Adailton da Silva
Cristian F. Martins
Gilse Elisa Rodrigues - org.
Michel Justamand - org.
Rafael Pessôa São Paio
Tharcisio Santiago Cruz
(Orgs.)

faas 2

Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES

ALEXA
CULTURAL

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (Orgs.)

FAAS:
Fazendo Antropologia no Alto Solimões

2

ALEXA CULTURAL
Embu - SP
2012

Conselho Editorial

Dr. Airtom Luiz Jungblut

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGSC-PUC/RS.

Dra. Débora Cristina Goulart

Professora da UFV – Universidade Federal de Viçosa/MG.

Dra. Fernanda Bitencourt Ribeiro

Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS-PUC/RS.

Dra. Lilian Marta Grisolio Mendes

Professora da UFG – Universidade Federal de Goiás/ Campus de Catalão/GO.

Dra. Luciane Soares da Silva

Professora da FAENFI – Faculdade Estadual do Norte Fluminense/RJ.

Dra. Mirian Steffen Vieira

Professora da UNISINOS – Universidade do Vale dos Sinos/RS.

Dra. Patrice Schuch

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS.

Dra. Patrícia Mecchi

Professora da Universidade Federal do Tocantins – UFT/ Campus de Porto Nacional/TO.

Dr. Vanderlei Elias Nery

Professor da Universidade Cruzeiro do Sul/SP.

Sumário

Prefácio - *João Pacheco de Oliveira* 07

Apresentação - *Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand* 19

Vulnerabilidade na Diáspora: epidemia mundial do HIV e os corpos negros subalternizados - *Adailton da Silva* 21

A importância da noção de variação cultural em Barth para os estudos comparativos nas Américas - *Cristian F. Martins* 33

Reflexões antropológicas, saberes interculturais e diálogos femininos no Vale do Javari/AM - *Gilse Elisa Rodrigues* 51

A importância da educação na Fronteira - *Michel Justamand* 65

Antropologia da Arte. Apontamentos e caminhos sobre o ensino da disciplina no Alto Solimões. - *Rafael Pessôa São Paio* 75

Dimensões socioambientais e urbanas de Benjamin Constant- AM - *Tharcisio Santiago Cruz* - 101

Os autores 111

Leia também 115

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Fotografia da capa

Aline Moreira Magalhães

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R382g, RODRIGUES, G. E.

J276m JUSTAMAND, M.

FAAS: Fazendo antropologia no Alto Solimões 2, Gilse Elisa Rodrigues Michel Justamand, Alexa Cultural: São Paulo, 2012

14x21cm - 116 páginas

ISBN - 978-85-63354-18-1

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

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

ALEXA CULTURAL

Rua Henrique Franchini, 256

Embú das Artes - SP - CEP: 06844-140

alexa@alexacultural.com.br

Prefácio

Num estado de grandes dimensões territoriais como o Amazonas a política de interiorização revela-se algo bastante necessário para a consolidação e crescimento do sistema universitário. Isto tem marcado a expansão das universidades públicas tanto na Universidade Estadual do Amazonas/UEA quanto na Universidade Federal do Amazonas/UFAM.

O campus de Benjamin Constant, criado há seis anos, trouxe consigo porém uma originalidade - a formação em Antropologia no âmbito da graduação. Até poucos anos antes em todo o Brasil a formação específica em Antropologia podia iniciar-se apenas ao nível da pós-graduação, como uma segunda formação que viria a desenvolver-se a partir de diversos percursos na graduação. Com a única exceção da Universidade de Brasília (explicada por sua história), os estudantes de mestrado vinham de diversas faculdades (ciências sociais, história, economia, direito, comunicação, entre muitas outras), já possuindo uma formação universitária básica, para virem posteriormente a passar por um processo de afunilamento e ampliação de conhecimentos em programas de pós-graduação de maneira a converter-se em antropólogos. Tal estado de coisas se reflete ainda hoje nos estatutos da própria Associação Brasileira de Antropologia/ABA, onde a categoria de sócio é reservada aos profissionais que tenham pelo menos um mestrado em antropologia.

Uma graduação em Antropologia traz novos desafios, aportando problemas e potencialidades até então desconhecidas. Mesmo atualmente e em termos nacionais as experiências existentes são poucas (conheço apenas as de Rio Tinto, na Paraíba, e Pelotas, no Rio Grande

do Sul). Este livro é justamente um primeiro esforço conjunto para refletir sobre os dilemas e potencialidades desta experiência. Os autores de seus capítulos são alguns dos membros do corpo docente do curso de Antropologia da UFAM no campus de Benjamin Constant, jovens antropólogos de diferentes regiões do Brasil (estados de Rio Grande do sul, Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Bahia e do próprio Amazonas), com formações e objetos de interesse bastante variados. Diversidade que se expressa nos textos que compõe esta coletânea, construídos com finalidades bastante distintas e onde são focalizados temas contrastantes entre si.

A singularidade desta experiência não decorre somente de ser a Antropologia a porta de entrada dos estudantes no ensino superior, o seu primeiro contato com a vida universitária (o que por si só já recomendaria uma revisão das formas vigentes nos programas de pós-graduação). Como o próprio título da coletânea destaca, trata-se de fazer Antropologia a partir de uma região específica, o Alto Solimões. Ou seja, uma região de fronteira, situada a cerca de 1.200 km de Manaus, em convívio diário com os moradores de Letícia (Colômbia) e com os ribeirinhos peruanos, de fato integrada em um complexo econômico, linguístico e cultural de uma tríplice fronteira.

Uma região onde estão presentes quase uma dezena de povos indígenas (Ticuna, Kokama, Cambeba, Caixana, Marubo, Matis, Matses, Kanamari e grupos ainda isolados nos altos afluentes do rios Lobo e Jandiatuba). Em que o reconhecimento dos direitos indígenas e a ruptura dos padrões de mandonismo e subalternização que lhes foram impostos foi um processo longo e bastante conflituado. Em que, apesar de e terras indígenas, já demarcadas e regularizadas, constituírem hoje a grande maioria das áreas rurais dos municípios, continuam a serem ignoradas pelos planejamentos oficiais de desenvolvimento e assistência, sendo vistas muitas vezes pelas autoridades locais como detalhes de menor importância.

Região onde algumas cidades já partilham de graves problemas urbanos, como desemprego e exclusão social, contrabando e tráfico de drogas, conflitos familiares e de geração, formas violentas de so-

ciabilidade. Onde não é possível pensar os indígenas sem atentar para tais problemas, com os quais já estão bastante envolvidos, como é o caso dos suicídios, alcoolismo, "galeras" de jovens e a chamada "polícia indígena". Em que a recente chegada de centenas de refugiados haitianos vem mais uma vez lembrar como processos nacionais e transnacionais se fazem presente na escala local.

O que unifica os trabalhos aqui apresentados é, acho eu, a preocupação permanente dos seus autores em se defrontarem com as questões sociais, metodológicas e conceituais trazidas por esta fronteira. Como ensinar Antropologia (ou as suas múltiplas sub-disciplinas)? Como é possível fazer etnografia e conduzir pesquisa? Que conceitos e metodologias podem melhor servir para isto? Como a universidade deve relacionar-se com as demandas sociais e em especial com os grupos dominados e excluídos? Estas perguntas, que aparecem de forma bem explícita em alguns textos, devem ser o fio condutor da nossa leitura.

À diferença dos universitários do centro e sul do país, os estudantes da UFAM-BC não pensam os índios ou os "caboclos" apenas segundo parâmetros distantes, que podem ser remetidos ao paradigma racial do século XIX, aos esquemas evolucionais implícitos da noção de primitivo nem nas ideias românticas do indianismo. As experiências familiares da maioria dos estudantes aponta para situações de proximidade, de conflito e conivência, de encobrimento ou transposição de fronteiras étnicas, religiosas e linguísticas. As histórias familiares de seringueiros, ribeirinhos, indígenas e antigos "patrões" passam por outros caminhos, que as ideologias étnicas frequentemente contrapostas se recusam a ver. Situações em que o professor nas salas de aula ou nas orientações didáticas tem que enfrentar frequentemente resistências e suspeitas que procedem de estereótipos arraigados, de memórias e cicatrizes mal curadas.

Recém chegados do ensino médio, vivendo em uma região quase ausente de equipamentos culturais, onde a chamada sociedade civil ainda tem pouca força de aglutinação e mobilização, em que a presença militar (tão característica das décadas de 60 a 80 da vida brasileira) ainda representa um componente central da vida social e política,

os jovens estudantes do curso de graduação em Antropologia da UFAM-BC não podem de maneira alguma serem pensados segundo os moldes das principais pós-graduações existentes no país, localizadas em grandes cidades e na capital federal.

Refletir sobre esta diferença radical, na maioria dos textos optando por uma via transversa, é o fator que explica a diversidade de gêneros narrativos presentes nesta coletânea. Assim este livro não se compõe de um conjunto de artigos (como é usual nas coletâneas institucionais de programas de pós-graduação brasileiros), mas inclui uma grande diversidade de gêneros, indo do artigo ao ensaio teórico-metodológico, da palestra ao relatório de pesquisa, da discussão de um programa de curso ao desenvolvimento de um projeto de extensão. A medida que avançamos na leitura e seguindo a perspectiva proposta - pensar a prática da Antropologia a partir do Alto Solimões - tal diversidade deixa de ser uma dificuldade, para transformar-se em chave importante do próprio livro, que assume como um valor que cada autor reflita a partir de suas próprias experiências. Ao evitar impor uma homogeneização de estilo os organizadores, Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamond, permitiram que cada autor escolhesse com liberdade a forma narrativa que melhor conviesse a sua prática e as suas inquietações.

No primeiro artigo, intitulado "Vulnerabilidade na diáspora: epidemia mundial de HIV e os corpos negros subalternixzados", Adailton da Silva, que está concluindo seu doutorado na UFBA, faz uma interessante reflexão sobre o caráter racista de muitas argumentações amplamente presentes nos debates sobre a origem e expansão do HIV. As primeiras explicações sobre a origem da doença baseavam-se em velhos e odiosos estereótipos coloniais. Os quais reiteradamente, por meio de teorias supostamente científicas e por imagens estetizantes, pretendiam aproximar populações da África negra e os primatas superiores (como se tal proximidade não fosse própria de todo o gênero humano).

Na linha dos estudos pós-coloniais, apoiando-se em Edward Said e em bibliografia sobre o HIV, ele nos mostra que longe de estar morto

e enterrado, o racismo e as suas manifestações continuam a aflorar em muitos domínios da vida contemporânea. Inclusive no campo científico, onde apropriam-se de fatos novos e interpretações supostamente modernas para reinstalar em posição de destaque dispositivos ideológicos escandalosamente superados. Considerados como um dos "grupos de risco" os migrantes haitianos tem, por exemplo, ainda mais dificultada a sua trajetória nas metrópoles coloniais.

Ele nos mostra também como a difusão da doença está relacionada ao crescimento da pobreza e marginalidade no interior da própria sociedade norte-americana, como ocorre nos chamados "guethos étnicos". Ao lembrar que menos de 1/5 dos afetados pela doença no mundo recebem tratamento adequado, ele sublinha a dimensão racista e classista de um planejamento que, paradoxalmente, se reivindica como de uma ciência universalizante.

No segundo texto, Cristian F.Martins, doutor em Antropologia pelo CEPPAC da UNB com uma tese sobre os usos da literatura por membros das igrejas pentecostais no Brasil e nos Estados Unidos, no texto intitulado "A importância do uso da noção de variação cultural em Barth para os estudos comparativos nas Américas", procede a uma cuidadosa discussão sobre a contribuição de Fredrik Barth para a reformulação do velho conceito de cultura. Apoiando-se principalmente em duas monografias deste autor e na entrevista concedida a Tomke Lask, Martins observa que os antropólogos frequentemente suprimem dos seus estudos os sinais de incoerência e da presença de múltiplos referenciais culturais.

Em uma monografia sobre os Ticunas (Pacheco de Oliveira, João - ***'O nosso governo': Os Ticunas e o regime tutelar***, Rio de Janeiro/Brasília, Editora Marco Zero/CNpq, 1988), eu já apontava como a naturalização dos conceitos de sociedade e cultura, praticada em geral por antropólogos evolucionistas, funcionalistas e culturalistas, levou a uma virtual impossibilidade da teoria antropológica de abordar os fenômenos relativos ao contato interétnico (vide pgs. 24-59). Os quais foram sempre, de maneira equivocada, minimizados e considerados como de importância exclusivamente histórica ou pragmática, en-

quanto na realidade eram justamente aqueles que se voltavam contra os obstáculos epistemológicos e limites da disciplina.

Um dos caminhos possíveis de ruptura foi a noção de "fricção interétnica", desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira, inspirada nas análises sobre o colonialismo interno propostas pelos mexicanos Pablo Gonzales Casanova e Rodolfo Stavenhagen (o que evidenciava que a produção brasileira e latino-americana, ao invés de ser provinciana, enfrentava - e avançava! - nas respostas aos problemas teóricos centrais da disciplina).

Uma outra vertente caminhou no sentido da operacionalização das noções de "campo" e "situação", soluções adotadas pela chamada antropologia política (Gluckman, Turner, Swartz e pelo meu próprio trabalho acima citado, que com a noção de "situação histórica" propõe que a dominação seja pensada segundo diferentes regimes).

Outra via foi a sociologia de Bourdieu, especialmente fecunda no estudo da produção simbólica. Barth, como ex-aluno de Raymond Firth que era, seguiu mais próximo à vertente inglesa, mas dialogou igualmente com as concepções distributivas de cultura e preferiu utilizar-se de outros recortes ("tradições" e "correntes"). É interessante lembrar o uso que algumas teses recentes em etnologia indígena fizeram da noção de tradição nos estudos sobre os Guarani, de Mato Grosso do Sul, (MS) e os Uitoto, da região do trapézio colombiano, contigua ao Alto Solimões (vide respectivamente Mura, Fabio " ***À procura do ´Bom Viver´: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá***, Tese de doutoramento em Antropologia Social, PPGAS, 2006, e Pereira, Edmundo – ***Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-muruí***, Prêmio ABA-GIZ 2011, Publicações ABA, Brasília, 2012).

Da leitura atenta e rigorosa de Barth, Martins extrai algumas orientações importantes, que eu igualmente reputo como imprescindíveis para os estudos antropológicos em regiões de fronteira. Cultura não deve continuar a ser usada no singular ou como uma propriedade inerente a um grupo étnico ou social, é fundamental trabalhar com as múltiplas formas que assume no espaço e no tempo, evitando para-

lelamente tomar como patológica a co-presença de formas diferentes dentro de um mesmo contexto histórico. Explorar a distributividade da cultura e a multiplicidade de referenciais é uma obrigação básica do etnógrafo, sem o que toda interpretação de uma sociedade seria sempre empobrecedora e reducionista. Martins conclui o seu texto convocando os etnógrafos a se preocuparem não apenas com as diferenças e a dimensão do exótico, mas também a analisarem com igual cuidado os aspectos de semelhança entre as sociedades e os fatores contingentes que permeiam os processos sociais.

O terceiro texto, escrito por Gilse Elisa Rodrigues, mestre em Antropologia pelo PPGAS da UFRGS, problematiza de modo muito criativo e instigante a sua experiência na coordenação de um projeto de extensão da UFAM-BC, desenvolvida juntamente com estudantes e com mulheres indígenas de 4 etnias (Marubo, Kanamari, Mayoruna e Matsés) do Vale do Javari. Trata-se do acompanhamento à criação da Associação de Mulheres Indígenas da Terra Indígena Vale do Javari, processo descrito com muito cuidado no texto "Reflexões antropológicas, saberes interétnicos e diálogos femininos no Vale do Javari - AM", de cuja análise ela extrai conclusões tão seguras e relevantes quanto as dos colegas que a precederam.

Longe de encontrar uma impermeabilidade cultural e linguística entre os membros destes quatro povos, ela logo verificará que no contexto da associação de mulheres as articulações interétnicas e a expressão da subjetividade feminina são predominantes. Isto aliás confluiu na tarefa da construção de uma rede única tecida por mulheres destes diferentes povos, conformando um verdadeiro mosaico, uma metáfora viva do projeto. O que não significa de maneira alguma que a antropóloga circunscreveu-se a uma definição impositiva e formal do contexto, pois ela irá observar criticamente como as atividades de tradução linguística e cultural estão marcadas por juízos de valor e por interesses próprios.

Ela destaca também a crescente presença de alunos indígenas na instituição e o progressivo comprometimento dos antropólogos com as suas causas. Cabe observar que Rodrigues vai bem além

das recomendações de J. Overing, operando com a ideia de sujeitos implicados não só por diferentes cosmovisões, mas também por suas próprias condições de existência. Martins igualmente em seu texto chama atenção para a importância da explicitação do lugar do pesquisador na observação e na construção de uma interpretação. O que acredito exigiria a operacionalização de uma análise daquilo que, em um texto de 2004 voltado para experiências inovadoras de pesquisa e intervenção, chamei de "situação etnográfica" (vide ***Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal estar em Antropologia*** (link http://www.ufcg.edu.br/~leme/pdf/leme_jpo.pdf.). Somente com o pleno enraizamento do pesquisador em suas condições concretas de trabalho, incluindo o seu relacionamento com os nativos e o demais grupos que com eles interagem, é que se pode chegar a uma visão verdadeiramente crítica do material etnográfico.

O quarto texto é de Michel Justamand, um dos organizadores do livro, atualmente realizando um pós-doutorado em História Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Trata-se de uma palestra, intitulada "A importância da educação na fronteira" realizada na abertura das atividades acadêmicas do ano letivo de 2011 da Universidade Estadual do Amazonas em seu campus em Tabatinga. Formulada em um contexto comemorativo, conserva em grande parte a espontaneidade e as características de uma comunicação oral.

Ele retoma com muita propriedade e vigor as elaborações de Paulo Freire, uma das mais fantásticas figuras de intelectual e cientista social que o Brasil engendrou, paradoxalmente muito mais conhecido e utilizado na bibliografia internacional de diversas antropologias do que no seu próprio país. Justamand nos lembra que o processo de aprendizado não é algo isolado ou individual, que é sempre marcado pelo coletivo e pelo mundo em que vivemos, confluindo assim com as formulações de Rodrigues acima referidas e em sintonia implícita com as vertentes da antropologia que, inspiradas no marxismo e na teoria crítica, consideram impossível refletir sobre a história da ciência sem um pleno enraizamento de cada autor nas tomadas de posição face aos conflitos de seu tempo (vide J. Fabian, Pels & Salemink e o meu

texto de 2004 acima citado).

A educação, nos ensina o mestre Paulo Freire pelas palavras de Justamand, deve visar sempre a libertação e o aperfeiçoamento do homem, não pode ficar de maneira alguma refém de estruturas econômicas ou escrava de projetos do grupo no poder. Na fronteira, especialmente, é preciso que a educação seja pensada como um exercício ético, pois estará necessariamente lidando com outros povos e culturas. Auto-definindo-se como educador, Justamand distingue o educador do professor, considerando que não há fórmulas prontas e que só o exercício crítico pode permitir escolher as melhores vias de acesso e as reais necessidades dos educandos.

O quinto texto, intitulado "Antropologia da arte: Apontamentos e caminhos para o ensino da disciplina no Alto Solimões", é de Rafael Pessoa São Paio, mestre em Comunicação e Ciência das Artes pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Nele o autor descreve a composição e a recepção pelos alunos dos dois cursos sobre antropologia da arte que ministrou na UFAM-BC.

Na primeira parte ele mostra a dificuldade de acompanhamento, sobretudo por alunos recém saídos do ensino médio e vivendo em uma região distante dos grandes centros culturais, em acompanhar as leituras e discussões habitualmente propostas num curso de antropologia da arte. A interação entre estudantes e professor foi conduzindo a um progressivo reordenamento do curso, que passou a ter um breve - mas utilíssimo - percurso histórico, fornecendo os referenciais básicos para a compreensão de seu surgimento, diversificação e da complexidade dos debates atuais. Só a partir destas amplas informações, acompanhadas pela apresentação de imagens de muitas obras emblemáticas, é que os alunos tiveram melhores condições de acompanhar alguns dos trabalhos selecionados na bibliografia inicial.

Um outro *turning point* do curso foi a decisão em estimular atividades práticas dos próprios alunos. Um destaque especial foi a atenção voltada para textos sobre museus e coleções etnográficas, sendo instituída também uma colaboração dos estudantes com os programas desenvolvidos no Museu Maguta, primeiro museu indígena do país e

referência cultural fundamental na região (vide www.museumaguta.com.br/blog/).

O sexto e último texto, é elaborado por Tharcisio Santiago Cruz, mestre pelo Programa Interdisciplinar de Estudos sobre Sociedade e Cultura, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), na sede Manaus. Intitulado "Dimensões socioambientais e urbanas de Benjamin Constant - AM", ele apresenta os resultados preliminares de um projeto de investigação sobre as condições de moradia na cidade de Benjamin Constant. Após um breve resumo das políticas e normatizações relativas ao meio ambiente, o autor empreende a seguir, baseando-se em questionários e em dados quantitativos, a descrição da população residente em dois bairros - COHABAM e Agropalme - formados em épocas diferentes e por movimentos migratórios com composição social distinta.

Um dado apresentado por Cruz merece ser aqui logo destacado, segundo as informações que colheu uma grande maioria (ele indica 90%) das famílias residentes no bairro COHABAM estão sendo atualmente beneficiadas por programas assistenciais do governo federal (ele menciona em especial o Programa Bolsa Família). Isto pode indicar que a situação anterior de marginalidade e de exclusão social pode estar apresentando sinais de modificar-se. De todo modo é um dado importante para a análise de processos políticos, permitindo enquadrar inclusive fatos recentes (como a esmagadora vitória de Dilma Roussef nas eleições de 2010, com quase 90% dos votos válidos nos municípios do Alto Solimões). É importante observar também que estudos como o de Cruz, tal como o artigo inicial de Silva, apontam para outros objetos de estudo, que não se restringem ao universo indígena ou as interconexões deste com organismos estatais.

Este livro certamente será de grande utilidade nas atividades educativas desenvolvidas pelos antropólogos vinculados a UFAM-BC. Será também de grande valia para iniciar uma troca de experiências com novos programas de graduação em ciências sociais e, em especial, os de formação em Antropologia que tem surgido em outros lugares do Brasil.

A importância deste livro porém não para por aí. Não é por serem jovens antropólogos e por estarem tentando constituir uma nova unidade de ensino, que encontramos nos textos dos docentes da UFAM-BC uma preocupação em seguir exclusivamente os parâmetros acadêmicos mais reconhecidos e vir a acomodar-se em uma postura convencional (ou até mesmo, por omissão, implicitamente conservadora).

Ao contrário vê-se nos textos uma preocupação muito sadia em procurar alargar os limites e os debates da disciplina partindo dos pro-blemas e dificuldades que os seus praticantes enfrentam no seu próprio cotidiano. A incorporação de novos contingentes de brasileiros ao sistema universitário, não mais restritos aos segmentos de maior poder econômico, tem trazido novas demandas e virtualidades para o ensino e a pesquisa em todo país. Não apenas fronteira em termos geográficos ou políticos, mas também na abertura de fronteiras sociais.

Hoje em todo o Brasil os professores e os departamentos universitários estão tendo que encarar de frente a crescente e auspiciosa presença de jovens indígenas, afrodescendentes, caboclos, camponeses e proletários (estes últimos que, quando muito, tiveram acesso as escolas públicas no primário e secundário) nos laboratórios e salas de aula. As discussões sobre sistema de quotas não podem limitar-se a assegurar o acesso de setores excluídos ao ensino universitário, exclusivamente dentro de uma perspectiva liberal de promover a mobilidade social (sempre imaginada em escala individual). A universidade não pode modificar a sua composição social e permanecer estática, sem rever os seus procedimentos e metodologias. Trata-se de um movimento muito mais amplo e mais profundo, de descolonização de saberes, práticas e metodologias.

Enganam-se os que só vem no colonialismo os aspectos repressivos e de recusa da diferença, ele é tanto mais perigoso e perverso porque identifica a diferença como um não valor e instala o diferente na condição de subalterno. O colonialismo administra as diferenças e as universidades tem um papel decisivo nisto, produzindo uma ciência sobre os "outros" que é pura inferiorização e exotismo, enquanto os

protocolos e pressupostos sociais são rigorosamente controlados através de uma reduzida classe sacerdotal. Como bem observou Fabian, por mim colocado como epígrafe no meu texto de 2004), "é preciso muita imaginação e coragem para figurar-se o que ocorreria ao Ocidente (e a Antropologia) se as suas fortalezas temporais fossem subitamente invadidas pelo tempo de seus Outros" (Fabian,J. – ***Time and the other. How anthropology makes its object***. Columbia University Press, 1983, pg. 35)

Para dimensionar os novos desafios que se colocam a Antropologia no Brasil, este livro nos mostra que é importante também olhar os brotos mais novos de galhos laterais. Para os antropólogos em geral este livro pode também trazer surpresas interessantes. Um bom exemplo desta vitalidade, de abertura ao tempo do Outro (em suas múltiplas formas) bem como de compromisso de descolonização do ensino e pesquisa, é a exortação contida no último parágrafo do texto de Rodrigues. Palavras que me parecem adotar uma posição muito semelhante àquela que preconizo em meu texto de 2004. É com elas que encerro este prefácio:

"Acredito que se queremos manter a fama de nossa disciplina de um conhecimento produzido na relação com a alteridade não podemos ter medo desta relação e do que ela pode trazer para desestabilizar constantemente nossas certezas, principalmente quando isto significa uma inversão de perspectiva na relação nós/eles, construída agora de lá para cá, da perspectiva do nativo e a despeito de nossos objetivos de investigação." (Rodrigues, 2012).

