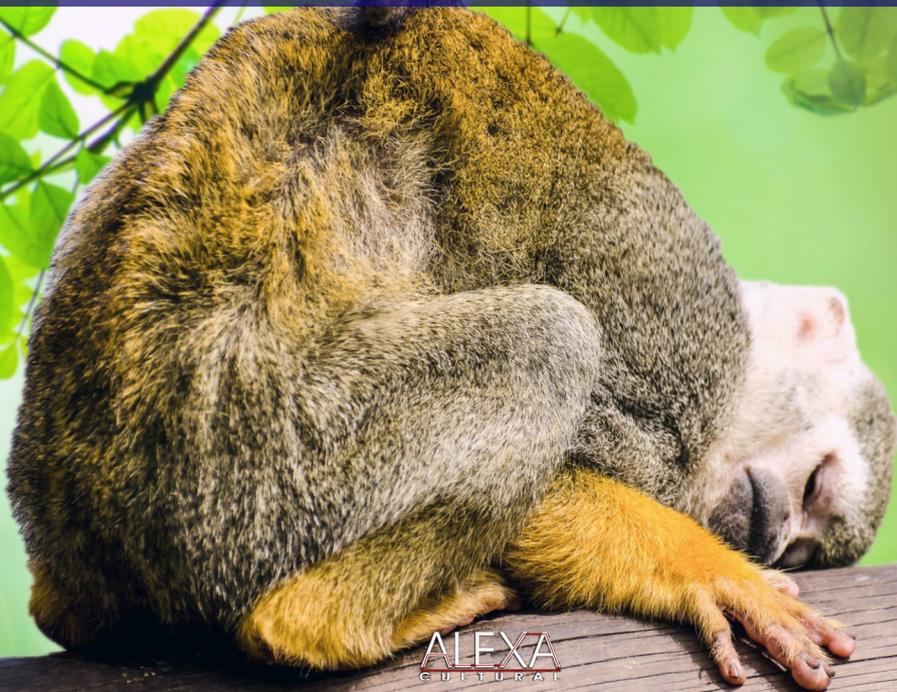




CARMEN JUNQUEIRA
MICHEL JUSTAMAND
RENAN ALBUQUERQUE
(ORGS.)

faas 10

Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES



COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)

Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)

Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)

Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)

Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)

Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)

Cristian Farias Martins (UFAM – Benjamin Constant/AM)

Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)

Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)

Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)

Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)

Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)

Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)

Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)

Heloisa Helena Corrêa (UFAM – Manaus/AM)

José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)

Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)

Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP)

Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)

Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)

Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)

Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)

Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)

Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)

Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)

Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)

Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)

Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)

Renata Senna Garrafoli (UFPR – Curitiba/PR)

Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)

Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)

Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)

Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

CONSELHO EDITORIAL DA OBRA

Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)

Gilse Elisa Rodrigues (UFAM – Benjamin Constant/AM)

Leandro Infantini (UALg – Portugal)

Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)

Patrícia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)

Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)

Rita Juliana Poloni (UFPEL – Pelotas/RS)

Carmen Junqueira
Michel Justamand
Renan Albuquerque
Organizadores

**Fazendo
Antropologia no
Alto Solimões**



ALEXA
CULTURAL

Embu - SP
2017

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Revisão Técnica

Michel Justamand e Renan Albuquerque

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J432v JUNQUEIRA, C.
J276m JUSTAMAND, M.
A319t ALBUQUERQUE, R.

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 10 - Carmen Junqueira, Michel Justamand, Renan Albuquerque, Alexa Cultural: São Paulo, 2017

14x21cm - 168 páginas

ISBN - 978-85-5467-000-9

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

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

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

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores

ALEXA
CULTURAL

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

Prefácio

O papel da Teoria Social no estudo do passado e do presente (e vice-versa)

Pedro Paulo A. Funari

Karl Marx (1818-1883) marcou época ao afirmar que os filósofos tinham interpretado o mundo, mas haveria que mudá-lo (FEURBACH, 1845, 11ª. tese; *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*; “os filósofos interpretaram o mundo de diversos modos; a questão, porém, é mudá-lo”). Essa crítica ao afastamento do mundo partia das primeiras leituras do jovem Marx filósofo, desde Demócrito (460-370 a.C.), objeto da tese de doutoramento do próprio alemão (1841), no que denominou de “energia prática”, dois conceitos gregos de ação no mundo (*érgon*, trabalho, de onde deriva energia, e *práxis*, ação, de *pratto*, agir). Também os conceitos aristotélicos de ação, produção, ato e potência exerceram influência sobre Marx, tendo servido como ponto de partida para a fundamentação da crítica à economia política elaborada por ele (LIMA, 2014). Houve, pois, desde longa data, uma busca de relação entre a compreensão do mundo e a ação no mundo, que está, assim, na raiz do pensamento social.

A ciência moderna, surgida no século XVIII no contexto Iluminista de contraposição ao domínio dogmático, fundava-se no empirismo, no contato direto ante as condições materiais, na razão, e, por isso mesmo, afastou-se do universalismo filosófico da universidade medieval, em benefício da especialização. Criaram-se, com o tempo, as diversas disciplinas. No campo do conhecimento humanístico, a partir da Filologia, no século XVIII, seguiram-se todas as outras: umas antes, como a moderna História (1823); outras depois, como a Sociologia, a Antropologia; e outras ainda muito depois, como o Jornalismo. Houve uma repartição da explicação social, em detrimento da complexidade e unicidade de tudo o que é humano.

Essa tendência à especialização continua, mas teve o contrapeso de abordagens inter e transdisciplinares, que retomavam, à sua maneira, os gregos antigos, Marx e outros que propuseram entender a sociedade, em geral, numa interação entre o estudioso e as pessoas, entre o presente e o passado, em busca de semelhanças e de diferenças, para além das barreiras disciplinares, numa abordagem antropológica no sentido pleno da palavra: no conhecimento do humano (antropologia, *lógos*, conhecimento, *ánthropos*, ser humano). Estas perspectivas surgiram no seio das disciplinas, como na Filosofia (Foucault), na História (Veyne), na Arqueologia (Lumbreras), no Folclore (Câmara Cascudo), no Jornalismo e na Folkcomunicação (Luiz Beltrão), na Antropologia (Leroi-Gourhan), para citar apenas algumas delas e um só autor para cada, citado neste livro. Essa preocupação comum por entender a sociedade tem sido denominada como teoria social, termo que procura superar as barreiras disciplinares.

A teoria social, para além de superar essas clivagens acadêmicas, tem ressaltado o caráter fecundo da interação com as pessoas, com os não estudiosos, com indígenas, sem-teto, pobres, com qualquer um em sua individualidade e como parte de grupos humanos de classe, de gênero, étnicos ou outros. Esse posicionamento funda-se na expectativa fática de que as pessoas possuem percepções, sensibilidades e ações que são significativos em si e podem ajudar muito a entender o funcionamento e a transformação social e, por isso mesmo, contribuir para transformá-las.

Essas características estão presentes neste volume: perspectiva que supera as barreiras disciplinares; busca a inserção do conhecimento na relação presente/passado e passado/presente; valoriza a ação com as pessoas e seus valores e atuações; visa não apenas a entender, mas também a mudar as relações sociais, a favor da justiça, da equidade e da solidariedade, da abertura para colocar-se na posição do outro. Esses valores (justiça, equidade, solidariedade) não são inerentes ao ser humano, mas predominaram por milhões de anos entre nossa espécie e seus antecessores, até a recente introdução das desigualdades com a agricultura e a urbanização, não mais de 10 mil anos atrás. Antes, viviam os seres humanos em solidariedade e, ao que se sabe, sem grandes guerras ou terríveis subjugos. Esses valores, ainda que não predominantes nos últimos milhares de anos, continuam com os humanos.

O volume congrega abordagens diversas e coloca em diálogo autores e perspectivas que nem sempre costumam ser postas em correlação, como

Foucault e Ginzburg, Marx e Kant, Binford e Shanks, Bourdieu e Thompson. Essa abertura teórica combina bem com a diversidade de perspectivas disciplinares em diálogo: História, Antropologia, Arqueologia, Jornalismo, Folclore, Filosofia, mais evidentes, mas também os Estudos Literários e a Mitologia. Aspectos importantes a serem ressaltados são a recorrente interação com não-acadêmicos e a quebra de hierarquia, ao se juntar estudiosos nos mais diversos estágios de aprendizado e titulação, além de variação de etnicidade, identidade ou nacionalidade. Outro aspecto a ser mencionado é a perspectiva periférica, que permite colocar em relação produtiva as tradições acadêmicas alemãs, francesas, anglo-saxônicas e ainda italianas, que, muitas vezes, pouco se relacionam entre si, com as abordagens latino-americanas e brasileiras, tudo sob o manto diáfano do pós-colonialismo, a enfatizar como a situação periférica pode ser produtiva e fértil, ao mesclar o que alhures não se mistura.

A leitura desta obra, em sua rica diversidade de perspectivas e estudos de caso poderá inspirar a muitos a pensar e agir de maneira refletida, e prazerosa, por que não?

Referências bibliográficas

- LIMA, A. Ética aristotélica em Marx? *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 2, p. 11-30, Aug., 2014.
- MARX, K. *Obras Escolhidas de Marx e Engels*, Edição em Português da Editorial Avante, Lisboa, 1982, t1, pp 1-3.
- MARX, K. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*. Berlim, Universidade de Berlim tese de doutoramento (editado em português em 1972, Lisboa, Editorial Presença).
- MARX, K. e ENGELS, F. *Gesamtausgabe Abteilung IV. Bd. 3*, Akademie Verlag, Berlin 1998, S. 19–21

Sumário

Prefácio

O papel da Teoria Social no estudo do passado e do presente (e vice-versa)

Pedro Paulo A. Funari

5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões – FAAS 10

Uma história e muitos novos caminhos

Carmen Junqueira, Michel Justamand e Renan Albuquerque

11

A gestão do patrimônio arqueológico sob a perspectiva da
legislação municipal e o caso da Terra Preta em Santarém (PA)

Edvaldo Pereira

17

Crítica al enfoque eurocentrista de los periodos historicos tempranos en
Sudamerica: una aproximacion desde la arqueologia andina

Edwin Silva de la Roca

35

Os Guaranis e a atenção primária à saúde no Vale do Ribeira-SP

Fábio Miranda Junqueira, Paulo Afonso Martins Abati, Maria Carolina Pereira da Rocha

71

Esse mito que irei contar, ouvi meu avô contar para mim quando eu
era ainda criança. Meu pai e minha mãe também me contavam.

Nelly B. Duarte Dollis (Varin Mema)

79

Experiência em E.P. Thompson

Neusa Cavalcante Lima

87

O cotidiano de pessoas em situação de rua na segunda maior capital
urbana da Amazônia Brasileira

Noélio Martins Costa, Sérgio Ivan Gil Braga, Renan Albuquerque

101

A ditadura civil-militar frente às questões indígenas no Brasil:
ocupações dos territórios Suruí-Aikewara (1971-1974)

Palloma Oliveira e Michel Justamand

115

Reflexões autônomas sobre o livro Puratig:
o remo sagrado, do indígena *Yaguaré Yamã*

Rozenilce Silva dos Santos, Renan Albuquerque

127

História e memória:
interdependências e implicações para o sujeito

Sílvia Aparecida Nauroski de Irrgang

143

Sobre os autores

161

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

167

Fazendo Antropologia no Alto Solimões – FAAS 10

Uma história e muitos novos caminhos

Carmen Junqueira
Michel Justamand
Renan Albuquerque

Primeiramente, Fora Temer! Fora!

A ciência, hoje, em nosso país, enfrenta a nosso ver uma de suas maiores batalhas. Esta é exatamente contra o obscurantismo e pela sobrevivência digna em meio ao golpe. Nessa luta, estamos juntos, dialogando e agindo pela liberdade de se projetar conhecimentos (luzes) amplos sobre a existência e a manutenção da vida em todos os seus ângulos. Porquanto, esta obra assim se encaminha.

O presente volume intitulado *Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10*, é originado de conversas ocorridas na Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP), durante o desenvolvimento do pós-doutorado de Renan Albuquerque, que foi supervisionado por Carmen Junqueira e teve Michel Justamand como intermediador das conversas, pois foi quem apresentou, academicamente, Renan e Carmen. Esse processo se iniciou, ainda em 2016, nas salas do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde Michel e Renan são professores permanentes. Assim, no ano de 2017, em encontros na universidade paulista, os três acadêmicos tiveram a ideia produzir ciência em conjunto.

Ao longo do estágio pós-doutoral de Renan, foram desenvolvidas outras obras que estão relacionadas a essa que ora apresentamos. Elas foram o pontapé inicial das relações entre os três pesquisadores. Uma delas é a edição, por parte de Renan, do livro autoral de Carmen, *Tempo e imaginário: o pajé e a antropóloga, 50 anos de diálogo*, publicado pela EDUA, editora da Ufam e lançado em abril de 2017. Outra obra que relaciona os organizadores do FAAS 10, é a produção livresca intitulada *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé*, parceria autoral de Renan Albuquerque e Carmen Junqueira, com o

prefácio de Michel Justamand e também divulgado pela EDUA, em setembro de 2017. Esse último projeto escrito foi o impulsionador da relação entre os três pesquisadores e suas ideias, reflexões e propostas.

A partir daí se construiu os encaminhamentos para a produção do FAAS 10, baseada nos estudos dos três e em suas dinâmicas de produções textuais. Os organizadores desse volume entendem que é importante ampliar e amplificar os horizontes da pesquisa ir além das fronteiras disciplinares, de investigações, de instituições e de autorias. Para eles, é mais que necessário o diálogo inter, multi, poli e transdisciplinar.

Dessa forma, nós, os organizadores do atual volume, mantivemos a mesma metodologia de trabalho dos outros volumes da coleção FAAS. Convidamos colegas de diversas partes do país ou de fora, mas também pesquisadores, estudiosos, docentes e discentes das instituições onde trabalhamos, os mais variados, para comporem conosco essa nova empreitada, antropológica e, mas especialmente, interdisciplinar, dado ser esse o mote do volume 10 da coleção.

Para não deixar de falar... um pouco da história da coleção FAAS.

A coleção já teve contribuições, especificamente, de colegas do Alto Solimões, em sua origem, em 2012. Nesse ano, dois volumes foram editados: um só com participações dos docentes da Ufam, unidade acadêmica de Benjamin Constant (BC), que é o Instituto de Natureza e Cultura (INC). Já o outro volume, desse mesmo ano, foi com a participação apenas dos discentes egressos do Curso de Bacharel em Antropologia da Ufam, o primeiro do Brasil, diga-se por impulso, entre universidades federais.

O volume, que era dedicado aos egressos, recebeu o nome de Antropologia no Alto Solimões. Atualmente esse volume foi incorporado à coleção. Antes tínhamos a ideia de lançarmos mais volumes com os trabalhos de egressos; hoje temos como certo a participação de muitos deles em nossos volumes FAAS. Por esse motivo, incorporamos os trabalhos desses colegas, afinal, os egressos, agora são Antropólogos, como seus professores, ou seus orientadores no curso no INC.

Naquele momento, nós, os organizadores (dirigentes da coleção), Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand, ainda vivíamos na incerteza do caminho que teria essa ação coletiva dos professores da unidade acadêmica da Ufam/BC. Não sabíamos o que aconteceria, não tínhamos nada pensado, pro-

gramado. Não estávamos pensando que dali poderia brotar uma coleção hoje com 10 volumes e mais outros a saírem.

Algum tempo depois, encaminhamos que os livros deveriam ser organizados por Antropólogos, docentes, da unidade acadêmica de BC, e que contassem com textos, escritos e pesquisas as quais representassem a região e ou a Amazônia. Foi nesse modelo e com essa indicação metodológica que surgiu o FAAS 2.

No ano de 2015, a coleção começa a ter, realmente, formato, encaminhamento, ou uma cara quando lançamos o *Fazendo Antropologia no Alto Solimões* 2¹. Nesse volume, além de termos dois organizadores docentes do curso apresentando seus escritos, pesquisas e reflexões, outros colegas da Ufam, não só de Benjamin Constant, mas de outras instituições também, participaram como colaboradores com seus escritos e contribuíram de outras formas. Essa mesma metodologia usamos para outros três volumes lançados no ano de 2016².

Já a partir de 2017, resolvemos ampliar nossos relacionamentos acadêmicos e trazer para a organização colegas da instituição federal amazônica, como o professor Renan, que é da UFAM de Parintins. Assim, com a contribuição desse pesquisador, tornamos público mais dois volumes no primeiro³ semestre de 2017.

No segundo semestre de 2017, uma nova configuração de composição de organização foi testada. Michel e Gilse decidiram que era interessante a participação de colegas de outras instituições também na organização do livro. Apenas manteríamos um, ao menos, dos colegas Antropólogos, do Alto Solimões, para justificar a coleção FAAS.

De toda forma, no segundo semestre de 2017, um novo volume foi desenvolvido por Michel e Tharcísio⁴. Esse volume foi construído a partir dos textos produzidos para as aulas de pós-graduação ministradas por Justamand, no PPGSCA, em Manaus, no mês de julho desse ano. Obra que se torna pública concomitantemente com esta que estamos a apresentar nesse momento.

1 Organizado por Adailton da Silva e Michel Justamand.

2 *Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação. Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares. Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira*. Todos os três volumes organizados por Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz.

3 *Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II. Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7*. Ambos organizados por Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz.

4 *Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9*. Organizado por Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz.

Assim, com esses lançamentos de 2017, a coleção totaliza o número de dez volumes. Nós, os organizadores desse volume e os dirigentes da coleção, muito nos orgulhamos desse feito: lançar tal volume de livros, tendo em vista todas as sortes de dificuldades que se apresentam para a não publicação de obras livrescas na região e também no país, ainda mais em tempos de golpe institucional governamental em Brasília.

Nós, organizadores, Carmen Junqueira, Michel Justamand e Renan Albuquerque, temos o prazer de lhes apresentar os textos que compõem esta publicação.

O primeiro capítulo do livro é *A gestão do patrimônio arqueológico sob a perspectiva da legislação municipal e o caso da Terra Preta em Santarém (PA)*, de autoria de Edvaldo Pereira. O autor se propõe a uma reflexão sobre a gestão do patrimônio arqueológico no município de Santarém (PA). Pereira desenvolve suas argumentações a partir de uma releitura no condomínio jurídico brasileiro, paraense e, principalmente, santareno, que evidenciam as bases legais para a proteção deste patrimônio e que balizam a formulação de políticas públicas para sua gestão.

Edwin Silva de la Roca é o autor do segundo tópico do livro. Seus escritos tratam de demonstrar que existem outros caminhos teóricos a seguir que não somente os das teorias baseadas em autores eurocêntricos. Edwin desenvolve suas reflexões a partir da Arqueologia e seu texto é intitulado *Crítica al enfoque eurocentrista de los períodos históricos tempranos em Sudamerica: uma aproximacion desde la arqueologia andina*. O autor nos demonstra que também na região sulamericana são realizados bons trabalhos, e, em especial, nos Andes.

No próximo escrito, que recebe a denominação de *Os Guaranis e a atenção primária à saúde no Vale do Ribeira – SP*, Fábio Miranda Junqueira, Paulo Afonso Martins Abati e Maria Carolina Pereira da Rocha discutem a saúde indígena no Brasil sob o ponto de vista da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, de 2002, e do Programa Mais Médicos para o Brasil, de 2013. Junqueira, Abati e Rocha, relatam em seus escritos, por exemplo, a experiência de supervisão dos médicos estrangeiros do Programa junto ao DSEI Litoral Sul em aldeias localizadas no Vale do Ribeira, no extremo sul do Estado de São Paulo, onde habitam povos Guarani e Tupi Guarani, que é conduzida por professores do curso de medicina.

O capítulo a seguir é escrito por Nelly Dollis (Varin Mema). Ela é indígena Marubo, uma das etnias da região do Alto Solimões, a noroeste do Amazonas. Onde se localiza a unidade acadêmica de BC. Ela foi aluna do curso de Antropologia ali e agora é doutoranda pelo Museu Nacional no Rio de Janeiro. Dollis resolveu contar um mito do povo a que pertence. Esse relato mitológico é uma herança de seu avô. A história foi transmitida e recontada muitas vezes por esse senhor para ela e para as outras crianças da etnia. Trata-se de uma herança que foi passada de geração em geração no grupo étnico dos Marubo. Esse mito se chama *Onin nanã (Abandono de homem)*.

Neusa Cavalcante Lima é a responsável pelo próximo trabalho. Ela trata da *Experiência em E.P. Thompson*, que também é o nome de seus escritos. Lima apresenta a contribuição de um autor exponencial como Thompson para a produção do conhecimento. Lima se preocupa em demonstrar a importância de Thompson quando discorre sobre a categoria 'experiência' e o que se pode refletir acerca dela. Para a autora, Thompson aborda categorias como formas do ser, em sua dimensão relacional, histórica e dinâmica.

No capítulo sexto, intitulado *Faces do urbano no centro de Manaus: descentrados sociais, suas errâncias e estratégias controversas*, Noélio Martins, Sérgio Ivan Gil Braga e Renan Albuquerque tratam sobre as pessoas em situação de rua (PSR) que podem ser identificadas no Centro da capital amazonense. Os autores apontam a invisibilidade e as implicações de se viver em meio ao caos dessa cidade grande, dentro de um contexto de ambiguidades experimentadas. Martins, Braga e Albuquerque sugerem possibilidades de se projetar entendimentos acerca das PSR para além da vitimização dos seres.

O capítulo 7 dessa coletânea é de autoria dupla, Michel Justamand e Palloma Oliveira, leva o nome de *A ditadura civil-militar frente às questões indígenas no Brasil: ocupações dos territórios Suruí-Aikewara (1971-1974)*. Oliveira e Justamand analisam as medidas adotadas durante o período da ditadura militar contra os povos indígenas no Brasil. Mas, em especial, as contra aos Aikewara do Pará. Lembrem, os autores, que os agentes do Estado permaneceram instalados em seus territórios entre 1971 e 1973, com o objetivo de combater a Guerrilha do Araguaia. Oliveira e Justamand acentuam que tal ocupação modificou totalmente as estruturas de organização social desse povo.

