino.

*Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari.*

9 - Arqueologia da Guerra.

*Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Vanessa da Silva Belarmino e*

*Pedro Paulo A. Funari.*

10 - Arqueologia e Turismo.

*Michel Justamand, Pedro Paulo A. Funari e Andrés Alarcón-Jiménez*



## INCONSTÂNCIAS

O paneiro está cheio de palavras vazias,  
O verso transpira no sol do meio-dia,  
As incertezas espalham desesperanças  
Que se perdem no rebojo de lembranças...

Outrora, juntos, firmes eram as remadas,  
A canoa suportava fortes ventos e enxurradas  
Nosso paneiro carregadinho de cumplicidade...  
Plainávamos águas turvas em forte tempestade...

O que foi feito das tardes de águas mansas?  
Da leve brisa que nos levava no doce remanso?  
Nada ficou daquele verde amor constante?  
O rio ainda me banha com aqueles instantes...

O paneiro já vazio de nossos sentimentos  
E cheio de desilusão (carregá-lo é tormento!)  
Vai pesando no lombo do louco destino  
Transbordando puro e incessante desatino...

Marta Cortezão

## Coleção FAAS

### Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand



ALEXA  
CULTURAL



EDUA

EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU

Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias



ISBN 978-85-5467-032-0



9 788554 670320