João Pacheco de Oliveira

Apresentação

Em 2009, houve um concurso para ingresso de novos professores para a unidade acadêmica de Benjamin Constant da UFAM – Universidade Federal do Amazonas. Das vagas oferecidas no concurso 07 eram para o curso de Bacharelado em Antropologia.

Eram vagas distribuídas entre candidatos a professores de Antropologia e de Sociologia. Seis dessas vagas foram preenchidas nesse momento. Uma seria contemplada um ano depois.

O curso, criado em 2006, contava já contava com quatro professores. Assim, em 2011, éramos 11 professores efetivos no curso.

No segundo semestre de 2010, em reunião do colegiado, decidiu-se pela formação de uma comissão permanente de publicações, que é a responsável pela organização da presente obra. Ela é o resultado de experiências diversas por parte de 6 destes professores na região amazônica, justamente aqueles que chegaram ao Alto Solimões em 2009. São textos que surgem da bagagem profissional de cada um aliada às particularidades do conhecimento produzido na interação com a cultura local. Originados de atividades diversas em ensino, pesquisa e extensão, refletem uma parcela do processo de construção do fazer antropológico na região amazônica.

Advindos das 5 regiões do país, os autores, para além da diversidade de cosmovisões, conseguem encontrar uma unidade no que tange à postura crítica e autônoma do fazer antropológico. Fazer que não quer se submeter às ordens impostas, mas que também sabe da importância de se relacionar. Sabe também que é importante fazer uma Antropologia diferente. E que, no Alto Solimões, faremos diferente. Isso por que na região há outros atores, outras vozes, outros modos

políticos, sociais, étnicos, culturais, de ver e ouvir. Acreditamos que há outros modos de se relacionar com a vida e com o mundo, que é necessário atuar nestas fronteiras interculturais que nos desafiam constantemente. Por esse motivo nos empolgamos em escrever e publicar esses resultados.

Sabemos como comissão, mas também como autores, que sem dúvidas estamos abrindo um novo trajeto. Sabemos que temos no Alto Solimões um grande campo de pesquisa e muito ainda há para ser trilhado, conhecido e reconhecido. Sabemos também das contribuições que outros tantos antropólogos já deram com temas e objetos oriundos dessa região, mas queremos mostrar o novo, aquilo que ainda não foi visto, dito, escrito, falado, ouvido, comentado, abordado.

Queremos com esse pequeno livro contribuir para as futuras produções, antropológicas ou não, sobre a região. Sabemos que todos têm algo para contribuir e que tal contribuição é condição para que as pesquisas antropológicas sigam em frente em seu rumo, ampliando os laços entre os saberes humanos, tão necessários para a vida em comum, coletiva e ampla.

Os textos que apresentamos, versam sobre temas de aula e temas principais de estudo como: arte, educação, sociologia, gênero, produção de conhecimento, racismo e fronteiras. Estão aqui representados nos textos de: Adailton, Cristian, Gilse, Michel, Rafael e Tharcisio.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Os organizadores
Gilse Elisa Rodrigues
Michel Justamand

Vulnerabilidade na Diáspora: epidemia mundial do HIV e os corpos negros subalternizados

Adailton da Silva[1]

A situação da epidemia global decorrente da infecção pelo vírus HIV está vinculada à vivência contemporânea de africanos e afrodiaspóricos. Sob os efeitos do racismo e do colonialismo, enquanto instrumentos de subalternização dos corpos, a população negra foi incluída de forma perversa no cenário da epidemia global.

Desde as investigações sobre a origem da epidemia (que apontam acusatoriamente para a África) relatos de natureza racista insinuam "detalhes bizarros acerca da 'passagem' dos retrovírus dos macacos para os humanos" (Bastos, 2006:23). Através de supostas relações afetivo-sexuais entre macacos e humanos, foi retomado com vigor o imaginário colonial sobre a sexualidade animalesca dos africanos.

> (...) a relação de dominação racial coloca o racialmente dominado no lugar da desonra, e nesse lugar da desonra, o outro é objeto de prazer, de políticas higienistas, de controles e de acusação de uma sexualidade não domesticada (Anjos, 2004:107).

Ujvari (2008:10) sugere que a entrada do vírus da imunodeficiência do símio (SIV) em organismos humanos se deu por escoriações e ferimentos da pele, por volta da década de 1930, em razão da caça de

1 Doutorando em Estudos Étnicos e Africanos pelo POSAFRO/UFBA. Professor de Antropologia da UFAM – Benjamin.

chimpanzés e se alastrou entre os humanos pela relação sexual. Daí, a mutação do vírus que o tornou transmissível por meio de secreções genitais ocorreu dentro de organismos humanos.

A caça de chimpanzés, transmissores do SIV aos humanos, nas florestas do Gabão e do Camarões combinou-se com outros fatores do desequilíbrio ecológico em curso desde o fim do século XIX. O desenvolvimento da droga quinina, que protegeu os europeus da epidemia de malária, permitiu a entrada destes no reduto dos grandes primatas. Alemães foram ao Camarões, enquanto franceses se apoderaram do Gabão em busca de látex e óleo de palmeira. As conseqüências da I Guerra Mundial dividiram as matas de Camarões entre franceses e britânicos.

Posteriormente às guerras de independência na região, e em seguida as guerras civis, ocorrem épocas de fome que tornarão a caça de chimpanzés cada vez mais rotineira. A esta altura, o vírus presente em humanos tornara-se diferente daquele encontrado nos chimpanzés. Surge o HIV tipo 1.

Guerras, estupros, extrema pobreza e instabilidade política aceleraram a circulação do vírus. Soldados, refugiados, comerciantes, miseráveis e viajantes espalhavam o HIV pelo continente. Suspeita-se, inclusive, que campanhas de vacinação utilizando agulhas não esterelizadas tenham contribuído para ampliar significativamente o número de portadores do vírus (Ujvari, 2009:11). Uma amostra de sangue coletada em 1959 de um negro do Congo foi testada nos anos 80 e acusou a presença de HIV. Também no Congo, durante a epidemia de ebola, em 1976, foram recolhidas amostras de sangue da população. Ao serem testadas, já na década de 80, algumas destas amostras também estavam infectadas pelo vírus HIV.

Nas florestas da Guiné-Bissau foi a caça aos macacos Mangabey que levou para os humanos o tipo 2 do vírus. As lutas de independência das ex-colônias portuguesas da Guiné-Bissau e de Cabo Verde (nos anos 60 e 70) aconteceram no período de origem da transmissão do vírus tipo 2 para os humanos. Daí esta variedade do vírus se espalhou também para a Gâmbia e o Senegal, chegando a Portugal com soldados

infectados (Ujvari,2009).

No entanto, e contraditoriamente, Bastos (2006) afirma que não havia registro sobre história da AIDS na África subsahariana na década de 1980. Ainda que hoje se afirme que o agente causador da epidemia teve sua origem no continente africano, seus primeiros registros e investigações ocorrem nos EUA. É a partir de casos de pneumonia atípica e de um câncer raro – Sarcoma de Kaposi[2] – que começam as investigações sobre a misteriosa síndrome.

Pode-se afirmar que um estigma associado à pele esteve presente no início da epidemia de AIDS, assim como a 'epidermização' do negro foi um instrumento para a definição do lugar social no pensamento colonial (Gilroy, 2007). Manchas na pele foram os primeiros sinais visíveis associados aos portadores de HIV, por isto também ativador de comportamento discriminatório. Mas logo o estigma adentrou o invólucro da epiderme[3] e passou a estar mais diretamente associado ao sangue e outros fluídos corporais.

Homens jovens, previamente saudáveis, que haviam tido relações sexuais com outros homens, são os primeiros identificados como portadores da Síndrome de Imunodeficiência Adquirida (AIDS na sigla em inglês) pelos Centros para a Prevenção e Controle de Doenças nas cidades de Los Angeles, São Francisco e Nova York.

> Muito provavelmente, na ausência de um sistema de vigilância eficiente, diversos casos da nova síndrome emergiram na África ao longo da década de 1970 e início da década seguinte sem que fossem identificados enquanto tais, mas sim enquanto algo que afetava um contingente adicional de pessoas que faleciam em virtude de infecções graves [...]. Em um contexto de um sem número de infecções, desnutrição, guerras civis e miséria, não foi pos-

2 O Sarcoma de Kaposi é usualmente classificado em quatro tipos: Clássico (raro), Africano (endêmico), do Imunodeprimido (iatrogênico), relacionado à AIDS (epidêmico). (Leão J.C. et al, 1999)

3 O poder da 'epidermização' em definir as relações raciais é tratado por Paul Gilroy, que resgata o conceito extraído de Frantz Fanon no clássico "Peles negras, Máscaras Brancas", que teve sua primeira edição em 1952.

> sível compreender que uma nova ameaça à humanidade estava a caminho (Bastos, 2006:30).

A visão hegemônica entre os epidemiologistas, neste período inicial de reconhecimento do comportamento da Aids, era de que haveria uma particular e misteriosa preferência do vírus por homossexuais masculinos (H1), haitianos (H2), hemofílicos (H3) e heroinômanos (H4)[4]. Esta visão foi sendo desmontada paulatinamente graças aos estudos e pesquisas na área, mas não antes de provocar graves equívocos e estigmas no enfrentamento da epidemia. Relembra assim o pesquisador Francisco Inácio Bastos:

> Certamente são de triste memória para os mais velhos como eu, propostas, que em tudo lembravam as propostas nazistas, de, por exemplo, tatuar símbolos nas nádegas de homossexuais masculinos vivendo com Aids, formulada por um legislador norte-americano que os anos fizeram se tornar anônimo, no início da década de 1980 (2006:95).

Após o vírus (posteriormente denominado HIV) ter sido isolado por uma equipe de pesquisadores franceses em 1983, a teoria do câncer gay irá tornar-se profundamente questionável. Mesmo com isto, há acusação de responsabilidade sobre o então chamado "grupo de risco" dos homossexuais masculinos, ainda que a epidemia aí já tivesse avançado velozmente na África subsahariana "basicamente através de relações heterossexuais sem o uso de preservativos" (Bastos, 2006:33). É conclusão óbvia que, caso houvesse ocorrido uma maior preocupação com as formas de difusão da epidemia entre africanos e afrodiaspóricos naquele momento, teria sido modificado mais rapidamente o rumo das investigações científicas. É também pela não atenção ao contexto de acelerada difusão da infecção no continente africano e na diáspora que grande parte do impacto planetário da epidemia se dá.

No mundo todo, de acordo com dados de 2008, estima-se que 33 milhões de pessoas vivem com HIV. Ocorreram aproximadamente 2,6 milhões de novas infecções e 2 milhões de óbitos por questões

4 Tempos depois foi sendo inserido nas análises, paulatinamente, um quinto H - de 'Hookers' – nome dado em inglês às profissionais do sexo.

relacionadas à epidemia somente naquele ano. Apesar de significativas mudanças no comportamento da epidemia desde seu reconhecimento pela comunidade científica "a África Subsahariana ainda é a região do mundo mais afetada pela epidemia: cerca de 67% das infecções por HIV e cerca de 72% de mortes por Aids, em 2008, ocorreram nesta região". (UNAIDS, 2012).[5]

Como decorrência de um cenário de investigação por demais direcionado em torno de algumas das formas de transmissão, pouco sensível à variedade de populações atingidas, irá se retardar o desenvolvimento de estratégias de prevenção mais amplamente eficazes.

Com o exemplo da epidemia de Aids, no Haiti, e o estigma desenvolvido em torno dos haitianos como supostos portadores preferenciais do HIV, pode-se ilustrar magnificamente como têm sido atingidos também os afrodiaspóricos. Exemplo ímpar de luta contra o colonialismo e a escravidão nas Américas[6], com uma maioria absoluta de população negra, com os piores índices de desenvolvimento humano da região, o Haiti é alvo de intervenções internacionais até os dias de hoje. O governo brasileiro, inclusive, atualmente (e não sem críticas) participa de ações de "pacificação" e ajuda humanitária neste país, assim como recebeu até início deste ano significativo contingente de refugiados ambientais através de suas fronteiras amazônicas.

Depois de um grave evento sísmico, em 2010, que arrasou a capital Porto Príncipe cresceu ainda mais o êxodo já praticado no Haiti. A crise na saúde do país matou mais de sete mil de cólera e deixou mais de 500 mil contaminados da mesma doença. (Toledo, 2012)[7] Enquanto isto, haitianos fugiam para a República Dominicana, Chile, Equador, Guiana Francesa e, pelo menos, quatro mil para o Brasil. Vieram para este país em busca de promessas do paraíso (racial?). Porém encontram

5 UNAIDS http://www.unaids.org.br/sobre_aids/sobre_aids.asp consultado em 12/06/2012 às 16:33h.

6 "Sabe-se que estas duas séries de reivindicações, a dos mulatos pelo respeito da igualdade e a dos escravos negros pela liberdade, se iriam tornar um dos principais problemas da França revolucionária e desembocar na insurreição de São Domingos (1791), na abolição da escravatura pela Convenção e na independência do Haiti" (M'Bokolo, 2009:353).

7 TOLEDO , F. O Haiti não é aqui, nem ali. É um êxodo e uma linha de fuga. Revista Global Brasil. Edição 15 disponível em http://www.revistaglobalbrasil.com.br/?p=1024 consultado em 14/06/2012 às 23:57h

algo que mais pareceu-lhes o inferno. (Casseus, 2011) [8]

O Estado brasileiro contribuiu significativamente para a Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti – MINUSTAH, iniciada em fins de 2004, assumindo inclusive seu comando militar. Em franca contradição com sua participação nesta missão de paz do conselho de segurança da ONU, o Governo Brasileiro, por meio da resolução 97/2012 decidiu restringir o número de visto para imigrantes haitianos a 1200 por ano.

> "A medida veio acompanhada de ameaças de deportação dos que entrarem irregularmente e do aumento de policiais na fronteira com Peru e Bolívia. De acordo com a resolução, o visto concedido aos haitianos tem caráter humanitário e vale pelo prazo de cinco anos, mas só pode ser renovado se houver prova de 'situação laboral'". (Toledo, 2012)

Aqueles haitianos que cruzaram a tríplice fronteira amazônica (Brasil – Peru – Colômbia) não receberam a mesma atenção e apoio que o governo brasileiro se comprometeu a oferecer na MINUSTAH. As vulnerabiliades do povo haitiano podem ser úteis aos interesses estratégicos do governo brasileiro em ocupar uma cadeira no conselho de segurança da ONU e fortalecer sua importância estratégica na região. No entanto, o povo haitiano parece não ser tão bem vindo no Brasil quanto o fizeram crer.

Graves problemas políticos, econômicos, ambientais e sociais vivenciados no Haiti – cenário de exuberante beleza natural e de forte tradição cultural de matriz afro – transformaram o país em pólo de atra-ção do turismo internacional e exportador de mão-de-obra barata.

Neste contexto, parte da população do Haiti está exposta aos efeitos funestos da exploração sexual e à ação das redes de tráfico de pessoas. Vários emigrados do Haiti, (especialmente nos EUA), estiveram – em fins dos anos 80 e início dos 90 do século passado – inseridos em condições bastante precárias de moradia, trabalho e saúde, ou mesmo

8 CASSEUS, E. La travessia del infierno ao paraíso in El Arador, Ano 2. Nº 6 Noviembre 2011, Leticia Amazonas

vinculados às redes ilícitas que estão invariavelmente próximas da imigração ilegal. Neste contexto, facilitador da transmissão do HIV, em razão da precariedade de condições mínimas de cidadania e autocuidado, os haitianos tornaram-se um grupo atingido e severamente estigmatizado pela AIDS – o segundo H.

De acordo com Ujvari (2009:12), a chegada do vírus aos EUA, provavelmente no final da década de 1960, se deu a partir de imigrantes haitianos infectados. Por outro lado, de acordo com relatos colhidos por Paul Farmer, as informações sobre a Aids no Haiti terão importantes conseqüências em decorrência da presença da epidemia nos EUA.

> Em 1983 [...] a palavra 'Sida' era ouvida com freqüência em Port-au Prince, onde o termo ganhará notoriedade depois das furiosas especulações da imprensa norte americana que associavam a Aids ao Haiti. O CDC (*Center for Disease Control* – Centro para Controle de Doenças) dos Estados Unidos de alguma forma havia inferido que os haitianos, como um grupo, eram vulneráveis à Aids, e a imprensa popular começara a apontá-los como a principal causa da epidemia americana (Farmer, 2004:538-539).

A veiculação destas notícias afetou o turismo internacional que havia se tornado importante fonte de divisas do país no início da década de 1980. A crescente crise política, que levaria ao fim da ditadura Duvalier em 1986, impediu que as autoridades do governo conseguissem responder adequadamente às acusações e minimizar os impactos negativos na atividade turística. Para alguns membros da população haitiana, eram os norte americanos que haviam introduzido a Aids na ilha, conforme pontua Farmer (2004:543), como parte de um "plano americano para escravizar o Haiti".

O mesmo pesquisador cita a existência de documentos que apontam uma anterior rede internacional de comércio de sangue haitiano, particularmente valorizado em virtude de seu soro rico em anticorpos, para ser utilizado em experiências médicas (2004:564). Ou seja, algumas das acusações circulantes entre os cidadãos haitianos eram alimentadas por um contexto de extrema vulnerabilidade social, somada a dificuldade

de agência organizada da sociedade civil junto aos fatores internos e externos ao país.

Em todos os países foi fundamental a participação de organizações da sociedade civil na construção do enfrentamento do HIV/Aids. Isto pressupõe um grau mínimo de liberdade de associação e participação política no seio da sociedade.

A abordagem de temas tabus dentro das políticas públicas dos países, fundamentalmente necessários ao enfrentamento da AIDS, tais como uso de drogas, racismo, sexualidade e aborto, entrou em choque com a agenda conservadora dos anos 1980. Se nos países centrais teve enorme preponderância a influência Thatcher/Reagan nos estertores da guerra fria, países periféricos com significativa população afrodescendente (como o Brasil e o Haiti) ainda enfrentavam ditaduras. Na África subsahariana, vários povos enfrentavam ainda a luta pela descolonização ou a guerra civil.

Dentro dos países e entre estes, na comunidade internacional, havia enormes resistências ao reconhecimento e investimento na AIDS como questão de saúde pública.

O cenário de discriminação levou a que diversas comunidades diretamente afetadas pelo problema, em especial a comunidade gay norte americana e européia, assumissem o protagonismo no enfrentamento da epidemia em nível local e global. Assim também se deu com relação aos usuários de drogas (Austrália, Holanda, EUA e Canadá com experiências pioneiras), onde os estigmatizados tiveram de propor novas tecnologias de enfrentamento da epidemia em um ambiente de violência e marginalização. Todas estas experiências, em seus erros e acertos, influenciaram profundamente o padrão de organização da luta antiaids em nível global, com preponderância dos modelos desenvolvidos ao norte do globo.

Na África subsahariana, onde já não se podia contar com um sistema de saúde pública abrangente e integrado, a epidemia de Aids produziu uma redução na expectativa de vida e uma reversão nos indicadores de saúde. No mundo todo, menos de 1/5 dos infectados tem acesso a terapia, que é da ordem de milhões de pessoas. Neste

panorama, a África subsahariana tem sido a região mais devastada pela Aids no planeta. Tanto a falta de acesso ao tratamento, quanto à falta de estruturas eficazes de diagnóstico e prevenção vem dizimando comunidades inteiras. Aspectos como o colapso do sistema educacional em função do adoecimento e morte de toda uma geração de professores, tornaram o dano provocado pela epidemia absolutamente irreparável em menos de uma geração. O dado é de tal gravidade que só existe chance de reverter a epidemia em nível global caso "a África deixe de figurar como 'continente esquecido' e constitua prioridade inequívoca das nações de todo o mundo"(Bastos, 2006:72).

Apesar disto, não é somente na ausência de um Estado forte e bem estruturado que a epidemia avançou. Nos EUA já se faziam notar os diferentes níveis de determinação das epidemias e sua associação com a vulnerabilidade conjunta de indivíduos, comunidades e sociedades inteiras. A disseminação do uso de crack nos guetos étnicos estadunidenses afetados pela violência estrutural, se associa ao desemprego, ausência de seguro saúde, condições de trabalho precárias dos imigrantes ilegais, formas não-seguras de realização do sexo comercial e aos efeitos do racismo para a difusão de doenças infecciosas como a Sífilis e a Aids. Em alguns dos guetos étnicos dos EUA, com expressivo contingente de diferentes minorias étnicas já foram alcançados níveis de prevalência de sífilis entre usuários de crack e seus parceiros sexuais comparáveis às taxas da África subsahariana.

> O exemplo paradigmático aqui é dos Estados Unidos da América. Ao longo de duas décadas e meia uma epidemia que atingiu, no início dos anos 80, predominantemente a comunidade gay, branca, de classe média, se transmutou em uma epidemia que afeta, hoje, de forma absolutamente desproporcional os negros e os imigrantes, especialmente latinos. Os negros, ou afro-americanos, que correspondem, grosso modo, a 13% da população norte-americana perfazem hoje 50% dos novos casos de Aids notificados naquele país (op cit., 2006:84).

Este é mais um exemplo de que a falta de sensibilidade em relação

à necessidade de pensar estratégias de enfrentamento da epidemia que atentem para a diversidade de contextos vivenciados pelas várias populações atingidas tende a aprofundar a desigualdade, refletindo de forma ainda mais perversa as hierarquias étnico-raciais de poder.

A política pública de enfrentamento da epidemia de Aids, nos EUA, teve o positivo efeito de disponibilizar o acesso aos meios de prevenção e tratamento. Isso para os que já contam com os recursos materiais e simbólicos que caracterizam a classe média branca. Neste setor da população a tendência apontada tem sido de estabilização da epidemia.

Já nos guetos com elevadas proporções de pessoas desempregadas, carentes de mecanismos de proteção social, assolados pela violência estrutural, tráfico de drogas, e com elevadas taxas de Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST), crescem as taxas de infecção por HIV. Em tais comunidades as medidas de enfrentamento da epidemia, até então adotadas, tiveram pouca ou nenhuma efetividade, por estarem dissociadas de um processo mais abrangente de melhoria estrutural das condições de vida e de enfrentamento de desigualdades étnico-raciais. A vulnerabilidade social ao HIV/AIDS, como um tumbeiro em séculos passados, carrega cada vez mais corpos negros.

Referências Bibliográficas

ANJOS, J. C. dos. *Etnia, raça e saúde*: sob uma perspectiva nominalista. In MONTEIRO, S. & SANSONE, L.(orgs). *Etnicidade na América Latina*: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

BASTOS, F. I. *Aids na Terceira Década*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

CASSEUS, E. La travesía del infierno ao paraíso. El Arador, Ano 2. Nº 6 Noviembre 2011, Letícia Amazonas.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARMER, P. *Mandando doença: feitiçaria, política e mudança nos conceitos da Aids no Haiti rural.* In HOCHMAN, G. & ARMUS, D. (org.) *Cuidar,*

controlar, curar: ensaios sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

GILROY, P. *Entre Campos*: Nações, Cultura e o Fascínio da Raça. São Paulo: Annablume, 2007.

LEÃO, J. C.; HINRICHSEN, S. L.; FREITAS, B. L.; PORTER, S. R. Herpes vírus humano-8 e Sarcoma de Kaposi. Revista da Associação Médica Brasileira, v.45, nº1, p.55-62. 1999. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-42301999000100011 - Consultado em 26/7/2012 às 19h29min

M'BOKOLO, E. *África Negra: história e civilizações*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

TOLEDO , F. *O Haiti não é aqui, nem ali. É um êxodo e uma linha de fuga. Revista Global Brasil. Edição 15 disponível em http://www.revistaglobalbrasil.com.br/?p=1024 consultado em 14/06/2012 às 23:57h*

UNAIDS http://www.unaids.org.br/sobre_aids/sobre_aids.asp consultado em 12/06/2012 às 16:33h

UJVARI, S. C. *A história da humanidade contada pelos vírus*. São Paulo: Contexto, 2008.