No capítulo 8, *Reflexões autônomas sobre o livro Puratig: o remo sagrado, do indígena Yaguaré Yamã*, Rozenilce Santos e Renan Albuquerque

realizam análise de uma das obras da produção literária do indígena Yaguaré Yamã. Ele é da etnia Maraguá, com associação Sateré-Mawé. Ou seja, sua família foi originada a partir de enredamentos matrimoniais inter-étnicos. Porquanto, a riqueza intelectual de Yamã se apresenta justamente em razão das muitas influências clânicas e cosmológicas vividas pelo autor. Santos e Albuquerque, a partir dessa trama constituinte da identidade de Yamã, sugerem possibilidades amplas para se pensar a obra literária avaliada.

O capítulo 9, *História e memória: interdependências e implicações para o sujeito*, de Sílvia Aparecida Nauroski de Irrgang, é resultado do pós-doutoramento da autora, que possui especialização específica em língua e literatura alemã e nos presenteia com sua multifocalidade, seu viés diferenciado, abrangente e integrador de pontos de vista acurados. É importante perceber o quanto a associação de saberes eurocêntricos a sulamericanos pode ser profícuca. Nesse ínterim, apostamos no capítulo para pensarmos as trocas científicas que tanto defendemos.

Pois bem. Este é o livro que queremos mostrar ao leitor e à leitora. É por este viés que estamos indicando a sugestão de leitura e, para tanto, chamamos a atenção para as disciplinaridades diversas, inter-relacionais. Esperamos que a coletânea se mostre como um destacável instrumento para a consulta acerca de artigos diversos, hoje produzidos em diversos cantos do país (Amazonas, São Paulo, Rio de Janeiro), no Peru, na Alemanha... enfim. Expandir o horizonte foi a proposta. Uma proposta que nasceu, como já enfatizamos, oriunda da amizade acadêmica e pessoal de Carmen Junqueira, Michel Justmand e Renan Albuquerque.

Por fim, sublinhamos, que nossa perspectiva, como enfatizamos no primeiro parágrafo deste texto, foi contribuir para a democratização do saber e externar nossa indignação contra o golpe. A liberdade e as boas práticas socioeducacionais e científicas prevalecerão! Estes são os nossos votos e o nosso clamor de resistência.

*Desejamos uma boa leitura. E Fora, Temer! Fora!
Ciência e justiça social.*

A gestão do patrimônio arqueológico sob a perspectiva da legislação municipal e o caso da Terra Preta em Santarém (PA)

Edvaldo Pereira

Introdução

O problema analisado neste artigo concentra-se na maneira como o patrimônio arqueológico é abordado na legislação municipal de Santarém, na região oeste do Pará, no que tange à sua respectiva proteção e gestão. Para compreensão da temática e sua abrangência visitamos os diversos diplomas legais vigentes no país e no Estado do Pará, propondo uma reflexão sobre o papel do município na regulação e formulação de políticas públicas para uma gestão preservacionista do patrimônio arqueológico municipal.

Reconhecido como um dos mais importantes territórios arqueológicos do Brasil, o município de Santarém vive atualmente um movimento de intensa ocupação e uso do solo que, por sua vez, produz profundas transformações na paisagem e impactos sobre os recursos arqueológicos existentes. Atualmente, existem em Santarém pelo menos 34 sítios arqueológicos, assim registrados no Sistema de Gerenciamento do Patrimônio Arqueológico Brasileiro (SGPA), via Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)¹, e pelo menos outra centena deles já descobertos e/ou ainda a serem descobertos e cadastrados, espalhados pelo extenso território do município.

Na área urbana central destacam-se dois grandes sítios, mundialmente conhecidos em consequência das pesquisas já realizadas: o Sítio da Aldeia² e o Sítio do Porto³ (ROOSEVELT, 1992, 1999; GOMES, 2002, 2006, 2007, 2008, 2009, 2016; SCHAAN, 2012), que atestam a importância da região para

1 Resultado de consulta realizada de sítios arqueológicos para o município de Santarém (PA), disponível em <<https://goo.gl/fYbSdg>>. Acesso em: 28 ago. 2016.

2 De acordo com o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos do IPHAN, o Sítio da Aldeia (CNSA-PA01037), implantado às margens do rio Tapajós, “trata-se do principal sítio relacionado à cultura Santarém, hoje coberto pela ocupação urbana, sobre o qual fazem referências as fontes etno-históricas e os levantamentos de Nimuendajá”.

3 De acordo com o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos do IPHAN, o Sítio do Porto (CNSA-PA00788), é um “sítio aberto de terra preta localizado às margens do rio Tapajós, na área organizada do Porto da cidade, apresentando vestígios cerâmicos e líticos”.

a arqueologia amazônica e mundial. Esses e mais outros tantos sítios arqueológicos santarenos ainda não cadastrados junto ao CNSA/SGPA são evidências cabais do processo de ocupação humana de longa duração na região do Baixo Tapajós, que corroboram de forma contundente com a farta documentação etnohistórica produzida por cronistas e viajantes que, a partir do século XVI, percorreram o então território Tapajó (CARVAJAL, 1941 [1542]; ACUÑA, 1941; ROJAS, 1889; HERIARTE, 1874 [1662]; CRUZ, 1900 [1654]; BETTENDORFF, 1910; DANIEL, 1976).

Estes sítios arqueológicos – tal como em toda a Amazônia – são reconhecidos por apresentarem um solo diferenciado, de coloração escura, fértil, denominado de Terra Preta (TP), Terra Preta de Índio (TPI) ou Terra Preta Arqueológica (TPA), formado a partir do acúmulo contínuo e de longo termo de resíduos orgânicos, carvão, fragmentos de utensílios de cerâmica e lascas de rochas, oriundas da produção de ferramentas, decorrentes da intensificação de atividades de subsistência e do crescimento populacional (KERN, 1996; WOODS e MCCANN, 1999; COSTA e KERN, 1999; REBELLATO, 2011).

Barbosa Rodrigues (1875), Smith (1879) e Hartt (1885) são os primeiros a descreverem os sítios de Terra Preta no entorno da cidade de Santarém, ainda no século XIX. Mais tarde, Nimuendajú (1949) mapeia áreas de Terra Preta citadas por demais pesquisadores e apresenta pela primeira vez o Sítio Aldeia, em plena área urbana.

A ocupação contemporânea, bem como a utilização desse solo – altamente requisitado pela fertilidade – para diversos fins, em especial os comerciais, vem resultando em perdas inestimáveis de informações culturais pré-coloniais e históricas ainda não investigadas, imprescindíveis para uma melhor compreensão da história da ocupação humana na Amazônia (PEREIRA, 2017).

Nova abordagem na gestão do patrimônio arqueológico

De acordo com a Constituição Federal promulgada em 1988, a gestão do patrimônio arqueológico deve passar pelo território municipal, com ações e estratégias que envolvam a gestão da própria cidade. No entanto, quase três décadas depois, poucos municípios desenvolvem ações e estratégias eficazes que permitem abranger problemas que atingem o patrimônio arqueológico sob sua jurisdição. Muito possivelmente devido à complexidade da temática, esta tem sido relegada a planos secundários dentro das políticas culturais mu-

nicipais. Sem falar no caráter conjuntural das políticas municipais, estaduais e federais, sempre sujeitas a alterações todas as vezes que ocorrem renovações nas administrações em cada uma dessas esferas de governo.

Acrescentam-se a isto a ausência de uma cultura de planejamento de longo prazo nos órgãos públicos, a deficiência na estrutura organizacional e a carência de pessoal qualificado no exercício das atividades afins para proteção do patrimônio arqueológico, bem como para a formulação de uma política própria de gestão.

A fim de delimitarmos nosso campo de estudo, consideramos patrimônio arqueológico aquele cujos conhecimentos são fornecidos através de métodos da Arqueologia e que podem compreender vestígios da existência humana, em qualquer época ou advento, para os quais a escavação, a prospecção de campo e a pesquisa científica são as principais fontes de informação (PARDI, 2002). O diferencial no caso da Terra Preta é que além de cultura material pretérita digna de ser preservada e pesquisada, ela também se apresenta como recurso natural – presente na natureza – disponível para exploração pelo homem em suas atividades de sobrevivência, como por exemplo, na produção de alimentos (REBELLATO, 2011).

Para Pereira (2017), entre os desafios de se trabalhar com a TP hoje na Amazônia está a oportunidade ímpar de perceber e considerar o homem amazônico contemporâneo, que lida no dia a dia com esse patrimônio, nos colocando muito além da armadilha do fetiche dos artefatos nela encontrados, bem como das amarras ao passado distante como valor arqueológico único. Com usos e apropriações bem definidos no presente etnográfico, a TP se apresenta permeada por complexas relações sociais e valores socioculturais diversos, nas quais os sujeitos contemporâneos produzem uma dinâmica cultural capaz de retroalimentar a construção de novos valores sociais a serem atribuídos ao patrimônio cultural.

Outro desafio enfrentado é o abismo colossal que separa o poder público do cidadão, numa lógica equivocada, na qual para o cidadão o poder estatal pode parecer ser apenas um aparato punitivo e restritivo à execução de suas atividades econômicas e privadas, assim como para o poder público o cidadão parece ser apenas um agente potencial de depredação do patrimônio arqueológico (PEREIRA, 2017), que deve ser contido via leis e multas, mesmo que nem sempre aplicadas ou respeitadas (PEREIRA, 2017).

Neste sentido, é preciso trabalhar a construção de instrumentos e mecanismos legais que privilegiem a cidadania, o estabelecimento de políticas públicas inclusivas e democráticas, uma vez que não existirá gestão eficiente e capaz de fazer frente aos desafios se esta não for compartilhada entre órgãos governamentais e cidadãos, podendo ser percebida como benéfica e importante, com maior proximidade com a vida real das pessoas.

O patrimônio arqueológico no arcabouço legislativo nacional

Uma análise mesmo que superficial no histórico da Legislação Nacional evidencia o fato de que a CF/1988 inaugurou um novo paradigma na gestão do patrimônio arqueológico brasileiro. Além de alargar o conceito de patrimônio cultural – agora material e imaterial, insere ainda a temática da preservação do meio ambiente ecologicamente equilibrado, introduz uma nova ordem ao reconhecer o município como ente da federação e retoma o princípio da função social da propriedade para o conjunto dos direitos e garantias individuais e coletivos (MENDONÇA, 2006; LEAL, 2012; MOURÃO, 2007).

A primeira tentativa de proteção legal aos bens arqueológicos no Brasil nos remete a 1920, quando Alberto Childe, conservador de antiguidades clássicas do Museu Nacional, propôs um texto que elevava o patrimônio arqueológico à categoria de bem cultural, mas que na época se apresentava incompatível com o conjunto do ordenamento jurídico vigente, já que propugnava o instrumento da desapropriação, enquanto os dispositivos da Constituição de 1891, em seu §17 do art. 72, mantinham o direito à propriedade em toda a sua plenitude (SILVA, 2007).

No contexto da Constituição de 1934, que permitiu a formulação de instrumentos jurídicos para a proteção do patrimônio cultural sem, necessariamente, utilizar o instituto da desapropriação, emerge o primeiro marco normativo sobre a cultura brasileira, o Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro 1937, responsável pela criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)⁴, bem como pela instituição do tombamento como instrumento pioneiro na proteção do patrimônio nacional e na tutela dos direitos difusos no Brasil (TELLES, 2009).

4 O antigo SPHAN teve outras denominações, na seguinte cronologia: 1937-1946 – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN); 1946-1970 – Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN); 1970-1979 – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); 1980-1990 – Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN); 1990-1994 – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC) e; desde 1994, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

As tentativas de melhorar o DL 25/1937 nas décadas seguintes culminaram na formatação de uma proposta que previa a proteção a sambaquis e grutas, para fins de pesquisa, levando à promulgação de uma nova lei de proteção ao patrimônio arqueológico, aprovada pelo Congresso Nacional em 26 de julho de 1961 (SILVA, 2007). Com uma proteção *ex vi legis*, ou seja, por força de lei, a Lei nº 3.924/1961 tornou desnecessário o instituto do tombamento, submetendo todo sítio arqueológico a especial proteção (art. 1º), a partir de sua individualização feita por meio do registro no Cadastro dos Monumentos Arqueológicos do Brasil, conforme determina o art. 27 (TELLES, 2009).

O Congresso Nacional só voltou a se debruçar novamente sobre a temática do patrimônio quando da elaboração da Constituição de 1988 e, a se considerar os princípios democráticos e os conceitos de direitos coletivos trazidos para a nova Carta Magna, concluímos que talvez nela estejam as respostas mais adequadas para se engendrar os elementos básicos e constitutivos para a proposição de ferramentas cidadãs capazes de fomentar novos comportamentos da sociedade e de órgãos públicos na gestão e proteção de bens culturais.

Dentre os avanços percebidos na CF/1988, podemos destacar o reconhecimento dos sítios arqueológicos como bens da União (art. 20, inciso X); a responsabilidade co-participativa por sua proteção (art. 23, inciso III); a questão da função social da propriedade e sua vinculação à função social da cidade (art. 5, inciso XXIII, art. 182); a ampliação do conceito de patrimônio cultural, incluindo bens de natureza material e imaterial (art. 216); a criação de novas formas de acautelamento (art. 216, § 1º); a vinculação de bens ambientais e culturais sob um mesmo regime jurídico e a exigência de estudos de impactos ambientais para liberação de grandes obras de infraestrutura (art. 225); o reconhecimento do município como ente federativo e a transferência das responsabilidades da gestão do patrimônio arqueológico para este (arts. 30, 182 e 183); as determinações quanto a envolvimento e participação da comunidade nas decisões sobre o patrimônio cultural (art. 216, § 1º), dentre outros.

No rastro da CF/1988, outra conquista importante foi a Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001, conhecida como o Estatuto da Cidade, que insere na agenda política nacional a preocupação com: diretrizes e preceitos sobre o planejamento urbano; a gestão urbana e a regulação estatal, fiscal e jurídica (em especial sobre propriedades fundiárias e imobiliárias); a regulari-

zação da propriedade informal e a participação social nos planos, orçamentos, leis complementares e na gestão urbana; as parcerias público-privadas, entre outros temas.

A partir do EC/2001, a gestão do patrimônio cultural pelo município passa, compulsoriamente, a fazer parte das discussões e da elaboração de planos diretores, nos quais a função social da propriedade e da cidade como um todo alcançam o destaque proposto pela CF/1988, lançando assim bases para uma nova ordem jurídica relativa aos processos de urbanização, endossada posteriormente pelo novo Código Civil Brasileiro de 2002 (art. 1.230).

Com o EC/2001, o controle sobre o uso do solo e o desenvolvimento de políticas urbanas passaram a ser partilhados pelo poder público e pela sociedade organizada, dentro de uma ordem economicamente eficiente e politicamente justa, tanto nos aspectos sociais quanto ambientais. O Estatuto, em seu art. 2º, inciso XII, deixa claro que a elaboração de políticas urbanas deve ter como uma de suas diretrizes, a “proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico”, visando que todos os cidadãos possam desfrutar dos benefícios dessa política.

Mesmo com todas as deficiências e lacunas no arcabouço legislativo relativo ao patrimônio arqueológico, o direito ao patrimônio arqueológico é garantido como direito fundamental e a proteção desses bens tem raiz constitucional. O Estatuto da Cidade não deixa dúvidas: proteger, preservar e recuperar o patrimônio cultural não é uma opção para os prefeitos eleitos, mas um dever indeclinável, “uma inafastável imposição de ordem pública e interesse social em prol do bem coletivo” (MIRANDA, 2007).

A legislação estadual paraense e o patrimônio arqueológico

A proteção ao patrimônio arqueológico no território paraense aparece de forma explícita como competência comum do Estado e dos municípios com a União no art. 17 da Constituição do Estado do Pará, em seu inciso III, corroborando com a norma constitucional federal e reforçando o papel reservado às esferas estadual e municipal.

No capítulo relativo à cultura, os sítios arqueológicos aparecem não apenas como componentes do patrimônio cultural do Estado (art. 286), mas como objetos de sua promoção e proteção, já configurados pelo constituinte

como automaticamente tombados, conforme reza o § 2º do artigo citado. “Ficam tombados os sítios dos antigos quilombos paraense, dos sambaquis, das áreas delimitadas pela arquitetura de habitação indígena e áreas inerentes a relevantes narrativas de nossa história cultural”.

Tal redação abre possibilidades de garantias jurídicas para proteção e acautelamento dos sítios arqueológicos – entre eles os de Terra Preta – onde legislações municipais, ou por intencionalidade ou por negligência dos poderes Executivo e Legislativo, ainda não foram alcançados pela proteção jurídica em diploma municipal específico.

A Lei Ordinária nº 6.745, de 6 de maio 2005, que institui o macrozoneamento ecológico-econômico do Pará, também cita os sítios arqueológicos como sujeitos às disposições contidas naquela lei, base do planejamento estadual na elaboração e fixação de políticas, programas e projetos, visando à ordenação do território e à melhoria da qualidade de vida das populações urbanas e rurais.

Já no Decreto nº 2.558, de 6 de outubro de 2010, que institui o Inventário do Patrimônio Cultural do Estado do Pará, é possível configurar os sítios de Terra Preta espalhados pelo território dentro de duas categorias objetos do inventário: os cemitérios, dado que esses sítios se constituíam tanto em locais de moradias quanto de sepultamento; e também as paisagens culturais, conforme definido no anexo deste mesmo Decreto.

O que diz a legislação municipal sobre o patrimônio arqueológico em Santarém

A primeira menção ao patrimônio arqueológico municipal na legislação de Santarém/PA só veio aparecer – ainda que de maneira pouco consistente – na promulgação da Lei Orgânica do Município em 1990. Já sob a influência da CF/1988, o art. 10, inciso I, alínea “b”, incluiu entre as atribuições da Câmara Municipal aquelas alusivas à sua competência para legislar sobre a “proteção de documentos, obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, como os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos”.

No art. 151, ao se comprometer no cumprimento de normas relativas ao meio ambiente estabelecidas pela Constituição Federal, a Câmara de Santarém aprovou a inclusão de um inciso que apontava a obrigatorieda-

de “por indicação conclusiva do Conselho Municipal de Cultura” do Poder Público, em providenciar “o tombamento dos bens urbanos e municipais que forem considerados patrimônio histórico, religioso, arquitetônico, arqueológico e artístico”. Quando elenca as Competências do Município, no Capítulo II, a Lei Orgânica repete a “proteção do patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico local”, porém desta vez, omite a proteção do patrimônio arqueológico (art. 7, inciso IX).

Na seção relativa à cultura, em nenhum momento aparece qualquer referência ao patrimônio arqueológico. Do art. 112 ao 118 o legislador conceitua cultura, elenca as atividades inerentes à pasta e determina a forma de gestão, e o máximo que se aproxima do tema é quando, no inciso IV, do art. 113, determina a realização de “levantamento do patrimônio cultural do município, com o objetivo de recuperar valores perdidos [sic], escrever a história da comunidade e inventariar os bens dignos de preservação”. Ademais, promete cumprir o art. 216 da CF/1988.

As primeiras iniciativas um pouco mais elaboradas relacionadas a regramentos legislativos de proteção ao patrimônio arqueológico em Santarém, ao que tudo indica, só foram expressas a partir da elaboração e aprovação da Lei nº 18.051, de 29 de dezembro de 2006, que instituiu o Plano Diretor Participativo como instrumento estratégico da política de desenvolvimento sustentável no município.

Inspirado no EC/2001, que trouxe uma abordagem mais cidadã e democrática para as questões urbanas, o Plano incluiu alguns dos pressupostos daquela lei, como: preservação, conservação e recuperação do ambiente natural e construído; participação da população nos processos de decisão, planejamento e gestão pública municipal; zoneamento das áreas urbana e rural; ordenação e controle do uso do solo; elevação da qualidade do ambiente, por meio da preservação e conservação dos recursos naturais e da proteção e recuperação do patrimônio histórico, artístico, cultural, urbanístico, arqueológico e paisagístico; compatibilidade do uso da propriedade com a preservação e conservação da qualidade dos ambientes urbano e rural; compatibilidade do uso da propriedade com a segurança, bem estar e a saúde da população; garantia da qualidade ambiental e paisagística; dentre outros avanços (art. 3, 4, 5 e 6).

O Plano reserva ainda um capítulo para tratar do patrimônio cultural e, em seu art. 98, inciso V, elenca entre suas diretrizes a obrigató-

riedade de “proteger o Patrimônio Cultural Arqueológico”, enquanto o art. 100, que enumera as ações estratégicas na área, atribui ao município o dever de “identificar os sítios arqueológicos para possibilitar o controle e monitoramento da exploração de sua potencialidade como bem de consumo turístico e cultural”.

Ainda é possível encontrar no mesmo diploma legal outros artigos com referências ao patrimônio arqueológico. Alguns problemáticos do ponto de vista teórico-metodológico da disciplina, como visto no art. 135, que rege as zonas de interesse municipal. O que se repete nos arts. 138 e 139, inciso XXIII, quando trata do tombamento como instrumento de “política urbana-rural para a promoção, planejamento, controle e gestão do desenvolvimento municipal”, explicita sua função como uma “intervenção que visa à proteção de bens de ordem histórica, artística, arqueológica, cultural, científica, turística e paisagística”, colocando no mesmo patamar e alvo desta ação uma variada gama de bens.

Em vários momentos aparecem apenas os termos “patrimônio histórico”, “patrimônio cultural” ou “patrimônio ambiental”; ou ainda áreas e imóveis de “interesse histórico, ambiental, paisagístico, natural, social ou cultural”, deixando em aberto um vasto espaço para interpretações e dificultando, tanto a elaboração de legislações e normas secundárias, como também a execução de ações de gestão, quer sejam estas relativas ao patrimônio histórico ou arqueológico. (arts. 140, § 4º; 144, inciso VIII; 155, inciso II; 165, inciso VII).

Somente após oito anos da promulgação do Plano Diretor, Santarém aprovou a Lei nº 19.661, de 12 de dezembro de 2014, para regular a preservação do patrimônio cultural e natural e criar o Conselho Municipal do Patrimônio. O referido diploma insere os sítios de valor histórico e arqueológico entre os bens merecedores de serem considerados patrimônios culturais, porém os inclui no mesmo contexto de demais bens materiais (art. 2º) e determina o tombamento destes (art. 3º), instituindo, para isso, o livro de tomo municipal (art. 4º) para a inscrição daqueles que o Conselho Municipal de Cultura considerar conveniente.