A importância do uso da noção de variação cultural em Barth para os estudos comparativos nas Américas

Cristian F. Martins[9]

O Centro de Pesquisa e Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas da Universidade de Brasília, o CEPPAC[10], foi uma instituição que me atraiu à primeira vista pela sua proposta de pensar a nação brasileira nas suas inter-relações com o grande continente que se chama Américas.[11]

Na época em que cursei mestrado e doutorado no CEPPAC, especificamente entre os anos de 2004 e 2010, havia uma discussão constante sobre o modo mais adequado para se dar conta da diversidade histórica, social, política e cultural dessa região, objeto dos nossos estudos. Desafio que nos levava quase sempre a longas discussões nas disciplinas cursadas, uma vez que naquele ambiente se prezava por uma formação multidisciplinar em ciências sociais. Ou seja, eram comuns

9 Doutor em Antropologia pelo CEPPAC/UNB. Professor da UFAM – Benjamin Constant.

10 O CEPPAC surgiu a partir de um convênio entre a UnB e a Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais (FLACSO) em 1987, quando havia poucos doutoramentos no Brasil. Foi o primeiro programa de Doutorado da FLACSO no Brasil, com foco em estudos comparativos sobre a América Latina e o Caribe. Encerrado esse convênio em 1994, o CEPPAC integrou-se ao Instituto de Ciências Sociais (ICS) ao lado dos departamentos de Antropologia e de Sociologia, constituindo-se em sua terceira unidade. Em 2003 foi criado o Mestrado em Ciências Sociais com foco interdisciplinar, ao lado do Doutorado, com foco comparativo, consolidando o Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas. [...] Atualmente, o CEPPAC abrange a todo continente americano e é membro da rede CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), uma instituição internacional não-governamental, com relações formais de consulta com a UNESCO e que hoje agrupa mais de cento e sessenta (160) centros de investigação e programas de pós-graduação em Ciências Sociais de vinte e um (21) países da América Latina e do Caribe. (www.ceppac.unb.br)

11 America do Norte, Central e do Sul.

posicionamentos conflituosos entre cientistas políticos, antropólogos, sociólogos, historiadores e alguns especialistas nos estudos da crítica literária, uma vez que não se tinha certeza sobre qual abordagem seria mais adequada a determinadas temáticas de estudo.

O CEPPAC era, portanto, um espaço produtivo de experimentação acadêmica que, quase sempre, nos deixava extenuados e felizes ao final dos debates. Estar ali era como disputar uma partida de tênis com um adversário bom de briga. Líamos os textos, treinávamos os nossos argumentos e táticas antes das aulas e seminários, dávamos o nosso melhor durante os embates. Em alguns momentos o tom das vozes se elevava além do formalmente tolerável, no que um contendor intervia para mediar os ânimos alterados. Mas ao final dos embates, como bons lutares, apertávamos as mãos reconhecendo que, mais do que ganhar a batalha, o importante era o aprendizado de tudo aquilo: era o alargamento dos nossos universos disciplinares da época de graduação e a constatação de que a utilização do método comparativo nos unia.

Os mestres, sempre mais serenos e parcimoniosos que os estudantes, nos ensinavam que o primeiro passo na árdua tarefa de compreender a diversidade era estudar comparativamente determinados fenômenos em diferentes regiões das Américas, de modo que o pesquisador pudesse perceber os contrastes entre as áreas estudadas. Proposta comparativa que, naquela situação de experimentação acadêmica, pode ser sintetizada na ideia de "contraste de contextos" (Skocpol & Somers, 1980).

O "contraste de contextos" é uma metodologia comparativa que realça as características únicas de cada caso com a finalidade de mostrar "how these unique features affect the working-out of putatively general social processes". (Skocpol & Somers, 1980, p.178) A sua utilização tem como objetivo a compreensão de cada um dos sistemas sociais pesquisados, a comparação dessas unidades sistêmicas entre si e, finalmente, o realce das particularidades de cada caso estudado.

Diversos autores tem aplicado e refletido sobre a importância do "contraste de contextos" nos seus trabalhos, dentre eles Bendix(1959), Barth(1995), Cardoso de Oliveira (2000) e DaMatta (1997).

Sem desmerecer algum autor em detrimento do(s) outro(s), iniciare-

mos nossa discussão sobre esse tipo de comparação a partir da leitura de dois autores que tem **posicionamentos opostos** com relação a utilização do contraste de contextos: trata-se de Bendix (1959) e Barth (2000).

Bendix (1959), constrói diferentes sistemas sociais homogêneos (a Europa Ocidental, os Estados-nacionais russo, inglês, estadunidense), compara-os e tenta desnudar as semelhanças e as diferenças estruturais entre esses sistemas, com vistas a elaborar tipologias universais que dêem conta do problema da relação entre ideologia, burocracia e totalitarismo em diferentes regiões do globo terrestre. Como ele mesmo diz no seu estudo sobre a Rússia e a Europa Ocidental:

> Bureaucratization is also especially suitable for a comparative study of authority relations in industry, since it involves processes that are directly comparable in two such different civilizations as England and Russia. This choice of focus deliberately eschews a comprehensive theory of society in favor of selecting a problem which, if suitable for comparative analysis, will also lead to an analysis of social structures. For, if comparable groups in different societies confront and over time resolve a common problem, then a comparative analysis of their divergent resolutions **will reveal the divergence of social structures in a process of change.** (Bendix, 1959, pp.619-620, grifos meus)

Tal como Bendix(1959), acreditamos que a análise comparativa permite aclarar nossa visão acerca das estruturas sociais dinâmicas que investigamos. Entretanto, não buscamos, no contraste de contextos, leis sócio-culturais de funcionamento de um dado fenômeno. Preferimos ser mais cautelosos quanto a esse tipo de ambição macro-teórica, posto que como indicam Eric Hobsbawm (1990), Benedict Anderson (1991), Mauss (1972) e Fredrik Barth (2000), as nações são sistemas sociais culturalmente heterogêneos.

Hobsbawm (1990), por exemplo, mostra que o próprio conceito de "nação" deve ser relativizado, posto que **não** há um conceito definido e imutável dela, uma vez que apenas algumas dessas "entidades historicamente novas, emergentes e mutáveis", se ajustam às definições univer-

sais, sendo sempre possível "descobrir exceções" à regra. (Hobsbawm, 1990, p.15) Ademais, continua o referido autor, os critérios culturais costumeiramente utilizados para definir nação – como língua e etnicidade -, "são em si mesmos ambíguos, mutáveis, opacos e tão inúteis para os fins de orientação do viajante quanto o são as formas das nuvens se comparadas com a sinalização da terra". (ibidem)

Essa crítica a Bendix (1959) e às pretensões mais generalizantes da utilização da metodologia do "contraste de contextos", relaciona-se também a um debate antropológico acerca da construção de sistemas sociais homogêneos e estáticos por parte da escola estrutural-funcionalista na antropologia, que tem sérias conseqüências para o modo como o antropólogo Fredrik Barth(1995) concebe sua metodologia comparativa. Por isso, é importante nos determos neste debate nesse momento.[12]

A Crítica de Barth às Abordagens Totalizantes da Cultura

Radcliffe-Brown (1973), um dos pais fundadores do estrutural-funcionalismo inglês, definiu sistema social como um conjunto de relações de interconexão e interdependência entre determinadas posições estruturais. O alvo dos seus estudos eram os "sistemas de parentesco", definidos como "certo conjunto de ações e interações entre as pessoas" (Radcliffe-Brown, 1973, p.15), que "podemos isolar teoricamente, se não na realidade" (ibidem), e das quais "podemos dar uma descrição analítica geral como partes integrantes de um sistema [que é própria estrutura e organização do grupo pesquisado]". (ibidem, colchetes meus)

Como o próprio Radcliffe-Brown admitia, o seu pensamento sofria forte influência da sociologia positivista de Comte e, nesse sentido, a antropologia seria um ramo da sociologia comparada, "concebida como estudo teórico ou nomotético cujo objetivo é proporcionar generalizações admissíveis" (idem, p.12), a partir da compreensão teórica de determinadas instituições e da "sua interpretação à luz de tais generalizações". (idem, p.12) Ou seja, o objetivo último da "sociologia

12 Lembro aos leitores que minha formação disciplinar é antropológica e, por isso, as questões que elenco para esse debate estão relacionadas a esse campo disciplinar. A própria interdisciplinaridade é uma consequência do debate entre um núcleo disciplinar mais ou menos duro e as "outras" disciplinas que compõe as ciências sociais, como definiram em suas palestras, no Ceppac, os professores Roberto Cardoso de Oliveira e Mireya Suárez.

comparada" de Radcliffe-Brown era a compreensão das instituições que formavam cada sociedade particular, a avaliação das leis gerais de funcionamento de cada um desses sistemas orgânicos e a comparação sistemática entre elas.

Esta busca de leis gerais de funcionamento da sociedade aproxima a obra de Radcliffe-Brown (1973) da obra de Bendix (1959), visto que ambos os autores poderiam ser chamados de sociólogos comparativistas, apesar das peculiaridades dos seus respectivos trabalhos. Na verdade, ambos utilizavam a comparação como ferramenta que facilitava a compreensão do que Radclife-Brown chamava de "formas de vida social", que são características sócio-culturais próprias de uma "região determinada da terra, durante certo período de tempo". (Radcliffe-Brown, 1973, p.13) Ou seja, a unidade comparativa de ambos é o que poderíamos chamar, utilizando uma nomenclatura própria da escola estruturalista francesa, de "sistemas sociais totais".

Entretanto, a escola antropológica estrutural-funcionalista não ficou imune a críticas. Particularmente a sua idéia de que os sistemas sociais seriam estáticos e homogêneos foi duramente criticada por antropólogos como Edmund Leach, o qual criticou duramente o preceito de que a estrutura social estaria necessariamente num estado de equilíbrio estático.[13] Segundo esse autor, "as sociedades reais jamais podem estar em equilíbrio" (Leach, 1996, p.68) e as unidades sociais pesquisadas "variam grandemente de tamanho e parecem ser intrinsecamente instáveis" (idem, p.69). À Leach interessava, sobretudo, investigar e compreender os processos de mudança estrutural, visto que seu material empírico mostrava que "pequenas unidades se desenvolvem em unidades maiores e as grandes unidades se fragmentam em menores" (idem, p.70), num processo de "mudança na estrutural formal" da sociedade pesquisada. (ibidem)

Barth (2000) também criticou duramente a idéia de sistemas sociais

13 Edmund Leach, após defender sua tese de doutoramento, rompeu com o modo de pensar do seu orientador Bronislaw Malinowski , um dos fundadores da escola estrutural-funcionalista inglesa juntamente com Radcliffe-Brown. Segundo Lygia Sigaud, na apresentação da edição brasileira do "Sistemas Políticos da Alta Birmânia", Leach "apresentou um ponto de vista distinto daquele que então prevalecia na antropologia social inglesa e fez questão de tornar explícitas as divergências com seus pares". (Sigaud, 1996, p.09)

homogêneos e estáticos. Esse autor de nacionalidade norueguesa estudou antropologia na escola de Chicago e doutorou-se em Cambridge, aonde teve como seu orientador Edmund Leach. Esses breves dados biográficos contextualizam a obra de Barth para mostrar que este autor foi um crítico tanto do estrutural-funcionalismo britânico, quanto do estruturalismo francês.[14] Numa entrevista à Lask (2000), Barth afirmou que se opunha tanto a antropologia estrutural-funcionalista inglesa quanto ao estruturalismo francês porque buscava "uma teoria mais orientada para o atores, mais próxima do que realmente acontecia entre as pessoas." Segundo ele, quanto mais mergulhamos no universo empírico, fruto da observação participante, mais percebemos que as fronteiras sociais são construções parciais no tempo e no espaço, visto que as sociedades reais estão em constante movimento e processo de mudança. (Barth, 2000) Ademais, o antropólogo é um sujeito histórico que sempre tem um lugar de fala particular em relação aos grupos pesquisados, tal como sugere a obra weberiana.[15]

Esses problemas levam Barth (2000) a buscar em cada campo intersocietário pesquisado "campos de variabilidade" ou diferentes "dimensões de variação" dos fenômenos sociais. Na prática, isso significa buscar diversidade local, o que inclui conhecer as particularidades (simbólicas) dos rituais encenados dentro de variados grupos sociais e as variações deles nos grupos vizinhos.

A noção de "campo de diversidade cultural" (Barth, 2000, pp. 198-199) tenta, portanto, dar conta de uma realidade empírica sempre caótica e multifacetada ao olhar do pesquisador. Ou seja, tal "campo" se configura numa tentativa metodológica de mapear a diversidade cultural para buscar generalizações internas ao grupo pesquisado e so-

14 Para maiores detalhes sobre os conflitos paradigmáticos entre essas duas escolas de pensamento, ver Cardoso de Oliveira (2003).

15 Na mesma entrevista para Tomke Lask, Fredrik Barth revela que "o trabalho de Weber se tornou uma espécie de plataforma para minhas idéias". (Lask, 2000, p.205) O próprio Edmund Leach, embora não cite Weber na sua bibliografia, critica os antropólogos sociais ingleses por extraírem seus conceitos básicos "muito mais de Durkheim do que de Pareto ou de Max Weber". (Leach, 1996, p.70) Não sabemos ao certo qual seria a relação político-intelectual entre Weber e Leach, entretanto, nos parece interessante notar que ambos os autores consideram que a realidade concreta é um mundo caótico e cheio de incongruências, cabendo aos cientistas sociais o papel de montar sistemas de compreensão teóricos que tornem-na inteligível aos nossos olhos.

mente a partir daí, compará-las com as generalizações acerca de outros grupos no interior de uma mesma sociedade ou grupo social.

A utilização da noção de "campos de variação" como recurso comparativo que facilita a compreensão intersubjetiva das sociedades pesquisadas está bastante elaborada nas análises que Barth faz de sociedades localizadas no Oriente Médio e na Oceania. (Barth, 1987; 1993; 2000) Nessas pesquisas, o referido autor se deparou com o desafio de lidar com contornos fronteiriços de Estados-nacionais que, de longe, correspondem às formações étnico-culturais das regiões pesquisadas. Essa experiência de campo levou Barth a criticar noções sistêmicas homogeneizantes e holísticas da "cultura" que, pretensamente, tem a ambição de "abranger toda uma gama de fenômenos e construir um relato englobante" (Barth, 2000, p.113) da realidade, principalmente quando se considera que as sociedades nacionais são espaços culturais homogêneos, livres do contato e da interferência de "bens simbólicos" adquiridos (e incorporados) a partir do contato com outras sociedades. (ibidem)

Com o intuito de fazer o leitor perceber a interpenetração entre as culturas tradicionais e a modernidade Ocidental como parte do cenário das áreas etnográficas contemporâneas, mesmo aquelas consideradas "santuários" da antropologia malinowskniana, Fredrik Barth narra sua chegada à sociedade Bali-hinduísta da seguinte maneira:

> Descendo de um ônibus no norte de Bali, vê-se um fervilhar incoerente de atividades na zona densamente habitada entre as altas montanhas e o mar circundante. Veículos modernos trafegam em alta velocidade. Os passageiros e transeuntes, alguns usando sarongues, outros jeans, associam-se com rara graça e delicadeza, mesmo quando dão as boas vindas a turistas desajeitados. [...] Turmas de trabalhadores colhem arroz nos campos vizinhos, formadas com base em regras tradicionais de cooperação e contrato, mas colhendo variedades modernas de alta produtividade, cultivadas com irrigação artificial e uso intensivo de fertilizantes, em um sistema que depende da

> água que vem de reservatórios recentemente reformados e que suprem velhos canais de irrigação. À tarde, em geral observa-se uma fila de mulheres levando oferendas elaboradas e coloridas sobre suas cabeças, em solene procissão rumo a um dos inumeráveis templos dedicados à irrigação dispersos pela área rural, nos quais realiza-se um complexo culto de acordo com ao antigos costumes e calendários. (Barth, 2000, p.108-109)

Velho (2007), por sua vez, narra as "reações fundamentalistas" e terrificadas (por parte de alguns antropólogos) quando confrontados com experiências ou idéias contrárias às suas próprias ideologias, expressas nos encontros com os "nativos", que vivem nos "santuários" da disciplina antropológica, localizados na Pápua-Nova Guiné e nas Ilhas Trobiand, e que, aparentemente trocaram suas puras "religiões primitivas" pela conversão ao cristianismo (Velho, 2007, pp.287-288).

Diante dessas surpreendentes reações descrições etnográficas, Barth (2000), diagnostica que o problema **não** está na realidade observada, mas no frágil treinamento teórico-metodológico dos antropólogos, o qual tem primado pela supressão dos "sinais de incoerência e multiculturalismo" (Barth, 2000, p.109), em prol da construção de modelos explicativos que focam a atenção na tentativa de homogeneizar culturalmente os povos estudados.

A antropologia finaliza Barth (2000):

> É notoriamente frágil em termos metodológicos quando se depara com a tarefa de abstrair modelos válidos de fenômenos complexos caracterizados por esse tipo de variabilidade local. Com isso, cada uma das descrições mencionadas cai na armadilha de identificar como fundamental e necessária alguma forma institucional particular, que em seguida se mostrará sujeita a variações locais e ausente em certos casos. (idem, pp.114-115)

Conforme já foi dito, Barth (2000) parte, sobretudo, da sua experiência empírica para fazer tais afirmações, as quais mostram que as

sociedades são "sistemas sociais dinâmicos" (para usar uma expressão de Edmund Leach) que se comunicam e interagem entre si de maneiras complexas, sendo que a interpenetração entre "tradicional" e "moderno" é uma conseqüência desse processo de variação cultural.

Nesse sentido, o fato da região bali-hinduísta ser um "conglomerado cuja coerência é questionável" enquanto homogeneidade cultural "pura" em si mesma (Barth, 2000, p.121), abre a possibilidade para lermos tal diversidade como parte de um "campo de interação", fruto do encontro com "outras" culturas.

A palavra "campo", segundo Barth (2000), significa um "espaço tridimensional" de interação da diversidade cultural que pode ser interpretado, a partir do pensamento de Bourdieu (1989, 2005), como "um esquema que mostra como uma pessoa está ligada a um mundo cosmopolita de uma determinada maneira, ao mesmo tempo que seu vizinho está ligado a um outro mundo cosmopolita, de outra maneira." (Barth, 2000, pp.213-214, em entrevista a Tomke Lask.)[16]

Em Martins (2010), tratei a literatura produzidas pelos membros de igrejas pentecostais brasileiras e estadunidenses como um corpo de "saberes"[17], fruto de intensas trocas culturais entre os membros dessas instituições. Ao fazer isso, apropriando-me da noção de "campos de variação" barthianos, - enquanto espaços (ou regiões) de interação cultural cosmopolita[18]-, para mostrar que esses atores religiosos se utilizam

16 Nessa entrevista Barth comenta as possibilidades interpretativas da utilização da sua noção de "campos de variação" junto ao conceito de "campo" cunhado por Bourdieu.

17 O "saber" é um corpo de conhecimentos (um discurso) que afirma determinadas "vontades de verdade" (Foucault, 2004) sobre o mundo em que vivemos.

18 Especialmente entre as elites políticas balinesas, é visível tal processo de circulação de bens culturais a nível nacional, regional e mundial. Por exemplo, o anfitrião de Fredrik Barth, no período em que ele realizou trabalho de campo em Bali, "falava balinês, indonésio, árabe e inglês; e para alargar ainda mais suas fronteiras, aprendia chinês. Ele atuava politicamente no comitê regional da organização política de Suharto; para os jovens de baixa classe média que ascendiam por meio do crescente sistema educacional indonésio, ele se tornara não apenas professor como também patrono e mediador. Era uma pessoa requisitada e influente na rede formada pela elite dos modernos administradores e burocratas. Seu mundo estruturava-se sobretudo de acordo com a política, a administração e o sistema educacional modernos, e com o maciço afluxo de informações e conhecimentos transmitidos pelos meios de comunicação. Seus filhos e filhas foram sistematicamente educados, bem como conduzidos ao noivado e ao casamento, de modo a permitir que transitem no mesmo mundo em que se juntarão a milhares de outros cujas realidades são construídas por essas mesmas forças." (Barth, 2000, pp.121-122)

criativa e interativamente do suporte dessa literatura religiosa específica, para se reafirmarem cotidianamente enquanto identidade em relação a outros grupos sociais.

Ou seja, tal como Barth, aceito a idéia de que os padrões culturais são, na verdade, "correntes de tradições culturais" nas quais as pessoas participam com "discursos múltiplos, mais ou menos discrepantes" (Barth, 2000, p.123) e, "constróem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam". (ibidem) Dessa perspectiva, em termos metodológicos, cabe ao pesquisador desvendar esses "discursos discrepantes", deixando claro para o leitor qual o lugar de fala de cada um deles e, principalmente, situar seus significados no campo de contato, circulação e trocas culturais nos quais (eles) são gerados. Ou seja, **não** nos interessa à priori investigar a possível fonte ou origem de determinados "bens" simbólicos ou idéias culturais vividas pelos atores históricos que vivem nas Américas, mas sim o significado que elas adquirem num dado contexto sócio-histórico delimitado pela limitação da análise realizada pelo pesquisador.

A idéia de que as "tradições" são formadas (e re-inventadas[19]) cotidianamente em campos de interação culturais, sinaliza a importância de focarmos nosso olhar nos processos sociais que as formam, buscando a elaboração de modelos que mostrem o modo como a "cultura" opera nos universos sociais pesquisados (Barth, 2000, p.126). Dito de outro modo,

> Devemos identificar os processos sociais pelos quais essas correntes [de tradições culturais] se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões. [...] É preciso mostrar como as tradições e suas partes são constituídas, ao apresentar os processos que as geram. Assim, se vivemos em um mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como

Devemos levar em conta que hospedar um renomado antropólogo norueguês, que construiu sua carreira nos principais centros da antropologia mundial, certamente é uma ação que permitiu ao referido anfitrião acumular mais capital cultural e político às suas relações com os grupos locais, regionais, nacionais e internacionais com os quais se relaciona/dialoga cotidianamente.

19 Para um aprofundamento de discussão sobre a "invenção das tradições" ver Wagner (1981) e Hobsbawn & Ranger (1997).

> se geram socialmente as formas de cultura. (Barth, 2000, p.127, grifos meus)

Ressalve-se que para Barth a prova da validade da construção dessas "formas de cultura" está no dado e **não** na teoria em si mesma. Além disso, tal premissa teórico-metodológica implica numa "reconceptualização do conceito de cultura" (Barth, 2000, pp.128-130) a partir de três pressupostos.

Primeiro, o significado é uma relação entre uma configuração ou signo e um observador, ao invés de ser uma mera "coisa" sacramentada numa "expressão cultural particular" (idem, p.128). Isso quer dizer que "precisamos ligar um fragmento de cultura e determinado ator à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse ator". (ibidem) Ou seja,

> Só se pode estar razoavelmente seguro de ter entendido corretamente um significado quando se presta atenção às pistas relativas ao contexto, à práxis, à intenção comunicativa e à interpretação; só isso nos permite entrar experimentalmente no mundo que "eles" constróem. (Barth, 2000, pp.131-132, grifos do autor)

Segundo, a cultura é "distributiva", isto é, os seus conteúdos podem ser diferencialmente compartilhados por alguns e não-compartilhados por outros membros do grupo estudado. (idem, p.128) Dessa perspectiva, Barth nega o postulado de autores como W. H. Goodenough (1956, 1965), os quais afirmam que a cultura é aquilo que "você precisa saber para ser membro de uma determinada sociedade." (Barth, 2000, p.128)

Ou seja, nenhum sujeito pesquisado isolado, num suposto ponto de observação privilegiado da sua própria cultura, será capaz de nos revelar "tudo aquilo que realmente significa" (idem, p.136). Dessa perspectiva, um mesmo fenômeno observado pode assumir diferentes significados aos atores que o observam, mesmo que alguns deles sejam "nativos" da própria sociedade pesquisada. Nesse sentido, conforme nos informa a obra de Max Weber, o próprio lugar de observação do pesquisador é sempre um campo de visão limitado da realidade.

Os dados coletados por Barth (2000) são bastante ilustrativos acerca dessa variação circunstancial dos significados culturais, quando ele narra os ritos de luto na sociedade bali-hinduísta, mostra que:

> Uma rica variedade de materiais culturais é apresentada e ensinada para crianças e adultos, tanto para os que participam do luto, quanto para a população em geral. Mas não apenas esses materiais são o produto de diferentes pessoas com diferentes habilidades e idéias, como também varia imensamente o que é visto e ouvido, e a maneira como a mensagem toca a cada uma das pessoas. Para comunidade como um todo, essa cremação foi, afinal, apenas um episódio festivo e trabalhoso (era a quinta cremação no bairro durante aquele ano). Para a família que fazia a celebração, tratava-se de um desafio e de um marco fundamentais – eles não realizavam uma cremação há sessenta anos, e foram cremados dez adultos e trinta quatro crianças. Para a órfã de nove anos, que foi levada para jogar dinheiro na pira de sua mãe, ou para o sacerdote da família que desmaiou duas vezes durante a cerimônia em razão da presença espiritual de seu pai, os significados eram ainda outros. A conseqüência disso é que o precipitado que surge a partir do evento – a experiência que efetivamente transformou os vivos e a sua bagagem pessoal de conhecimentos e insights, isto é, sua competência cultural própria – irá reproduzir as diferenças entre as pessoas, e não reduzi-las. Assim, o produto coletivo não é apenas o resultado da agregação temporária de uma cultura que encontra-se diferencialmente distribuída: é algo que também reproduz, na tradição, o caráter distributivo da cultura. (Barth, 2000, pp.134-135)

Tal perspectiva nos permite perceber melhor a reprodução e variação dos significados das "tradições profundamente contrastantes" que podem compor um dado mosaico cultural (idem, p.136), o que pode nos ajudar a "esclarecer a produção e reprodução culturais" no mundo "complexo e heterogêneo" no qual vivemos, finaliza Barth (2000, p.136).

Desse modo, a busca desses "significados diferenciais" – marcados por padrões de distribuição, compartilhamento e não-compartilhamento de certas experiências e informações culturais – deve ser um dos focos principais da atenção do cientista social.

As pistas metodológicas deixadas por Barth(2000) me ajudaram a pensar na condição de vida dos membros de igrejas Pentecostais que vivem nas Américas, focando o olhar naquilo que é "compartilhado" e "não-compartilhado" simbolicamente por eles em termos de idéias e ideais de vida. Com isso quero dizer que à princípio tenderíamos a enxergar todo pentecostal como sendo igual a "outro" pentecostal. No entanto, na medida em que nos aproximamos dessa identidade, percebermos que ela esconde, sob a sua aparência de essência, uma imensa variedade de modos de "ser" e "viver", que diferenciam, por exemplo, um membro da Assembléia de Deus de outro que freqüenta apenas os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus. Por exemplo, sabemos que todos eles, na nação brasileira, são conhecidos como "evangélicos", mas quando nos aproximamos deles verificamos que, nalguns momentos, as suas interpretações do mesmo livro sagrado que é a Bíblicas, são muito diferentes umas das outras e, noutros, são muito semelhantes. (Martins, 2010)

Do mesmo modo, os problemas existenciais e a sua inter-relação com os significados dados por esses atores religiosos a personagens mitológicos como o "demônio", variam de região para região. Por exemplo, para alguns pentecostais estadunidenses o diabo é o pai do rock-and-roll, uma vez que esse estilo musical levaria os jovens ao culto dos desejos egoísticos mais animalescos, contrários a toda moral cristã. Já alguns pentecostais brasileiros, por sua vez, acreditam que algumas músicas de apelo erótico, como a axé-music, são parte dessa estratégia demoníaca de tornar os homens seus escravos eternos.

Ao mesmo tempo, quando em diálogo, esses grupos religiosos de diferentes nações, reconhecem a existência de uma conspiração demoníaca internacional que domina os homens a partir das fraquezas da carne, da mera satisfação dos nossos desejos mais mundanos e imediatistas, como é o caso dos (desejos) sexuais.

De modo que esse compartilhamento de "bens" simbólico-culturais, instiga-nos a pensar na fragilidade e porosidade dessas fronteiras identitárias (inter-nações) e na importância de criticarmos modelos metodológicos que privilegiam a identificação de tipos contrastivos de religiosidade em "países" distintos enquanto essências culturais dessas regiões, conforme sugerem, por exemplo, o trabalho de alguns cientistas políticos comprometidos com as engrenagens da luta contra o "terrorismo" mundial, como é o caso do falecido Samuel Huntington.

A pesquisa com os pentecostais, portanto, me mostrou que precisamos deixar de ver o mundo como mero par de oposições identitárias binárias e, buscar nos fenômenos estudados a variação e a diversidade, uma vez que empiricamente os cenários por nós estudados estão longe de serem culturalmente homogêneos e socialmente estáveis.

Uma maneira prática de mudar tal percepção é, conforme sugere Fredrik Barth, focar nosso olhar no trânsito (de idéias e pessoas) entre as estruturas sociais, culturais e políticas que analisamos e no impacto que esses encontros tem para re-invenção cotidiana das "correntes de tradição"(Barth, 2000) no cotidiano desses atores sociais.

É preciso, pois que invistamos no nosso esforço na "reconceptualização do conceito de cultura" (Barth, 2000), uma vez que essa ação teórico-metodológica nos ajuda a considerar os atores sociais pesquisados como estando posicionados em "quadros de referência" no qual eles e nós (os pesquisadores) temos um "lugar" de fala e observação da/sobre a realidade. (idem, p. 137) Nesse sentido,

> [...] vivemos nossas vidas com uma consciência e um horizonte que não abrangem a totalidade da sociedade, das instituições e das forças que nos atingem. De alguma maneira, os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis gera, mas que ninguém consegue visualizar. A tarefa do antropólogo ainda é mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge. É importante fazê-lo, uma vez que se trata de um mundo que as pessoas habitam sem que o saibam, e que

implicitamente molda e limita suas vidas. (idem, p.137)

Essa noção de "posicionamento", casa-se bem com a noção de "campo" em Bourdieu (1989, 2005) porque nos "oferece uma maneira de juntar novamente o que nós desmontamos e de relacionar as pessoas às múltiplas tradições que elas adotam e que as impulsionam". (Barth, 2000, p.138) O que, completa o referido autor, nos ajudar a "dar um primeiro passo no sentido da construção de modelos de vários processos sociais importantes". (ibidem) Sendo esse, a nosso ver, a principal utilidade da utilização do método comparativo nas ciências sociais.

Ou seja, conforme já dissemos, a compreensão analítica dos discursos contidos nas "correntes de tradições" depende da sua adequada contextualização sócio-histórica. Situar esses conjuntos de idéias no campo das relações de poder, próprio do mundo cosmopolita em que vivemos, é essencial aos nossos esforços interpretativos de pesquisa.

É promissor, portanto, investigar a diversidade cultural do mundo contemporâneo da perspectiva barthiana. O problema é como realizar essa tarefa, sem cair nas ciladas da relativização excessiva e homogeneização da cultura do "outro", utilizando uma metodologia comparativa que dê conta, simultaneamente, do "compartilhamento" e "não-compartilhamento" de experiências culturais.

Nesse sentido, a metodologia do contraste de contextos é importante a qualquer trabalho que tenha como meta lidar com a diferença e a diversidade cultural. Entretanto, ao longo da pesquisa de doutoramento, quando me deparei com o campo de idéias de "libertação" pentecostal nas Américas, tive que lidar com as limitações dessa metodologia para compreender aquilo que é semelhante e contingente entre os discursos analisados.

A idéia barthiana de que a cultura é um sistema de variações distributivas, me permitiu aproximar os pentecostais das Américas do mundo bali-hinduísta estudado pelo referido autor, para mostrar que em ambos os cenários pesquisados ocorre um "trabalho criativo" de constante reformulação da "sua consciência em meio a um mundo em mudanças" (Barth, 2000, p.139), - mesclando valores tradicionais e modernos num universo rico em diversidade cultural. Nesse processo

analítico, devemos levar em conta não apenas a diferença, mas o semelhante e o contingente a esses modos de Ser e Viver.

Referencias Bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo.* Lisboa: Edições 70, 1991.

BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea.* Cambridge: Cambridge Univ Press, 1987.

BARTH, Fredrik. *Balinese worlds.* Chicago: Univ. Chicago Press, 1993.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENDIX, Reinhart. "Industrialization, ideologies and social structure", In: *American Sociological Review,* Vol. 24, Number 5, 1959, pp.613-623.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Da Comparação". In: GOMES, Laura; DRUMMOND, Livia.(Orgs.) *O Brasil não é para principiantes: Carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois.* Rio de janeiro: Editora FGV, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

DAMMATA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

GOODENOUGH, W. H. "Componential analysis and the study of meaning", *Language*, vol.32, n.1, 1956.

GOODENOUGH, W. H. "Rethinking status and role: toward a general model of the cultural organization of social relationships", In: M. BANTON (ed.). *The relevance of models for social anthropology*, ASA Monograph, n.1. London: Tavistock, 1965.

HOBSBAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1870.* São Paulo: Paz e Terra, 1990.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições.* São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LASK, Tomke. "Entrevista com Fredrik Barth", In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: Um estudo da estrutura social Kachin.* São Paulo: Editora USP, 1996.

MARTINS, Cristian F. Libertação nas Américas: Um estudo comparado da cultura bíblica a partir da literatura de libertação pentecostal. Tese de doutorado: Ceppac/UnB, março de 2010.

MAUSS, Marcel. "La Nación", In: *Sociedad e Ciências Sociales, Obras III.* Bracelona: Barral Editores, 1972.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estrutura e função na sociedade primitiva.* Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

SIGAUD, Lygia. "Apresentação", In: **LEACH, Edmund.** *Sistemas políticos da Alta Birmânia: Um estudo da estrutura social Kachin.* São Paulo: Editora USP, 1996.

SKOCPOL, Theda & SOMERS, Margaret. "The uses of comparative history in macrosocial inquiry" In: *Comparative studies of society and history.* Vol. 22, No 2, 1980.

WAGNER, Roy. *The Invention of culture.* Chicago: Univ. Chicago Press, 1981.

VELHO. Otávio. *Mais Realistas que do que o Rei: Ocidentalismo, religião e modernidades alternativas.* Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

Reflexões antropológicas, saberes interculturais e diálogos femininos no Vale do Javari/AM[20]

Gilse Elisa Rodrigues[21]

Este artigo resulta dos questionamentos iniciais decorrentes de minhas primeiras inserções em atividades de ensino, extensão e pesquisa envolvendo populações indígenas na região amazônica. O que me instigou a iniciar estas reflexões foi meu quase total desconhecimento sobre os diálogos interculturais e relações interétnicas que caracterizam o cotidiano na região de fronteira em que tenho atuado como professora e pesquisadora da UFAM, mais especificamente em Benjamin Constant, na tríplice fronteira Brasil/Peru/Colômbia. A implementação de um projeto de extensão da Universidade colocou-me a par de algumas problemáticas indígenas situadas no terreno frágil e fértil das questões de gênero. Assim, a demanda de algumas indígenas na cidade de Atalaia do Norte, pela formação de uma associação de mulheres indígenas, me fez iniciar uma caminhada tanto penosa quanto prazerosa, no sentido de, a partir das demandas e interesses destas mulheres, auxiliá-las na preparação do terreno para a construção futura deste empreendimento. Essa tarefa contribuiu para que eu iniciasse paralelamente às atividades de extensão, uma intensa reflexão sobre o fazer antropológico e, em última instância, sobre a produção de conhecimento antropológico nas fronteiras (simbólicas, geográficas,

20 O projeto de extensão Diálogos femininos no Vale do Javari que dá origem às reflexões expressas neste artigo é uma parceria da autora com o professor Rafael Pessoa São Paio, da UFAM- INC/BC e com a discente do curso de Antropologia Nelly Duarte Marubo, que luta pela formação da associação de mulheres indígenas do Vale do Javari. Ao me propor este projeto ela me inspirou a desenvolver grande parte das inquietações e reflexões epistemológicas que ora desenvolvo. O projeto é desenvolvido com a participação das discentes: Carolina Bindá das Chagas, Josiane Soares Ataíde, Maria da Conceição Abdon, Maria Iraneide da Costa Oliveira, Maria José Lima de Oliveira e Maristela dos Santos Reis, todas alunas do curso de Bacharelado em Antropologia da UFAM- INC/BC. Contei ainda com a contribuição fundamental da professora Maria Francisca Nunes de Souza pedagoga do INC/BC e das jovens indígenas Marta Comapa Marubo e Linícia Miguel Tikuna.

21 Mestre em Antropologia pelo PPGASS/UFRGS, professora Assistente I na UFAM/INC.

étnicas, sociais, epistemológicas e tantas outras) em que me encontro ao longo de minhas atividades de ensino, pesquisa e extensão.

Inicialmente, apresento de forma resumida a ação de extensão que dá origem às minhas reflexões bem como o cenário étnico e sócio-cultural no qual se realiza o projeto para em seguida apresentar algumas inquietações de caráter epistemológico e ético, na sequência abordo a relação com a alteridade como elemento fundante do método antropológico, finalizando com uma discussão sobre a prática antropológica como espaço de produção de conhecimento muitas vezes a contrapelo dos saberes oficiais da academia e sempre interpelado pelos saberes e discursos dos atores sociais com os quais tenho interagido em minhas atividades de pesquisa e extensão na região do Vale do Javari.

1-O começo: inquietações antropológicas x inquietações indígenas

O projeto de extensão "Diálogos femininos no Vale do Javari" constitui-se em uma ação voltada à promoção das condições de possibilidade para a criação de uma Associação de Mulheres indígenas integrada por mulheres das diversas etnias que vivem na Terra Indígena do Vale do Javari. Convém salientar que embora as populações indígenas da região possuam várias associações, uma associação de mulheres indígenas constituída por representantes de diversas etnias não existe. Os motivos dessa inexistência vai desde a resistência de alguns povos com relação á associação específica de mulheres, passando por diferenças étnicas que podem muitas vezes dificultar o diálogo (como língua, saberes, papel feminino na organização social e política) até a quantidade supostamentereduzida de mulheres indígenas residentes na cidade, visto que muitas das mulheres que participam do projeto vivem um tempo significativo na cidade ou convergem eventualmente para lá.

Do ponto de vista antropológico interessa abordar não a tradição indígena que tais mulheres carregam e legitimam em seus aspectos distintivos mas prioritariamente aquilo que as une em sua subjetividade feminina e as possíveis articulações interculturais que se apresentam

no caminho de um representação dos povos indígenas capitaneada por suas mulheres. É inevitável nesta perspectiva de análise o recurso à abordagem de cunho comparativo, ainda que para aparar as arestas e congregar interesses. Sendo a natureza intersubjetiva que caracteriza a relação pesquisador/informante uma condição *sinequa non* para a produção do conhecimento antropológico sobre o outro,frisa Rute Cardoso que:

> a relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. (CARDOSO, 2004, P.103)

Isso corrobora para a ideia de uma "identidade" comum ou quem sabe uma comunidade de interesses que transcenda as particularidades étnicas, porém, não desconsidera as especificidades na hora de se construírem reivindicações do grupo.

Dado o caráter das ações de extensão do projeto, aqui não se trata apenas de entender os significados das ações, rituais, saberes, instituições do nativo para ele mesmo, mas de buscar os significados que este está conferindo às ações, discursos, encenações, performances produzidas pela antropóloga bem como as negociações e os usos que os atores sociais implicados fazem do conhecimento antropológico e mesmo do prestígio institucional do qual supostamente a antropóloga desfruta.

A despeito dos obstáculos anteriormente referidos, mulheres representantes das etnias Marubo, Kanamari, Maiuruna e Matis, se dispuseram a participar e buscar caminhos para juntas organizarem sua associação. As reuniões realizadas na cidade de Atalaia do Norte, a 30 Km de Benjamin Constant, às margens do Rio Javari, território demarcado conhecido como Terra Indígena do Vale do Javari, tornaram-se um espaço para definir demandas, discutir problemas enfrentados sobretudo no campo da saúde e da educação, além de proporcionar um ambiente de diálogo e troca de experiências sobre cuidados com as crianças, produção de artesanato e papel feminino na preservação

da cultura dos diversos povos locais.

Nos primeiros seis meses as atividades se restringiram basicamente a chamar as mulheres para o projeto, distribuídas em 3 grupos as discentes e professoras da UFAMque compõem a equipe, visitaram várias famílias indígenas residentes(temporariamente ou não) na cidade, conversando e expondo os objetivos do projeto, para em seguida iniciar a fase de reuniões que aconteceram na sede da UNIVAJA(União dos Povos Indígenas do Vale do Javari) associação que congrega as etnias matis, maiuruna, marubo e kanamri.

Nesta convivência que durou mais de uma ano, os diálogos, relatos, depoimentos que fui colhendo nas reuniões realizadas me alertaram para as prováveis e "inesperadas" apropriações que as participantes poderiam fazer dos discursos antropológicos que ia construindo ao longo de nossas conversas.

As primeiras impressões da realidade local apontam para graves problemas e deficiências no que tange ao reconhecimento por parte da sociedade abrangente da particularidade cultural dos diversos grupos indígenas. As condições de vida de muitos indígenas que vivem ou passam algum tempo na cidade de Atalaia do Norte são extremamente precárias. O sistema de saúde na cidade, como de resto, o sistema de saúde voltado para a população indígena(SESAI- Secretaria de saúde indígena), não contempla inteiramente as necessidades destes povos, colocando-os muitas vezes à mercê da boa vontade e de ações individuais de quem representa o poder público. De acordo com uma das lideranças da UNIVAJA, o modelo de política pública de saúde centra-se no atendimento de urgência deixando as populações indígenas desassistidas quando se trata de atendimento básico e preventivo. Isto fez com que estas lideranças reivindicassem junto à universidade a constituição de uma equipe multidisciplinar para trabalhar em programas de conscientização junto às populações indígenas nas aldeias e de capacitação junto aos profissionais de saúde.

Segundo relatos de participantes do projeto, as crianças indígenas que estão matriculadas em escolas regulares sofrem muitas vezes preconceito e discriminação e não estão amparadas por um setor psico-

pedagógico que contemple suas especificidades culturais. A despeito das boas intenções e preocupações verdadeiras de muitos educadores e gestores, o que se vê é uma imensa dificuldade de implementação de programas voltados para a diversidade e respeito à diferença cultural, e, sobretudo à especificidade cultural dos povos indígenas que habitam a região.

Foram estas constatações mais os depoimentos dados pelas indígenas em nossas reuniões que me inquietaram e provocaram significativamente o meu envolvimento como antropóloga e como mulher, no sentido de me solidarizar com os dramas vivenciados pelas mulheres indígenas, depositárias de uma parte significativa de sua cultura e responsáveis em grande medida pela transmissão de seus costumes, valores e práticas como detentoras do saber produzido e legitimado na esfera doméstica.

As primeiras reuniões constituíram-se num espaço para definirmos a partir das demandas, interesses e prioridades das próprias indígenas e de seus familiares as atividades, dinâmicas e encaminhamentos que o projeto teria. As diferenças étnicas, que à primeira vista pareciam impedir o andamento das ações, tornaram-se algo de menor importância, pois as quatro etnias participantes tinham pelo menos uma pessoa com o domínio da língua portuguesa. Porém, a existência dos tradutores indígenas apresentava-se como um dos primeiros fatores para a minha reflexão sobre a produção de saberes no cenário multicultural de nossas reuniões. Percebi que a tradução para alguns grupos indígenas tem um caráter e mesmo uma configuração um pouco diferente. As traduções são repletas de juízos de valor, ou seja, os indígenas não fazem um tradução isenta, eles se posicionam, fazem o que se pode chamar de uma tradução crítica, avaliativa, colocando-nos muitas vezes em uma "saia justa".

Percebe-se o que as resistências significam, o quanto servem como estratégias de defesa, até que a última dúvida seja esclarecida. "Não entendo" é um recurso linguístico fundamental para proteger-se enquanto lidam com as inseguranças e dúvidas, frente aos sujeitos que historicamente os tem sujeitado.

Apesar disso é certo que muitas inquietações das mulheres que participam das reuniões coadunam-se com as inquietações de mulheres em qualquer contexto social e cultural, fazendo emergir na interação intercultural muito do que é conhecido, familiar e cotidiano para as mulheres, sejam elas indígenas, operárias, intelectuais de classe média, camponesas.

No que tange à metodologia de trabalho dentro do projeto, sabendo que o artesanato constitui uma das atividades centrais do fazer cotidiano destas mulheres, propus em uma de nossas reuniões a produção de uma rede na qual incluiríamos elementos das várias formas de tecer e entrelaçar fios que cada etnia possui. Isto como uma estratégia para produzir um ambiente mais próximo e reduzir as distâncias culturais para promover o diálogo. Assim, a ideia era produzir ummosaico cultural, um "patchwork", que simbolizasse o entrelaçamento de ideias, propostas e reflexões, juntando a partir da diferença aquilo que temos em comum. Esta proposta foi aceita de forma unânime pelas participantes, que a partir de então se empenharam em desenvolver nossa produção coletiva.

2- O discurso indígena interpelando a antropóloga: ética e conhecimento antropológico na fronteira

Embora estas reflexões não resultem especificamente de uma pesquisa de campo, visto que se trata de um projeto de extensão, considerei necessária a abordagem desta experiência, na medida em que evidencia a forma particular com que a antropologia nos municia para olhar o mundo do "outro". Além disso, a articulação inevitável pesquisa/extensão reforça o caráter investigativo de toda ação construída de dentro da academia, impossibilitando uma separação entre ambas as ações e permitindo a produção constante de conhecimento, no caso desta ação um conhecimento eminentemente antropológico e com forte teor etnográfico. Assim, o exercício de olhar como nos informa Roberto Cardoso de Oliveira(2006), nos permite domesticar os sentidos, mais especificamente o olhar e o ouvir, permitindo apreender o mundo do outro "pelo esquema conceitual da disciplina

formadora do pensamento que orienta a visão do pesquisador sobre a realidade"(pág.19). Entendo esse olhar, domesticado sim pela teoria, mas intensamente condicionado pela relação com o campo de pesquisa, como uma maneira própria de ver a realidade, maneira esta que vamos construindo à medida que vamos internalizando o *habitus* de etnógrafo(a). É esse olhar que nos orienta nas mais diversas situações de interação que estabelecemos, seja no campo de investigação ou fora dele, transformando-nos em sujeitos implicados, afetados continuamente não só pela cosmovisão do outro, mas também pelas suas condições de existência, pelo seu sofrimento, pela sua emoção, tristeza e alegria diante da vida.

No cenário em questão a prática antropológica parece ir bem além dos limites que os projetos, saberes acadêmicos,instituições de fomento à pesquisa impõem ao pesquisador. Digo isto por que o antropólogo, talvez diferentemente de outros pesquisadores, é constantemente chamado a tomar partido, provocado a se posicionar frente às injustiças, conflitos, discursos e práticas muitas vezes de caráter político. Quando se trata de grupos minoritários esta exigência torna-se ainda mais evidente. É nesse momento, que o antropólogo/pesquisador precisa situar-se, atento às especificidades culturais e também às condições sociais, econômicas e existenciais daqueles com quem negocia realidade. Isto por que como lembra Cardoso (2004), a antropologia ao abordar a particularidade do método sempre teve a capacidade de detectar perspectivas divergentes e interpretações alternativas que promovem o repensar da realidade social.

Se a produção de conhecimento em Antropologia pressupõe uma interação constante do(a) antropólogo(a) com aqueles que ele(a) define como sujeitos de suas pesquisas, compondo um mosaico de informações que se tornarão base para sua produção textual posterior, também é verdade que estes sujeitos de pesquisa fazem suas apropriações e usos resignificando nossos discursos e também nos interpelam constantemente.

O conhecimento antropológico não pode prescindir das interferências destes sujeitos que ao interpelarem o pesquisador e suas (in)

conclusões científicas resituam o papel da antropologia enquanto parceira das populações indígenas nas suas lutas por reconhecimento frente à sociedade nacional. Isto se torna uma afirmação verdadeira, na medida em que a Antropologia não é mais (se é que algum dia o foi) uma propriedade exclusiva da academia e do campo de conhecimento antropológico. Aquilo que colocamos no discurso e que é fixado no texto torna-se público e passível de interpretações e apropriações diversas, nem sempre aquelas que consideramos as mais "corretas" ou mais apropriadas do ponto de vista da ciência, dos cânones da academia ou de nossas próprias ambições teóricas. Nosso discurso não mais nos pertence e assim, pode ser apropriado, transformado, re-situado, descartado até, como algo sem utilidade. A presença cada vez mais significativa de alunos(as) indígenas em nosso curso de Antropologia no INC/BC exige esse repensar sobre o conhecimento construído através da e sobre a alteridade.

As redes de relações sociais que produzimos nas atividades do projeto, promovem apropriações que independem de nossas vontades e pretensões de domínio sobre o saber e sobre o poder que ele pode proporcionar. Remeto-me à colocação feita por Ouriques(2010) quando aborda a ação comunicativa e ética discursiva em Antropologia. Lembrando Rouanet, a antropóloga destaca a necessidade de simetria na interação do(a) antropólogo(a) com os sujeitos da pesquisa para que ocorra a produção e legitimação de conhecimento. Assim,

> A relação entre antropologia e ética discursiva não se reduz ao fato de a validade do conhecimento estar condicionada à concordância da comunidade de comunicação antropológica. Ela também afirma que a validade do saber antropológico depende do diálogo com os participantes da pesquisa, na medida em que esse saber se consolida dialogicamente por meio de um processo interativo que aproxima dois horizontes de tradição: o do antropólogo e o dos participantes. Porém, a relação de pesquisa, por não ser simétrica, constitui-se num quase-discurso (Rouanet, 1990)

Portanto, é fato que os discursos e práticas nunca se mostram

na sua completude, pois estão atrelados a poderes institucionais que sujeitam aqueles que estão enredados nesta rede de relações sociais aí produzidas. Acredito que é na redução destas desigualdades epistemológicas que se precisa trabalhar.