A lei em questão detalha o que considera fundamental para o processo de tombamento, proteção dos bens tombados e penalidades inerentes ao descumprimento das normas (arts. 7º ao 31) e, novamente – apesar de misturar de forma implícita as várias categorias de bens a serem tombados num mesmo patamar, como móveis, objetos de coleções, edificações históricas,

bens naturais, etc. –, não esclarece nem detalha o caráter ou a configuração desses bens, ignorando as diferentes tipologias de sítios arqueológicos e demais bens culturais, sejam do período pré-colonial ou histórico.

Outro destaque fica para a transferência de responsabilidade total de proteção e conservação do bem tombado para o “proprietário”, com ausência de contrapartida do poder público, exceto para os casos de edificações, quando fica facultado à administração o desconto ou isenção do IPTU para o caso de empresas e/ou entidades (arts. 19 e 21). O mesmo benefício não fica explícito para outros bens, como os sítios arqueológicos de Terra Preta.

Chama atenção o fato de os arts. 32 ao 38, sobre o Fundo de Proteção ao Patrimônio Cultural, terem sido vetados na íntegra. Uma ausência de preocupação com a necessidade de recursos financeiros específicos e discriminados para desenvolvimento de ações de proteção ao patrimônio, como as de gestão e seus possíveis desdobramentos, a exemplo das pesquisas, restaurações e demais ações informacionais e educacionais. Todas estas também ausentes na referida lei.

Também não aparece uma preocupação com a qualificação e profissionalização do trabalho de gestão e preservação do patrimônio, já que em nenhum momento se determina a obrigatoriedade (ou mesmo a possibilidade) de realização de concurso público para a contratação de profissionais especializados para a área, como arqueólogos, museólogos, arquivistas e demais técnicos especialistas em preservação do patrimônio cultural.

Por fim, temos a Lei nº 20.033, de 20 de junho de 2016, que institui o Sistema Municipal de Cultura e cria o Conselho Municipal de Política Cultural, que poderia se configurar em um importante instrumento jurídico de apoio ao patrimônio arqueológico em Santarém, mas é extremamente econômica em seus 16 artigos referentes ao patrimônio cultural. Nela, não existe uma menção sequer quanto à implementação de ações de políticas públicas que apontem para a difusão e/ou proteção, seja do patrimônio material ou imaterial.

A criação do Conselho Municipal de Política Cultural, dada a exiguidade de detalhamentos, parece apenas cumprir uma formalidade na obtenção do credenciamento junto ao Sistema Nacional de Cultura para se fazer apto para a transferência de recursos federais. É nítida a ausência de um modelo estruturado para constituição e funcionamento de um sistema municipal

de cultura até mesmo quando se misturam sem a devida discriminação e definição de atribuições, tanto a coordenação como as demais instâncias de articulação, pactuação e deliberação e os instrumentos de gestão desse sistema.

As evidências apontam para uma ausência de construção democrática e participativa, que deveria ser seguida como pré-requisito na proposição de um modelo de gestão com a realização de amplos debates, estudos e avaliações, referendados pelas partes interessadas e acordados com o órgão executor. Também é clara a ausência de comprometimento com o patrimônio arqueológico ou mesmo o reconhecimento de sua existência. Ou seja, temos um cenário de não aplicação de dispositivos já consagrados na legislação federal e estadual na consecução de uma legislação municipal inócua, já que incompleta.

Dos instrumentos para a gestão municipal do patrimônio arqueológico

Se a legislação brasileira encontra dificuldades práticas na proteção do patrimônio arqueológico, estas talvez estejam relacionadas à complexa realidade das áreas urbanas na atualidade. A voracidade capitalista para produzir alterações na fisionomia urbana impõe uma necessidade de atuação mais rigorosa do poder público municipal, não apenas na base da imposição punitiva, mas, sobretudo, na otimização dos recursos de gestão político-administrativa.

Para Cali (2005), embora o art. 30 da CF/1988 utilize apenas o termo “*proteção*”, o mesmo deve ser entendido de maneira mais abrangente, de forma a contemplar ações preventivas que resultem na sua proteção. Daí o art. 216, § 1º, tratar também de formas de acautelamento realizadas pelo poder público, como inventários, registros, vigilância, tombamento e outros. Assim sendo, compete aos municípios atuar em caráter suplementar no sentido de constatar lacunas e imperfeições das normas, atentando às especificidades dos recursos arqueológicos presentes no seu território.

Nesse sentido, o EC/2001 orienta os municípios na elaboração ou revisão de seus Planos Diretores, considerando fundamental o zoneamento de uso do solo com recurso arqueológico, definição de critérios, contrapartidas aos proprietários, implantação de procedimentos administrativos que assegurem ações integradas com responsabilização de todos os órgãos públicos envolvidos com a gestão ambiental e urbana.

O Estatuto reúne sugestões de instrumentos urbanísticos, tributários e jurídicos para garantir a efetividade no estabelecimento da política urbana e no desenvolvimento das funções sociais da cidade, a começar pela proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico como medida para se obter a garantia da convivência vital entre a sociedade e o meio, e para a manutenção de nossa história, seja ela local, regional ou nacional.

Alguns instrumentos são apresentados como exemplos favoráveis ao patrimônio cultural, como o Estudo de Impacto de Vizinhança (EIV), fundamental para execução de obras que interfiram na paisagem urbana e no patrimônio natural e cultural; e o direito de preempção⁵, bem como da transferência do direito de construir, quando se possibilita autorizar o proprietário de imóvel urbano a construir em outro lugar quando o imóvel for considerado necessário para fins de preservação (arts. 26 e 35).

Como a maioria dos empreendimentos com intervenção no solo municipal é de pequeno porte e não se enquadra na legislação nacional que exige a realização de Estudos de Impacto Ambiental (EIA), a Resolução nº 237/1997 do Conama determina os municípios como responsáveis pelo “licenciamento ambiental de empreendimentos e atividades de impacto local ou delegados”.

Outra ferramenta possível seria a adoção de medidas compensatórias que compartilham com o cidadão os benefícios produzidos pelas ações de proteção ao patrimônio, por meio da desoneração fiscal, do financiamento incentivado e de descontos e isenções nos impostos, sob a responsabilidade municipal, como o Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU) e o Imposto sobre Serviços de Qualquer Natureza (ISSQN). Tal medida poderia, por exemplo, beneficiar proprietários de terrenos portadores de recursos arqueológicos que desenvolvem ações para proteção e preservação ou financiem pesquisas científicas na área.

Todas essas ações exigem rigor e especialização profissional do quadro de servidores do poder executivo municipal na análise e concessão de licenciamentos que impactem sobre os recursos arqueológicos, com a implementação definitiva de um órgão executor das diretrizes advindas do conselho municipal de defesa do patrimônio, que estabeleça conexões com os demais

⁵ Confere ao Poder Público preferência de aquisição de imóvel urbano objeto de alienação onerosa entre particulares.

setores da administração dentro de um sistema de informação e gestão dos bens arqueológicos.

Pardi (2002) apresenta uma proposta de fluxo de gestão para recursos arqueológicos baseada em macroprocessos de identificação, documentação, proteção e promoção, que podem servir de apoio na construção de um sistema municipal. Para consecução das diretrizes resultantes desses conceitos, fica evidente a necessidade de um domínio científico da área, com profissionais gabaritados que reúnam noções de legislação, relações públicas, política e administração públicas, orçamento e finanças, organização e método e, principalmente, de Arqueologia.

A consecução dessas ações dependerá também de um sistema baseado em parceria com as instituições afins e a sociedade civil organizada, com participação cidadã no controle efetivo das formulações estratégicas e na execução das ações de gestão do patrimônio arqueológico. Nesse contexto, um conselho municipal do patrimônio – incluindo o artístico, o histórico e o arqueológico – apresenta-se como instância fundamental para o exercício pleno da participação cidadã e popular, conforme garantido nas normas constitucionais e outras dela decorrentes, como o Estatuto da Cidade, por exemplo.

O problema, no caso de Santarém, é que apesar de criado pela Lei nº 19.661/2014, o Conselho Municipal do Patrimônio Cultural não aparece como componente do Sistema Municipal de Cultura instituído pela Lei nº 20.033/2016, que cria inclusive outro conselho – o de política cultural – no qual não existe nenhuma menção ao patrimônio arqueológico, assim como também não prevê a representação da comunidade científica.

Considerações finais

Em um trabalho que procurou identificar os usos e apropriações da Terra Preta pelos moradores de Santarém, Pereira (2017) constatou forte demanda por esse recurso arqueológico seja na exploração de áreas de cultivo agrícola familiar ou de grandes fazendas de *commodities*; como também sob a forma de sedimento extraído e utilizado como adubo orgânico em plantas decorativas, sem que para nenhum dos casos houvesse uma ação do poder público municipal para ordenar, regular ou controlar tais atividades.

As análises sobre o condomínio jurisdicional relativo à preservação do patrimônio arqueológico municipal e sobre as ferramentas de gestão possí-

veis de serem empregadas na proteção dos sítios de Terra Preta elencadas neste artigo apontam evidências de lacunas político-administrativas e sugerem a ausência de reconhecimento do patrimônio arqueológico municipal, seja este pré-colonial ou histórico, por parte das autoridades locais. Um comportamento que priva, no mínimo os cidadãos santarenos, não apenas da possibilidade de uma compreensão do seu passado, mas da construção de um futuro melhor, ecologicamente equilibrado e sustentável.

Nesse quesito, a participação cidadã deve ser perseguida como um princípio básico. É preciso enxergar o humano que se relaciona com esse patrimônio arqueológico, destacar as vantagens dessa relação, descobrir simbioses, apostar nos processos de bases educacionais e informacionais e eleger a prática democrática como único viés para alcançar os objetivos de proteção e preservação, propondo integração dos instrumentos de gestão patrimonial e políticas públicas de planejamento urbano, onde o território municipal seja compreendido dentro da perspectiva de sua função social.

Referências bibliográficas

ACUÑA, C. de. Novo descobrimento do grande rio das Amazonas. In: CARVAJAL, Gaspar; ROJAS, Alonso; ACUÑA, Cristóbal de. Descobrimientos do Rio das Amazonas. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941. p. 12-294.

BARBOSA RODRIGUES, J. Exploração e estudo do Valle do Amazonas e Rio Tapajós. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1875.

BRASIL. República Federativa do Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil: texto promulgado em de 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas emendas constitucionais nos 1/92 a 52/2006. Brasília: Senado, 2006.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Texto promulgado em 16 de julho de 1934. Disponível em: <<https://goo.gl/NLqv96>>. Acesso em: 20/02/2017.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Texto promulgado em 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <<https://goo.gl/AdI0UH>>. Acesso em: 20/02/2017.

_____. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em <<https://goo.gl/>>

7Vpuk>. Acesso em 20/02/2017.

_____. Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos do país. Disponível em <<https://goo.gl/Lgqrsl>>. Acesso em 20/02/2017.

_____. Lei Federal nº 10.257, de 10 de julho de 2001 – Estatuto da Cidade. Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Brasília: 2001. Disponível em <<https://goo.gl/7sk8Ym>>. Acesso em 20/02/2017.

_____. Lei Federal nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Código Civil Brasileiro. Disponível em <<https://goo.gl/ar89FI>>. Acesso em 20/02/2017.

BETTENDORF, J. F. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 72, n. 1, p. 1-679, 1910.

CALI, P. Políticas municipais de gestão do patrimônio arqueológico. Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo: 2005.

CARVAJAL, Gaspar. Descobrimento do rio de Orellana. Trad. C. de Mello-Leitão. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941.

CONAMA. Resolução nº 237, de 19 de dezembro de 1997. Licenciamento Ambiental.

COSTA, M. L.; KERN, D. C. Geochemical signatures of tropical soils with archaeological black earth in the Amazon. Journal of Geochemical Exploration [S.I.], v. 66, n. 1/2, p. 369, 1999.

CRUZ, L. de la. Nuevo descubrimiento del rio de Marañon llamado de Amazonas hecho por la religion de San Francisco ano de 1651. Madrid: Biblioteca de la Irradiación, 1900. Disponível em: <<https://goo.gl/pejtV7>>. Acesso em: 13 jan. 2016.

DANIEL, J. Tesouro descoberto no Rio Amazonas. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

GOMES, D. M. C. Cerâmica Arqueológica da Amazônia: Vasilhas da Coleção Tapajônica do MAE-USP. São Paulo: Edusp; Fapesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. Identificação de sítios arqueológicos da cultura Santarém na área central da cidade de Santarém, PA. Relatório Final apresentado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). São Paulo, 2006.

_____. The diversity of social forms in Precolonial Amazonia. *Revista de Arqueologia Americana*, 25, p. 189-225, 2007.

_____. *Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-Colonial*. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. Os Tapajó e os outros. In: MORALES, W. F.; MOI, F. P. (Org.), *Cenários regionais em arqueologia brasileira*. São Paulo, AnnaBlume, 2009. p. 239-60.

_____. Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó. In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. L. C. (Org.). *Arqueologia Amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Secult; Iphan, 2010. V. 1. p. 213-234.

_____. *Politics and Ritual in Large Villages in Santarém, Lower Amazon, Brazil*. *Cambridge Archaeological Journal* page 1 of 19. McDonald Institute for Archaeological Research, 2016.

HARTT, C. F. Contribuições para a Etnologia do Valle do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro*, v. 6, p. 1-174, 1885.

HERIARTE, M. de. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá, Rio das Amazonas*. Viena: Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874.

KERN, D.C. Geoquímica e pedogequímica de sítios arqueológicos com terra preta na Floresta Nacional de Caxiuanã (Portel - Pará). (1996). 124 f. Tese de doutorado - Centro de Geociências, Universidade Federal do Pará, Belém, 1996.

LEAL, V.L.S.F. *A cidade e o cidadão: gestão participativa nos projetos de Engenharia Urbana*. Dissertação de Mestrado. UFRJ, Rio de Janeiro. 2012.

MENDONÇA, G.C. de. *Considerações jurídicas acerca da arqueologia urbana* Direito à propriedade X direito à memória: o patrimônio arqueológico e a função social da propriedade. *Revista de Direito da Cidade*, vol.01, nº01. p.142-177, 2006

MIRANDA, M.P.S. *O Estatuto da Cidade e os novos instrumentos urbanísticos de defesa do patrimônio cultural*. In: *Obra Coletiva* Coord. FREITAS, V.P.

(org.). *Direito ambiental em evolução*. Curitiba: Juruá, 2007, v. 5.

MOURÃO, H.A. *Patrimônio Arqueológico: um bem difuso*. Subsídio do Direito Ambiental Brasileiro à Participação das Associações Civas na Promoção e Proteção do Patrimônio Arqueológico. Dissertação de Mestrado. MAE/USP, São Paulo, 2007.

NIMUENDAJÚ, C. Os Tapajó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, série Antropologia*, v. 10, p. 93-106, 1949.

PARÁ. *Constituição do Estado do Pará*. Texto promulgado em 5 de outubro de 1989. Disponível em <https://goo.gl/mVrrVq>

_____. Lei Ordinária nº 6.745, de 6 de maio de 2005. Institui o macro-zoneamento ecológico-econômico do estado do Pará.

_____. Decreto estadual nº 2.558, de 6 de outubro de 2010. Institui o inventário do Patrimônio Cultural do estado do Pará.

PARDI, M.L.F. *Gestão do Patrimônio Arqueológico, Documentação e Política de Preservação*. Dissertação de Mestrado. Goiania: UCG/IGPA, 2002.

PEREIRA, E. *Terra Preta em Santarém (PA): Usos, Percepções e Apropriações*. Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharel em Arqueologia. Santarém: Ufopa, 2017. (Não publicado)

REBELLATO, L. *Amazonian Dark Earths: a case study in the Central Amazon*. Tese de Doutorado. Department of Geography of the University of Kansas, 2011.

ROJAS, A. *Descubrimiento del rio de las Amazonas y sus dilatadas provincias: relación del descubrimiento del rio de las Amazonas, hoy S. Francisco de Quito, y declaración del mapa donde está pintado*. In: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (Org.). *Viaje del Capitán Pedro Texeira águas arriba del Rio de las Amazonas (1638-1639)*. Madrid: [S.n.], 1889.

ROOSEVELT, A. C. *Arqueologia Amazônica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992.

_____. *Twelve thousand years of human-environment interaction in the Amazon Floodplain*. In: PADOCH, C. et al. (Ed.). *Várzea: diversity, development and conservation of Amazonia's whitewater floodplains*. New York: New

York Botanical Garden Press, 1999. p. 371-392. (Advances in Economic Botany).

SANTARÉM, PA. Lei Orgânica do Município de Santarém, de 5 de abril de 1990.

_____. Lei Municipal nº 18.051, de 29 de dezembro de 2006. Institui o Plano Diretor Participativo do Município de Santarém (PA). Santarém: 2006

_____. Lei Municipal nº 19.66, de 12 de dezembro de 2014. Dispõe sobre a Preservação do Patrimônio Cultural e Natural do Município de Santarém e Cria o Conselho Municipal do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural.

_____. Lei Municipal nº 20.033, de 20 de junho de 2016. Institui o Sistema Municipal de Cultura e Cria o Conselho Municipal de Política Cultural.

SCHAAN, D. P. Sacred Geographies of Ancient Amazonia: Historical Ecology of Social Complexity. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012.

SILVA, R.C.P. da. Os desafios da proteção legal: uma arqueologia da Lei nº 3.924/61. Revista do patrimônio histórico e artístico nacional, Brasília, nº 33, p. 50-73, 2007.

SMITH, H. H. Brazil: The Amazons and the Coast. New York: Charles Scribner's Sons, 1879.

TELLES, M.F.P. Direitos culturais e a proteção jurídica do patrimônio arqueológico brasileiro: notas sobre a lei 3.924/61. Direitos Culturais, v. 4, p. 199-212, 2009.

WOODS, W. I. and MCCANN, J.M. The anthropogenic origin and persistence of Amazonian DarkEarths. Yearbook: Conference of Latin Americanist Geographers, 25, pp. 7-14, 1999.

Crítica al enfoque eurocentrista de los periodos historicos tempranos en Sudamerica: una aproximacion desde la arqueologia andina

Edwin Silva De la Roca

Introducción

“La historia la escriben los vencedores”. Aquel viejo dicho tiene plena vigencia en tanto que los estudios del pasado remoto son vistos implícitamente como los antecedentes de la evolución tecnológica de la vencedora sociedad capitalista. Por ello se ha dado mayor importancia a la evolución de los artefactos líticos (que son los materiales arqueológicos más resistentes y que perduran más a través del tiempo), e inclusive hasta se han ensayado esquemas evolutivos generales del progreso de las tecnologías (v.gr. LEROI – GOURHAN, 1988), dando a entender que la historia humana nos conduce indefectiblemente a la complejidad tecnológica, y con ella a la complejidad económica (o mejor dicho capitalista); pero también al ideal político (al cual se le llama democracia) y a la cúspide cultural Moderna, a lo cual Hernando (2015, p. 23) añade: “las evidencias del aumento de individualidad [...] poder o riqueza. Ese mito constituye el marco de saber que es coherente con el orden capitalista y patriarcal en el que vivimos, pero no reproduce la realidad de lo que nos sucede a las personas”, y todo lo que muestre lo contrario es visto como un arcaísmo¹ con lo cual se da por resuelto oficialmente todo dialogo, cuando de lo que se trata es de tender un puente epistemológico para superar la Modernidad que produjo esta manera distorsionada de ver la historia².

1 Mario Vagas Losa, no solo Premio Nobel de Literatura, sino también ideólogo del capitalismo, que ofrece conferencias en distintos países haciendo la apología de la democracia burguesa ha escrito “La Utopía Arcaica” como crítica aparentemente solo al neindigenismo del que hablaba José María Arguedas, pero también a la utopía de “El zorro de arriba y el zorro de abajo”, es decir de la transmodernidad, como algo irrealizable. Al respecto Franz Hinkelammert ha mostrado que las utopías funcionan como detonadores de una “totalidad-totalización”; surgiendo la totalidad proyectada siempre como respuesta e interpelación ante la totalización del sistema, que se reivindica a sí mismo como clausura de todo horizonte que pretenda trascenderlo (HINKELAMMERT, 1984).

2 Como sostiene De Melo Ramos (2016, p. 14): “... los dos grandes peligros que encontramos en el uso de la fundamentación evolutiva simplista para crear instancias de los niveles más básicos de la producción de discursos científicos son: 1) la pérdida del potencial heurístico de la investigación científica para reconocer la alteridad humana, y 2) la construcción de una macro - narrativa teleológica justificadora del presente” (Traducción nuestra). Evolutiva en términos epistemológicos, más que en las particularidades del manejo de la realidad, en donde si es posible aceptar las evidencias tangibles en donde el evolucionismo no funciona como tal.

En tal sentido, no se ha discutido aun en términos teóricos críticos el trasfondo ideológico de esta manera tan generalizada de ver la historia temprana, la cual tiene como sustento al eurocentrismo y la colonialidad del saber arqueológico; sobre todo teniendo en cuenta que existe un gran falta de interés por conocer nuestra historia más remota, de parte no solo de las sociedades sudamericanas en su conjunto, lo cual es explicable, considerando el grado de ignorancia que fomenta la Modernidad, sino también desde las arqueologías dominantes (que contribuyen a su sustento teórico), de modo tal que la arqueología, así como la etnoarqueología han participado activa y fundamentalmente en la construcción del “régimen del saber-poder” de la Modernidad (TRIGGER, 1984; SCHNAPP et al., 2004; THOMAS, 2004; DAVID, 2005; GONZÁLEZ RUIBAL, 2013); e inclusive desde una buena parte de la arqueología marxista, que supuestamente intenta explicar desde una perspectiva liberadora la historia temprana sudamericana; con lo cual participamos del poder-potencia de la Modernidad, creyendo que son verdaderos los principios en los que se sostiene; lo que Foucault llama “régimen de verdad”, es decir: “los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero” (FOUCAULT, 1978, p. 187).

Se trata pues de atrevernos a elevar nuestra episteme hacia un horizonte histórico mucho más amplio que el meramente arqueológico, incrementando la fundamentación para una ética de la vida, y no limitarnos poniéndonos un techo más allá del cual no nos elevamos. Como decía Marx (1981, p. 9): “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Y no solo en la filosofía, que es la base de todas las ciencias, sino también en la arqueología. Empero, a fines del siglo XX, se constata el renacimiento del pensamiento crítico con una marcada perspectiva ética y política, desde diversos enfoques (crítica del orientalismo, estudios postcoloniales, estudios subalternos, entre otros). Se busca pues superar el eurocentrismo – perspectiva epistemológica con la cual se construyeron históricamente las ciencias sociales en el siglo XIX – sin caer en el escepticismo relativista. Y desde una visión transmoderna intentamos

desarrollar algunas categorías propias y pertinentes a nuestros propios problemas, porque con las del pensamiento moderno no se podría explicarlas de manera objetiva y liberadora.