Diferentemente da situação de Ouriques(2010), que estava envolvida em um projeto avaliativo de programas de políticas públicas, no meu caso a relação com as mulheres do projeto refere-se muito mais a um diálogo para elaboração de atividades pelas próprias mulheres indígenas em decorrência de suas próprias demandas. Ainda que a ideia da ação esteja voltada para interesses comuns às diversas etnias, é certo que cada grupo faz uma apropriação de acordo com suas particularidades culturais e das experiências que vivenciam na relação com o poder público, a universidade, ONGs e outras instituições da sociedade nacional com as quais estão em constante interação, além das particularidades linguísticas existentes que também definem rumos diversos para as reelaborações discursivas. As relações sociais aí produzidas resultam de negociações diferenciadas dependendo do contexto e dos objetivos daqueles com quem os indígenas interagem.

Grupos indígenas que tiveram experiências negativas com antropólogos tendem a estabelecer resistências e até mesmo apresentar negativas às ações propostas no projeto. Isto não significa que não estejam também fazendo algum uso interessado daqueles diálogos que estabeleceram com os brancos, ainda que tenham sido marcados pelo conflito.

Se o conhecimento tradicional dos povos indígenas da Amazônia tem sofrido interferências e ameaças por parte do poder-saber sustentado pelas políticas nacionais, é certo que o conhecimento da sociedade nacional consubstanciada no saber acadêmico produzido na universidade, neste caso, também sofre suas reconfigurações.

Lideranças indígenas constroem seus discursos utilizando sua própria versão do que entendem por cultura, tradição e verdade. Porém, convém não cair no exotismo exacerbado, pois como afirma Giumbelli "é preciso exorcizar o recurso da exotização, e seguindo a sugestão de Otávio Velho assumir um compromisso com o tropo das semelhanças e das aproximações contingentes". Segundo ele a opção

pelas aproximações pode ser um modo interessante de reconceber o papel da antropologia, considerando os riscos da sua associação recente com discursos que elogiam a diferença apenas para reificá-la, ou que a reconhecem meramente para constatar a impermeabilidade das fronteiras(p.263). Sem deixar de considerar que os indígenas experienciam a realidade de forma tão complexa quanto os brancos, ainda que orientados por quadros referenciais distintos.

3- a arte de tecer como um discurso, um espaço de enunciação

A proposta de tecer uma rede como metáfora da articulação e compartilhamento dos espaços simbólicos nos quais construímos nossos discursos em português, em marubo, em matis proporcionando as linhas que entrelaçam culturas e saberes menos pretenciosos, marcam um caminho sinuoso e fértil no qual a antropóloga tenta se equilibrar.

As mulheres teciam e nos informavam sobre sua prática,enquanto conversávamos e enquanto teciam, no seu silencio e na sua jocosidade produziam um caminho possível. Manter a cultura na tradição do trançado, na tessitura de suas redes, todos esses atos simbolizam uma resistência que me desafia todo tempo. Como desconsiderar este poder que flui das mãos ágeis que tecem diuturnamente. Silenciosamente seus sorrisos, inicialmente tímidos, que quase pedem desculpas por existirem, estas mulheres carregam seus saberes e os concretizam em cada peça que produzem. E na rapidez do ato de tecer nos ensinam sobre os espaços simbólicos que constroem para atuar como produtoras legítimas de sua cultura.

Se o poder é algo que circula, e não se encontra nas mãos de ninguém, esta circularidade parece estar presente na prática do artesanato, na gargalhada coletiva, quando os constrangimentos foram superados, na repreensão debochada quando me expresso de forma errada ou não entendo o que foi dito ou feito, expondo assim minha fragilidade, minha ignorância sobre significados tão óbvios do ponto de vista indígena.

4- tecendo algumas (in)conclusões

Minhas reflexões sobre o entrelaçamento entre saberes e poderes femininos nas populações indígenas com as quais tenho dialogado, convivido, silenciado, sofrido, gargalhado, estão ainda no início. Porém, começo a construir minha linha de raciocínio a partir de alguns questionamentos que se insinuam nas relações sociais até aqui produzidas, são eles:

- Qual a relevância do trabalho e do pensamento feminino na construção dos saberes indígenas e como avaliar o papel dos silêncios produzidos pelas mulheres integrantes do projeto na construção de um conhecimento menos assimétrico na relação entre papéis femininos e masculinos dentro da cosmologia destes grupos indígenas e em última instância na produção de um conhecimento de cunho antropológico.

- Em que medida as interferências antropológicas produzidas neste campo de atuação auxiliam para repensar não só o saber-poder da antropologia mas seu próprio prestígio e legitimidade e sua influência na preservação/transformação das culturas indígenas se as apropriações "nativas" resituam ou deslocam a relação nós/eles que temos tradicionalmente reificado ?

Sem dúvida a transformação da cultura dos sujeitos que deram origem à nossa disciplina transforma o nosso fazer antropológico, e longe de acabar(como temia Levi-Strauss em seu purismo acadêmico) ela passa agora a se resituar justamente a partir da relação com os sujeitos de conhecimento com os quais criamos essas redes de relações, e que provocam a reconfiguração da relação nós/eles, alterando profundamente a relação com a alteridade. Tais sujeitos de conhecimento estão implicados na relação entre saberes indígenas e saberes acadêmicos, ou mais precisamente antropológicos. Exigindo sua constante reformulação, o que nos provoca a sair da tradição científica ocidental.

Como lembra Overing, quando o pensamento ocidental produz sua 'ciência de alteridade',

> "cria o vocabulário técnico e as imagens objetificadas através dos quais os povos conquistados e assimilados pelos Estados ocidentais podiam ser facilmente digeridos

> (enquanto primitivos) dentro do modo de pensar europeu. Temos naturalizado esses povos, transformando-os em objetos de uma natureza que precisa ser transcendida pela civilização moderna, sendo dominada e domesticada."(2006)

Fica evidente que o conhecimento antropológico produzido na Amazônia não pode prescindir de um exercício constante de descolonização se pretende se constituir como um conhecimento autônomo, fincado na realidade em que é produzido.

Sair das noções ocidentais que se referem aos povos indígenas como carentes de tudo aquilo que entendemos como condição *sinequa non* para o progresso, é apenas uma parte do processo de descolonização. E ainda dialogando com Overing, sabemos que "as discussões antropológicas da vida política e social dos povos amazônicos são crivadas de tais noções."(2004, p.8)

Falo destas noções e da crítica colocada por Overing(2004), para situar as relações estabelecidas entre as mulheres indígenas que participaram de nosso projeto, que longe de serem omissas, submissas, sujeitadas a poderes pretensamente masculinos, estão atuando em suas comunidades para reorganizar, legitimar, resgatar suas artes de viver(cozinhar, amar, cuidar dos filhos, tecer, ordenar a vida cotidiana). Além disso, para além de redes de poder, reivindicam através de suas manifestações discursivas, através de suas emoções, o direito de defenderem sua cultura.

Assim, finalizo minhas reflexões citando Barth(2000) que não nos deixa esquecer que as ideias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem, e que é preciso desenvolver uma antropologia do conhecimento que dê conta deste processo marcado por elementos culturais heteróclitos, e que privilegie a criatividade daqueles que produzem o conhecimento. Acredito que se queremos manter a fama de nossa disciplina de um conhecimento produzido na relação com a alteridade não podemos ter medo desta relação e do que ela pode trazer para desestabilizar constantemente nossas certezas, principalmente quando isto significa uma inversão de perspectiva na relação

nós/eles, construída agora de lá para cá, da perspectiva do nativo e a despeito de nossos objetivos de investigação.

Referências bibliográficas:

BARTH, Fredrik. O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas,Rio de Janeiro, Contracapa Livraria, 2000.

CARDOSO, Ruth. A aventura antropológica, Teoria e Pesquisa, São Paulo, Paz e Terra, 2002.

FERREIRA, LucianeOuriques. "A dimensão ética do trabalho antropológico: aprendendo a conversar com o nativo" In: Fleischer e Schuch.(orgs.) Ética e regulamentação na pesquisa antropológica, Brasília, Editora UnB, 2010.

GEERTZ, Clifford. Interpretação das Culturas, RJ, LCT, 2002.

OVERING, Joanna. A reação contra a descolonização da intelectualidade, In: ILHA, Florianópolis, v.6, n. 1, julho de 2004.

GIUMBELLI, Emerson. Os Azande e nós: experimento de Antropologia simétrica, In: Horizontes Antropológicos,Editora UFRGS, Porto Alegre, ano 12, n. 26, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo, São Paulo, Unesp, 2006.

A importância da educação na Fronteira[22]

Michel Justamand[23]

Primeiramente, quero agradecer a Professora Maria Auxiliadora[24], que me fez o convite. Quero salientar que ela me conhece de um trabalho que realizamos juntos na UNAL – Universidade Nacional da Colômbia, onde sou colaborador no Programa de Pós-Graduação em Estudos Amazônicos.

Quero enfatizar que é um tremendo prazer falar na UEA – Universidade do Estado do Amazonas. Onde fui professor em 2008 na cidade de Tefé. Também poder falar para futuros professores educadores é muito excitante. Tenham certeza, essa é uma carreira prazerosa, é a que me dedico desde os 21 anos. Já se vão 17 anos de prestação de serviços nessa profissão. Vejo-me muito mais como professor/educador do que como pesquisador.

Quero então começar a conversa, citando o bom velhinho:

Ninguém educa ninguém, como também ninguém se educa sozinho e ninguém sabe tudo[25]. Aprendemos como humanos, em conjunto. Aprendemos, afinal, mediados pelo mundo, diria Paulo Freire, educador.

Aprendemos fazendo, aprendemos lutando!

A educação, da qual a formal é apenas uma delas, como a universitária, é uma construção social e cultural. Uma construção que temos o dever de participar e depois de partilhar; ainda mais se decidimos sermos educadores. Depende de todos e todos têm participação e

22 Este artigo é fruto de uma palestra pronunciada na UEA – Universidade do Estado do Amazonas. Convidaram-me para a Abertura do Semestre letivo de 2011, que ocorreu no dia 12 de abril.

23 Pós-Doutorando em História Social pela PUC-SP. Professor de Antropologia da UFAM – Benjamin Constant.

24 Fui orientador do seu mestrado realizado na UNAL – Universidade Nacional da Colômbia na sede Amazônica em Letícia, no programa de Estudos Amazônicos.

25 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Literalmente: "... já agora ninguém educa ninguém, como também ninguém se educa a si mesmo; os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo." Tal frase é das mais citadas e proferidas que são remetidas ao autor.

contribuição. E, participar dela, é participar de uma construção que está em processo contínuo[26].

A educação, de modo geral, visa à libertação, de uma dada condição social e cultural, segundo a proposta teórica freiriana[27]. Educar-se é muito mais do que uma questão econômica e ou de empregabilidade. Educar é permitir que o outro seja mais que um número para o sistema. É permitir que os outros construam suas próprias singularidades. Individualidades e não individualismos. Segundo a ótica libertadora é ser contra todas as formas de egoísmo.

Espero que os futuros professores aqui formados, ora em início de curso, sejam os da luta contra a domesticação das mentes.

Sejam fortes na luta contra as imposições do sistema de ensino tradicional, uma forma de ensino que é retrógrada. Precisamos ficar atentos e lutar contra um sistema econômico que almeja somente o trabalhador sob seu controle e que necessita uma educação não para a emancipação, mas para a qualificação profissional[28].

O futuro educador (**a diferença entre educador[29] e professor[30]**) tem a responsabilidade social de levar a criticidade e a conscientização

---

26 Não é possível "*entender,* nas palavras de Paulo Freire*, os homens e as mulheres, a não ser mais do que simplesmente vivendo histórica, cultural e socialmente existindo, como seres fazedores de seu caminho que, ao fazê-lo, se expõem ou se entregam ao caminho que estão fazendo e que assim os refaz também."* In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um encontro com a Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. Ver também em: SAUL, Ana Maria & SILVA, Antônio Fernando Gouvêa. Políticas Curriculares: novos olhares. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pág. 61.

27 A proposta educacional de Paulo Freire teria como meta *"a realização de um humanismo libertador, dialógico, criativo e acima de tudo, ético, que somente poderá ser construído a partir de uma síntese integradora da multiplicidade dos povos em suas existencialidades concretas".* STRECK, Danilo Romeu & ZITKOSKI, Jaime José. Teses centrais da pedagogia freiriana. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pag. 20.

28 Denuncia já feita por mim em uma recente publicação. JUSTAMAND, Michel. *Neoliberalismo: a máscara atual do capital*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

29 Entende-se aqui como educador aquele ator social que tem preocupação com o desenvolvimento completo do outro. Um ator que não atua somente para ele mesmo que não é dono da verdade. Não é um deus sol. Ele é antes de tudo um problematizador. Alguém que esta ali para aprender, para somar, contribuir, interagir, trocar.

30 Entende-se aqui que professor é um tipo de ator social descompromissado com a realidade de vida daqueles que estão a sua frente. Alguém que se vê como o próprio salvador e único sabedor das disciplinas que ministra. Alguém que impõem, que não aceita outras formas de pensar, ver, agir e de se apresentar.

a todos e em todos os recantos do país[31]. E, em especial, a todos os que estiverem interessados por uma alternativa de vida. Uma alternativa que esteja baseada na consciência e no seu desenvolvimento enquanto seres sociais, inteligentes e criativos. Afinal, todos nós nascemos inteligentes somente pelo fato de sermos humanos, como dizia Piaget.

Então, todos têm potencial de crescimento. Diria o bom velhinho Paulo Freire[32]. Acredite em você mesmo. Vá em frente, lute, estude, pesquise, desenvolva. Contribua para o conhecimento da região, do Estado, da nação e da ciência.

Ser educador, em nosso contexto social de fronteira, é ser ético com suas decisões, em especial com a decisão de educar as crianças e adolescentes do futuro da região. Uma ética que deve ser em defesa da dignidade da vida humana[33]. Seja ela nacional ou internacional. De qualquer etnia e ou raça. Devemos trabalhar para a conscientização. A educação é de fato uma esfera privilegiada da sociedade em que podemos divulgar nossas ideias, defender nossos princípios e lutar pela transformação social. Se for fato que não mudaremos o mundo apenas pela educação, é por meio dela que podemos começar.

A ética que nos referimos é advinda de uma construção nas relações com a multiplicidade de modos de vida e de costumes culturais dessa região de tríplice fronteira. Uma multiplicidade única em todo o país. Aqui temos indígenas de muitas etnias representados que são muitas vezes esquecidos dentro desse sistema social. Temos a convivência com dois Estados nação, Peru e Colômbia. Estados que agem aqui como irmãos. Temos atualmente os haitianos que em breve serão estudantes das escolas da região. É preciso que estejamos preparados para a diferença dentro das salas de aula.

Ser humano é ser alguém que se relaciona com o outro[34]; e estar

31 STRECK, Danilo Romeu & ZITKOSKI, Jaime José. Teses centrais da pedagogia freiriana. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pag. 22 e 23.
32 IDEM, ibidem.
33 Para Freire ser humano, intrínseca a sua própria natureza. Algo gestado em sua história. E que deve ser em defesa da vida humana digna para todos. Lembra ainda que educadores e educandos tenham tarefa de na educação ter uma ética rigorosa. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
34 STRECK, Danilo Romeu & ZITKOSKI, Jaime José. Teses centrais da pedagogia freiriana.

na fronteira é ter relacionamentos sociais constantes com diferentes culturas. Nossas relações transcendem a nós mesmos, mas precisamos superar, passar adiante, ir além e ir em busca do novo, do conhecimento, da pesquisa. Pesquisar é algo que se deve fazer na universidade. Parece que é isso que buscamos na faculdade, no curso que cada um escolheu.

Ser alguém no mundo é mais do que ser um objeto nas mãos dos outros. É preciso tomar consciência de nós mesmos e do mundo que nos constitui e que nos cerca[35].

Seja na fronteira, seja na aldeia global. Do micro para o macro. Então, clamo aos senhores e senhoras: participem, influam, decidam, contribuam em vossas sociedades. Não podemos nos dar ao luxo de entendermos os problemas sociais e educacionais com que a maioria dos seres humanos são obrigados a conviver e nada fazer para denunciá-los e atuarmos para o fim dessas situações de desigualdade e injustiça. Educadores conscientes são atuantes.

O conhecimento e a instrução, que serão recebidas e construídas por vocês na UEA são úteis em todos os momentos de vossas vidas. Tais conhecimentos nunca serão demais e nunca serão desperdiçados ou descartáveis. Ter educação é ter um espaço social e uma expectativa em torno de si. Ter feito um curso de graduação em nossa sociedade nacional ainda é um privilégio. Espero que vocês, por meio desse grau a ser conquistado num futuro breve, partilhem o que conquistaram com outros e que outros tantos cheguem aqui e a essa conquista também para que seja uma conquista social e não individual, egoísta e particular. Que seja em nome do saber coletivo, que é, no final das contas, o saber que conta.

In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pág. 28. Segundo os autores, baseados nos escritos de Paulo Freire: *"O ser humano é antes de tudo, um ser de relações e é impossível conceber a sua vida fora dessas relações, que, por um lado, o condicionam, mas por outro significam a própria possibilidade de humanização."*

35 Acreditamos que a conscientização é necessária e urgente. Conscientizar-se de si mesmo e das relações com o mundo. Com base nos textos de Paulo Freire, Cintya Ribeiro descreve que: "a soberania do processo de conscientização do educador e do educando como condição de sua emancipação como sujeitos históricos." RIBEIRO, Cintya Regina. Cultura e identidade em tempos pós-modernos. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pág. 64.

Ser educador é ir além. É estar disposto a ser conhecido por sua profissão. Ser chamado na rua por professor todos os dias de nossa vida. Ser educador é para a vida toda daqueles que foram seus educandos. Ainda mais na educação básica: Ensino infantil, fundamental ou médio.

Tomara que os discentes nunca lhes esqueçam. Ser lembrado é para poucos e é um enorme prazer. Ser amado como professor educador é para pouquíssimos.

Busca-se, a partir da educação libertadora[36], que a educação seja baseada no diálogo com o diferente que me parece fundamental e, mais ainda, na região da tríplice fronteira. Uma educação voltada ao conhecer, entender e mudar a realidade dada. É um objetivo que, acredito, deve ser o de uma instituição como a UEA. É um objetivo meu e espero que seja o dos senhores também nos anos que estiverem cursando as licenciaturas que escolheram.

A questão da educação no estado do Amazonas é de fundamental importância para trocar com o interior esses interesses sociais. Entender melhor as relações culturais realizadas nas fronteiras e também que as fronteiras do Estado, muitas vezes esquecidas, mostrem o que querem e como querem.

Mostrar que aqui, em Tabatinga, na região de fronteira internacional, também se faz educação de qualidade e com dignidade da pessoa humana[37]. Mostrar também que nos interiores do Estado há outras formas de se fazer a educação com qualidade e competência.

Destaco que a educação formal é importante em todos os lugares e

36 ARELARO, Lisete Regina Gomes & CABRAL, Maria Regina Martins. A atualidade de um pensamento dialógico. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pág. 48. As autoras lembram que Freire ensinava assim: *"o* educador *que se pretende coerente com o compromisso da transformação social e da escola precisa ter no dialogo educativo com os educandos a condição de contribuir cada vez mais para o desenvolvimento destes."*(grifo do autor)

37 Freire denunciou em seus textos, Pedagogia da Autonomia é um deles, os sistemas políticos, econômicos e sociais que impõem a desumanização para milhares de pessoas. Sempre teve a preocupação ética em defesa da vida humana dignapara todos e em todos os lugares do mundo. Conforme citado por STRECK, Danilo Romeu & ZITKOSKI, Jaime José. Teses centrais da pedagogia freiriana. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pág. 23.

na fronteira também, é claro. Nessa condição de fronteira, temos que aprender a nos relacionar com o outro, com o estrangeiro. O diferente de nós, o "outro", está bem aí, na nossa frente. Alguns estão dentro da nossa instituição escolar que trabalharemos amanhã, outros são nossos parentes e há ainda amigos, colegas e ou namorados. Há ainda os cônjuges. Não tem como fugir dessa relação, é preciso entender e então participar.

Como educador lhes digo: esqueçam aqueles que vieram aqui em busca de receitas para as suas aulas e para a sua vida como professores. Não há receitas prontas para serem pegas e assim realizar a educação e as suas aulas.

Quem sabe esse, o fato de não termos receita, seja um pouco do que mais nos permite termos prazer na profissão. Porque sempre esta tudo por se fazer. Toda turma é nova. É sempre um eterno recomeço: novos alunos, novos afazeres, novas cabeças na sala de aula. Talvez por isso alguns não queiram encarar a sala de aula. É assim que a educação pressupõe a relação social entre seres humanos que são múltiplos, diferentes e complexos, por isso é tão desafiador. Nunca será igual ou simples, é preciso reflexão o tempo todo. Será preciso fazer e refazer muitas vezes. É preciso que saibam que muitos dizem para nós: porque quer ser professor? Isso não dá dinheiro!

Muitos de nós então trabalharemos por prazer, vontade e não por dinheiro.

A educação é útil para a superação da opressão social. Situação em que muitos de nós nos encontramos. Assim, a educação em nível de graduação e também as pós-graduações *strictu sensu*, como já há na UNAL, na região tem o valor de contribuir para o fim da opressão entre as mais diversas populações locais, não que a educação formal seja a redentora, mas pode oferecer caminhos antes não conhecidos para as pessoas e as comunidades. As opressões a que estamos acostumados são de diversas formas como: a econômica, a religiosa, a sexual, a pedagógica, a política e a cultural[38].

38 STRECK, Danilo Romeu & ZITKOSKI, Jaime José. Teses centrais da pedagogia freiriana. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010, pág. 26.

Acredita-se, então, que os oprimidos de hoje, que estão aqui na sala, querem construir novos modos de existência em sociedade e de viver em uma sociedade que seja sem as opressões de nenhum tipo, categoria e ou ordem social, étnica, de raça, de gênero, de religião, de orientação afetiva e/ou nacional[39].

Precisamos agora, mais do que nunca, de sermos solidários entre nós institucionalmente. As instituições da região (UNAL, UFAM, UEA e IFAM) com solidariedade terão, num futuro próximo, uma região mais digna, humana e saudável.

A educação universitária fará a diferença, se já não estiver fazendo. Fará a diferença na luta pela humanização das relações sociais e culturais.

Tal solidariedade institucional colaborará para que se construa e crie na região uma nova utopia de outra sociedade, mais justa e igualitária. Este é um desejo que nutro e que espero que vocês da UEA também.

Espero que vocês não desistam, não percam essa oportunidade de ouro que é a de estudar e fazer um curso numa instituição pública, gratuita e de qualidade. Não é para qualquer um. Considerem-se desde já um vencedor. Em outros lugares do Brasil isso é um sonho para poucos.

De onde venho, da cidade de São Paulo, a maioria dos universitários estuda nas universidades particulares. Até aqueles que não têm condições de renda e nem trabalho, às vezes, estudam nas particulares com "bolsas" dos bancos do governo[40]. E depois tem que devolver o subsídio que lhes foi empregado.

Espero que tenha contribuído de alguma forma para criar em vocês o desejo de termos no futuro e por estarmos em uma região de fronteira e com concentração militar, lembro-lhes de um dissidente latino-americano, também habitante de uma zona de floresta e mili-

39 IDEM, ibidem.

40 Algo que já foi mostrado em duas obras de minha autoria: Neoliberalismo, a máscara atual do capital e, em co-autoria com Lilian M. Grisolio, Políticas Educacionais: o projeto Neoliberal em debate.

tarizada, localizada ao sudoeste do México[41], quando diz que seria interessante que se crie: um mundo onde caibam muitos mundos, subcomandante Marcos, do Exército Zapatista de Libertação Nacional – EZLN de Chiapas.

Faço das palavras dele as minhas.

Muito obrigado a todas e todos.

Tenham um bom desenvolvimento em vossos cursos de graduação.

Referências bibliográficas

ARELARO, Lisete Regina Gomes & CABRAL, Maria Regina Martins. A atualidade de um pensamento dialógico. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um encontro com a Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

RIBEIRO, Cintya Regina. Cultura e identidade em tempos pós-modernos. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010.

SAUL, Ana Maria & SILVA, Antônio Fernando Gouvêa. Políticas Curriculares: novos olhares. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010.

STRECK, Danilo Romeu & ZITKOSKI, Jaime José. Teses centrais da pedagogia freiriana. In: *Revista Educação, História da Pedagogia, vol. 4*. São Paulo: Segmento, dez/2010.

JUSTAMAND, Michel. *Neoliberalismo: a máscara atual do capital*.

41 O grupo alternativo de realização de atividades como poesias, musicalidades, teatros, radiodifusão, alegria, dança, amor e luta pela paz e pelo fim das injustiças socioculturais no mundo Flor da Palavra usa-se desse "jargão". Jargão, se podemos assim dizer, famoso nas vozes dos companheiros do Exercito Zapatista de Libertação Nacional, desde os idos dos anos 90 na revolução desarmada zapatista mexicana, mas especialmente na voz do subcomandante Marcos.

Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

_____, Michel & GRISOLIO, Lilian Marta. *Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate*. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.

Antropologia da Arte. Apontamentos e caminhos sobre o ensino da disciplina no Alto Solimões.

Rafael Pessôa São Paio[42]

42 Mestre em Ciência da Arte/Antropologia Visual-UFF, Professor de Etnologia Indígena INC/UFAM

Eu vi os expoentes da minha geração destruídos
pela loucura, morrendo de fome, histéricos, nus,
arrastando-se pelas ruas do bairro negro de
madrugada em busca uma dose violenta de qualquer coisa
"hipsters" com cabeça de anjo ansiando pelo
antigo contacto celestial com o dínamo estrelado da
maquinaria da noite, que pobres, esfarrapados e
olheiras fundas, viajaram fumando sentados na
sobrenatural escuridão dos miseráveis apartamentos
sem água quente, flutuando sobre os tectos das
cidades contemplando jazz, que desnudaram os seus
Cérebros ao céu sob o Elevador e viram anjos maometanos
cambaleando iluminados nos telhados das casas dos
cômodos que passaram por universidades com olhos frios
e radiantes alucinando Arkansas e tragédias à luz de
William Blake entre os estudiosos da guerra, que
foram expulsos das universidades por serem loucos
& publicarem odes obscenas nas janelas do crânio,
que se refugiaram em quartos de paredes de pintura
descascada em roupa de baixo queimando seu dinheiro
em cestas de papel, escutando o Terror
através da parede.
Trecho do poema Beat O UIVO,
de Allen Ginsberg (1945)

Introdução

O Instituto e o curso de Antropologia são ambos, realidades recentes do mundo universitário, e, sobretudo novo enquanto proposta não apenas na, mas, sobretudo da Amazônia. A disciplina Antropologia da Arte foi ministrada voltada inicialmente (no segundo semestre de 2009, foram ofertadas duas turmas, uma pelo professor Cristian F. Martins, e eu outra) para aspectos mais literários (principalmente com o texto de Geertz, "O Saber local"-1983, no capitulo 'Arte como sistema cultural', apontando a relação estreita que há entre cognição, cultura, e produção da 'arte', ou ate mesmo o que se considera como arte), apresentamos

no decorrer da disciplina a discussão da arte, estética e cultura nas ciências sociais e na antropologia. Foi desenvolvidas discussões sobre artefato, as percepções culturais e as relações estabelecidas através dos museus (sobre o prisma, neste primeiro momento, principalmente da corrente 'salvacionista' das décadas de 70/90, com material de Berta Ribeiro, Darcy, etc. no contexto brasileiro), em nossa vã tentativa foram disponibilizados artigos de autores como James Clifford (1991, sobre as relações entre cultura material, colonialismo, relações interculturais, resignificações, interpretações, etc.), Tim Inglod (1996) e Nicholas Thomas (1991) sobre as apropriações nativas a cerca de objetos europeus (e as apropriações dos europeus a cerca dos objetos indígenas), enfim autores que articulassem a relação entre antropologia e a arte. Só introduzimos brevemente a discussão atual, sobre conceitos a cerca do que é arte, e a relação entre Arte e arte étnica, principalmente com o texto de Alfred Gell (2001), 'A rede de Vogel' (que alias, é texto sempre presente na disciplina), ficou notório que algo fazia falta.

Faltavam as noções ou ideias das correntes artísticas, (um a priori ocidental universal/globalizado a cerca de cultura num sentido amplo, mesmo que no 'senso comum') dos processos históricos que 'inventaram os museus' (para a região Museu é coisa de índio, ver Freire 1995), das relações de poder (embutidas na teoria, na apresentação da proposta, afinal estamos numa universidade e não em uma maloca- a visão é da cultura dominante, mas afinal que cultura é essa?), os debates, conceitos que acompanharam as mudanças artísticas e culturais do que aceitamos confortavelmente, como nossa cultura. Faltava à experiência os contatos com as mais diversas formas de arte, que particularmente acredito, me vinculam a esta cultura, a uma determinada forma de pensar, agir, acreditar, compreender o mundo, ou a tentativa de fazê-lo.

Com os movimentos filosóficos artísticos da Europa, EUA, e mesmo no Brasil do século passado, o que eles afirmavam? Quais intenções? Quais as mudanças de comportamento, de atitudes, que estes possibilitaram? Os alunos em sua grande parte estavam amarrados à noção de arte como algo belo, de difícil execução, quando mostrei algumas pinturas cubistas do artista espanhol Pablo Picasso, um aluno disse: -"isso..., isso é um pesadelo! Não é uma obra de arte". Emendando

numa história a cerca de uma exposição onde uma senhora se admira com a janela e a vista que esta proporcionava, em oposição às obras que estavam sendo expostas de fato, obras abstratas com pinceladas 'soltas' que se veio a descobrir depois serem de um jumento (um animal com pincel preso ao rabo).

Como discutir a 'agência' das coisas, das pessoas, dos objetos, se não estavam percebendo nem neles mesmos? De onde formavam suas verdades? Que cultura é essa, a do Alto Solimões? Qual identidade? 'Sabiam negar à indígena, mas afirmar qual identidade no lugar? Quando a alteridade do 'outro' nos obriga a definir quem somos. Quais as nossas afirmativas?

O 'hibridismo' cultural de viver na fronteira, de varias fronteiras, étnicas, políticas. Os hábitos advindos de nossos parentes latinos de língua espanhola (Peru e Colômbia com as duas horas da sesta pós-almoço, etc.), os índios e hábitos alimentares, as questões geográficas, enfim, mas isso é vivido ainda muito mais do que 'estranhado' por parte dos discentes, e a questão fundamental era problematizar as certezas locais, mas nem mesmo sabíamos conceituá-las, ou defini-las caso necessário, nossos preconceitos.

Seguindo este panorama inicial, focando a 'ideia' do que consta na ementa da disciplina (falta informação a cerca da arte, da arte no Brasil, das manifestações populares, e esse horrível termo que aqui insiste em permanecer, o folclore. Mas deve ser ofertada em outra disciplina, optativa talvez), percebi que havia de caminhar e construir o dia a dia da disciplina de forma que atendesse a peculiaridade local do Alto Solimões, sem fugir da proposta.

Concentrarei a abordagem deste artigo nas duas ultimas vezes que ministrei esta disciplina e (com algumas poucas alterações) o modo como desenvolvi este disciplina. Buscando suprir a ausência de informações a cerca da arte, e introduzir o debate sobre este conceito na antropologia, correlacionando aos acontecimentos numa narrativa em linha de tempo histórica onde se percebe as relações com 'pensamentos antropológicos' e conceitos a cerca da arte, estética e artefato, suas nuances. Possibilitando um melhor acompanhamento dos estudantes,

nos conceitos e ideais a cerca do tema, nossa principal motivação em redigir este artigo.

Através desta nova metodologia aplicada à disciplina, foi possível gerar ate mesmo discussões sobre o conceito de 'valor', na transversalidade cultural proposta na ementa da disciplina. Pude introduzir através de artigos de E. Lagrou (2010), E. V. Castro (1986) e J. Overing (1991) As percepções indígenas sobre o tema, arte e estética. Como problematizada por E. Lagrou (2010): "os indígenas não tem termo (arte) semelhante em sua língua nativa".

A estrutura da disciplina, após a primeira experiência

Como apontei brevemente, na primeira experiência com esta disciplina no Alto Solimões surgiram algumas dificuldades. A preocupação em situar o tema Arte e Antropologia. Apresentando a questão no Brasil, apresentando autores, e debates, como o perspectivismo, a antropologia histórica, a ideia de 'salvacionismo cultural', dos povos que iriam se extinguir, as mudanças de paradigmas, os empréstimos, a cultura sempre em transformação, os pontos de vistas indígenas, o audiovisual, a recriação de imagens sobre a cultura indígena, tudo isso não alcançara os alunos. As discussões nos textos N.Thomas (1991), J. Clifford (1991), de J. Overing (1991) "O elogio do cotidiano", D. Rogers (2002) "A soma anômala" e o texto de A. Gell (2001) "A rede de Vogel", ficaram a desejar, pois não foi compreendido, antes de tudo os conceitos que os autores estavam articulando, a mudança de paradigma, nem mesmo as discussões propostas nos textos. Faltava arte (faltava também o ponto de partida da época que os textos foram produzidos, os próprios autores a época ou período da antropologia, de que lugar, ou escola? enfim), a compreensão da arte, dos artistas, do que já havia sido produzido, e a arte que se produz nos dias de hoje, para alcançarmos os conceitos.

Mas passado essa primeira vez, reestruturei a proposta da disciplina para atender as dificuldades que surgiram, e aqui concentrarei em descrever as alterações na condução da disciplina, e o que de positivo elas acarretaram. Os exemplos vêm das duas ultimas vezes que ministrei a

mesma (segundo semestre de 2010, e segundo semestre de 2011), ambas seguiram basicamente a mesma estrutura (que apresento a seguir), iniciando a disciplina com o artigo de Geertz (1983) e o de A. Gell (2001), seguidas de aulas introdutórias sobre a Arte (iniciando com pinturas rupestres e a perspectiva de olhares, que aqui esta no tópico seguinte, 'um panorama sobre arte- uma narrativa propondo uma linha histórica a partir de determinado ponto de vista ou de partida'), tanto os que realizaram as 'obras' como os que as descrevem, arqueólogos, antropólogos, críticos, historiadores, etc.

Não pretendemos esgotar, ao contrario construir um esboço inicial, pois não aprofundaremos as discussões nas diversas vertentes da arte. Um breve sobrevoo sobre as artes, como o teatro, a musica, dança. Concentrando as explicações nas artes visuais, como escultura, pintura, gravura, instalações, fotografia, cinema, etc., e claro, apresentando 'outros' povos e culturas como arte periférica, alternativa- fora dessa linha evolutiva da arte, que seguimos como ponto de vista que norteia nossas reflexões da linha da 'arte ocidental', com origem Greco-Romana, colonialista, seguindo para a Europa, depois EUA e por fim, o Brasil é o caminho que seguimos.

Um panorama sobre arte – uma narrativa propondo uma linha histórica a partir de determinado ponto de vista ou de partida

As mais antigas figuras feitas pelo ser humano, que se conhece são as pinturas rupestres. Imagens gravadas nas pedras, em cavernas representando, figuras de animais, cenas da vida, contornos de mãos, entre outras são alguns exemplos deste momento -temos muita dificuldade de achar o significado ou descrever a intenção de quem realizou estas intervenções, (ver Justamand, 2010). Desenvolve-se também 'outras artes' e representações de si mesmo em figuras, esculturas mostrando o empenho humano na criação de objetos imersos e ricos em significados e símbolos.

Algumas comunidades tornam-se mais sedentárias, com a criação de animais, e organização mais estratificada, hierárquica da sociedade, um exemplo é a civilização no Egito antigo.

Estudos de arqueologia demonstram a imponência das obras escultóricas, arquitetônicas desta civilização, nas pinturas há sobre certo ponto de vista, frontalidade e pouca preocupação com a proporção das figuras (o caráter da obra é muito mais informativo, religioso) buscam representar as características, destacando a figura da liderança maior- o sacerdote, os feitos/ acontecimentos, condições sociais, etc.

Quero demonstrar com esta narrativa, como as expressões artísticas fazem parte da historia humana (ela ajuda a contar a história, a interpretar ideais e conceitos, e do mesmo modo, é fator de mudanças socioculturais no curso da própria história, veja, por exemplo, o nosso envolvimento/relacionamento com o audiovisual e internet nos dias de hoje). Viajando desde os tempos mais remotos, e tentando desta maneira apresentar um caminho para o primeiro contato com conceitos de estética, arte e o dialogo com a disciplina, a antropologia.

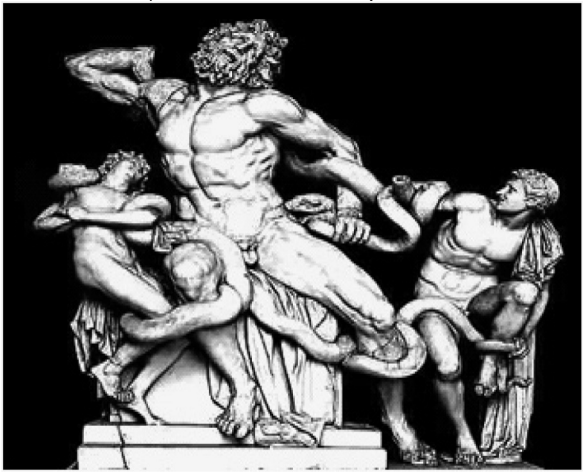
São então abordadas as diversas expressões artísticas, no desenvolver das civilizações dando destaque ao que nós entendemos como berço da cultura ocidental, Grécia e Roma.

Na Grécia com as relações comerciais com outros povos descritos na sua época por Heródoto (poderíamos chamar de uma espécie de proto antropologia, pois suas minuciosas descrições, ricas de informações, e também muitas vezes etnocêntricas sobre aspectos dos costumes dos 'estrangeiros'), estabeleceu-se organizações, pensamentos, que são ate hoje bases para nosso viver e pensar a sociedade.

A arte grego-romana escapa da função apenas religiosa, como a do Egito. Buscava o realismo, a forma humana, desenvolvendo na arte escultórica a capacidade de representar os homens em movimento, com suas noções de proporções, simetrias (proporção áurea), além das monumentais construções arquitetônicas, as cerâmicas, a pintura, teatro, poesia, etc.

Ao longo de sua história, a arte Greco- romana vai buscar expressar através da forma humana, ideias (origem da filosofia e entre outros o conceito da estética e do belo), sentimentos como amor, liberdade, vitória, etc. Cheio de beleza e dramaticidade como podemos ver na escultura Laocoonte, no Museu do Vaticano.

Na primeira década do século III, o império romano começa a enfrentar lutas internas pelo poder, invasões dos povos germânicos (que são chamados de bárbaros) entre outros povos antes sob o domínio do império. No ano de 395 D.C.(durante o império Teodósio) Roma é dividida em oriental e ocidental e em 476 D.C. cai o império ocidental de Roma, permanecendo o império do oriente que só vem a cair em 1453 com a tomada da capital Constantinopla pelos turcos. Evento que da inicio a Idade Média, conhecida como período das trevas.



As relações comerciais escasseiam, e o poder da Igreja se consolida durante este período. Em 800 com a coroação de Carlos Magno pelo Papa Leão III há um desenvolvimento cultural nas academias literárias (os livros eram escritos á mão) centralizando a atividade intelectual nos monastérios. Mas como poucos sabiam ler e a Igreja precisava converter e manter o regime coeso, ela recorria a pinturas dos escritos bíblicos (iluminuras) para narrar às histórias e transmitir os valores. Os movimentos artísticos deste período são conhecidos como romano e gótico, com forte influência de culturas germânicas, as figuras apresentam deformações para ressaltar gestos (como a benção), hierarquia divina, etc., no inicio da idade média é comum ver representado à imagem de carneiros, ovelhas, pombas como símbolo de deus, ou Jesus. Gradativamente vai se retomando o realismo e as técnicas da arte

Greco-Romana, antes abandonada, como podemos notar nas obras do artista Giotto (1266-1337), eclodindo no movimento que ficou conhecido como Renascimento.

O Renascimento revive as ideias Greco- Romanas, começa a proposta de uma interpretação cientifica do mundo. Destaque para Leonardo da Vinci (1452-1519), que alem de artista, foi inventor projetista, arquiteto e fez diversos desenhos sobre anatomia humana, e também o escultor Michelangelo (1475-1564). Época também da invenção da impressão por Gutenberg, de novas conquistas, invenções e das grandes navegações (trazendo a arte dos povos do novo mundo -'arte pré-colombiana', ao universo europeu).

O Novo mundo causou mudança no pensamento europeu e renascentista, a igreja começa a ceder espaço às criticas, e ao 'homem' como centro e não tanto mais o divino, como era na idade média.

Pierro Della Francesca (1415-1492) escreve um manual sobre o ideal da arte, o que é arte, valor, etc. obra que aponta um determinado ponto de vista a cerca do que é e quem a produz, ou da autenticidade da Arte. Com o homem voltando a ser o centro da atenção, a 'valorização do corpo', da verdade, as descobertas cientificas, novas interpretações a cerca da realidade (período na Europa da reforma protestante), vai se 'aprimorando' a arte renascentista, cedendo espaço ao movimento artístico seguinte onde são valorizadas as emoções, o drama que o artista imprime ao seu trabalho, período conhecido como Barroco ou Rococó. Destaque para obra Êxtase de Santa Tereza (1645-1652) de Bernini (1598-1680) em Santa Maria Della Vitoria, Roma.

O Barroco no Brasil varia de uma região a outra sendo uma das marcas do período de grande ocupação colonial (relação com o poder colonial português e a igreja) nas diversas cidades na época: Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Recife, Maranhão, etc. Mas tem destaque na cidade de Minas Gerais e nas obras do artista Antonio Francisco Lisboa (o Aleijadinho- 1738-1814).

No século XVIII e inicio do sec. XIX a arte predominante na Europa era o neoclássico ou academicismo, uma nova retomada da cultura clássica Greco romana. É nesta época que ocorrem fortes mudanças

revolucionárias, a indústria e a revolução francesa. A arte refletiu essas mudanças dando lugar a vários movimentos artísticos.

A natureza passa também a ser tema da arte (um exemplo surpreen-

dente são as pinturas de W. Turner). Situações sociais, o dia a dia, o cotidiano começa a ser temas de trabalhos, não mais apenas mitos e os reis, a corte.

Surge na pintura o movimento impressionista, com a invenção da fotografia (em 1839, Luis Daguerre- 1789-1951, pesquisando cria as primeiras impressões do que viria a ser a fotografia, na época, fica conhecida com daguerreóptico), a pintura volta-se para o registro da luz e da cor (que vai ser analisada na sua variação de acordo com a incidência da luz do sol). Essa vertente, que tem como expoentes Claude Monet e Auguste Renoir, vai se aprofundar através de alguns artistas com Georges Seraut e Paul Signac, na pesquisa de percepção óptica, criando a técnica do pontilhismo.

A arte vai experimentar por esta época algumas vertentes ou movimentos. A liberdade da cor (utilização de cores puras) com Gauguin e o movimento 'les Fauves' (entre outros, Henri Matisse), o sentimento e expressão das emoções nas pinturas de Van Gogh, e Cézanne que buscava na natureza formas geométricas. Estes artistas influenciaram muito os movimentos da arte contemporânea, como por exemplo, o cubismo (de Pablo Picasso, George Braque).

O século XX amplia as técnicas cientificas, o desenvolvimento industrial, mas também marcado por vários conflitos políticos, a pri-

meira guerra mundial, a revolução russa, fascismo na Itália, nazismo na Alemanha. Acentuam-se as diferenças de classe. O movimento expressionista faz uma oposição ao impressionismo, que afirmava as sensações causadas pela luz, enquanto os expressionistas afirmam as sensações causadas pela angustia, a guerra, uma obra que merece destaque nesse período, muito conhecida é a pintura 'o Grito' de Edvard Munch.

Os Cubistas, influenciado por Cézanne foram mais longe, buscando representar as coisas como se estivessem abertas com todos os planos e lados voltados para o observador, abandono de tentar representa-los em perspectiva e em três dimensões (altura, largura, profundidade). Difundi-se então uma profusão de vertentes artísticas demonstrando a inquietação do ser humano.

O movimento futurista, de origem italiana valorizava a maquina, a velocidade, os meios de comunicação, artistas como Umbeto Boccioni (1882-1916) e Giacomo Balla (1871-1958) são representantes, mas é em 1909 com Fillippo Tommaso Marinetti publica no Jornal francês Le Figaro, O Manifesto Futurista, que a ideia ganha consistência enquanto proposta de radical renovação. Segue trechos:

"Cantemos o amor ao perigo, á energia constante e á ousadia; Declaremos que a gloria do mundo foi enriquecida por uma nova beleza- a velocidade; Apenas na luta há beleza, não há obra prima sem aspecto agressivo; Glorifiquemos... as grandes ideias pelas quais se morre..."

O surrealismo, que tinha também uma vertente no movimento literário (dadaísmo) liderado por Andre Breton (1896-1966). Entende a obra como resultado do inconsciente, (inspirados pelas ideias da psicanálise de Sigmund Freud) imagens dos sonhos, alguns de seus expoentes são Salvador Dali (1904-1989) e Joan Miro (1893-1983), Rene Magritte (1898- 1967) e Man Ray, foto acima à esquerda (1890-1976).

O Abstracionismo vai representar o movimento que afirma a ausência de relações entre as formas e as cores. Na escultura, destaque para os móbiles de Alexander Calder (1898-1976), os trabalhos de Constantini Brancusi (1876-1957) influenciado por culturas antigas (principalmente africanas), também, Wassily Kandinsky e Piet Mondrian são alguns dos mais representativos artistas deste movimento que

influencia principalmente na Alemanha, toda uma proposta do que podemos intitular de escola do design (nas universidades brasileiras -curso de desenho industrial), desenvolvidas sobre tudo na Bauhaus- Casa Estatal de Construção.

A Bauhaus combatia a arte pela arte e estimulava a livre criação com a finalidade de ressaltar a personalidade do homem. Mais importante que formar um profissional, segundo Walter Gropius (idealizador do espaço/proposta), era formar homens ligados aos fenômenos culturais e sociais mais expressivos do mundo moderno. Por isso, entre professores e alunos havia liberdade de criação, mas dentro de convicções filosóficas comuns.

No Brasil, nesse período (século XX) também é marcado pela produção industrial, a chegada de imigrantes, crescimento econômico. Oswald de Andrade e Mario, seu irmão tem como idéia que os artistas brasileiros devem ter como ponto de referencia as raízes nacionais (Manifesto Antropofágico). Junto com outros artistas, Lasar Segall, Anita Malfatti, Di Cavalcanti, articulam e organizam a Semana de 1922, em São Paulo. Na escultura, destaque para as obras de Vitor Brecheret.

A segunda metade do século XX, após a segunda guerra mundial, movimentos como a op art (obra abaixo de Bridget Riley como exemplo), pop art, e o movimento Fluxus derrubam a barreira entre arte e vida comum. Dizem: a 'morte da arte'. Geração Beat, Jazz, Rock and Roll, movimento para os direitos dos afro-americanos, sobretudo nos EUA. Ah, e a ditadura militar no Brasil. O homem chega à lua 1969, festival da contra cultura- Woodstock. A Europa deixa de ser a referencia cedendo o lugar para o EUA (superpotência), pós-guerra, a guerra fria. Na arquitetura, surgem os primeiros arranha-céus. Época da produção

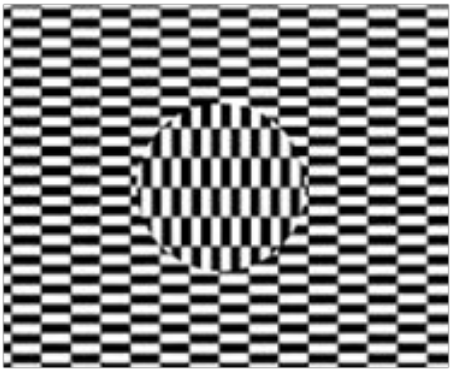
em serie, cultura de massa, cinema, quadrinhos, etc.

A Geometria passa a influenciar muitos movimentos da arte contemporânea, o expoente maior da pop art é Andy Warhol (1930-1987), que vai atuar na cena cultural, alem de produzir filmes, pinturas, etc. Mas o período é representativo pela variadas tendências de outros artistas como: Edward Hopper, Bill Viola (instalações e arte em vídeo), Jose Beyus (e o movimento Fluxus), Javacheff Christo, Anish Kaapor e Louise Bourgeois.

Após esta narrativa a cerca da arte e sua 'evolução', suas vertentes e seus estágios, nos voltamos para os textos de Geertz (1983) e o de A. Gell (2001). Compreendendo melhor os conceitos e as afirmações dos autores nos aprofundamos na questão proposta a cerca da armadilha.