Lo que sigue es pues una entelequia discursiva heurística, a la vez analógica y dialéctica, cuyo objetivo es proponer otra narrativa basada en una ética desde la mirada de los negados. Negados no solo en su identidad, sino también en su condición de seres humanos; como decía Engel (1957, p. 7-8): “el móvil esencial y decisivo al cual obedece la humanidad en la historia es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por un lado, la producción de los medios de existir, de todo lo que sirve para alimento, vestido, domicilio y de los utensilios que para ello se necesitan; y por otro, la producción del hombre mismo, la propagación de la especie”. Es decir, nuestra argumentación tendrá como objetivo la vida inmediata, a partir de la crítica de los periodos tempranos sudamericanos. Optar por otra opción sería llegar a lo abstracto; es decir, ante preguntas tales como: qué hicieron, cómo lo hicieron y para qué lo hicieron; y ensayar explicaciones, que generalmente ocultan aspectos esenciales de la historia de las sociedades tempranas, y quedarnos finalmente en el pasado, sería convertir a la arqueología en una actividad científicista, pero no científica (*lëge* VARSAVSKY, 1969).

El eurocentrismo en las ciencias sociales

El capitalismo se internacionalizó y extendió perfeccionado, durante su fase expansiva, a partir de los métodos políticos que ya habían desarrollado las naciones de Europa occidental para comprender y dominar a los pueblos indígenas de su propia periferia. Pero es el Modernismo, el horizonte histórico epocal, que funda el capitalismo, y también el eurocentrismo, el colonialismo, el sexismo y el racismo, los cuales son partes indisociables del mismo *System* (en el sentido marxiano) (DUSSEL, 1998, p. 64; FUNARI, 1999, p. 43). La consolidación del sistema colonial y su proyecto de modernización solo fue posible a costa del genocidio y el exterminio de los pueblos autóctonos, bajo el pretexto que eran salvajes. Como justificación, la ideología civilizatoria y la historiografía liberal conservadora le asignaron a las sociedades indígenas un lugar negativo en la construcción de la nueva sociedad americana, considerándolas como parte de un pasado cancelado, sin historia y sin proyección hacia el presente y hacia el futuro (SANOJA y VARGAS, 2007).

De este modo, a partir de una pretendida universalidad eurocéntrica nuestros intelectuales sociales en su mayoría continúan usando una epistemología no a base de las realidades sudamericanas, sino de problemáticas ajenas a nuestra realidad histórica. Como sostiene Bautista (2014, p. 19-20):

lo que sí sorprende es que este tipo de actitudes provengan de filósofos o científicos sociales latinoamericanos, que más parecieran en su forma de pensar europeos que latinoamericanos, porque cuando hacen ciencia social o filosofía, lo hacen literalmente de espaldas a la realidad nuestra; por eso leen o parten de puros autores euro-norteamericanos y así problematizan solamente los problemas que esas teorías o autores contienen.

En tal sentido, los sudamericanos solo aportamos datos en bruto, y no teorías en la arqueología (LINS RIBEIRO, 2000, p. 163-164).

El eurocentrismo académico obedece pues, en fin de cuentas, al concepto de sujeto de enunciación, de Kant (2007) quien señalaba que el *sujeto trascendental* es el hombre blanco situado al norte de los Pirineos. Como dice Grosfoguel (2007, p. 66), acerca de Kant: “mantiene y profundiza el segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, el epistemológico, donde al hacer explícito lo que en Descartes era implícito, solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales”. Y esta concepción está en la base de la Modernidad (y de las teorías modernas y postmodernas en la arqueología), desarrollada posteriormente por Hegel (1974), quien mirará a la Historia desde el Juicio Final, y concluirá que la civilización europea es el fin de la historia.

Sin embargo, del área andina han surgido dos de las figuras señeras sudamericanas, cuyos trabajos marcan el derrotero de las investigaciones decoloniales en las ciencias sociales: José Carlos Mariátegui y Aníbal Quijano. Mariátegui innovó la discusión de la realidad social a partir del concepto de raza como factor principal de la categorización de las sociedades latinoamericanas (MARIÁTEGUI, 1980, p. 35-44). A su vez Quijano continúa, en aspectos significativos, las propuestas de Mariátegui (QUIJANO, 2000, p. 207-208) y tiene como preocupación la elaboración de nuevos conceptos como la Teoría de la Dependencia, junto a Dos Santos (1970), Gunder Frank (1987) y Marini (2008), entre otros; que le ha permitido dar cuenta de la específica realidad histórico-social latinoamericana, a partir de un cuestionamiento de la perspectiva epistemológica eurocéntrica, en otras palabras, del enfoque cuya ca-

racterística principal es una concepción dualista y evolucionista de la realidad social. De allí el debate permanente con dos de las versiones competitivas del racionalismo reduccionista eurocéntrico: la teoría de la modernización del estructural-funcionalismo y el materialismo histórico del marxismo-leninismo³ (QUIJANO, 1990). No obstante, en las actuales circunstancias es necesario rescatar el marxismo de su larga prisión “eurocéntrica” (QUIJANO, 1986, p. 170), pues ello no le ha permitido hacer una crítica contundente al eurocentrismo como constructo ideológico, que parte de la segunda escolástica, que continua con Descartes (1987, p. 25)⁴, después con Kant (2007) y luego con Hegel (1974), hasta llegar a los postmodernos.

De otro lado, Enrique Dussel (1991, 1996, 1998, 2006), desde una perspectiva subalterna de la Filosofía de la Liberación ha hecho la crítica más certera al Modernismo y por tanto al eurocentrismo; pero aun con las limitaciones del filósofo e historiador, que los arqueólogos podemos completar, descubriendo la clave del origen de la diferenciación social y de género.

El eurocentrismo en la arqueología de los periodos históricos tempranos

Llamamos periodos históricos tempranos al proceso histórico dado en el intervalo de tiempo que comienza desde el primer momento de la llegada de las sociedades asiáticas del Paleolítico Superior al territorio americano hasta el advenimiento de las llamadas sociedades complejas. Y en el caso de Sudamérica dicha complejidad se halla sobre todo en el área andina en forma de monumentalidad, o de agricultura en las otras áreas fuera de la andina; en el lapso cronológico de *circa* 20,000 – 2,500 años aC; el cual comprende lo que en arqueología andina se conoce como periodo Lítico y Arcaico, o como Paleoindio y Arcaico, o como Periodo Precerámico (Temprano y Medio). Nosotros pues adoptamos la posición teórica que considera a la arqueología como una ciencia histórica, siguiendo a Trigger (1985), entre otros.

En la arqueología de los periodos históricos tempranos sudamericanos generalmente se investigan los problemas específicos que las teorías procesuales, neoprocusuales o las postprocesuales tienen por objetivo resol-

³ Usamos este término junto a Dussel, quien llama así a la corriente teórica nacida de la interpretación stalinista de la MEGA I, es decir de la primera edición de las obras de Marx y Engels, a cargo de David Riazanov, y que se conoce como la del Socialismo Real (DUSSEL, 2014).

⁴ Es decir, de la primera filosofía moderna de la primera modernidad temprana y la segunda modernidad temprana, respectivamente, ocurrida en Amsterdam (DUSSEL, 2007; DUSSEL et al., 2009, p. 57).

ver, como son los sistemas económicos, técnicos, o sociales, y eventualmente aspectos como poder y simbolismo; pero todos ellos problemas del pasado y se quedan en el pasado; ocultando algunos aspectos esenciales como: la comunidad, base de la sociedad humana, destruida por el Modernismo (HERNANDO, 2015), y las actividades de mantenimiento, realizadas por las mujeres (idem, 2005), los cuales cuestionan al Modernismo. Estas, al fin y al cabo tienen una mayor trascendencia para fundamentar ideológicamente un cambio de la sociedad; superando los limitados objetivos que se trazan los arqueólogos, como son la recuperación de las tecnologías del pasado (que en el caso de las sociedades tempranas son relativamente simples), o la identidad de los pueblos (que es un concepto polisémico), etc., que a menudo no cuestionan las contradicciones de la sociedad actual.

Como influjo del eurocentrismo se han creado dos tipos de escenarios académicos: por un lado el desarrollado en los llamados “países centrales” (POLITIS, 1999), es decir aquellos centros académicos que producen y sancionan las teorías estándar de la Modernidad y la Postmodernidad, a partir de una reclamada universalidad, que tiene a los Estados Unidos como eje central; y por otra parte los “países periféricos” que somos quienes consumimos oficialmente dichas teorías. Pero el concepto de centro implica una periferia; es decir, se trata de un esquema no equivalencial en donde se establece una exterioridad subordinada a un centro, que la domina. De este modo se establece lo que Herrera (2008, p. 172) denomina *imperialismo científico* y que define como: “una situación en la que los conceptos teóricos y metodológicos desarrollados en un país con mayores recursos científicos son recomendados para ser aplicados a países pobres y con realidades muy distintas”. Así, teorías tales como el evolucionismo, el culturalismo, el procesualismo y las corrientes postprocesuales que han sido producidas en los países centrales, o mejor dicho eurocentrados, subalterizan a los epistemes de los pueblos “periféricos”, a través de la creación de explicaciones o modelos que intentan resolver problemas cognitivos de la Modernidad, mas no de los pueblos subalterizados, como los sudamericanos; que por cierto tenemos otras problemáticas y otras interpretaciones históricas analógicas.

El llamado Neoprocualismo norteamericano, que tiene como base a los trabajos de Binford (1991) y que incorpora parte del discurso postprocesualista con su énfasis en temas como poder, jerarquía, género y simbolismo,

es la que más ha calado entre los investigadores sudamericanos que estudian las sociedades de los periodos tempranos sobre todo en Argentina, Uruguay y Colombia⁵, subalterizando las explicaciones míticas que los distintos pueblos sudamericanos tienen de sí mismos. Y solo en los últimos años están apareciendo nuevas interpretaciones tomando en cuenta la especificidad histórica sudamericana (*ver* trabajos de Cristóbal Gnecco (2003, 2011) en Colombia, Giovanna Winckler (1997) en Argentina y Lucas Bueno (2010) y Guilherme Mongeló (2015) en Brasil).

Una de las argumentaciones más importantes para dar mayor credibilidad y prestigio a las explicaciones neoprocesuales y de la llamada Escuela Francesa es el uso de los métodos arqueométricos, es decir usando los avances científicos de la Modernidad al servicio de la arqueología, lo cual está bien; pero que deja fuera a la cultura inmaterial que para los periodos más tempranos solo podría ser interpretada correctamente desde una perspectiva deseurocentrada, con un método racional mítico subalterno, con la ayuda del recurso etnohistórico y etnográfico de cada región estudiada.

De otro lado, como consecuencia de la división del trabajo, producto de las necesidades del capitalismo, se ha configurado una serie de especializaciones dentro del quehacer arqueológico, de modo tal que se han creado especialistas en diversos materiales arqueológicos⁶. Sin embargo la mantención de esta división del trabajo entre los arqueólogos no está justificada, no tanto porque solo nos dediquemos a tareas específicas del quehacer arqueológico, sino porque generalmente se pierde de vista la totalidad de la realidad; como en la división internacional del trabajo, en donde solo se tiene participación en un segmento de la producción, desconociendo las demás etapas de la cadena productiva, en una especie de partición de funciones, en donde las teorías estándar aceptadas las producen otros arqueólogos, generalmente del Norte epistémico.

5 Evaluación hecha por Gustavo Politis en el marco de la conferencia Diálogos de Arqueología, dictada en la Universidad del Norte, Colombia, en el año 2016, organizado por la Universidad del Norte y el Museo Arqueológico de Pueblos Karib. <https://www.youtube.com/watch?v=a6r5raTwGGI> (16 de mayo del 2017)

6 Como sostiene João Aires (2010, p. 540-541) a propósito de una reseña de un texto de Andrei Isnardis (BUENO e ISNARDIS, 2007): “algunos investigadores terminan siendo caracterizados como ‘arqueólogos de lítico’ [...] o ‘arqueólogos de arte rupestre’. La especialización de los investigadores acaba por causar este aislamiento del material analizado, sin embargo, ya que el objetivo principal de la investigación son las sociedades humanas, hay una necesidad de estudios que usen varios artefactos dentro de un conjunto para que se llegue a las posibles interpretaciones de los contextos sociales más complejo, y no sólo de una parte especializada” (Traducción nuestra).

La superación del eurocentrismo amerita, entre otras cosas, un anclaje de lugar en el sentido espacial, social y epistémico; es decir una promoción de ámbitos y oportunidades localizadas y concretas a partir de los cuales se generen puestas en escena de saberes otros y epistemologías otras. La crítica a la construcción colonial de los saberes demanda asimismo un posicionamiento epistemológico político que intente sobre todo deconstruir y “decolonizar” los fundamentos de las ciencias sociales en general y de la arqueología en particular. Esta doble dimensión se expresa en lo metodológico con la manifestación de que no existen reglas definitivas y únicas que orienten la investigación, conjuntamente con la aceptación de otras visiones y elementos extra-científicos en la construcción del conocimiento; y en el plano político con la crítica a la postura hegemónica, globalizante y excluyente de la ciencia (CURTONI, 2009).

De esta forma, la conjunción de epistemología y política, atravesada por los sentidos situados de las prácticas, conforman una alternativa de acción y promoción de lugares y enunciados otros. Se trata de “desmarcarse de toda una serie de categorías binarias” (CASTRO-GÓMEZ, 2003, p. 159) como las de colonizador vs. colonizado, centro vs. periferia, complejo vs. simple, superior vs. inferior, cultura vs. naturaleza, etc. También significa “desmarcarse” de conceptos y concepciones arraigadas en la arqueología tales como la primacía del objeto (NASTRI, 2004), el racismo cultural, el tiempo/espacio occidental, la naturalización de las relaciones sociales, etc. (LANDER, 2003).

Gathercole y Lowenthal (1994) han puesto de relieve desde una posición teórica crítica, las visiones sesgadas de la historia temprana a partir del eurocentrismo como: a) el chauvinismo, b) la superioridad evolutiva, y c) el peso del Hombre Blanco. Además, como parte de la preocupación académica desde la arqueología andina Tantalean (2008, p. 29) ha llamado la atención acerca de que: “El “pensamiento andino” o “ver el pasado con ojos andinos” son buenas sugerencias, pero necesitamos más que frases chauvinistas y subjetivistas, metodologías serias que se desplieguen y correspondan con nuestros objetos de estudio, en nuestro caso los restos de la actividad humana prehispanica”. Precisamente esto sería superado en un proyecto Transmoderno⁷, con 7 El método analéctico “viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dialéctico. El método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiendo en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro)

una metodología analéctica⁸ que combine orgánicamente el método analógico y el dialéctico, como la *explicatio* de los fenómenos de la realidad social, a partir de la *distinción* cultural de las comunidades tempranas con su entorno social y natural, en donde la historia no sea la narración a partir del saber oficial, dicho científico; sino más bien la incorporación analógica de los subalterizados saberes de los pueblos tempranos sudamericanos, en un nuevo discurso dialéctico, en donde lo mejor del saber “occidental” sea también incorporado, en un proceso de subsunción de lo sudamericano y lo europeo, en algo distinto que lo sintético (DUSSEL, 1996, p. 21-69; SILVA, 2015), e ir buscando la superación histórica de las sociedades no equivalenciales. Se trata pues de construir un conocimiento históricamente situado, es decir, no eurocéntrico, ni basado en el racionalismo científico de la modernidad liberal (CORONIL, 2003), pues esto ha producido no un “diálogo” simétrico, sino uno de dominación, de explotación y de aniquilamiento (DUSSEL, 2006, p. 30).

Ante la explicación unívoca del modernismo y la equívoca del pensamiento escéptico postmoderno, la analogía se alza como la manera racional, a través de la identificación del *analogado principal crítico*, que son los pueblos tempranos sudamericanos, que nos puede hablar a través de su cultura material, y que representa sus campos económico, social, tecnológico, shamánico, etc., con sus propias categorías míticas. De este modo, debemos tener en cuenta la polisemia de los conceptos para identificar la distinción de la *alteridad* de las categorías de cada comunidad temprana sudamericana, que a su vez son la *exterioridad* de la *totalidad* unisémica de las categorías eurocéntricas.

En particular, las categorías tecnológicas líticas unisémicas de las arqueologías andina y amazónica modernas, han estado negando la existencia de ciertos artefactos líticos de los pueblos autóctonos tempranos; es decir, han estado negando la objetivación de la subjetividad del ser del otro; como por ejemplo la existencia de un tipo de artefacto encontrado en la amazonia noroccidental peruana que no encaja en ninguna clasificación oficial (siendo el *chunk* el que más se acerca a sus características tecno- morfológicas), y que por ello no se le ha descrito anteriormente, ni se le reconoce como un artefacto

creativamente” (DUSSEL, 1974, p. 182).

⁸ La Transmodernidad se refiere a todos aquellos aspectos que se sitúan más-allá (y que también son anteriores) a la herencia de la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en la actualidad en las grandes culturas milenarias no-europeas (DUSSEL, 2005). La metacategoría de exterioridad indaga la “positividad” cultural no incluida por la modernidad, no ya desde los supuestos de una posmodernidad, sino de la transmodernidad; es decir, se trata de un proceso que se origina, se moviliza desde otro lugar (más allá del “mundo” y del “ser” de la modernidad: desde el ámbito que guarda cierta exterioridad, distinto de la modernidad europea y norteamericana).

to; pero si ejercitamos la escucha para reconocer su existencia, sería el primer paso para ir desarmando al eurocentrismo. Como sostenía De Melo Ramos (2016, p. 28). “El acto de abrirse a la alteridad predica una acción informada de esforzarse para comprender. En ese esfuerzo siempre son necesarias negociaciones internas- escuelas éticas- que desafían los horizontes ontológicos del sujeto cognoscente” (Traducción nuestra).

Desde una perspectiva francesa análoga al postprocesualismo, Boëda (2013) nos brinda el método tecno-funcional; es decir la tecnología vista en términos de tecno-lógica, que incorpora un concepto clave que es la función del útil, vale decir, la manera como se subjetiviza la objetividad; en otras palabras: su función de uso y/o su función de signo (DEFORGE, 1985); que se convierte en la alternativa metodológica que incluye la producción y el uso de un artefacto lítico, superando al tipológico morfo-funcional del culturalismo, al método meramente tecnológico del procesualismo; e inclusive al morfo- técnico de Laplace (1974a, 1974b) que ha sido tomado por las corrientes marxistas-leninistas; que si bien es cierto es dialectico, sin embargo adolece de lo analógico crítico. Es decir, los métodos planteados por Laplace y por Boëda combinados orgánicamente en uno nuevo analéctico, sería la síntesis del proyecto transmoderno al cual llamamos método tecno- morfo- funcional, siguiendo el termino propuesto por Coudenneau (2013). Esta metodología aún en construcción, está basada en las determinaciones de la esencia de la producción lítica en general, pero ya no sólo en sí misma, sino en relación con otras determinaciones, determinándose mutuamente, siendo la tecno-lógica lítica una “totalidad” construida por tres categorías: técnica, forma y función; con mutuas determinaciones que actúan sincrónica y diacrónicamente, en muchos grados de determinaciones determinadas determinantes (lêge MARX, 2007, p. 20; DUSSEL, 1991, p. 46-47). Es decir, una técnica 1 puede determinar a una forma 1, y esta última puede determinar a una técnica 2, que a su vez puede determinar a una forma 2; pero también la primera técnica puede determinar a una función 1, y ésta a una forma 1. De este modo, tenemos una serie de determinaciones que siguen un proceso en espiral, pasando dialécticamente de un horizonte a otro, en el cual el analogado principal critico es la función del artefacto lítico; pues en su uso se subjetiva la objetividad, siendo la vida del ser comunitario la última instancia de todo el proceso.

La subalteridad en la arqueología de los periodos tempranos en Sudamérica

La alteridad puede describirse en términos de relación del ser y del ente trascendente absolutamente; en otro sentido: en términos de relación del ente, que no se deja aprehender en su idea de ente separado, y del ser. Así, Lévinas (2006) invierte la ontología heideggeriana en una metafísica de la trascendencia del ente respecto del ser: “La coexistencia (del ente y del ser) [...] reposa también, a fin de cuentas, en la relación con el ser en general, en la comprensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de la visión, fuese la trama última de la relación”. De este modo, la relación entre lo Infinito y el Mismo es una relación ética y la conciencia es una conciencia moral. Pero nuestra realidad sudamericana no solo es alterna sino también subyugada, por tanto, es subalterna, de allí que hablemos de una subalteridad en la arqueología sudamericana.

En la mayoría de las investigaciones más importantes que se han realizado en algunos países sudamericanos (como el Perú, Colombia, Ecuador y Brasil) han sido dirigidas por investigadores franceses o norteamericanos debido entre otras razones a las fuentes de financiamiento, y al uso de tecnologías de registro de campo (con el uso de equipos topográficos, como estación total, drones, de equipos de identificación de rocas, etc.) y de gabinete (con el uso de tecnologías informáticas, de microscopía electrónica, o de laboratorio para analizar muestras orgánicas, etc.), que en nuestros medio es muy limitado. Pero también las interpretaciones han sido hechas por ellos mismos; y así finalmente la historia sigue siendo contada desde la perspectiva de los vencedores. Como diría Boaventura de Souza a propósito de la historia oficial africana: “La historia siempre fue contada por el cazador, pero será distinta cuando la cuente el leopardo”⁹.

Las explicaciones e interpretaciones de la historia temprana de los pueblos que ocuparon el territorio sudamericano debieran considerar el pensar y el sentir de los descendientes de la originarias poblaciones de los periodos tempranos: es decir su cosmovisión y su construcción tecno-lógica (BOË-DA, 2013), en su larga trayectoria; y por tanto, las interpretaciones correctas e integrales solo serán dadas por quienes también sientan y piensen como los

⁹ Frase dicha por Boaventura de Souza Santos en el marco de la conferencia Movimientos Sociales y Nuevos Horizontes del Pensamiento Crítico, dictada en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, Argentina, en el año 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=3a7peos6LP8> (16 de mayo del 2017).

pobladores de las sociedades que estudian, como somos los mismos sudamericanos. Y no estamos afirmando que solo los sudamericanos somos quienes podemos hacer dichas explicaciones e interpretaciones, sino que primero debemos sentirnos herederos de las culturas autóctonas sudamericanas.