Arte e armadilha, antropologia, estética e teorias

O artigo parte da exposição Arte/artefato montada em uma Galeria



de Arte Contemporânea- New York (Vogel, 1988), com a curadoria de Susan Vogel, onde foi exposta uma Rede de caça Zande (Africa), cuja pretensão da curadoria era 'quebrar o elo entre arte primitiva', explorada por Picasso em Demoiselles D"Avignon, Modigliani e Brancusi, em relação à arte africana.

O artigo discute a ideia de que objetos são Arte em função do modo como são interpretados, buscando distinguir entre obra de arte e mero artefato. A justificativa apresentada no artigo é que objetos como armadilhas para capturar animais, podem ser exibidos como objeto

artístico, porque contém ideias e intenções complexas a respeito da relação entre homens e animais. Propondo três teorias para responder essa questão (Gell, 2001):

1- Teoria estética, o objeto precisa ter apelo visual e beleza. Dotes que o artista deveria ter como capacidade a priori. Mas aqui se coloca uma questão a de que esses valores podem ser reconhecidos automaticamente nos objetos? E o gosto particular de cada contexto cultural, não faria variar esse reconhecimento?

2- A teoria interpretativa- um objeto é considerado uma obra de arte se for interpretado a partir de um sistema de ideias fundamentadas em uma tradição artística historicamente estabelecida, ou seja se fizer parte do campo da arte (esta afinada com o mundo artístico contemporâneo, o belo da lugar a arte conceitual, etc.).

3- A teoria institucional- afirma que não há no objeto algo capaz de classificá-lo definitivamente como obra de arte. Não pressupõe a coerência histórica das interpretações, se o mundo artístico coopta um objeto como sendo arte então, ele é arte. São os 'entendidos', os representantes do mundo artístico, artistas, curadores, críticos, colecionadores, historiadores, que tem o poder de definir esta questão.

Para Gell (2001), na armadilha ha muito mais sobre a existência humana do que em qualquer escultura. Mas como esse não é um exemplo óbvio de um objeto de "arte", jamais será olhado deste prisma. 'As armadilhas comunicam um nexo de intencionalidades entre caçadores e as presas – acredito que essa evocação de intencionalidades complexas é na realidade o que serve para definir as obras de arte '(as armadilhas, caso fossem emolduradas, poderiam evocar intuições complexas a respeito do ser, do relacionamento entre homens e animais). Há inúmeras obras de "arte ocidentais" que ocupam o mesmo território semiológico, Gell (2001) ironiza apresentando as obras do artista Damien Hirst.

O texto ainda traça um paralelo entre as definições propostas de A. Gell (1998) e Artur Danto (1989), contraponho aqui algumas delas:

Alfred Gell	Arthur Danto

A realidade dos objetos esgota-se em seu uso, já a arte diz respeito a pensamentos e proposições, a respeito de valores universais intrínsecos ao objeto. No entanto, toda a arte foi construída para atender propósitos instrumentais: as pinturas religiosas, retratos expressam semelhança, estátuas dignificam espaços públicos e soberanos, etc.	A arte tem significado em si mesma, e não serve para uma 'outra coisa' (como o martelo) A arte aplicada se diferencia do objeto de arte, pois este se reporta ao universal.
Os aspectos mais interessantes a respeito dos ready-made, nunca foram os objetos em si, mas as razões de Duchamp para selecioná-los.	Objetos de arte são considerados em função de uma interpretação historicamente fundamentada.

Desta forma passo a dialogar com as percepções indígenas, ou o que autores escreveram sobre a percepção da arte no universo indígena.

Textos "A construção da pessoa nas sociedades indígenas" de E.V. Castro, R. Matta, e A. Seeger (1979) e os trabalhos de Lux Vidal (1977), são artigos que falam sobre a fabricação do corpo, a construção através de alimentos, reclusão, de mascaras sociais, embody, escarnificações, incrustações, a construção da pessoa na experiência do corpo dos povos indígenas, em particular os jê (Vidal, 1977) a pintura corporal, a atribuição dos nomes, as classes de idade.

E novamente os textos de J. Overing (1999) e outro de D. Rogers (2002). Com eles construímos uma nova percepção baseada em embelezar aspectos do dia a dia, coisas comuns com significado profundo, Confiança/cuidado (em oposição ao contrato), interesse no cotidiano, transformação em comida (arte), a agência- a capacidade de exercer ação, poder, que estabelece as relações sociais e de parentesco.

No texto 'A soma anômala' (Rogers, 2002), são questionados entres outras, a ideia estática de cultura, da cultura 'pura', apresentando o caso dos Ikpeng onde o rapto de guerra, e a auto- preservação não esta em evitar, mas sim na exposição ao externo, ao 'outro'.

A agencia é exercida frente à alteridade do 'outro', da diferença. Afirma a mudança como regra básica da cultura. Rogers (2002) destaca a fronteira limiar da importante figura desta sociedade, o xama. Pontos de vista e subjetividade, o saber, as práticas, os cânticos, as maneiras,

as traduções, interpretações, o xama, a arte, a antropologia. Perceber a nossa ciência como forma de organização e de sistematização do que percebemos como realidade, não um privilégio de determinado conhecimento.

Exibimos alguns filmes e vídeos artísticos, dando continuidade à articulação com a Amazônia, ao universo indígena e as particularidades da arte. Discutimos em aula, o texto de Peter Gow (1995), 'Cinema da floresta'.

Neste artigo o autor fala sobre a experiência vivida no contexto do Ucayali Amazônia Peruana a cerca do cinema, questionando-se sobre o sentido do cinema e a correlação local estabelecida com a bebida ayuaska. Diz o artigo que para a população do ucayali a ayuaska é 'o cinema da floresta, pois possibilita a visão, projeção de imagens'. Numa região onde a elite é predominantemente de pessoas não amazônicas, a economia mercantil vem da Madeira e contrabando, o autor estabelece uma ideia de interior (ayuaska, alimentos, locais- nativos) e exterior (cinema, bens industrializados, estrangeiros- gringos), em relação ao conhecimento ou a falta dele, por partes dos gringos a cerca das motivações locais, como na película 'as piranhas', ou cercado de mistério e terror como os mitos do rompe cabeças.

O cinema é visto como possibilidade de ver a realidade do lado de fora, pois na Amazônia, o exterior vem para o interior, mas o interior nunca sai.

Propostas em sala de aula

São lançadas então questões durante a aula. Discussões sobre as possíveis definições do que é arte? Quem são os artistas? Quem diz que são? Criação humana? Valores estéticos, impacto, chamando atenção como as formas de expressão do homem, a linguagem (Geertz, 1983), tradições, sincretismos, veracidade. Costume de por em pratica uma ideia, capacidade de criação, etc.

Os alunos participam trazendo objetos e falando sobre estes. Como resultado nas duas últimas vezes que realizei a atividade, alguns dos dis-

centes trouxeram algo produzido por eles ou por algum conhecido, algo utilitário, decorativo, quadros, pinturas, fotos, artefatos indígenas etc. Um deles chamou a atenção, pois problematizou algo que havíamos nas aulas apresentado. Eram as ideias de Ready Made de M. Duchamp. O aluno propôs como obra de arte, a farinha de mandioca (a qual ele havia trazido numa vasilha). Numa clara resignificação, para ele, não apenas da farinha, mas de todo o processo desde o plantio, colheita, o confeccionar, o produto (noutro momento este aluno trouxe a maniva, que é o 'todo' em potência, é de onde nascem outras mandiocas).

A aluna Ana Luzia Bitencourt de Santana, ao ver um dos vídeos sobre uma performance, e movimentos artísticos, escreve:

A arte é uma loucura?
Não são coisas únicas que nos
Tocam e mexem com nosso sentimento
Varias realidades ao mesmo tempo
Uma variedade cultural se misturando
Em um só coro, que te leva
A viajar para um mundo
Desconhecido, abrindo sua mente
Te fazendo pensar que a arte
Muitas vezes te sufoca, mais
Ao mesmo tempo te liberta
Para novos horizontes.

E desta maneira tive a certeza que havia percorrido o caminho certo e achado um ponto de indiferença, de mobilidade, para colocar-nos no que a arte nos sucinta, as formas de ser e fazer sentido, o oficio do pensamento.

E continuamos dando segmento as discussões a cerca da valorização de determinados artefatos e a constituição dos museus e seus acervos. Trabalhamos diversos textos entre eles: "O retrato de um menino bororo" de João Pacheco de Oliveira (2007), que argumenta

sobre as forças que estão em jogo nas coleções etnográficas (retiradas de seu contexto, são abstratos sociológicos).

Os museus como herdeiros dos gabinetes de curiosidades, são reservas de símbolos e mensagens, acumulação de símbolos, o artigo de Oliveira (2007), visita a história da coleção do Museu Nacional/ UFRJ, intitulada Guido. São cerca de 400 peças vindas de Mato Grosso e um quadro feito a óleo, figura central do argumento que desenvolve no artigo (representações de uma cena que nunca existiu, o pintor nunca encontrou com Guido, o fez de uma foto, que consta também nas imagens do artigo, a história de adoção do jovem retratado, Guido por uma família, e após a morte do jovem indígena, a mãe adotiva faz essa doação ao Museu pedindo que a coleção leve o nome do jovem indígena). As relações dos objetos, certo tom de herança familiar, educacional cultural social. A ilusão de que a relação entre as coisas toma o lugar de uma relação social.

Buscamos centrar a discussão na história da coleção de forma critica, sobre o mundo dos valores e dos significados, as coleções etnográficas um misto de fascinação, fetiches e recordações. As normas, os interesses mudam historicamente, mas as coleções são a preservação da identidade, do autentico. Esta ligada a política da nação, códigos de identidade, riqueza e o poder de selecionar, ordenar, classificar, hierarquizar uns sobre outros. O Museu é a ilusão da representação adequada de um mundo, um recorte.

Mas há a peculiaridade local de termos no município de Benjamin Constant o primeiro museu indígena do Brasil, o Magüta.

As atividades de campo da disciplina, o Museu Magüta, e os Povos do Javari

"As atividades de organização do Museu iniciaram-se em 1988, num momento crítico em que os Ticuna estavam mobilizados na luta pela defesa de seu território, enfrentando-se até mesmo com grupos armados. Neste ano, no mês de março, pistoleiros emboscaram um grupo de índios no Igarapé do Capacete, matando 14 deles entre homens, mulheres e crianças e ferindo 23, com 10 desaparecidos,

num massacre que teve ampla repercussão nacional e internacional". (OLIVEIRA FILHO e LIMA, 1988).

"Essa surpreendente mobilização tem várias explicações, que não se excluem. Uma delas parece estar relacionada à luta pela demarcação das terras. É que o direito dos Ticuna à terra dependia, em grande parte, de serem reconhecidos como índios pela sociedade brasileira, assumindo plenamente sua identidade étnica, muitas vezes escondida por eles próprios e negada sempre pela população regional, para quem os índios eram 'caboclos'. O Museu Magüta, 'servindo como um renascimento da cultura Ticuna', vinha justamente fortalecer essa identidade". (CUPEATÜCÜ,1991)

Com estes dois recortes não pretendemos dar conta do que é o Museu Magüta, a muitos bons trabalhos sobre ele. Queremos mostrar o panorama de sua origem, suas motivações e sem me alongar, um pouco sobre o que andamos realizando por lá.

Foram realizadas ações em parceria com o diretor do Museu Magüta, senhor Nino Fernandes: O Pace Arte e Cultura (2/2009, 1 e 2/2010), Parec, Pensando Museus (2/2010), conseguimos uma doação de fotos de 1956 de autoria de Roberto Cardoso de Oliveira, recentemente realizamos ação como colaborador nas atividades em parceria com o Museu Nacional/UFRJ e Ibram (2/2011).

No inicio nossas propostas de pesquisa e capacitação (INC/UFAM) foram às atividades de campo (visitas ao Museu e a Maloca Marubo do Estevão). Mas, com as atividades de extensão ampliamos as discussões e ações propostas (e em parte realizadas) de preservação, catalogação do acervo, expansão e reestrutura do museu. Que foi a principio, articular junto ao Magüta, idéias como: "museus tribais tornam possível um repatriamento efetivo e uma circulação de objetos, considerados por muito tempo – sem ambigüidade - como 'propriedades', pelos colecionadores e curadores de museus metropolitanos". (CLIFFORD,1991).

Mas percebemos no que tange o Museu Magüta, no momento, o movimento esta voltado para os próprios Tikuna, se vive um reconhecimento étnico interno próprio aos Magüta- tikuna, de legitimar,

revisitar a cultura, o Museu, e a história recente do povo, uma reafirmação étnica? Talvez.

Concluindo

Apresentei aqui o que acredito ser parte que preenche a lacuna existente na região a cerca da Arte, problematizei a articulação dos conceitos de antropologia, estética e arte, no ensino da disciplina Antropologia da Arte no INC/UFAM. Alem de uma proposta narrativa numa linha histórica da arte. As articulações com o contexto dessas questões no universo indígena, na antropologia, nos textos estudados durante as aulas, apontaram brevemente a peculiaridade local do Museu Magüta. Um esboço de nossas ações em parceiras com os indígenas e outras instituições além dessas atividades, foi realizadas também atividade de campo na maloca Marubo do senhor Estevão, na estrada para Atalaia do Norte, onde podemos experimentar as praticas terapêuticas corporais ministradas pelos povos indígenas da Terra Indígena Vale do javari, veneno de sapo, ayuaska, etc. Colocar em pratica o que temos de melhor na região, que é o contato direto com algumas ideias e conceitos apresentados nos textos através de conversas e vivências direta com (antes os objetos da pesquisa, agora interlocutores) nativos, os indígenas.

Nossa pretensão no artigo e ao lecionar a disciplina é:

"Colocar em pé de igualdade obras de arte de diferentes procedências para tirar de vez as maiúsculas das palavras Arte e Cultura, o fizeram os surrealistas, tanto em suas publicações, verdadeiras colagens de justaposições incomuns, quanto nas suas exposições. Inclusive com a intenção de questionar conceitos estabelecidos a respeito do belo e do apropriado. Até hoje essa questão parece sem solução. Pessoas como Sally Price sublinham a necessidade de criar condições de igualdade para as produções de diferentes culturas; como essas "condições de igualdade" teriam que ser obtidas? Estudar não só a produção de artistas indígenas, mas também seu próprio discurso estético, de acordo com os valores das culturas produtoras das peças. (Lagrou, 2008)

E para finalizar: "Eu postulo que a função da arte e de todo

pensamento criativo é nos deixar cientes daquilo que conhecemos e não sabemos que conhecemos. Você não consegue contar a alguém algo que ele ainda não saiba. Como aquelas pessoas vivendo na costa marítima na Idade Média, vendo as embarcações chegarem, mastros aparecendo primeiro, ano após ano, e então Galileu os instrui e eles estão prontos para queimá-lo como um intelectual pervertido. Mas eles ficam mais tranquilos ao longo dos anos e finalmente têm de admitir: "É redonda, rapazes, é redonda. Nós sabíamos o tempo todo". Cézanne mostrou os objetos ao espectador vistos de certo ângulo, sob uma certa luz e eles atacaram suas telas com guarda-chuvas na primeira exposição. Bem, isso não acontece mais e qualquer criança reconheceria os objetos num quadro de Cézanne. Joyce (James Joyce) fez os leitores ficarem cientes do fluxo de consciência e foi acusado de promulgar um culto à ininteligibilidade.

Se a função da arte é nos tornar cientes do que sabemos e daquilo que não sabemos que sabemos, a função da Igreja Cristã e de toda sua metástase foi e ainda é nos manter na ignorância daquilo que sabemos. Pessoas que viviam no litoral sabiam que a Terra era redonda. Eles acreditaram que era plana porque assim foi dito pela Igreja. Existe algum limite para a lavagem cerebral? Aparentemente não. Cultos como Synanon, a Cientologia, o Peoples Temple (Templo dos Povos) derivam da mesma fonte infectada, como o Cristianismo. De fato, eles recapitulam a história do Cristianismo palavra por palavra, como o inevitável curso de uma doença horrível: ignorância criminosa, estupidez brutal, fanatismo hipócrita e medo paranóico de quem não pertencem ao grupo. Para o praticante do culto, psiquiatras, a mídia e agências do Governo tornaram-se a encarnação de Satã. "Assim, como os cristãos fundamentalistas, eles têm que estar certos." (William Burroughs, 1979)

Bibliografia

ALBERT, Bruce, "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável

na Amazônia Brasileira." In Povos indígenas no Brasil: 1996/2000. Edited by C. A. 2000.
BALÉE, William - Indigenous adaptation to Amazonian palm forest. In: Principes, 32(2), Journal of the International Palm Society, 1988.
_____.- Relatório final: pesquisa etnobotânica entre quatro grupos Tupi - Guarani, 1984-1986.FUNAI/CNPq,1986.
BARBOSA, W.D. –Interculturalidades e o dialogo cultural.INTERCULTURALIDADE, Niterói-RJ.pagína 73-76,2004.
BARTH, Fredrik, editor Ethnic groups and boundaries. Oslo: Univer-

sitetsforlaget. Bonfil Batalla, Guillermo, editor (1982) América Latina: Etnodesarollo, etnocidio. San José: FLACSO, 1969.
BOURDIEU, Pierre. La distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.
BURROUGHS, William, "Seitas e Morte",Ensaio originalmente publicado no livro "Roosevelt After Inauguration",City Lights Books, 1979 .
CAIUBY Novaes, Sylvia, "Funerais entre os Bororo. Imagens da refiguração do mundo. In: Revista de Antropologia. v.49, n. 1, , p. 283-315. São Paulo: USP, 2006.
CARDOSO de Oliveira, Roberto O Índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro,1964.
CHARBONNIER, George. Arte, Linguagem, Etnologia. Entrevistas com Claude Lévi- Strauss. Campinas: Papirus, 1989.
CLIFFORD, James: "Four Northwest Coast Museums: Travel Reflec-

tions inKARP & LAVIN, 1991.
CLIFFORD, James. O surrealismo etnográfico. In: CLIFFORD, James. Aexperiência etnográfica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998
CUPEATÜCÜ, Constantino Ramos Lopes, Minha visita ao Museu Goeldi. inBoletim do Museu Magüta, ano 2, nº 4, p.2. Benjamin Constant – AM, 1994.
DAMATTA,R.,SEEGER,A.,VIVEIROS DE CASTRO,E.. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in Boletim do Museu Nacional numero 32,1979.
DANTO, Arthur, "Artifact and Art. in Art/Artefact. New York: The Centre for African Art, 1989.
DENEVAN, William M., editor The native population of the Americas in 1492. Madison: Univ. of Wisconsin Press.28,1976.
DICKSTEIN, Ana Gabriela. Criação em atos, criação em sentidos: projeto Arte/Cidade e seus conceitos em tensão. Dissertação de Mestrado, PPGSA (Antropologia)/IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.
DORTA, Sonia Ferraro. Plumária Indígena. In Suma Etnológica Brasileira. RIBEIRO, Berta (Org.), v. 3, p. 227-236. Petrópolis: Vozes, 1986.
FARIA, Ana Tereza Paoli (1996): "Biblioteca Magüta: a biblioteca de um povo sem escrita". Monografia (Graduação em Biblioteconomia). Escola de iblioteconomia, UNIRio, Dezembro de 1996. 67 fls. (1991):
FREIRE, José R. Bessa Torü Nguepataü: uma escola Ticuna. Criação. A Crítica. Manaus. 26 de março de 1995. D1. (1995):
García Canclini, Néstor A globalização imaginada. Translated by S. Molina. São Paulo: Iluminuras. (2003)
_____. Culturas híbridas: Estrategias para entrar e salir de la modernidad. Mexico City: Grijalbo. (1990)
GEERTZ, Clifford. (original 1983). "A arte como um sistema cultural". In O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa, Petrópolis, Vozes, 2001.
GELL, Alfred. A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. ("Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps". Journal of material Culture. I/I:15-38, 1996). Arte e Ensaios - Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais. Escola de

Belas Artes, UFRJ, ano VIII, n. 8, p. 174-191, 2001.
_____, Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.
GORDON, César. Economia selvagem. Ritual e Mercadoria entre os índios Xikrin- Mebêngokrê. São Paulo: Unesp, 2006.
Gow, Peter, "Cinema na Floresta: Filme, Alucinação e Sonho na Amazônia Peruana". Revista de Antropologia, 38 (2): 37-54. 1995.
GUSS, David. To Weave and Sing. Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1989.
HANNERZ, Ulf (1996) Transnational connections. London: Routledge.
_____. Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning. New York: Columbia Univ. Press,1992.
HILL, Jonathan D. (1996) "Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An emerging regional picture". In History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992, Edited by J. Hill. Iowa City: Univ. of Iowa Press, 1992.
INGOLD, Tim (ed.). Aesthetics is a cross-cultural category. In Key Debates in Anthropology, pp. 249-293. London: Routledge, 1996.
JUSTAMAND, Michel. O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato, Piauí, Rio de Janeiro, Achiamé, 2010.
LAGROU, Elsje. Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa. Tese de doutorado. USP: São Paulo, 1998.
_____. A Fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
_____. A arte do Outro no Surrealismo e hoje. Em Horizontes antropológicos. Antopologia e arte. Orgs. Caleb Faria Alves e Leila Amaral, Ano 14, n. 29. Porto Alegre, 2008.
_____. Arte indígena no Brasil: agência, alteridade, relação. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.
_____. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. IN: Proa – Revista de Antropologia e Arte [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010. Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/proa/

DebatesII/elslagrou.html
LARAIA, Roque. "Patrimonio Imaterial: conceitos e implicações", In: TEIXEIRA, João Gabriel ET AL(orgs). Patrimonio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização. Brasilia:ICS-UNB, 2004.
LITTLE, Paul E. Avaliação dos subprojetos indígenas do PD/A da Amazônia Legal. Demonstrative Projects for Indigenous Peoples Project, Ministry of the Environment. Brasilia: GTZ, 2003.
_____. "Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista". In Etnodesenvolvimento e políticas públicas: Bases para uma nova política indigenista, Edited by A. C. Souza Lima and M. Barroso-Hoffmann. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2002.
NIMUENDAJU, Curt. Textos indigenistas: Relatórios monografias, cartas/ Curt Nimuendaju; introdução Carlos de Araújo Moreira Neto; prefácio e coordenação Paulo Sugss. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.
OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (1988): "O Nosso Governo": Os Ticuna e o regime tutelar.. Marco Zero. São Paulo.
_____ "O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI", dossiê tempo 23, 2007.
OLIVEIRA FILHO, J.P e LIMA, A .C. de Souza O massacre de São Leopoldo mais uma investida contra os Ticuna. Aconteceu. CEDI. Especial 18. P. 240-242. São Paulo, 1988.
OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. Revista de Antropologia: 7-34. São Paulo: USP, 1991.
_____, Aesthetics is a cross-cultural category. In Key Debates in Anthropology, p. 249-293. London: Routledge, 1996.
PALADINO, Mariana."O retorno à comunidade":trajetórias de indígenas Ticuna que estudaram na cidade, ocupação de cargos na aldeia e processos de diferenciação social mariana paladino. Dossiê, 2010. Rdvista Pós Cincias Sociais v.7, n.14, jul./dez.
PEIRCE, Charles (Estudos),S. Semiótica. São Paulo: Perspectiva S.A., 1977.
PRICE, Sally. Arte primitiva em centros civilizados. Rio de Janeiro:

Ed. DaUFRJ, 2001.
RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng.Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, Oct. 2002.
SAHLINS, Marshall (1999) "What is anthropological enlightenment? Some lessons of the Twentieth Century." Annual Review of Anthropology 28: i-xxiii.
SEVERI, Carlo. Antropologia da arte. In: BONTE, P. & IZARD, M. (eds.) Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, p. 81-85. Paris: PUF, 1992.
TAUSSIG, Michael. Mimesis and Alterity. A particular history of the senses. New York/London: Routledge, 1993.
THOMAS, Nicholas, Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and olonialism In the Pacific. Havard University Press, London, England,1991.
TURNER, Terence. Social structure and political organization among the Northern Cayapó. Tese de Ph.D. Cambridge: Harvard University. 1966.
_____. The Mebengokre Kayapó: history, social consciousness and social change from autonomous communities to inter-ethnic system. Manuscrito inédito. Departamento de Antopologia. Universidade de Chicago. 337pp. 1991.
VALERY,Paul,"A ideologia da estética". Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté, os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar & Anpocs, 1986.
VOGEL, Susan. 1988. Introduction. In: Art/Artefact, p. 11-17. New York: The Center for African Art, 1989.
VIDAL, Lux Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrindo rio Caeteté. EDUSP/Hucitec. São Paulo, 1977.
_____, "A pintura corporal e arte gráfica entre os Kayapo-Xikrin do Catete". In grafismo indígena, estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp,Edusp, 1992.
www.oficinadasartes.com.br/index/historiadaartes
www.lovre.fr

www.nga.gov
www.metmuseuam.org
www.tate.org.uk
www.artic.edu
www.musee.orsay.fr
www.masp.art.br
www.moma.org.
www.vangoghmuseum.nl
www.cnac.gp.fr
www.guggenhheim.venice.it

Dimensões socioambientais e urbanas de Benjamin Constant- AM

Tharcisio Santiago Cruz[43]

Introdução

[43] Mestre em Sociedade e Cultura pela UFAM. Professor de Sociologia da UFAM – Benjamin Constant.