Recién en los últimos años algunos investigadores europeos se están dando cuenta que más allá de los gestos técnicos para la elaboración de artefactos líticos, textiles, de hueso, o de madera, en todas sus fases: desde la obtención de la materia prima hasta su reutilización, existe toda una cosmovisión que permite dicha elaboración técnica, o *meta - cadena operativa*, la cual es parte de la cultura no material que pervive aún en los distintos pueblos autóctonos sudamericanos. Como dice Ripoll (2009):

Llamo «meta- cadena operativa» al enfoque físico y mental que se efectúa – dentro y fuera de la acción – cuya finalidad es la de transmitir conocimientos, con una intencionalidad que va más allá de la acción sobre la materia. En otros términos, se toma en cuenta – en la descripción de una actividad técnica – reflexividad, la aceptación y la gestión de los riesgos por el instructor, para sí mismo y para el otro con una inversión afectiva” (Traducción nuestra).

Se considera pues la polivalencia de los formadores, la variabilidad de los modos operatorios y de aquellos objetos materiales de la práctica, como elementos fundamentales de las *meta - cadenas operativas* (RIPOLL, 2009). El aprendizaje tiene lugar en grupo; y de otra parte, la observación tiene un lugar importante. El instructor-reivindicador es un prescriptor de materiales, de prácticas y de adhesiones a los valores de la tradición lítica, y sufre de presiones sociales, ideológicas y psicológicas; pero éste es miembro de una comunidad y por tanto comparte toda su cosmovisión y simbolismo en cada gesto técnico, que a su vez reproduce el *modo de vida* de la comunidad. Sin embargo, este concepto es aún insuficiente, pero usando una perspectiva analógica podríamos completarla incorporando las diversas cosmovisiones de los pueblos sudamericanos autóctonos.

Prácticamente todos los pueblos sudamericanos han tenido una identificación con la naturaleza (y continúan teniéndola); de este modo han sido eminentemente espirituales debido a la necesidad de explicar su mundo externo, tanto como interno, es decir su relación con su medio ambiente y con otros pueblos, y a la vez para explicar su propia psique. Para ello la monumen-

talidad de los Andes, la grandiosidad de la Amazonia y de la Orinoquia, la región del Chaco, las pampas y la Patagonia; y los diversos accidentes geográficos como: glaciares, punas, valles, sabanas, mesetas, pampas, desiertos e islas, han sido los escenarios en donde se han creado la trama de la vida, con sus mitos y leyendas, los cuales han dado explicación al hombre mismo, comunitario desde su origen (HOSTNIG, 2003; CARRIÓN, 2005). De este modo, es de resaltar el planteamiento de Altamirano y Arguedas (2016) quienes sostienen un sustrato primigenio mágico-religioso al cual denomina *huamanismo*, que sería la religión andina en los periodos tempranos, pero que también puede ampliarse a las demás manifestaciones religiosas de las distintas comunidades tempranas sudamericanas.

Se trata pues de redimensionar las ontologías de los pueblos autóctonos sudamericanos, no a partir de la mentalidad del sujeto que investiga el pasado más remoto, sino a partir del ser comunitario y a través de su cultura material. Como ya lo había dicho Gnecco (2011): "...habría que hablar de otras ontologías, del estatus ontológico de los equivalentes indígenas de los conceptos occidentales. Habría que excavar para arriba. Habría que situar la recursividad de tiempo y narración, humanizar el tiempo, claro, y humanizar las narrativas a través de una temporalización significante que no sea la del mandato hegeliano".

El reduccionismo ecológico ha sido la posición dominante en los estudios arqueológicos de cazadores-recolectores en Sudamérica y es el resultado de las tendencias teóricas centrales del procesualismo, la ecología cultural y el materialismo cultural. La ecología, en esas posiciones reduccionistas, no es entendida como la red de relaciones totales que componen un cronosistema, sino como las limitaciones impuestas a la cultura por las variables medioambientales. No sólo cultura y naturaleza se separan, sino que la primera se reduce a la segunda: la cultura es reducida a las estrategias que usan los seres humanos para adaptarse a las variaciones medioambientales (GNECCO, 2003). Así concebido, el reduccionismo ecológico es parte del llamado «programa adaptacionista» (BARGATZKY, 1984).

Un ensayo, un fracaso

En la problemática del paleoamericano sudamericano ocurre algo curioso: la mayoría de especialistas norteamericanos sostuvieron la idea que

el pueblo Clovis, que originalmente se asentó en el oriente norteamericano (MELTZER, 2002, p. 43) era quien difundió la cultura a los demás pueblos “al sur del río Grande” supuestamente en oleadas (*Clovis First*)¹⁰. Luego Martin (1973) lo complementó con el modelo de la “megamatanza pleistocénica” mediante el cual los cazadores Clovis se habrían expandido rápidamente por las Américas (*Paleoindian Blitzkrieg*), luego de la apertura del “Corredor Libre de Hielo”, llegando finalmente hasta el sur del continente, creando así una sobre explotación de la mayoría de las especies de mega-herbívoros que condujo a su extinción hacia los 10,000 años BP (WARNICA, 1966, p. 356). Sin embargo, esta pretendida teoría como explicación del poblamiento americano, hasta Tierra del Fuego, no tuvo sustento empírico, pues los datos provenientes de Sudamérica excedían muchas veces a las cronologías del norte del continente, haciéndola inviable, retrotrayendo la historia hasta periodos tan o más tempranos que en Norteamérica misma. Empero, los pocos arqueólogos sudamericanos dedicados a estos menesteres han estado postulando una profundidad y desarrollo histórico de su cultura de manera independiente de Norteamérica, al margen del “*debate Pre-Clovis/Clovis first*”, calificada como una farsa, pues:

la hipótesis de que la población Clovis fuera la primera de América nunca tuvo mayor trascendencia fuera de los EE.UU. y, fuera de ese país, muy pocos autores fueron conocidos por haberla sustentado, [...]. Tal propuesta nunca llegó a ser predominante en el resto de América” (BATE y TERRAZAS, 2006, p. 197-198).

Una razón para ello es la mentalidad colonialista de los arqueólogos sobre todo norteamericanos quienes han construido una interpretación de la historia temprana americana, según la cual, la “excepcionalidad” estadounidense moderna post invasión (el occidente de occidente), era la base para lo que se vino a llamar su “identidad nacional” definida por un conjunto de valores económicos y políticos universales, a saber: “libertad, democracia, igualdad, propiedad privada y mercado”, para lo cual Estados Unidos tiene el gran deber de mantener su “primacía internacional” (CHOMSKY, 2010, p. 41). Empero, la presencia blanca no se podía plantear para la historia pre - conquista europea de Norteamérica y ante la realidad evidente tuvieron que aceptar que otros pueblos no blancos ocuparon el mismo espacio que ahora ellos

¹⁰ Salcedo pensaba que el antecedente del imperialismo norteamericano y su expansión hacia Latinoamérica tenía una analogía en la aparente expansión Clovis hacia el sur del continente (Luis Salcedo, Comunicación personal 2012).

estaban ocupando, surgiendo de este modo la idea implícita que el territorio físico ocupado por los estadounidenses siempre fue el “excepcional” desde los periodos tempranos¹¹.

Asimismo, los especialistas sudamericanos en los periodos tempranos, han estado observando pasivamente la discusión que se ha estado dando en Norteamérica (y de paso a nivel mundial) sobre la profundidad histórica de las ocupaciones humanas en Sudamérica, quizás debido a un cierto grado de complejo de inferioridad, como resultado del trauma de la Conquista que aun sufrimos (explicable, pero superable); a pesar de la calidad de las investigaciones llevadas a cabo en el subcontinente; y porque además, no se ha investigado el fundamento de la dinámica analéctica de la evolución de las sociedades tempranas. Y es por ello que Politis (1999) ponía de relieve la discriminación de importantes sitios sudamericanos en el debate del poblamiento americano, a pesar de las evidencias, sobre todo arqueológicas, pero también paleozoológicas, lingüísticas, bioantropológicas y genéticas.

En este contexto, el eurocentrismo radical de los arqueólogos, generalmente norteamericanos, planteaba, hasta hace poco, una profundidad histórica bastante corta (LYNCH, 1990); y por décadas hasta la comunidad académica mundial llegó a aceptar como válidos una antigüedad máxima, del orden de los 12 mil años, con el argumento de la expansión de Clovis; ejerciendo de este modo un colonialismo que invisibilizó los aportes de los arqueólogos sudamericanos. Como decía Dillehay (1997, p. 4, apud SALCEDO, 2014, p. 453):

En el estudio de los primeros americanos parece haber una tensión entre tener la primera reacción y tenerla correctamente. Hay un apuro en juzgar los sitios. A partir de este apuro, podemos obtener obituarios dañinos de sitios arqueológicos válidos [...]. Esas reacciones bruscas e instantáneas de la Historia temprana americana pueden ser totalmente no confiables o inválidas, y producir duraderas concepciones erradas. [...] La interpretación de los sitios tempranos requiere de nosotros escuchar todos los lados del debate y basar nuestros argumentos en hechos (La traducción es de Salcedo, op. cit.).

Cualquier hallazgo presuntamente anterior a los 12 o 13 mil años era sospechoso, criticable, y en buena parte «producto de un acto de fe»¹². Es

11 Resulta interesante que una película de Hollywood considerada por años como una de las más importantes y emblemáticas de todos los tiempos para los EEUU sea “Lo que el viento se llevó”, por diversas razones ideológicas, pero sobre todo por el significado de aquella escena en la cual el personaje del padre de la protagonista le dice a esta en su lecho de muerte que lo más importantes de la vida es la tierra. Pero la tierra vista como mercancía.
12 Así se pronunció, todavía en 1983, un adherente conspicuo del establishment como es Lynch (1983).

decir, la idea de un período «paleoindio» como expresión del más antiguo poblamiento americano constituye un resabio de la teoría de Hrdlicka, y una muestra de su influencia, más allá de la persona que le supo dar forma científica, válida para su momento (SCHOBINGER, 1988).

Entre tanto, la respuesta de los investigadores de la historia temprana sudamericana a veces también fue radical llegándose a postular una ocupación hacia el Pleistoceno Medio en la Toca da Esperança (LUMLEY et al., 1987), lo cual lejos de dar una respuesta coherente y clara respecto a la historia sudamericana, más bien consiguió desacreditar los resultados de las investigaciones que se llevaba a cabo en territorio sudamericano, que pretendían afirmar una ocupación temprana y un desarrollo cultural independiente y creador a partir de la realidad de esta parte de América (SCHOBINGER, 1988; LAVALLÉE, 1989). Sin embargo, es posible que los fechados de la: fase I, nivel 7 inferior de Monte Verde (DILLEHAY, 1997, p. 403), y de las capas inferiores de la Toca do Boqueirão da Pedra Furada: fases PF1 y PF2 (DELIBRIAS y GUIDON, 1986; GUIDON, 1986; PARENTI, 1996; SANTOS et al., 2003), ambas con dataciones de Carbono 14 próximas o superiores a los 30,000 años AP, sean válidas a la luz de los fechados del sitio Cerutti Mastodon (HOLEN et al., 2017).

¿Una patria europea para los americanos?

Así como en 1992 hubo una discusión en torno a los 500 años del “descubrimiento” de América, que estimuló una fuerte discusión sobre la memoria y los olvidos en relación a la conquista europea; ahora ante la derrota académica e ideológica de la teoría de *Clovis -primero*, los académicos norteamericanos optaron, no sin una gran cobertura periodística, por lanzar otra hipótesis: la del origen europeo de los americanos. Quienes lo sostienen son dos de los más reputados especialistas de la Academia: Dennis Stanford y Bruce Bradley, quienes amparados en el principio de autoridad sostienen que el hombre americano tendría un origen europeo occidental (BRADLEY y STANFORD, 2004, 2006; STANFORD y BRADLEY, 2002, 2012; SCHMIDT, 2013). Y para ello se basan supuestamente en pruebas de tipo arqueológico, paleoclimático y geológico. Solo que sus pretendidas pruebas no prueban lo que dicen probar; para lo cual no dudan en invertir la lógica científica, al sostener que esa hipótesis elevada a la categoría de teoría es pertinente hasta que no se pruebe

su falsedad, en un típico argumento postmoderno (que es aun la última etapa del Modernismo), que en arqueología se conoce como Postprocesualismo, que les hace aceptar como verdaderas las explicaciones sin someterlas a controles estrictos. Esta hipótesis, que funge de científica, es la que en la actualidad se está difundiendo ampliamente en la Academia de todo el continente y es la que consumen los arqueólogos en general, convirtiéndose en cajas de resonancia que a su vez los difundirán a los amplios sectores de la población, con lo cual se reproduce el esquema mental colonial dominante en nuestros países sudamericanos y latinoamericanos en general.

Sin embargo, ahora se cuenta con argumentos de peso elaborados por especialistas en el tema del poblamiento americano y del Paleolítico Superior europeo occidental, quienes manteniendo un espíritu imparcial han demostrado la falacia de la pretendida patria europea de los americanos (STRAUS, 2000; STRAUS et al., 2005; EREN et al., 2013; EREN et al., 2015; MORROW, 2014; RAFF y BOLNICK, 2014; O'BRIEN et al., 2014; WALKER y CLINNICK, 2014) que proporcionan nuevas pruebas y argumentos sobre todo de orden estratigráfico, radiométrico, tecnológico, genético y lingüístico, que cuestionan una migración transatlántica. Al respecto O'Brien et al. (2014) dicen que:

siempre existe la posibilidad de que se descubra: 1) un sitio Solutrense inequívoco, en el período de tiempo adecuado, en las orillas o plataforma continental del este de América del Norte; o 2) ADN antiguo europeo en un esqueleto paleoamericano. Sin embargo, las posibilidades hipotéticas no pueden interpretarse como hechos. Si un día hay evidencia científica multidisciplinaria que apoye tal escenario, bien podría aceptarse que dicha migración ocurrió. Sin embargo, en el presente no hay pruebas que apoyen la “solución Solutrense” [y por último, considerando los datos radiométricos:] el argumento debe ser, para aquellos tan aferrados al contacto transatlántico, que los grupos pre-Clovis emigraron hacia el este a través del Atlántico y se convirtieron en el pueblo Solutrense” (Traducción nuestra).

El eurocentrismo en la periodización de la historia temprana andina

Lumbreras (1969a), como parte de una amplia propuesta definió para el área andina los periodos Lítico y Arcaico (temprano, medio y tardío); y además, propuso la categoría evolutiva mecánica de Estadio de los Recolectores, Mas adelante (LUMBRERAS, 1969b) precisó y propuso los periodos Lítico (15000-3000 a.C.) y Arcaico (4000-1200 a.C.), dentro del Estadio de los

Recolectores¹³. Una subdivisión del Lítico que apareció luego es el de cazadores indiferenciados y de cazadores diferenciados, que adolece también de un evolucionismo mecánico (indiferenciado y diferenciado).

Pero el término lítico obedece en fin de cuentas a un determinismo tecnológico (el material lítico), en una clara periodización positivista. Asimismo, el término Arcaico aludía a antiguo, es decir a un tiempo pretérito, con lo cual el evolucionismo vulgar quedó plenamente establecido.

A partir de la propuesta original de Rowe (1962), Lanning (1967) reafirmo el término Precerámico, con sus subdivisiones Precerámico I al VI con base en los trabajos realizados en colaboración con Patterson, pero también adolece del problema del determinismo tecnológico, e inclusive es más vago que la propuesta de Lumbreras, en términos conceptuales, ya que solo incorpora el aspecto cronológico, matizado con la jerarquía de asentamientos y el sistema de clasificación de sitios. Posteriormente aparecen los rangos de Temprano, Medio y Tardío.

Así, Willey y Phillips (1970, p. 33) proponían que el periodo Lítico correspondía a los orígenes del poblamiento americano, y el Arcaico a los cazadores, recolectores y pescadores del Holoceno, sin conocimiento de la alfarería, y teóricamente de la agricultura.

De otro lado existe otra periodización, que considera al término Paleoindio, creado por Roberts (1940), a partir de la visión colonialista norteamericana, con su respectiva subdivisión en Temprano, Medio y Tardío, que es más generalizado y se usa a nivel continental. De este modo el Paleoindio Temprano estuvo asociado sobre todo a la cultura Clovis de Norteamérica; el Paleoindio Medio a la cultura Folsom y el Paleoindio Tardío a la irradiación cultural de Folsom (incluida Mesoamérica y Sudamérica), en un claro modelo evolucionista mecánico y al mismo tiempo difusionista. Este término se basa en un eurocentrismo y colonialismo de origen, amén de ser un término despectivo y racista. Asimismo, tiene problemas de índole conceptual: no es sincrónico en todo el continente y tampoco es correcto en cuanto termino pues lo indio alude a la India, y ya sabemos que Colon nombró Indias Occidentales al continente americano, creyendo que estaba precisamente en la India. Además, puede generar confusión, pues se podría pensar que alude a la cultura, como al grupo étnico denominado *Paleoindio* (SALCEDO, 2014, p. 19).

13 Este esquema recuerda al de Morgan (1946), que es usado por Engels (1957).

Aunque no es muy extendido su uso, el término “Proto-Arcaico” que si bien no es el más apropiado, por aludir al concepto de Arcaico, que como ya dijimos es evolucionista mecánico; empero, sopesándolo con el término paleoindio, sería una mejor propuesta terminológica, ya que abandona las deficiencias ya mencionadas de este último, y anuncia el siguiente periodo en una continuidad histórica dialéctica, ya que se trata del desarrollo cultural de las mismas sociedades asentadas en el territorio sudamericano. Este término fue acuñado por Krieger (1964) para referirse al periodo cultural de fines del pleistoceno y que se caracterizaba por estar conformada por sociedades cazadoras-recolectoras.

La propuesta de reemplazar el término Paleoindio por Proto-Arcaico y la mantención del Paleoamericano, como periodo inmediatamente anterior al segundo sería el comienzo de una visión decolonial que apunta a explicar nuestra historia a partir de la especificidad histórica sudamericana (KRIEGER, 1964; DILLEHAY, 2000; SALCEDO, 2014).

Las periodizaciones de los procesos históricos tempranos parten pues de la concepción de la supuesta unilinealidad evolutiva de las sociedades, para la cual el progreso se plasma en los “avances” económicos, políticos, culturales, pero también tecnológicos y científicos. De esta manera se crean los conceptos de historia y prehistoria, teniendo en cuenta que la división era dada por la aparición de la escritura en Oriente Medio, con Sumer. Pero en el fondo era la idea de progreso en la cual la escritura era el símbolo de la humanidad, del pensamiento racional; y en tal sentido lo anterior era la infancia de la misma. Y de manera análoga, cuando se acuñaron términos como Paleoindio, Precerámico o Arcaico se hacía alusión a una prehumanidad. De esta manera, las actuales sociedades de cazadores - recolectores que poseen un *modo de vida* supuestamente comparable a la de las antiguas sociedades del Pleistoceno o del Holoceno Temprano, son vistas como rezagos del pasado y también, en cierto modo, como prehumanos¹⁴. De allí que hasta ahora en la mayoría de países sudamericanos (excepto quizás Bolivia, Ecuador y Venezuela) se siga manteniendo a los miembros de dichas sociedades como “ciudadanos de segunda clase”, a despecho de las leyes vigentes, por demás polisémicas.

Haciendo una evaluación del panorama de la periodización que se presentan en todos los países sudamericanos, podemos decir que aún no supe-

14 En Valladolid, en el siglo XVI la discusión entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda partió de la pregunta básica de que si aquellos que los españoles estaban conquistando en las Antillas eran seres humanos o no (HANKE, 1974).

ramos la limitación conceptual de los términos de nuestra temprana historia, la cual es una tarea pendiente de la arqueología sudamericana, que debe pasar por una dimensión holística e histórica a partir de la *totalidad* (MARX, 2007, p. 220) de los antiguos sistemas – mundo comunitarios; superando las categorías positivistas, deterministas y/o evolucionistas. Inclusive también significa revisar marcos teóricos como materialismo histórico, y discutiendo más acerca de categorías como *modo de vida*, a la luz de las recientes investigaciones llevadas a cabo, en diversas áreas culturales de todo el subcontinente, que nos está permitiendo conocer mejor las distintas estrategias usadas por los pueblos tempranos en su devenir histórico. Y ante lo problemático de llegar a un acuerdo terminológico unitario, debido sobre todo a la complejidad cultural de la historia temprana sudamericana y a la diversidad de concepciones teóricas de los investigadores dedicados a estos periodos, lo más factible sería considerar que: “La manera como los periodos o etapas son denominados es secundaria, frente a la manera como son concebidos” (LUMBRERAS, 1981, p. 22)

El andinocentrismo: la reproducción del eurocentrismo en Sudamérica

Aun cuando el término andinocentrismo se ha utilizado en el discurso antropológico como sinónimo de la idea de nación etnocéntrica con un núcleo en los Andes, en oposición a las tierras bajas tórridas y “salvajes”, en diversos países andinos (AROCHA y MORENO, 2007, p. 587; DO ALTO y FONTANA, 2013; ALANOCA, 2016) sin embargo nosotros le damos un sentido más amplio, de modo tal que definimos al andinocentrismo como el constructo epistemológico en el cual las clases y culturas dominantes andinas ejercen una negación de las epistemologías de las clases y culturas dominadas de los pueblos no andinos.

Asimismo, podemos constatar la existencia de un epistemicidio ejercido desde *el norte global* hacia *el sur global*; es decir, desde el constructo eurocéntrico nacido en la península asiática llamada Europa¹⁵ hacia Latinoamérica, Asia y África; y que esta relación asimétrica también se reproduce dentro del *Sur*, (SANTOS, 2003, p. 419-434). De este modo, por influjo del eurocentrismo se ha generado una visión generalizada de la historia de los periodos tempranos, sobre todo desde el Arcaico Superior, en donde se visualiza al mundo andino como sede de la síntesis y culminación de la gran cultu-

¹⁵ En stricto sensu no existe un continente europeo.

ra, y los otros mundos, como el amazónico, el pampeano o el patagónico son vistos como subalternos, con un desarrollo cultural truncado o inexistente, por debajo de la primera, no solo en términos de desarrollo tecnológico, sino también económico, político e ideológico. Inclusive dentro de cada mundo subalterizado, se configura otra distinción en la cual el mundo subalterizado subalteriza a otro mundo¹⁶.

Si bien es cierto que en términos arqueológicos la cultura amazónica no muestra las evidencias materiales que nos pueda permitir visualizar de manera clara acerca de sus avances tecnológicos, en cambio a través de la etnoarqueología podemos inferir que en los periodos tempranos hubo también una muy rica cosmovisión con presencia de mitos y leyendas acerca de casi toda su vida cotidiana; que actualmente contrasta con lo que ocurre en el mundo andino, en donde si bien es cierto que también existe una cosmovisión, empero, no es comparable con la del mundo amazónico. Sin embargo, la dicotomía no equivalencial andes-amazonia es solo aparente, pues si la cultura amazónica no desarrolló ciertas tecnologías como la constructiva, de modo equiparable a la andina, es simplemente porque casi no existen los materiales pétreos que pudieran servir justamente para desarrollar una arquitectura compleja.

Respecto a las tecnologías líticas tampoco tuvo un desarrollo como en los Andes, porque las rocas de buena calidad para la elaboración de instrumentos líticos tallados y pulidos son muy escasas (salvo en ciertas áreas con una geología propicia para la ocurrencia de rocas o minerales de buena calidad para la talla, como son los tepuyes andinos); pero en cambio se presentaron distintas formas de tecnologías líticas que a partir de ciertos parámetros tecnológicos estándar una visión eurocéntrica las ignoraría. Ante esta realidad, De Melo Ramos acuña el término descripción atilada, como la alternativa subalterna para describir lo que se identifica como la materialidad del ser negado (DE MELO RAMOS 2016: 30). De este modo, en la singularidad amazónica “...además de no haber sido identificadas puntas de proyectil, son inexistentes o muy raros, cualquier rastro relacionado con el uso de la tecnología bifacial – las industrias son eminentemente unifaciales, con baja frecuencia de artefactos formales y la preponderancia del uso de materias primas locales” (BUENO 2010) (Traducción nuestra).

¹⁶ Las poblaciones nanti, kagapakori o matsiguengas, que habitan en las cabeceras de los ríos Camisea, Timpia y Ticumpinia han sido sistemáticamente raptados en múltiples correrías por tratantes de personas para ser convertidos en esclavos y destinados al trabajo de extracción del caucho, con ayuda de los machiguengas (ECHEVERRIA, 2007).

En cuanto a las tecnologías textiles tampoco se podría encontrar sus evidencias debido a problemas de conservación, entre otras razones, por la gran humedad de la amazonia, lo cual hace prácticamente imposible encontrar los antecedentes de los actuales faldellines a partir de hojas de palmeras, usadas por algunos pueblos amazónicos.

El síndrome de Machu Picchu

Como efecto del eurocentrismo y de la idea de que el progreso cultural es básicamente el tecnológico y un sistema político consensuado en la Modernidad (aun no haya igualdad real de derechos entre los miembros de una sociedad), se ha instaurado la idea tácita que la verdadera cultura y la que en realidad merece atención es aquella que posee alguna forma de materialidad tangible y visible (monumentalidad arquitectónicas, la cual no aparece sino a partir de las sociedades complejas, en el Arcaico Tardío andino, *v.gr.* Caral, Kotosh, etc.), o mejor dicho, lo que muchos arqueólogos andinistas entienden como sociedades complejas; y esta corresponde a algún tipo de ordenamiento en donde existe una sociedad no equivalencial, basada en una diferenciación social. De este modo, la historia anterior (de sociedades tempranas) ha sido consciente o inconscientemente relegada, pues esta no narra hechos de un “pasado glorioso”, en donde se exalta los logros de las sociedades clasistas; y como en los periodos tempranos aun no existen clases sociales, automáticamente pierde interés no solo didáctico, sino también aparentemente académico. Esta visión se hace más notoria cuando, producto de las necesidades del mercado se presenta lo que llamamos Síndrome de Machu Picchu, análogo a un trastorno físico, como un término para describir la epistemología del paradigma de la culminación de la alta cultura en los Andes, como exigencia de la sociedad moderna que prioriza los avances tecnológicos, como muestra del éxito cultural (recordemos que la sociedad europea es presentada, por los filósofos románticos alemanes, como la culminación del progreso cultural y en última instancia de la historia).

Sin embargo, esta manera de ver la historia de los periodos tempranos deja de lado los logros no tecnológicos, como el conocimiento del entorno natural (*v.g.* sobre la tierra), los mitos, la cosmovisión, las relaciones interpersonales, etc., de sociedades como las cazadoras – recolectoras de dichos periodos; los cuales son parte de los saberes otros, que inclusive podrían haber

sido más avanzados que los de la sociedad moderna. Y precisamente esta narrativa histórica de dichos periodos tempranos no es sino la manera ideológica como también se invisibiliza a las sociedades de economía precapitalista del presente, que aún perviven y que poseen un Modo de Producción Apropiador (FONSECA, 1987, p. 7).

Como influjo del eurocentrismo se ha planteado la complejidad como una categoría que describe un cierto grado de desarrollo tecnológico y social, que en arqueología es visto como algo tangible. De este modo, las sociedades del Arcaico Medio y Tardío de los Andes Meridionales, que aparentemente cambiaron muy poco sus tecnologías, se vieron como sociedades simples que no progresaban y se mantenían estáticas en el tiempo. En cambio a las sociedades de esos mismos periodos de los Andes Centrales se les vio como más complejas y dinámicas, con capacidad de logros culturales como la domesticación de plantas y animales; de manera tal que se reproducía el concepto binario simple/complejo inherente del eurocentrismo. Los datos empíricos sugieren que la complejidad esta ya establecida en el Arcaico Medio en el valle de Zaña hacia el final de la fase Las Pircas (DILLEHAY et al., 1989, 1997) y que esta es inherente a todos los pueblos andinos desde el Arcaico Inferior, en que se comienza no solo a domesticar las plantas como en Las Vegas, Ecuador, donde hay evidencias de domesticación de Cucurbitáceas hacia los 8000 aC, y entre los 7000 y 6000 se registra una gran complejidad ante la muerte. De otro lado, en el complejo Siches y el Valle de Zaña, en Perú entre los 7,000 y 4,000 a.C. hay indicios de domesticación de calabazas (PIPERNO, 2011, tabla 1). Asimismo el olluco se halla en la Cueva del Guitarrero entre 9000 y 8500 a.C. y en las cuevas Tres ventanas y Quiqche hacia 7,000 a.C.; el camote aparece en el Cañón de Chilca hacia el 7,000 a.C.; la yuca en Nanchoc hacia el 6,800 a.C.; la jíquima aparece en las cuevas Tres ventanas y Quiqche entre 7,000 y 5,700 a.C.; la quinua en Nanchoc hacia el 6,800 a.C. y el maíz en Huaca Prieta hacia el 5,250 a.C. (LEÓN, 2013, p. 594-601).

Conclusiones

A partir de la crítica a los conceptos y categorías eurocéntricas de la arqueología oficial en nuestros países, proponemos un método crítico al eurocentrismo dentro de un proyecto transmoderno, cual es la analéctica, donde lo mejor de los saberes y filosofía sudamericanas y la “occidental” sean

subsumidas en algo distinto que lo supere y sintetice; a partir del cual se generen puestas en escena de saberes otros y epistemologías otras. La crítica a la construcción colonial de los saberes demanda asimismo un posicionamiento epistemológico y político que intente sobretodo deconstruir y “decolonizar” los fundamentos de las ciencias sociales en general y de la arqueología en particular.

La superación de la manera eurocéntrica de ver la historia temprana de los pueblos sudamericanos sería abordado mediante el método analéctico, a través de la identificación del *análogo principal crítico*. De este modo, debemos tener en cuenta la polisemia de los conceptos para identificar la distinción de la *alteridad* de las categorías de cada comunidad temprana sudamericana, que a su vez son la *exterioridad* de la *totalidad* unisémica de las categorías eurocéntricas. Y en tecnología lítica, si ejercitamos la escucha para reconocer la existencia del otro sería el primer un paso para ir desarmando al eurocentrismo, a partir del concepto clave de la función de uso y/o la función de signo del útil, que incluye la producción y el uso de un artefacto; siendo la síntesis orgánica de los métodos planteados por Laplace y por Boëda, la clave para la aplicación del método analéctico crítico en el análisis del material lítico, al cual llamamos método tecno- morfo- funcional.

En la arqueología de los Periodos Tempranos se nota claramente una centralidad del origen de las teorías que consumimos los países periféricos, como los sudamericanos, que solo aportamos los datos empíricos. Y en ella se nota una división del trabajo, ocasionando una pérdida de visión de la totalidad.

Asimismo, los especialistas andinos han estado observando pasivamente la discusión sobre la profundidad histórica de las ocupaciones humanas en los Andes, quizás por un cierto grado de complejo de inferioridad; y como no se ha investigado el fundamento de la dinámica dialéctica de la evolución de las sociedades tempranas aún se mantiene la insuficiencia teórica de los sistemas de periodización vigentes en la arqueología andina; en tal sentido proponemos los términos Proto Arcaico (13,400 - 7,400 aC.), para reemplazar al Paleoindio, y Paleoamericano que abarcaría al actual Paleoamericano hasta el 13,400 aC.

De otro lado, ante el descrédito de la teoría de la “megamatanza pleistocénica”, la mentalidad eurocéntrica ha planteado una hipótesis del pri-

mer poblamiento americano a partir de una pretendida patria europea, que fungen de teorías y que tienen como finalidad negar implícitamente las distintas formas creativas de los pueblos autóctonos sudamericanos, en su movimiento colonizador a lo largo y ancho del subcontinente.

Como influjo del eurocentrismo se ha planteado la complejidad como una categoría que describe un cierto grado de desarrollo tecnológico y social; de tal modo que se reproduce a escala regional el concepto binario simple/complejo inherente del eurocentrismo. De otro lado, se han planteado ocupaciones relativamente tardías, considerando solo algunos sitios estudiados por arqueólogos generalmente norteamericanos, lo cual revela una discriminación arbitraria, y sospechosamente dirigida a investigadores sudamericanos

Proponemos ampliar el término de andinocentrismo para definir una forma específica de reproducción del eurocentrismo y de dominación del mundo andino respecto a otros mundos que son subalterizados por aquel, produciendo también una narrativa que invisibiliza a las epistemes de otros pueblos no andinos.

Asimismo, en la Modernidad se ha instaurado la idea que la verdadera cultura y la que en realidad merece atención es aquella que posee alguna forma de monumentalidad, y esta corresponde a las sociedades no equivalenciales, y de este modo la historia de sociedades tempranas ha sido consciente o inconscientemente relegada, pues esta no narra los logros de las sociedades clasistas, en lo que denominamos Síndrome de Machu Picchu como el paradigma de la culminación de la alta cultura en los Andes.

Agradecimientos

Agradezco muy especialmente a Luisa Díaz, a Luis Salcedo, a Gabriel Ramón, a José Canziani, a Juan Carlos de la Torre, a Juan Mogrovejo y a Hugo Benavides, por sus valiosas críticas, que me han permitido mejorar la primera versión de este trabajo; aunque los errores, omisiones y limitaciones del mismo son de mi entera responsabilidad.

Referências bibliográficas

AIRES, João. Pesquisas recentes sobre material lítico na Arqueologia Brasileira. Boletim do Museu do Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum. vol. 5, nº 2, p. 540-541. Belém. 2010.

ALANOCA, Vicente. El Desarrollo del Pensamiento Crítico en el Altiplano de Puno. Comunicación. vol.7, n^a 2. Puno. 2016.

ALTAMIRANO, Alfredo. y José María ARGUEDAS. Wakanismo: el modelo del enfoque teórico andino. Arqueología y Sociedad n^o 30: 473-496. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 2016.

AROCHA, Jaime., y Lina MORENO. Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones. En: Afroreparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales, editado por C. Mosquera Rosero-Labbé, y L. C. Barcelos, p 586-614. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales, Bogotá, 2007.

BATE, Luis F. y Alejandro TERRAZAS. Apuntes sobre las investigaciones prehistóricas en México y América. Boletín Antropológico. Año 24, n^o 67, Universidad de Los Andes. Mérida, 2006.

BARGATZKY, Thomas. Culture, environment, and the ills of adaptationism. *Current Anthropology* 25:399-415, 1984.

BAUTISTA, Juan J. ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Ediciones Akal, S. A., Madrid, 2014.

BINFORD, Lewis. En Busca del Pasado. Descifrando el Registro Arqueológico. Traducido por P. Gasull. Editorial Crítica. Barcelona, 1991.

BOËDA, Eric. Techno-logique y Technologie Une paléo-histoire des objets lithiques tranchants. L'Institut Universitaire de France y L'Université Paris Ouest Nanterre, La Défense, 2013.

BRADLEY, Bruce y Dennis STANFORD. The North Atlantic Ice-Edge Corridor: A Possible Palaeolithic Route to the New World. *World Archaeology* 36 (4): 459-478, 2004.

BRADLEY, Bruce y Dennis STANFORD. The Solutrean-Clovis Connection: Reply to Straus, Meltzer and Goebel. *World Archaeology*, Vol. 38, No. 4, pp.704-714. Taylor y Francis, Ltd, 2006.

BUENO, Lucas. Amazônia Brasileira no Holoceno Inicial, Tecnologia lítica, cronologia e processos de ocupação En: Arqueologia Amazônica 2, organizado por E. Pereira y V. Guapindaia, pp 546-560, Museu Paraense Emilio Goeldi,

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Secretaria de Estado de Cultura do Pará, Belém, 2006.

BUENO, Lucas y Andrei ISNARDIS (editores). Das pedras aos homens: tecnologia lítica na Arqueologia Brasileira. Argumentvm. 270 p. Belo Horizonte, 2007.

CARRIÓN, Rebeca. El Culto al Agua. Instituto Nacional de Cultura del Perú, 2ª. ed. Lima, 2005.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas: editado por E. Lander, pp 145-161, CLACSO. Buenos Aires, 2003.

CHOMSKY, Noam. Esperanzas y Realidades. Ediciones Urano. Barcelona, 2010.

CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Editado por Lander, E., pp 87-111. CLACSO. Buenos Aires, 2003.

COUDENNEAU, Aude. Éléments triangulaires et armes de chasse au Paléolithique moyen. Constats et réflexions à travers l'étude techno-morpho-fonctionnelle de quatre séries d'Europe occidentale. Tesis de doctorado en Prehistoria, bajo la dirección de R. Chenorkian. Aix-Marseille Université, Ecole doctorale Espace, Culture et Sociétés, 2013.

CURTONI, Rafael. Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica. En: Perspectivas Actuales en Arqueología Argentina. Editado por: R. Barberena, K. Borrazzo y L. A.- Borrero. Pp 15- 31. CONICET-IMHICIHU. Buenos Aires, 2009.

DAVID, Berry. Archaeology and Modernity. European Journal of Archaeology 8(2): 193-194, 2005.

DEFORGE, Yves. Technologie et genetique de l'objet industriel. Ed. Maloine. Collection Université de Compiègne. Paris, 1985.

DELIBRIAS, Georgette y Niède GUIDON. L'Abri Toca do Boqueirão do Sitio da Pedra Furada. L'Anthropologie 90 (2): 307-316, 1986.

DESCARTES, René. Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría Prólogo, Traducción y Notas G. Quintas Ediciones Alaguara, 1987.

DE LUMLEY, Henry, Marie-Antoinette DE LUMLEY, Maria da Conceição BELTRÃO, Yuji YOKOYAMA, Jacques LABEYRE, Jacques DANON, Georgette DELIBRIAS, Christophe FALGUERES y James BISCHOFF. Présence d'Outils Taillés Associés a une Faune Quaternaire Datée du Pléistocène Moyen dans la Toca da Esperança, Région Central, État de Bahia, Brésil. *L'Anthropologie* 91 (4): 917-942, 1987.

DE MELO RAMOS, Marcos P. As Indústrias líticas do Holoceno Médio no Sítio Go-Ja-01: Uma Reavaliação a partir da Abordagem Tecnofuncional. Tesis de bachiller inédita. Pontificia Universidade Católica de Goiás. Instituto Goiano de Pre -Historia e Antropologia. Graduação em Arqueologia. 308 pp. Goias. 2016

DILLEHAY, Tom D. Monte Verde: A Late Pleistocene Settlement in Chile, vol. 2: The Archaeological Context and Interpretation. Smithsonian Series in Archaeological Inquiry, editado por B. D. Smith y R. McC. Adams. 1071 pag. Smithsonian Institution Press, Washington, 1997.

DILLEHAY, Tom D., Patricia NETHERLY y Jack ROSSEN. Middle Prececeramic Public and Residential Sites on the Forested Slope of the Western Andes, Northern Peru, *American Antiquity* 54 (4), 733-759, 1989.

DILLEHAY, Tom, Jack ROSSEN y Patricia NETHERLY. The Nanchoc Tradition: The Beginnings of Andean Civilization, *American Scientist* 85 (1), 46-55, 1997.

DO ALTO, Hervé y Lorenza FONTANA. Conflicto social y Reterritorialización miradas cruzadas sobre movimientos rurales y regionalistas en Bolivia. *Trace* 63: págs. 24-34, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, 2013.

DOS SANTOS, Theotonio. Dependencia y Cambio Social. Cuadernos de Estudios Socio Económicos, Universidad de Chile. Santiago, 1970.

DUSSEL, Enrique. Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1974.

DUSSEL, Enrique. La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse Biblioteca del Pensamiento Socialista. Siglo Veintiuno Editores S.A de C.V. México, 1991.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. 4ª edición corregida. Bogotá, 1996.

DUSSEL, Enrique. Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. 5º edición. Editorial Trotta S.A. Madrid, 1998.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. En: E. Lander (compilador) La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. UNESCO, CICCUS, CLACSO, Buenos Aires, 2005.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Cultura y la Liberación. Pensamiento Propio. UACM. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México, 2006.

DUSSEL, Enrique. 16 tesis de economía política. Siglo XXI Editores. 424 pp. México, 2014.

DUSSEL, Enrique, Eduardo MENDIETA y Carmen BOHÓRQUEZ (editores). El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe. México, 2009.

ECHEVERRIA, Santiago. El aislamiento de los Pueblos nativos ¿es voluntario? El caso de los “Nanti” de los ríos Timpia y Ticumpinia Estudios Amazónicos ¿Aislados? nº6, pp 67- 74. Centro Cultural José Pio Aza. Misioneros Dominicanos. Lima, 2007.

ENGELS, Federico. Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado. Editorial Claridad S.A. Biblioteca de Cultura Socialista. 6º edición. Buenos Aires, 1957.

EREN, Martin, Robert PATTEN, Michael O’BRIEN y David MELTZER. Refuting the technological cornerstone of the Ice - Age Atlantic crossing hypothesis. Journal of Archaeological Science, 40, pp 2934-2941, 2013.

EREN, Martin, Matthew BOULANGER y Michael O’BRIEN. The Cinmar discovery and the proposed pre-Late Glacial Maximum occupation of North America. Journal of Archaeological Science: Reports 2. 708- 713, 2015.

FONSECA, Oscar. Historia Antigua del Caribe de Panamá, Costa Rica y Nicaragua. Avances de Investigación nº 28. Universidad de Costa Rica. Centro de

Investigaciones Históricas, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del Poder*. Edición y traducción de J. Varela y F. Alvarez-Uría. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1987.

FUNARI, Pedro P. A. *Historical Archaeology from a World Perspective*. En: *Historical Archeology*, editado por P. P. Funari, M. Hall y S. Jones. pp. 37-66. *One World Archeology*, nº 31. Routledge. London, 1999.

GATHERCOLE, Peter y David LOWENTHAL (editores). *The Politics of the Past*. Routledge. Taylor y Francis Group. London and New York, 1994.

GNECCO, Cristóbal. *Contra el reduccionismo ecológico en la Arqueología de Cazadores- Recolectores Tropicales*. *Maguare* 17: 65-82, 2003.

GNECCO, Cristóbal. *De la arqueología del pasado a la arqueología del Futuro: Anotaciones sobre Multiculturalismo y Multivocalidad*. *Jangwa Pana Suplemento*, 2011.

GROSFUGUEL, Ramón. *Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas*. En: *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp 63-77, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo (editor). *Reclaiming Archaeology. Beyond the tropes of Modernity*. Routledge. Londres, 2013.

GUIDON, Niède. *Las Unidades Culturales de São Raimundo Nonato, Sudeste del Estado de Piauí, Brazil*. En: *New Evidences for the Pleistocene Peopling of the Americas*, editado por A. L. Bryan, pp. 157-171. *Peopling of the Americas – Symposia Series*, R. Bonnichsen, editor general. Center for the Study of Early Man, University of Maine at Orono, Orono, ME, 1986.

GUNDER FRANK, André. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Siglo XXI. México, 1987.

HANKE, Lewis. *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974.

HEGEL, Georg W. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Traducción: J. Gaos,. Colección Biblioteca de Ciencias Históricas. Sección: Grandes Temas, v. 4, 4ª edición, 701 págs.; Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1974.

HERNANDO, Almudena. ¿Por qué la Historia no ha valorado las actividades de mantenimiento? Dones i activitats de manteniment en temps de canvi Treballs d'Arqueologia 11. Barcelona, 2005.

HERNANDO, Almudena. ¿Por qué la arqueología oculta la importancia de la comunidad? Trabajos de Prehistoria 72, nº 1, pp. 22-40, 2015.

HERRERA, Alexander. El futuro del pasado: arqueología andina para el siglo XXI. En: Arqueología en Latinoamérica: historias, formación académica y perspectivas temáticas: Memorias del Primer Seminario Internacional de Arqueología Unian-des. pp. 167-186, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Unian-des, Bogotá, 2008.

HINKELAMMERT, Franz. Crítica a la razón utópica. Departamento Ecuménico de Investigaciones, Colección Economía - Teología. 278 p. San José, 1984.

HOLEN, Steven, Thomas DEMÉREÉ, Daniel FISHER, Richard FULLAGAR, James PACES, George JEFFERSON, Jared BEETON, Richard CERUTTI, Adam ROUNTREY, Lawrence VESCERA y Kathleen HOLEN. 30,000-year-old archaeological site in southern California, USA. Nature 544, 479-483, 2017.