As condições sociais e econômicas vividas pela população do município de Benjamin Constant, no Estado do Amazonas, demonstram a forma como se estabelece uma relação com o ambiente físico que, de um lado revela uma relação de equilíbrio e uso de recursos naturais, principalmente pesqueiros e florestais. E de outro lado a manifestação de significativa precariedade em se tratando do ambiente urbano, principalmente em bairros da orla do município.

A princípio, percebem-se condições sociais muito difíceis, os moradores enfrentam a falta de acesso aos equipamentos básicos de moradia, saneamento, acesso à água encanada. Nessa cidade impera também a carência sobre a compreensão do significado de meio ambiente e sua relação com a vida cotidiana no município.

A vida social em Benjamin Constant revela também um quadro de abandono e distanciamento das instituições públicas com esta parte do país, o que dificulta a compreensão por parte de sua população sobre os avanços em termos de legislações políticas, sociais e ambientais.

Faz-se necessário tratar da temática ambiental de forma mais crítica. Há uma enorme disparidade entre o cotidiano vivenciado neste lugar e o conjunto de discussões, deliberações e normatizações, que ocorrem mundo afora. Tais como: A Agenda 21[44]; O CONAMA[45], O SISMANA[46], Lei N° 6.938/1981, que instituiu a Política Nacional de Meio Ambiente – PNMA, ou mesmo a criação dos Conselhos Municipais de Meio Ambiente a partir da Constituição de 1988, que possibilitam uma participação de caráter democrático da sociedade civil, como propositora de melhores alternativas urbanas considerando-o como ambiente como um todo.

É importante ressaltar as discussões internacionais sobre meio ambiente como, segundo Sato (2000): A Conferência de Estocolmo (1972); O I Seminário de Educação Ambiental de Belgrado em (1975); A Conferência de Tbilisi na Ex- URSS em (1977); O Relatório de Brundtland; A Rio-92 em (1992); a I Conferência Nacional de Educação Ambiental em Brasília (1997); a criação do Conselho Nacional do Meio Ambiente- CONAMA e do Sistema Nacional do Meio Ambiente

44 Resultado de Discussões empreendidas pela ONU com referência ao Meio Ambiente do Planeta.
45 Conselho Nacional do Meio Ambiente.
46 Sistema Nacional do Meio Ambiente.

– SISNAMA, a Agenda 21, dentre uma série de encontros, documentos e criação de órgãos deliberativos, marcam uma rediscussão da questão ambiental em todo o mundo. Para criar uma normatização da temática ambiental em todo o globo.

Alto Solimões e Benjamin Constant

O Alto Solimões, como outras microrregiões do estado Amazonas brasileiro, têm o período da cheia nos meses de maio e junho e os mais chuvosos entre janeiro e março. O período de subida das águas e sua duração são de aproximadamente oito meses enquanto que o de descida dura quatro meses. Sobre as principais formas de produção das populações da Amazônia prevalece à floresta, a água.

Por possuir uma planície com floresta, rios, lagos torna possível que as populações criem mecanismos sociais de adaptação a este ambiente. As várzeas compõem parte significativa da microrregião bem como em outras que possuem ambiente semelhante, várzeas já analisadas por Meggers (1987).

A floresta é assim um meio de produção para os caboclos do Alto Solimões, retiram desta: fibras, açaí, Castanha-da-Amazônia, lenha e madeira em tora. A exploração de madeira para produção de lenha é evidente na microrregião, os municípios de Benjamim Constant e São Paulo de Olivença. Há também a extração de plantas medicinais na floresta, destas, é possível se obter exclusivamente produtos como mel, óleos e suas essências, copaíba, casca de árvores medicinais entre outros produtos.

A pesca nessa microrregião é realizada para subsistência quanto para comercialização, realizadas por barcos pesqueiros principalmente do Brasil e de outros países. Os principais locais de pesca, segundo os moradores são lagos e o próprio rio Javari. Os moradores têm como principal meio de transporte para essa atividade a canoa movida a remo ou o rabeta[47].

Em se tratando do meio ambiente na região do Alto Solimões, torna-se importante à abordagem de Nogueira (2007), para o autor a

47 Um tipo de embarcação fluvial local.

fronteira internacional deve ser pensada como,

"fronteira política, contorno de um Estado-nacional, demarcada por elementos da natureza ou linhas imaginárias, seu significado real pode ser diverso, variando conforme a extensão territorial do Estado, sua situação em relação a outros estados, aos centros de poder mundial" (Nogueira, 2007, 125).

É necessário segundo Santos & Medina (2000) e Harris (2006), o uso de métodos de abordagem, discussões e práticas de caráter socio-ambiental capaz de agregar os vários elementos presentes na questão ambiental, na educação e ensino e nas próprias praticas pedagógicas e sua relação com o conhecimento existente na sociedade.

Para Marcoy (2001), há um importante pressuposto que repousa no conhecimento da área e região enfocada, ou seja, a fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia o que acaba por transbordar em questionamentos necessários para possamos nos conduzir nesse percurso. É válido dizer que há um desconhecimento do Estado brasileiro sob as condições sociais e econômicas dessa região.

Há hoje uma dinâmica que nos permite ver e perceber que as variadas formas de conhecimento e saber se inter-relacionam principalmente devido aos aspectos transhistóricos e transculturais. Na medida em que as novas gerações participam e atuam nas instituições de ensino superior nos três países contribuem para a consolidação do conhecimento científico e tradicional.

A experiência em Benjamin Constant[48]

Entre agosto de 2010 a janeiro de 2011, foram estudados dois bairros do município de Benjamin Constant na região do Alto Solimões. Durante o estudo foram obtidas informações sobre aspectos humanos e ambientais junto à população local. A intenção era estabelecer uma aproximação com a comunidade local e conhecer a real dimensão de

48 - A partir do projeto: Sociedade e Ambiente: caracterização socioambiental em bairros da orla de Benjamin Constant. A equipe: Ismael .S.Negreiros; Elina. O. Ruiz; Gerlane . O.Torres; Francisca .L. Aparício; Damiana de Souza; Sebastião M. Campos; Bryani A. Souza; Maria F.Loazia; Rozeneide. S. Cavalcante.

sua condição socioeconômica e ambiental, estes aspectos revelaram a carente condição dos moradores da orla do município.

No Brasil esta região compõe a grande área geográfica e cultural denominada pelas populações locais de "Vale do Javari", região em que se localizam as Reservas Indígenas do Vale do javari, e que comporta as áreas indígenas dos povos: Mayruna, Matis, Marubo, Korubo, entre outras.

Os procedimentos de abordagem tiveram inicio a partir da aplicação de formulários, num total de 50, nos Bairros da: Cohabam e no Bairro de Agropalme. O bairro da Cohabam é um dos bairros mais antigos do município, trata-se de um bairro que tem mais de 50 anos, a composição humana é prevalecente de pescadores ex-moradores de uma região da Amazônia brasileira e Peruana conhecida como Alto-Javari.

Esse bairro localiza-se em frente ao rio Javarizinho, afluente do rio Javari, rio divide o Brasil do Peru. Uma parte ainda do bairro é conhecida como Umarizal, se compõem por becos, do número 20 a 80, as casas em sua maioria são de madeira, obedecendo a um modelo arquitetônico característico dos municípios do interior do Amazonas, ou seja, casas de palafitas com dois a três cômodos e com varanda. Estas construções feitas por carpinteiros do próprio município, detentores de uma técnica de edificação bem particular.

Imagem 1- Orla do bairro Cohabam, fronteira com o Peru.

Os moradores desse bairro, em sua maioria, migraram do Alto Javari principalmente para Cohabam, o aspecto merecedor de ser mencionado é a localização do bairro, na orla do município de Benjamim Constant, em casas de palafitas, flutuantes[49] e em becos. Trata-se de uma característica prevalecente no Estado do Amazonas, que as casas

49 Flutuante é um tipo de moradia e também local de comercio na região

localizadas em áreas próximas aos rios, são normalmente pertencentes aos segmentos mais carentes da população amazônica e que são vulgarmente denominados de ribeirinhos[50].

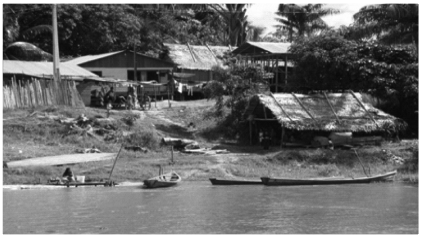
Imagem 2 – Rua do bairro de Agropalme ás margens do rio Javari.

Os resultados alcançados em relação à idade dos moradores e tempo de moradia na localidade foram analisados em relação a algumas variáveis:

a) as condições econômicas das famílias;

b) as principais atividades de trabalho dos moradores;

c) o nível de compreensão dos aspectos socioambientais destes.



Com relação à idade dos moradores contatados no bairro da Cohabam prevaleceu em sua maioria, ou seja, 70% dos moradores encontram-se na faixa etária entre 50 anos a 76 anos, e que migraram para o município a partir da década de 1980, estes estiveram envolvidos com o trabalho de pesca, agricultura e corte de madeira. Dois fatores podem explicar este fato: as estratégias econômicas dos moradores como atividade de trabalho tradicional e a migração para Benjamin Constant.

Com relação às informações obtidas a partir da aplicação de formulários nos dois bairros, nos permitiu o seguinte retrato: Famílias compostas com seis a oito integrantes, muitos moradores nasceram no bairro e uma grande parte é oriunda da região denominada Alto-Javari.

50 Categorização de moradores da região amazônica que habitam margens de rios, lagos e igarapés.

As principais atividades de trabalho: 50% agricultores, 40% pescadores e 10% exercem atividades comerciais ou são funcionários públicos atuando nas áreas de saúde e educação. Com relação à saúde, 100% dos moradores contatados disseram serem vacinados e afirmaram usar remédios caseiros.

Com relação à religião, 90% dos moradores se afirmam católicos e 10% evangélicos de diversas denominações, os católicos demonstram grande devoção a São Francisco de Assis, santo padroeiro do bairro.

Sobre benefícios e auxílios, 90% afirmaram ter acesso ao Programa Bolsa Família e 10% são aposentados, os valores destes benefícios variam entre um e dois salários mínimos, valor abaixo dos gastos básicos, principalmente para compra da cesta básica.

A dieta alimentar é composta principalmente de peixe, frango e carne. O pescado é fundamental para a complementação da dieta diária, por se tratar de um bairro situado as margens do rio Javarizinho, o acesso ao peixe se torna mais fácil. Os moradores afirmaram também realizar três refeições diárias, tanto os adultos quanto as crianças.

O aspecto mais problemático identificado pelos moradores é o saneamento básico. O município em sua quase totalidade carece de sistema de captação de resíduos sólidos e orgânicos, o acesso á água é extremamente precário, existe um sistema de abastecimento realizado pela empresa COSAMA[51], mas que não são diários, os moradores usase do sistema de captação de águas da chuva.

O bairro de Agropalme, segundo relato de seus moradores surgiu no final da década de 1980, resultante de uma negociação entre poder público e o proprietário de uma fábrica de beneficiamento de produtos agrícolas com o mesmo nome, a prefeitura do município posteriormente realizou os trabalhos de medidas topográficas e de documentação dos moradores.

O bairro é composto em sua maioria por agricultores e pescadores e enfrentam condições precárias de saneamento e acesso á água potável, apesar de estar localizado ás margens do rio Javari e de ser vizinho da empresa de abastecimento de água do município.

51 Companhia do Sistema de Águas do Amazonas.

Com relação à faixa etária os moradores contatados na pesquisa prevaleceram entre 22 e 70 anos de idade, o que revela também além da presença de trabalhadores tradicionais, em atividades de agricultura e pesca moradores já nascidos no município e desempenham outras atividades de comércio e funcionalismo público. Trata-se de moradores do município que descendentes de moradores da região do Alto-Javari e que vivenciam a realidade socioeconômica e ambiental do município.

Sobre as atividades de trabalho, percebeu-se que 50% dos moradores afirmaram exercer atividades de agricultura e 50% atividades de pesca, a localização do bairro de frente ao rio Javari torna-se um facilitador com relação á obtenção do pescado.

Com relação à saúde 100% dos moradores afirmaram fazer uso de remédio caseiro e terem sido vacinados, principalmente contra a febre amarela e hepatite, o único hospital do município esta localizado neste bairro, o atendimento é precário, pois o hospital se encontra em reforma desde o início do ano de 2010.

Trata-se também de um bairro com predominância católica, o que contribui para a caracterização de Benjamin Constant de um lugar com forte presença da igreja católica, representada pela Diocese do Alto Solimões, mesmo havendo a presença de outras manifestações religiosas, como evangélicas e seitas espíritas.

Sobre o aspecto de compreensão socioambiental dos bairros, prevaleceu quase em sua totalidade a dimensão física, em aspectos de flora e fauna principalmente, poucos foram os relatos que aproximam esta compreensão á fatores de ordem econômica e política.

O município de Benjamin Constant é a revelação de um lugar urbano, mas com forte configuração rural. O que permite maior aproximação de seus moradores com aspectos físicos e do meio ambiente, tendo como principal motivo a realidade do trabalho tradicional, principalmente devido às atividades de agricultura, pesca e a possibilidade de um maior contato com o meio natural.

De acordo com dados do IBGE, o município possui uma população de 37.411 habitantes e em seu histórico consta que, "Pela lei estadual nº

96, de 19-12-1955, desmembra do município de Benjamin Constant. O distrito de Remate Males. Elevado à categoria de município com a denominação de Atalaia do Norte" (IBGE, 2010).

Seus moradores enfrentam o dilema de vir ocupar e pertencer á um município que a cada ano incorpora aspectos de uma realidade urbana, apesar de possuir uma população rural de mais de 13 mil habitantes, com equipamento político e econômico que exige cada vez mais a compreensão e vivência em uma pequena *Urbe* localizada no Alto Solimões.

Reflexões finais

Em se tratando de Benjamin Constant, importa mostrar o que é viver e pertencer a um lugar, que apesar de extraordinária beleza física e riqueza ecológica, revela-se com um lugar do Brasil em que impera uma perceptível carência e abandono.

Um dos aspectos preocupantes revela-se no cotidiano do município, ou seja, a quase que completa ausência de perspectivas de trabalho e ocupação formal, verificou-se por meio de depoimentos dos moradores dos bairros a angustia de não ter acesso ao mercado formal de trabalho e destes terem de sobreviver graças a situações de trabalho informal, em sua maioria vendedores de alimentos, como lanches e produtos agrícolas.

Estes aspectos da vida urbana são notórios e ao mesmo tempo revelam a contradição do fato de que grande parte de sua população esta intimamente ligada a um modo de vida rural, com seus elementos econômicos e simbólicos de uma relação entre homem e ambiente ecológico.

Para Godelier (1977), *"por força de produção, um conjunto de recursos, de objetos sobre os quais o trabalho atua um conjunto de meios pelos quais os homens atuam sobre esses recursos, e por fim a atividade pessoal ou o trabalho propriamente dito dos homens..."* (Godelier, 1977, 259), ou seja, os recursos podem ser entendidos não apenas como dádiva da natureza e sim de acordo com o processo de evolução de uma sociedade. Acrescenta ainda

que *"as relações sociais podem ser compreendidas de acordo com os modelos de produção e estão intimamente ligadas as relações políticas, econômicas, religiosas e de parentesco."* (Godelier, 1977, 246).

Estes aspectos referentes às relações sociais, conhecimento das populações amazônicas, a diversidade que a floresta e os rios ofertam, podem ser dimensionados na perspectiva, dos recursos de pesca, abundante em quase toda a região, o que demanda a possibilidade também do manejo desses recursos, como propõem Rivas e Freitas (2002).

Benjamim Constant se insere num contexto de pequenas cidades da Amazônia, em que o padrão de sobrevivência e existência das populações revela aspectos da construção imaginária dentro de uma realidade difícil que parece não acenar para uma fronteira de mudanças sociais, políticas e ambientais. Há a forte presença do elemento tradicional em diversos aspectos, sociais, políticos e econômicos. Mesclados as invenções e caracterizações sobre as populações "tradicionais amazônicas" como reforço ideológico do conservadorismo internacional e princípios de zoneamento da região amazônica, Trindade (2006). Ao mesmo tempo a íntima relação com o ambiente físico, expondo as necessidades materiais supridas nesta relação.

Referências Bibliográficas

Censo IBGE, 2010.

GODELIER, Maurice. *Antropologia: Ciência das Sociedades Primitivas*. 2ºed. Lisboa: Martins Fontes, 1977.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: *Sociedades Caboclas Amazônicas*. São Paulo: Anablume, 2006.

MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Manaus: EDUA, 2001.

MEGGERS, Betty. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. São Paulo: EDUSP,1987.

Nogueira, Ricardo José Batista. *Amazonas: a divisão da "monstruosidade geográfica"*. Manaus: EDUA, 2007.

RIVAS, Alexandre e FREITAS, Carlos Edward de Carvalho. *Amazônia: uma perspectiva interdisciplinar.* Manaus: EDUA, 2002.

SANTOS, E MEDINA, N. *Educação Ambienta: uma metodologia participativa de formação*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SATO, Michele. *Educação Ambiental*. São Carlos: Rima, 2002.

TRINDADE, Hênio Barreto. Populações tradicionais: introdução á crítica da ecologia política de uma noção. In: *Sociedades Caboclas Amazônicas*. São Paulo: FAPESP, 2006.

Os autores

Adailton da Silva

Docente do Bacharelado em Antropologia do Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, em Benjamin Constant, Amazonas. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Especialista em Culturas Negras no Atlântico pela Universidade de Brasília. Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Doutorando em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Vem trabalhando com os temas: políticas de promoção de igualdade racial, antropologia da saúde, comunidades tradicionais, saúde da população negra, cultura popular, e estudos afro-brasileiros. É membro co-fundador do NUBEASOL – Núcleo de Baixos Estudos do Alto Solimões.

Cristian Farias Martins

É formado em Ciências Sociais e atualmente é pesquisador filiado ao NEPECAB (Núcleo de Estudos e Pesquisas das Cidades na Amazônia).

Gilse Elisa Rodrigues (org)

Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. Licenciada e Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. Professora Assistente na UFAM/Instituto de Natureza e Cultura. Temas de pesquisa: gênero, violência e religião.

Michel Justamand (org.)

É Pós-Doutor em História Social, Doutor em Antropologia, Mestre em Comunicação e Semiótica, Bacharel e Licenciado em História, Habilitado em Filosofia e em Sociologia pela PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) e Pedagogo pela UNINove-SP (Universidade Nove de Julho de São Paulo); Professor Adjunto I da UFAM – Universidade Federal do Amazonas, unidade acadêmica de Benjamin Constant, desde 2009; Ministra as disciplinas: Antropologia Econômica, Ciência Política e Introdução à Antropologia para o curso de Antropologia, sendo que a última Introdução à Antropologia, também ministra para outros cursos do INC/BC – Instituto de Natureza e Cultura da UFAM; Professor colaborador no PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM, Manaus e do Programa de Estudos Amazônicos da UNAL – Universidade Nacional da Colômbia; Pesquisador associado do Laboratório de Arqueologia dos Trópicos do MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia da USP – Universidade de São Paulo; Pesquisa Antropologia Econômica, Pinturas Rupestres e Educação Escolar; Autor e ou co-autor de diversos livros nas áreas de Antropologia. Arqueologia, História e Educação, com artigos publicados nessas mesmas áreas em livros e revistas; e é Membro dos Grupos de Pesquisa: Arqueologia e Ecologia Histórica dos NeoTrópicos da USP, NEPTA – Núcleo Estudos de Políticas Territoriais na Amazônia da UFAM e, é membro co-fundador, do NUBEASOL – Núcleo de Baixos Estudos do Alto Solimões de Tabatinga.

Rafael Pessoa São Paio

Graduação em Belas Artes (Escultura), pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999) e Mestrado em Ciências da Arte- antropologia visual pela Universidade Federal Fluminense (2003). Cursos de pós-graduação: na Universidade Candido Mendes-UCAM (Fotografia nas Ciências Sociais/2003); Antropologia e Sociologia/IFCS-UFRJ e Educação Indígena/UFF. Atualmente, desenvolve a linha de pesquisa 'Pensando o Conhecimento' com comunidades indígenas na área de etnologia, educação, patrimônio cultural (imaterial e material)

e saúde na Amazônia Legal, onde também leciona Antropologia no Instituto Natureza e Cultura- Universidade Federal do Amazonas. Leciona sobre teoria do conhecimento, Antropologia da Arte, Etnologia Indígena, patrimônio material e imaterial com foco na cultura indígena, etnometodologia, diversidade étnica cultural, interculturalidades, America Latina (países andinos), Amazônia, cosmovisão, artes, realização de documentários e projetos/ programas de extensão universitária com indígenas (destaque para o programa MEC-SEsu 'Praticas Terapêuticas e Educacionais', onde é o coordenador; desenvolvimento da capacitação na lei 11645/08 junto a professores locais e as ações junto aos povos do Vale do Javari, e também em ações junto ao Museu Magüta com o povo Tikuna, Alto Solimões). Na área das Artes, produziu ao longo de suas pesquisas, alem de publicações, registro audiovisual - Museu Nacional/ UFRJ, Kodak e Universidade Federal Fluminense (2001-2006) trabalhos com fotografia, cerâmica, xilogravura, também realizando montagem de exposições e restauração/conservação do acervo Museu Nacional (1997-2003).

Tharcísio Santiago Cruz

Graduado em Ciências Sociais, Especialista em Ética e Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pela UFAM – Universidade Federal do Amazonas. Atualmente é Professor Assistente na área de Sociologia em Benjamin Constant. Desenvolve Pesquisas sobre: Trabalho, Memória, Populações Amazônicas, Pensamento Social na Amazônia e Meio Ambiente. Coordena o Projeto: "Memória do Trabalho e Pensamento Político na Tríplice Fronteira".

Leituras indicadas pelos organizadores:

1 – Gestão Escolar e Disciplina: na Visão dos Professores. Francisco Morato: Margê, 2004.

2 – Fundamentos para Mudar a Educação e o Educador. Francisco Morato: Margê, 2005.

3 – Avaliação da aprendizagem escolar: revisão urgente. Francisco Morato: Margê, 2005.

4 – As Pinturas Rupestres na História e na Antropologia: Uma Breve Contribuição. Francisco Morato: Margê, 2005.

5 – As pinturas rupestres nos livros didáticos. Francisco Morato: Margê, 2006.

6 – É possível uma escola democrática? Embu das Artes: Alexa Cultural, 2006.

7 – As pinturas rupestres e a cultura: uma integração necessária. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2006.

8 – As relações sociais nas pinturas rupestres. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.

9 – Pinturas rupestres do Brasil; uma pequena contribuição. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.

10 – Políticas educacionais: o projeto neoliberal em debate. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.

11 – Olhares sob a História do Brasil. São Paulo: Primeira Impressão, 2008.

12 – Educação por meio de atividades avaliativas. Porto Alegre: Deriva, 2009.

13 – Neoliberalismo: a máscara atual do capital. Rio de janeiro: Achiamé, 2010.

14 – O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

15 – História e Representação: cultura, política e gênero. Rio de Janeiro: Achiamé, 2012.

16 – Comunicar e educar no Brasil: uma relação milenar. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

17 – Antropologia no Alto Solimões. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

Brotos novos dos galhos laterais da árvore da antropologia brasileira... Este trabalho é também um resultado positivo de uma vivência intensa que compartilhamos desde aquele concurso no primeiro semestre de 2009.

Sorrimos, choramos, brigamos e nos amamos neste tempo que para mim já parece uma vida. De verdade, só nós sabemos quanta coisa está por trás destas páginas. Acredito que a linguagem acadêmica não é mesmo capaz (nem se propõe a isso) de transmitir este turbilhão fantástico de vivências. Talvez a arte, para os que se entregam a ela, consiga fazer isto.

Sem menosprezar os talentos de todos nós, não somos artistas. Mas alguns de nós, moramos juntos ou fomos vizinhos, pegamos barco, chuva, almoçamos no Cabanas (restaurante e hotel da Cidade de Benjamin Constant, vizinho da unidade acadêmica da UFAM), jogamos sinuca, fizemos reuniões de colegiado que mais pareciam sessões de descarrego, nos apoiamos em momentos difíceis, vivemos esta experiência louca que quase num surto produziu este livro.

Adailton Silva

ALEXA CULTURAL

ISBN 978-85-63354-18-4