HOSTNIG, Rainer. Arte rupestre del Perú. Inventario Nacional. Ed. CONCYTEC. Lima, 2003.

KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Prólogo de Mario Caimi 1ª ed, 1040 p, Copenhague Clásica. Traducido por M. Caimi. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento. Editorial Losada. Buenos Aires, 2007.

KRIEGER, Alex. Early Man in the New World. En: Prehistoric Man in the New World. editado por J.D. Jennings y E Norbeck, Pp 23-81. The University of Chicago Press. Chicago, 1964.

LANDER, Eduardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas: editado por E. Lander, pp 11-40, CLACSO, Buenos Aires, 2003.

LANNING, Edward. Peru Before the Incas, 216 p.; Prentice Hall. New Jersey, 1967.

LAPLACE, Georges. De la Dynamique de l'Analyse Structurale ou la Typologie Analytique. Rivista di Scienze Preistoriche Vol. XXXIX, fasc.1, 1974a.

LAPLACE, Georges. La typologie Analitique et structurelle. Base rationnelle d'étude des Industries Lithiques et osseuses, En: Les Banques de Données Archeologiques, editado por M.- Borillo y J.C. Gardin. Pp 91-143, 1974b.

LAVALLEE, Danièle. Un Homme en Amérique il y a 300000 Ans? Les Nouvelles de l'Archéologie 36: 14-16, 1989.

LEON, Elmo. 14,000 Años de Alimentación en el Perú. Fondo Editorial de la Universidad San Martin de Porres. Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología. 661 pag. Lima, 2013.

LEROI-GOURHAN, André. El Hombre y la Materia (Evolución y técnica I). Traducido por A. Agudo. Prólogo de M. Martín. Editorial Taurus, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad. Ediciones Sígueme 6ª edición. Salamanca, 2006.

LINS RIBEYRO, Gustavo. Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y el multiculturalismo. En: Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización, compilado por D. Mato: 161-184. CLACSO. Buenos Aires, 2001.

LUMBRERAS, Luis G. Acerca del desarrollo cultural en los Andes. En: Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas (13-18 octubre 1965) (vol. 2), pp 125-154; Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1969a.

LUMBRERAS, Luis G. De los pueblos, de las culturas y las artes del Antiguo Perú, 379 p.; Moncloa-Campodónico editores. Lima, 1969b.

LUMBRERAS, Luis G. Arqueología de la América Andina. Editorial Milla Batres. UNESCO/PNUD. Lima, 1981.

LYNCH, Thomas F. The Paleo-Indians. En: Ancient South-Americans: 87-137. Editado por J. Jennings, San Francisco, 1983.

LYNCH, Thomas F. Glacial-Age Man in South America? A Critical Review. American Antiquity 55 (1): 12-36, 1990.

MARIÁTEGUI, José C. 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. 44° edición. Biblioteca Amauta. Ediciones populares de las Obras Completas de J. C. Mariategui 2. Lima, 1985.

MARINI, Ruy. Dialéctica de la dependencia. América Latina, dependencia y globalización. CLACSO, Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales Siglo del Hombre Editores Editorial. Buenos Aires y Bogotá, 2008.

MARTIN, Paul S. The Discovery of America. Science 179 (4077): 969-974, 1973.

MARX, Karl. Tesis sobre Feuerbach, En: Obras escogidas, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 7-9, Progreso, Moscú, 1981.

MARX, Karl. Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858 Volumen I. Biblioteca del Pensamiento Socialista. Edición a cargo de M. Murmis y P. Scaron. Traducido por P. Scaron. Siglo Veintiuno Editores. México, 2007.

MARX, Karl y Frederick ENGELS. Tesis sobre Feuerbach y Otros Escritos Filosóficos. Fundación Editorial El Perro y la Rana, Centro Simón Bolívar. Caracas, 2010.

MELTZER, David J. What do you do when no one's Been there Before? Thoughts on the Exploration and Colonization of the New Lands. En: The First Americans: The Pleistocene Colonization of the New World, editado por N. G. Jablonski, pp. 27-58. Waticum Symposium Series in Anthropology / Memoirs of the California Academy of Science. vol. 27. California Academy of Sciences, San Francisco, CA, 2002.

MONGELO, Guilherme. O Formativo e os Modos de Produção: Ocupações Pré-cerâmicas no Alto rio Madeira- Ro. Tesis de Maestría inédita. Pontificia Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. 308 pp. São Paulo. 2015

MORGAN, Lewis. La Sociedad Primitiva. Editorial Lautaro. Buenos Aires, 1946.

MORROW, Juliet. Review of 'Across Atlantic ice: the origin of America's Clovis culture', by D.J. Stanford y B.A. Bradley. Lithic Technology 39: 76-78, 2014.

NASTRI, Javier. La arqueología argentina y la primacía del objeto. En: Teoría

arqueológica en América del Sur: 213-231. editado por G. Politis y R. Peretti, Facultad de Ciencias Sociales. Olavarría, 2004.

O'BRIEN, Michael, Matthew BOULANGER, Mark COLLARD, Briggs BUCHANAN, Lia TARLE, Lawrence STRAUS y Metin EREN. On thin ice: Problems with Stanford and Bradley's proposed Solutrean colonization of North America. *Antiquity* 88 (2014): 606-624. Antiquity Publications Ltd, 2014.

PARENTI, Fabio. Les Industries Lithiques du Site Paléontologique de la Lagoa da Pedra (Pernambuco) et le Passage Pléistocène-Holocène dans le Nordeste du Brésil. *Journal de la Société des Américanistes* 82 (1): 9-29, 1996.

PIPERNO, Dolores. The Origins of Plant Cultivation and Domestication in the New World Tropics. *Current Anthropology* 52, 2011.

POLITIS, Gustavo. La Estructura del Debate sobre el Poblamiento de América. *Boletín de Arqueología* 14 (2): 25-51, 1999.

QUIJANO, Aníbal. La tensión del Pensamiento Latinoamericano. (Coloquio Marx ¿Para Qué?, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía), La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Año XXXIV, n° 131,132, 133, Rio Piedras, 1986.

QUIJANO, Aníbal. La nueva Heterogeneidad Estructural de América Latina. *Hueso Húmero*, n°. 26, pp. 8-33. Lima, 1990.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina,: En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, organizado por E. Lander. CLACSO/UNESCO. Buenos Aires, 2000.

RAFF, Jennifer y Deborah BOLNICK. Palaeogenomics: genetic roots of the first Americans. *Nature* 506: 162-63, 2014.

RIPOLL, Eric. Méta-chaîne opératoire et transmission culturelle, *Techniques et Culture*, n° 52-53, pp 352-375. Bajo la dirección de L. Coupaye y L.Douny, 2009.

ROBERTS, Frank H. Excavations at the Lindenmeier Site contribute new information on the Folsom Complex. Explorations and field-work of the Smithsonian Institution in 1939, Pp. 87-92. Smithsonian Institution. Washington, DC, 1940.

ROWE, John. Stages and Periods in Archaeological Interpretation. *Southwestern Journal of Anthropology*, 18 (1): 40-54, 1962.

SALCEDO, Luis E. *Præhistoria Sudameris. Sobre las múltiples migraciones humanas que poblaron Sudamérica al final del Pleistoceno en el contexto cronológico de la calibración radiocarbónica*. S.G. Rodríguez Paredes. Lima, 2014.

SANOJA, Mario y Iraidia VARGAS. La Experiencia Capitalista Misional en Guayana, Venezuela: 1700- 1817. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 9, pp. 163-178. Universidad de Cádiz. Cádiz, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Crítica de la Razón Indolente: Contra el Desperdicio de la Experiencia para un Nuevo sentido Común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. vol. I. Editorial Desclée de Brouwer S.A. Bilbao, 2003.

SANTOS, G.M., M.I. BIRD, Fabio PARENTI, L.K. FIFIELD, Niède GUIDON, P.A. HAUSLADEN. A revised chronology of the lowest occupation layer of Pedra Furada Rock Shelter, Piauí, Brazil: the Pleistocene peopling of the Americas. *Quaternary Science Reviews* 22: 2303–2310, 2003.

SCHMIDT, Isabell. The Solutrean Concave Based Points from Northern Spain: Analysis of Production, Hafting, Maintenance and Recycling. En: *Pleistocene foragers. Their culture and environment. Festschriftin honour of Gerd - Christian Weniger for his sixtieth birthday*. Editado por A. Pastoors y B. Auffermann. Pp 71-83. *Wissenschaftliche Schriften des Neanderthal Museums* 6, Mettmann, 2013.

SCHNAPP, Jeffrey, Michael SHANKS y Matthew TIEWS. *Archaeology, Modernism, Modernity*. *Modernism/modernity* 11 (1): 1-16, 2004.

SCHOBINGER Juan. 200.000 años del hombre en América: ¿qué pensar? *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria*, t. I, pp. 375-395, 1988.

SILVA, Edwin. El Concepto de Subsunción en los Periodos Históricos Tempranos en los Andes. *Investigaciones Sociales*. n° 34: 37-51, *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2015.

STANFORD, Dennis y Bruce BRADLEY. Ocean trails and prairie paths? Thoughts about Clovis origins. En *The first Americans: the Pleistocene colonization of the*

New World. Editado por N. G. Jablonski. *Memoirs of the California Academy of Sciences* 27): 255–71. San Francisco: University of California Press, 2002.

STANFORD, Dennis y Bruce BRADLEY. *Across Atlantic Ice: The Origin of America's Clovis Culture*. 304 pag. University of California, 2012.

STRAUS, Lawrence G. Solutrean Settlement of North America? A Review of Reality. *American Antiquity* 65 (2): 219-226, 2000.

STRAUS, Lawrence. G., David MELTZER y Ted GOEBEL. Ice Age Atlantis? Exploring the Solutrean-Clovis 'Connection': *World Archaeology*, vol. 37, No. 4, pp. 507-532. Taylor y Francis, Ltd, 2005.

TANTALEÁN, Henry. *Arqueología de la formación del Estado. El caso de la cuenca norte del Titicaca*. Asociación Fondo de Investigadores y Editores – AFINED. 1ª edición, 2008.

THOMAS, Julian. *Archaeology and Modernity*. Routledge. Londres, 2004.

TRIGGER, Bruce. Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. *Man. New Series* 19: 335-70, 1984.

TRIGGER, Bruce. *Archaeology as Historical Science*. Varanasi Banaras Hindu University. Department of Ancient Indian History Culture and Archaeology. Monografía nª14, 1985.

VARSAVSKY, Oscar. *Ciencia, Política y Cientificismo*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1969.

WALKER, James y David CLINNICK. Ten years of Solutreans on the ice: a consideration of technological logistics and paleogenetics for assessing the colonization of the Americas. *World Archaeology* Vol. 46(5): 734–751 *Debates*, 2014.

WARNICA, James M. New Discoveries at the Clovis Site. *American Antiquity* 31 (3, Parte I): 345-357, 1966.

WILLEY, Gordon y Phillip PHILLIPS. *Method and Theory in American Archaeology*, 270 p.; University of Chicago Press. 6ª impresión. Chicago, 1970.

WINCHKLER, Giovanna. *Pasos hacia un Diccionario Latinoamericano en Análisis Lítico*. Trabajo presentado en el XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. La Plata 22 al 26 de setiembre. 1997.

Os Guaranis e a atenção primária à saúde no Vale do Ribeira-SP

Fábio Miranda Junqueira

Paulo Afonso Martins Abati

Maria Carolina Pereira da Rocha

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (FNS, 2002), publicada em 2002, é o primeiro documento sistematizado e organizado que institucionalizou um conjunto de direitos do cidadão indígena e deveres do Estado para com essa população, em coerência com os marcos constitucionais no campo da saúde publicados em 1988. As ações de saúde, individuais e coletivas, curativas e preventivas, sempre tiveram um hiato na sua elaboração e execução na direção dos povos da floresta, por isso também chamados de vulneráveis, em especial, pelo componente programático, causado pela distância das políticas públicas direcionadas à essa população. Direcionando nosso olhar às iniciativas de aproximar as políticas públicas no campo da saúde para essas populações, temos na saúde indígena um importante marco, em 2010, com a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Esta iniciativa permitiu que a prerrogativa constitucional de acesso à saúde aos povos indígenas fizesse parte do organograma decisório e político no Ministério da Saúde e que o peso dos conselhos de saúde indígenas (CONDISI) estivesse presente nas comissões bipartite e tripartite.

No campo da Educação em Saúde, na medida em que o Ministério da Saúde, orientava-se politicamente no sentido da Estratégia de Saúde da Família como o modelo operativo principal da Atenção Primária em Saúde e, com base nos desafios que se passaram a se tornar reais como a necessidade da Educação Permanente em Saúde como transversal e contínua, houve avanços importantes nesse campo, como a criação da Secretaria da Gestão do Trabalho e da Educação em Saúde e, por meio dessa secretaria uma série de ofertas de procuravam conciliar o provimento assistencial com iniciativas para a formação e capacitação do trabalho em saúde, em especial em áreas com populações vulneráveis, como a população indígena, dispersa em todos os estados da fe-

deração e com oferta de acesso à saúde por meio de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI).

O Programa Mais Médicos para o Brasil (BRASIL, 2013), entendido como uma política pública que procurou responder a necessidade de acesso à saúde imediato e de médio à longo prazo, teve papel ainda mais relevante quando se trata da oferta de profissionais para o contexto indígena. A fixação de médicos no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena sempre foi muito limitada por diversos fatores como a falta de acesso a bens de consumo e a questões referentes à pouca estrutura de trabalho e moradia para esses profissionais liberais. Além do papel relevante da oferta de acesso à saúde, e se valendo da experiência da supervisão do Programa junto ao DSEI Litoral Sul em aldeias localizadas no Vale do Ribeira no extremo sul do Estado de São Paulo, o Programa Mais Médicos tem ampliado seu escopo de atuação muito além da oferta de acesso à saúde aos povos indígenas Guarani e Tupi Guarani que habitam essa região.

A supervisão do Mais Médicos no Vale do Ribeira é conduzida por professores do curso de Medicina. A participação dos professores na supervisão tem propiciado um celeiro fértil de questionamentos e perguntas que podem ser objetos de pesquisa de campo, dessa forma a condução de projetos de pesquisa tem possibilitado a aproximação do corpo discente da Instituição junto aos cenários de vida dessas comunidades, bem como aproximado a Universidade como atividade extramuros, trata-se de uma rica experiência inter setorial que a supervisão tem propiciado. Nesse sentido, o Programa Mais Médicos no contexto indígena tem sido um instrumento importante de redução do hiato entre o conhecimento teórico produzido e divulgado nos ambientes acadêmicos e a práxis assistencial (CUERVO, 2015). A integração ensino-serviço ofertada nesses territórios apresenta potencialidades que até que antes do referido Programa não eram exploradas no espaço da universidade. Além da aproximação entre teoria e a prática, que se faz em ato, a supervisão do programa com a oferta de novos espaços formativos, permite também o acesso à uma nova perspectiva etnocêntrica, aproximada pelo contato com o povo guarani. Essa aproximação tem possibilidade de ressignificar, epistemologicamente, conceitos como saúde, cuidado, família, relação com a terra, dentre outras e, permite um celeiro de reflexões fundamentais ao corpo discente em processo de formação, que é potencialmente capaz de influenciar sua prática em todos

os espaços de atenção à saúde – indígenas e não indígenas. Nesse âmbito, o Programa vai muito além do provimento e não visa somente ampliar acesso à formação nesses espaços para que futuramente tenhamos um provimento médico mais equilibrado e direcionado para áreas remotas, mas também reforça a perspectiva formativa da alteridade, ressignificada com base em um olhar etnocêntrico distinto do hegemônico, sendo este último normalmente replicado nas salas de aula, de matriz positivista. Trata-se, portanto, de um potente instrumento para se trabalhar noções de resiliência e de relações de poder, na medida que em se promove espaços para o contato intercultural.

Segundo o banco de dados do programa Povos Indígenas no Brasil do Instituto Socioambiental de 2017 (ISA, 2017), o povo Guarani (Kaiowá, Mbya, Nandeva) da família linguística Tupi-Guarani são encontrados nos estados do MS, SP, PR, RS, RJ, ES, PA, SC e TO, totalizando 85.255 pessoas. No estado de São Paulo na região do litoral sul e Vale do Ribeira encontramos as seguintes terras indígenas: Amba Porã com 67 pessoas segundo dados da FUNAI de 2010 distribuídos nos municípios de Miracatu e Sete Barras; Djaikoaty com 42 pessoas segundo dados da FUNAI de 2012 no município de Miracatu; Guarani de Aguapeu com 95 pessoas (IBGE 2010) no município de Mongagua; Itaoca com 90 (FUNAI 2010) no município de Mongagua; Ka'aguy Mirim com 114 pessoas (SESAI 2014) distribuídos nos municípios de Miracatu e Pedro de Toledo; KaagyPoty sem dados de população no município de Iguape, Pakurity (Ilha do Cardoso) com 130 pessoas (FUNAI 2016) no município de Cananéia; Peguaoty com 126 pessoas (SESAI 2014) no município de Sete Barras; Peruipe com 134 pessoas (IBGE 2010) no município de Peruipe; Piaçaguera com 350 pessoas (FUNAI 2010) no município de Peruipe, Rio Branco com 94 pessoas no município de Itanhaém, Takuari Eldorado com 492 pessoas (SESAI 2013) no município de Eldorado Tapy`i sem senso atual no município de Eldorado, TekoaGuaviraty e TekoaJejty nos municípios de Iguape e Pariquera-Açu sem senso atual.

A dispersão do povo Guarani nos estados do Sul do Brasil e, em especial, no litoral sul e Vale do Ribeira em São Paulo, espaço de atuação da supervisão, é baseada em aldeamentos de um contingente reduzido de famílias e com tendência de maior proximidade com o oceano. Essa característica da dispersão do povo guarani no espaço é motivada por um conjunto de fatores que permitem profícuas discussões em espaços formativos na academia. Pode-

se analisar essa dispersão pela natureza do povo guarani de se buscar em vida a Terra sem Mal, lugar de redenção, de paz e encontro com Nhanderu, localizado além do mar, segundo a tradição desse povo. Antes do contato, o guarani tinha a perspectiva cosmológica de encontrar esse espaço de proximidade com Nhanderu – seu Deus - em terra, no pleno gozo da sua existência terrena. Na medida que o contato com a população envolvente não-indígena alterou de modo radical suas práticas de vida, a busca da Terra sem Mal passou a ter representações cosmológicas ou extraterrenas na vida do guarani e, o bom caminho, o saber conduzir-se, como forma de resistência às pressões da sociedade envolvente representou um desafio para esse povo na sua luta pela vida. Esse desequilíbrio entre as duas dimensões existenciais – alma celeste e alma terrestre – foi motivo para a ressignificação do conceito de saúde para esse povo (VON HELD, 2011). Dessa forma, a perspectiva epistemológica do conceito de saúde para esses povos vem de uma necessidade de resistir às pressões terrenas baseado na ideia de um “saber conduzir-se”. Entende-se que a partir desse contato, ofertado pela supervisão, é oferecido um espaço para reflexões no ambiente acadêmico capazes de responder às demandas advindas das novas Diretrizes Curriculares para os Cursos de Medicina e também busquem na interdisciplinaridade um campo rico de interação de saberes que visa fazer frente à formação médica de cunho positivista, ainda hegemônica. No nosso entendimento, uma perspectiva de saúde baseada em um “saber conduzir-se”, como um projeto, um estar lançado ao mundo da vida, com a dialética da dor e da felicidade, rompe de maneira definitiva com o paradigma ingênuo e reducionista da saúde como Estado de bem estar biopsicossocial. A saber conduzir-se guarani, como polo de resistência desse povo e de uma visão ontológica da saúde, também guarda profundas relações com percepção de causalidades das doenças entre os guaranis, em especial dentre aqueles agravos advindos do contato com o não-índio, entende-se dessa forma, que as referências de causalidade das doenças vêm de uma sociedade doente em detrimento da visão do juruá, de perspectiva causal baseada nos comportamentos e práticas individuais. Percebe-se a riqueza de possibilidades que nos é apresentada no âmbito formativo acadêmico quando nos aproximamos do saber guarani.

A supervisão acadêmica realizada junto aos médicos do programa tem sido um instrumento potente que tem indo além do seu papel estritamente de ofertar uma segunda opinião formativa ou de promover espaços de

aprimoramento da gestão da clínica. A supervisão tem possibilitado junto não somente ao médico, mas também a equipe de saúde indígena e a comunidade a problematização de questões relacionadas aos processos de trabalho desenvolvidos, práticas integrativas à saúde, necessidade de valorização da interculturalidade e diálogo com os saberes tradicionais e discussões sobre o papel dos municípios e dos entes federativos no eixo da gestão do sistema. Nesse sentido, a supervisão do Mais Médicos no contexto indígena no DSEI Litoral Sul tem permitido o desenvolvimento e a aplicação da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2013) (PNSIPCFA). As ações intersetoriais que se materializam por meio da discussão com outros atores locais como a Fundação Nacional do Índio, municípios onde estão localizadas as aldeias e organizações que atuam no terceiro setor.

Durante a experiência de supervisão, percebemos que o mote que tem propiciado as ações intersetoriais são as demandas correntes sempre presentes na rotina assistencial à saúde, como exemplo. No mês de maio de 2016 tivemos um surto de Gripe, causado pelo vírus H1N1 em aldeias do polo base de Miracatu que rapidamente disseminou-se para outras aldeias devido ao intenso fluxo entre as aldeias. Como estratégia de enfrentamento, a supervisão tem sido um instrumento de aproximar atores locais como a FUNAI, que pode colaborar questões logísticas e por ter intensa atuação comunitária, o ente federativo estadual que tem a prerrogativa de ofertar insumos de controle de epidemias, como medicamentos e equipamentos de proteção individual, além dos municípios que fazem parte dos territórios das aldeias que ofertam sua rede assistencial, nesse caso em especial de urgência e emergência como referência. As ações intersetoriais podem se dar também um eixo do programa mais médicos não menos relevante que o provimento, que é o eixo caracterizado pela ampliação da formação médica em locais de baixo provimento e acompanhando com isso as novas diretrizes curriculares para os cursos de medicina que direcionam o vetor formativo para a integração ensino serviço.

A aproximação de um novo ator no âmbito assistencial aos povos indígenas Guarani de São Paulo, trouxe um olhar externo que possibilitou a reflexão das potencialidades e fragilidades das práticas de saúde ofertadas no dia-a-dia nas aldeias. Nesse sentido, a supervisão como esse ator novo, tem a missão inata de ir além da segunda opinião formativa e do apoio à gestão da clínica do profissional cooperado. Para equipe de saúde, a problematização da

necessidade de planejamento das ações de saúde durante os deslocamentos às aldeias, com a inclusão de atividades coletivas de promoção à saúde, que visem aproximar a equipe da população, trabalhar a interculturalidade e empoderar nesse contexto a figura do Agente Indígena de Saúde foi um desafio trazido pela própria comunidade em espaços de discussão promovidos pela supervisão. A centralidade do Agente Indígena de Saúde como elo entre comunidade e equipe tem sido problematizada nessa atuação e dessa forma fazemos a seguinte reflexão: como o Programa pode maximizar o papel do Agente Indígena de Saúde como protagonista no território? É possível promover espaços de educação continuada para esse importante membro da equipe por meio da supervisão?

Outro tema que veio à tona com a supervisão foi o trabalho na perspectiva da interculturalidade de modo horizontal dentro da equipe. Nesse sentido, ganha evidência, a práxis de um trabalho em equipe, principalmente integrado e compartilhado. As relações de gênero, os acessos às demandas da saúde da mulher, por exemplo, são atendidas e resolvidas muitas vezes por diferentes membros da equipe. Um trabalho integral na saúde indígena se faz com limites menos rígidos de atuação dos profissionais pertencentes à equipe, que se complementam com relação aos papéis de cada um. A supervisão amplia sua visão de alcance para equipe como um todo, uma unidade, não somente ao médico. Eis aí, mais um desafio na saúde indígena, as noções de compartilhamento de papéis e diálogo entre a equipe para o cuidado devem prevalecer em detrimento aos papéis rígidos de cada membro, habitualmente referenciados nos manuais de conduta de cada profissional?

Finalmente trazemos o desafio da interculturalidade, que é horizontal em todos os eixos de atuação da equipe, seja junto ao médico participante, à equipe de saúde a própria comunidade. A comunidade guarani, com o contato com a sociedade envolvente, receberam novas influências, como as alimentares e as prescritivas que naturalizaram práticas do juruá e colocaram à sombra suas práticas tradicionais. É consenso que a medicalização juruá é realizada de modo excessivo inclusive pelas próprias lideranças da comunidade. Os limites para essa prescrição exagerada foram trazidos para discussão no espaço assistencial individual do médico participante do programa como caminho para se trabalhar a interculturalidade e o cuidado compartilhado entre equipe de saúde e o pajé, por exemplo. Além do incentivo no uso de ervas

medicinais nas aldeias, algumas delas distribuídas pela supervisão, que visem substituir alguns dos medicamentos juruá.

A interface da saúde indígena com o meio ambiente é ainda mais relevante na medida em que pretendemos identificar os determinantes sociais do processo saúde e doença. A vida, os sistemas de cura e simbiose do índio com a sua casa comum no seu sentido ampliado reforça a importância de uma abordagem em saúde nesse contexto que tenha um devir ecossistêmico. A PN-SIPCFA reforça a compreensão do meio ambiente como parte da solução e meio para o resgate da saúde na perspectiva da integralidade e da interculturalidade. O paradigma da alteridade que compreende entender e respeitar os sistemas de cura e a relação indígena com o seu meio é fundamental como caminho para construção de vínculo e um bem viver. A supervisão tem percebido no diálogo com as equipes de saúde que a entrada e a valorização de elementos do branco, ou da população não indígena tem promovido reflexos diretos em indicadores de saúde. Um exemplo vivo são os altos índices de desnutrição na população Guarani, presentes e mais marcantes nas crianças, perceptíveis pela vulnerabilidade às infecções respiratórias e as verminoses e atrasos no desenvolvimento pômbero-estatural nesse grupo (PALAPOLI, 2006). Determinantes e condicionantes como a alimentação e moradia profundamente alterados e ressignificados pela presença marcante da população envolvente determinaram a incidência, prevalência e morbidade em saúde nesses grupos. A supervisão tem pautado suas atividades relacionadas ao apoio à gestão da clínica também sob esse prisma e, promovendo novos desenhos como o desenvolvimento de pesquisa de campo de caráter quanti e qualitativo com apoio de antropológico junto à profissionais da FUNAI e da PUC-SP. Portanto, por meio de iniciativas como essa, a intersecção da intersetorialidade e do papel do meio ambiente se faz na supervisão pelo desenvolvimento de projetos de pesquisa de produzam itinerários que reforcem ações intersetoriais, promovam o resgate dos saberes tradicionais e possibilitem a ampliação do acesso a saúde com qualidade dentro dos sistemas de cura socialmente aceitos por essas comunidades.

Os encontros propiciados pela supervisão entre academia, equipe de saúde, estudantes e comunidade tem sido muito rico e simbolizam, até o presente momento, uma aproximação que se traduz numa busca de um entendimento entre duas culturas distintas e que enxergue os desafios que temos na

saúde com uma perspectiva etnocêntrica guarani, porém baseada no diálogo e na alteridade, que saiba utilizar com racionalidade e bom senso aquilo que vem do conhecimento jurua'. Nesse sentido, o avanço que se pode almejar é uma aproximação visando o diálogo e construção coletiva das prioridades no campo da saúde individual e coletiva.

Referências bibliográficas

BRASIL. Lei no 12.871, de 22 de outubro de 2013. Institui o Programa Mais Médicos, altera as Leis no 8.745, de 9 de dezembro de 1993, e no 6.932, de 7 de julho de 1981, e dá outras providências. Diário Oficial da União 2013; 23 out.

CUERVO, Maria Rita Macedo; RADKE, Mariane Brusque and RIEGEL, Elaine Maria. PET - Redes de atenção à saúde indígena:além dos muros da universidade, uma reflexão sobre saberes e práticas em saúde. Interface - Comunicação, saúde e educação, 2015; 19 Supl:953-6.

FNS; Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas; Ministério da Saúde; Brasília; 2002.

ISA. Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016; Instituto Socioambiental, 2017.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta; Editora do Ministério da Saúde; Brasília; 2013.

PÍCOLI, Renata Palópoli; CARANDINA, Luana; RIBAS, Dulce Lopes Barbosa. Saúde materno-infantil e nutrição de crianças. Kaiowá e Guaraní, área Indígena de Caarapó, Mato Grosso do Sul, Brasil. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 22(1):223-227, jan, 2006.

VON HELD, Almir de Amorim; LOPES, Marianna Soares Chaves; SÁ, Sônia Maria Neves Bittencourt de; PORTO, Dora de Oliveira e Silva. Percepção de saúde na etnia Guarani Mbyá e a atenção à saúde. Ciênc. Saúde coletiva vol.16 supl.1 Rio de Janeiro 2011.

Esse mito que irei contar, ouvi meu avô contar para mim quando eu era ainda criança, meu pai e minha mãe também me contavam

Nelly B. Duarte Dollis (*Varin Mema*)

***Onin nanã* ‘Abandono de homem’**

Era uma vez duas irmãs *Shesheroa Peko* (*sheshe* ‘mari-taca’ *roa* ‘a que chama atenção’) e *Kevo Ina Mashe* (*kevo* ‘jacamim’ *ina* ‘rabo’)¹ Elas tinham idades avançadas para casar e aguardavam seus pretendentes. Um dia, um sobrinho distante do pai, soube da notícia de que na aldeia do seu tio havia duas moças esperando pretendentes para casar, então resolveu visitá-las. Quando ele chegou a aldeia, os pais pediram que as filhas recepcionassem seu sobrinho com um banquete. Assim fizeram as filhas cumprindo a ordem do pai. Depois da refeição, pensou o rapaz:

- Eu vou caçar pássaros para presentear com um chapéu de pena ao meu futuro sogro.

Quando ele terminou de comer, o pai das duas moças pediu que as filhas acompanhasse seu sobrinho onde ele fosse. Obedecendo seu pai, as filhas o acompanharam na sua jornada de caçada aos pássaros. Enquanto esperava o moço caçar pássaros, as duas começaram contar uma para outra a quantidade de namoros que já haviam tido, sem perceber que estavam sendo observadas pelo moço.

A mais velha perguntou a irmã:

- Quantos namorados você já teve, minha irmã?

Ela respondeu:

- A quantidade de dedos que possuo nas mãos e nos pés.

- A irmã mais nova perguntou a irmã:

- E você, quantos namorados já teve, minha irmã?

¹ Nome *Sheshe-roa Peko*, que ela recebeu dos seus *txai-rasin* (filhos dos irmãos da mãe e filhos das irmãs do pai) por ela ser tagarela igual à maritaca e *kevo-ina-mashe* porque ela possuía cabelos avermelhados e poucos cabelos. Elas eram do clã *Isko-tama-nawavo* ‘clã árvores’.

Ela respondeu:

- Não me lembro e nem faço ideia, acho que a quantidade de cabelos que possuo na minha cabeça.

Caminhando mais na floresta, o moço encontrou uma árvore carregada de frutas, sendo comida pelas araras. Quando ele tentava se concentrar para flechar, as duas deram gargalhadas que espantaram as araras. Seguindo mais na frente, o moço as ouviu dizendo:

- Olha mana, esse *shawe* 'jabuti'!

Que gracioso! Que desenho interessante!

E outra disse:

-Vamos aprender para pintar nossos homens?

Ouvindo isso, pensou o moço:

- Acho que estou perdendo meu tempo, eu vou experimentar cada uma delas.

Então, aproximou delas e perguntou:

- Enquanto sua irmã mais nova te espera aqui, você poderia me acompanhar mais na frente?

Logo, ela aceitou o convite. Depois fez a mesma coisa com a mais nova e vendo que não teve dificuldade com as duas, mal terminou de copular com a mais nova, ele levantou e saiu correndo, dizendo:

- Eu me enganei em relação a vocês, já não são mais virgens!

Ela levantou gritando:

- Mana corre atrás dele!

Enquanto elas tentavam correr atrás dele, ele correu na direção da casa de vespas, fazendo cada uma correr na direção diferente. As irmãs se distanciaram dele, e elas entraram para o meio da floresta. As duas moças perdidas na floresta caminharam horas e horas, até encontrarem a casa de dona *achá* 'sapo cururu'. Naquela época não existia sapos pequenos, somente sapos gigantes.

Ela recebeu as entusiasmadas dizendo:

- Já estou sabendo o caso de vocês, eu ouvi falar que vocês foram abandonadas pelo homem. Venham, entrem na minha casa! Eu vou servi-las.

- Essas larvas que roubei de vosso pai, enquanto estava esperando-as ficarem grandes para colher.

Quando ele descobriu que eu as roubei, me insultou dizendo:

- Com certeza aquela dona *achá* 'sapo cururu' feia nos roubou!

Contando isso, começou a servi-las de sopa de pimenta com as larvas, de farofa de larvas e de larvas embrulhadas com folha de bananeira. Quando acabaram de jantar, ela as convidou para dormir nas esteirinhas que ficavam debaixo da rede e não as ofereceu uma das redes porque das três redes que possuía uma era para colocar a coxa direita, outra para a coxa esquerda e a rede do meio para colocar o corpo dela. As duas então dormiram debaixo dela nas esteiras, mas assim que iniciou a madrugada a dona *achá* ‘sapo cururu’ começou a soltar flatos, até o momento em que elas não aguentaram mais. Enquanto a dona *achá* ‘sapo cururu’ dormia, pegaram a resina de abelha a qual ela guardava em cima do seu aposento para se masturbar e começaram a tampar todos os buracos do seu corpo, indo em seguida se esconder ao redor da sua maloca para ver o que iria acontecer com a dona *acha* ‘sapo-cururu’. Quando estava amanhecendo, a dona sapo se explodiu e assim fizeram surgir os sapos pequenos de hoje.

Começaram andar de novo na floresta. Quando estavam tão cansadas de andar encontraram a casa dos *kāchi-rasin nami-piyavo* ‘os morcegos carnívoros’.

As donas morcegas começaram a falar:

– Ora, ora, essas são *txave-vo*. O que ouvimos falar é que foram abandonadas por um homem. Entrem, entrem!

– Vamos servi-las sopa de pimenta e assim que terminarem de jantar apresentaremos a rede em uma das repartições da maloca.

Terminaram de jantar e foram apresentadas à rede. Elas deitaram e adormeceram. As donas morcegas começaram a pegar artefatos para cortar lasquinhas das suas peles e rechear a sopa de pimenta. E toda vez que os morcegos vinham cortar as moças, elas acordavam e gritavam, dizendo:

– *Vava! Vava!* O morcego esta nos mordendo!

E a dona morcega falava:

– Toda vez que vocês sentirem as mordidas, digam a eles “morcego *retso-retsopi*”. E elas fizeram conforme o que foi dito. Mesmo assim, os morcegos não paravam. Então, as duas moças começaram a desconfiar e resolveram pensar em uma estratégia, já que estava amanhecendo.

Intuíram, então:

– Vamos mentir para ela que estamos com diarreia e faremos nossa fuga. Quando as moças viam que o morcego vinha cortá-las, elas gritavam dizendo:

- Estamos com vontade de ir ao banheiro! Estamos com diarreia porque comemos aquela sopa de pimenta.

A dona morcego², logo no início da noite, saiu para acompanhá-las. Depois ela começou a ficar cansada, as deixou irem sozinhas e as moças disseram:

- Estamos com vontade de ir ao banheiro!

Então elas saíram correndo, fingiram que iriam ao banheiro até ganhar confiança dos morcegos. Na última vez que anunciaram que iriam ao banheiro, fizeram suas fugas, mas não tiveram sorte, ficaram presas na teia da dona aranha. Assim que amanheceu a dona morcega saiu à procura delas e as encontrou na teia da dona aranha. A velha morcega saiu correndo cantando:

- Eu vou me preparar para moer meu milho para comer junto com a carne das duas. Após alguns minutos ouvia-se a batida do artefato: *yora nami tom, tom, yora nami tom, tom*³.

Nesses momentos de desespero, apareceu o *kapa* 'quatipuru' com sua *shonká* 'sarabataninha'.

- Humm, ora, ora, olha quem eu as encontro, as duas famosas moças abandonadas por um homem, esperando para serem comidas por morcegos?

Elas falaram para ele:

- Por favor, imploramos que nos ajude!

Ele disse:

- Os morcegos vão saber que eu as ajudei. Mesmo assim, eu ajudarei. Quando eu as soltar, vocês devem sair correndo e se esconder no pé da bananeira. Os morcegos que comem frutas as ajudarão.

As moças fizeram do jeito que quatipuru falou. Quando elas já estavam escondidas no pé da bananeira, a velha morcega pegou seu cajado e foi em direção onde as duas moças estavam presas, mas viu que quatipuru já as havia soltado. Ela saiu insultando quatipuru:

- Só pode ser aquele *kapa-shepostiwã* 'quatipuru-dentuço'!

Ela começou a convocar todos os morcegos da floresta para procurá-las. Assim, todos os morcegos fizeram: procuraram em todas as partes das

2 Caros leitores, não entranhem conforme estiverem lendo caso aparecer no texto somente Dona morcego, ou a palavra morcego aparecer no plural, fiz questão de deixar assim para que tenham conhecimento como minha família me contou, esse mito na minha língua.

3 *yora* = gente, *nami* = carne, *tom, tom* = som da batida da pedra (a qual chamei de artefato) redonda de moer milho e pupunha.

florestas onde elas estavam. Até que um dos morcegos que comia frutas as encontrou, porém pediu que elas permanecessem quietinhas, onde elas estavam, dado que ele iria enganar os outros. Ele dizia:

- Olha gente, aqui eu já procurei, acho que elas já estão longe daqui!

Ele ficou dizendo isso até o dia clarear. Assim, as duas começaram sua jornada na floresta novamente, tentando voltar para casa. Quando já estavam exaustas, encontraram a aldeia dos *shesherasin* 'mari-tacas'. Quando as viram, a dona *sheshe* 'mari-taca' falou:

- Olhem essas, são as duas moças que ouvimos falar, que foram abandonadas por um homem. Entrem, entrem, acabei de chegar da roça do vosso pai. Fui pegar um pouco de pupunha dele. Mesmo ele não gostando, eu peguei. Comam, comam! Eu vou moer o resto e fazer mingau para vocês tomarem antes de partirem amanhã.

Assim que acabaram de comer pupunha foram dormir. Na manhã seguinte, logo dona *sheshe* 'mari-taca' começou a moer pupunha. A irmã mais nova, mesmo ouvindo que dona *sheshe* 'mari-taca' não queria ajuda, sentou-se ao seu lado e começou a moer junto. Dessa forma, ficou menstruada. Antes, as mulheres não menstruavam, mas com a teimosia da *Shesheroa-peko* começaram a menstruar.

Com esse fato ocorrido elas saíram correndo para floresta iniciaram novamente a busca de retornar para casa dos pais. Quando estavam cansadas das andanças e o sol já se pondo, elas encontraram a casa dos *nichpinrasin* 'maribundos' e, ao se colocarem junto deles, começaram a observar um estranho comportamento: esses *nichpinrasin* 'maribundos' eram tão magrinhos de tanto comer suas próprias carnes e ainda, todos eles, possuíam um artefato na mão para cortar uns aos outros. Eles não paravam quietos, ficavam para lá e para cá, e quando um estava distraído o outro corria, cortava sua carne e comia na hora. Só se escutavam os gemidos:

- Aha, aha, aha...!

Os animais de estimação deles, *vawa* 'o papagaio' e *wapa* 'cachorro', já estavam em ossos. Vendo isso, as moças saíram correndo assustadas.

No dia seguinte, começaram novamente sua jornada na floresta. Assim que estavam caminhando apareceu o senhor *voĩ* 'pica pau', com seu jeito malandro, as saudou.

- Oi, meninas! Vocês são as moças abandonadas por homem? Eu posso ajudar vocês chegarem à aldeia.

Elas o perguntaram:

- Como faria isso?

Ele respondeu:

- Quando vocês escutarem a minha batida no pau oco, vocês sairão correndo na direção do som, pois será o sinal que eu estarei na roça do pai de vocês.

Assim ele começou a picar pau em quatro cantos das florestas. As moças, desconfiadas do que ele poderia aprontar com elas, deixaram de correr atrás e se esconderam debaixo da casca de um troco uma árvore. Percebendo que as moças desconfiaram, ele veio voando bem pertinho de onde elas estavam e falou:

- Moças desgraçadas!

Descobriram o que eu planejava fazer com elas.

Quando o Senhor *voí* 'pica pau' se afastou, as moças saíram correndo e chegaram à casa da dona *mari* 'cutia'.

Ela disse:

- Heee *vavo*, vocês são as moças que foram abandonadas por aquele homem?

Disseram as moças:

- Sim somos nós.

Ela disse:

- Eu acabei de chegar da roça do pai de vocês. Mesmo ele me insultando de perna fina, eu peguei as macaxeiras. Eu vou cozinhá-las para vocês comerem e amanhã eu as levarei na aldeia.

E na manhã seguinte as moças se preparam para seguir a dona cutia.

A dona cutia as falou:

- Vocês estão prontas? A regra é o seguinte, todas as vezes que elevar as pernas para atravessar o tronco de uma árvore, vocês irão ver um pontinho brilhante entre minhas pernas. Não é para vocês estranharem e caírem na risada. Se rirem, a primeira vez eu vou perdoar; se rirem mais de uma vez, fecharei o caminho que chega até o pai de vocês e deixarei aberto somente uma única saída que vocês terão que passar pelas onças.

Ouvindo isso, a irmã mais velha, chamou atenção da sua irmã.

- Olha! Vê se sossega, minha irmã, para gente chegar hoje em nossa aldeia.

Mesmo assim, *Shesheroa-Peko*, para que no futuro surjam moças desobedientes, não conseguiu obedecer sua irmã. Todas as vezes que dona cutia levantava as pernas, *Shesheroa-Peko* caía na risada. Para que dona cutia não fique desconfiada da risada da sua irmã, *Kevoina-Mashe* logo justifica o ato da irmã dizendo:

- Ela esta rindo das folhas ao ser soprado pelo vento.

A dona cutia vendo que a *Shesheroa-Peko* não parava de rir, ficou aborrecida. Ela então, com sua magia, pediu para que as samambaias fechassem o caminho que dava acesso à aldeia; pediu que deixasse apenas aberto o caminho pelas onças. Assim, as moças ficaram completamente perdidas e andaram a esmo o dia todo, até se depararem com uma aldeia de onças. Então, *Kevo-Ina-Mashe* a irmã mais velha falou:

- Fica aqui! Eu vou verificar o que é.

Quando ela se aproximou da aldeia das onças, a irmã mais nova, teimosa, foi atrás dela. Sem olhar para o chão, pisou nos cabaceiros de cuia que as onças haviam espalhado como armadilha. Ouvindo isso, as onças saíram correndo dizendo:

- Humm é cheiro de humano!

As onças encontraram as duas moças e o senhor onça falou:

- Não comam agora, meus filhos, eu preciso de um favor delas. Se elas não conseguirem me ajudar, eu os ordenarei que as comam.

Então, ele disse a elas:

- Minhas filhas humanas, preciso que vocês tirem para mim o osso do veado que ficou engatado no dente molar da minha boca.

Daí, elas abriram a bocarra do senhor onça e tiraram o osso do veado, de onde saiu bastante pus.

Então, senhor onça ficou muitíssimo feliz e pediu para que seu filho casasse com as duas.

Elas se casaram com ele e as duas ficaram grávidas. Assim que elas tiveram filhos, o marido delas as levou para a aldeia e as deixou com os pais.

Depois falou:

- Quando meus filhos começarem a engatinhar eu as virei buscá-las, pois será o tempo necessário para que vocês tenham matado a saudade do vosso pai.

Durante esse período, ele vinha deixar as caças, sempre no igarapé.

As caças eram pacas, porcos e queixadas. Até que um dia ele resolveu ir deixar a caça pessoalmente para sua sogra, mas ela se assustou com seu genro e saiu correndo dizendo:

- Não vi meu genro, só vi a onça.

E as filhas a disseram:

- Mãe, ele é seu genro.

Quando viu que estava chegando a época de seus filhos começarem a engatinhar, ele começou a rugir, chamando suas esposas. Porém, como ele percebeu que elas não iriam voltar com ele, a onça se aproximou da maloca e pediu que entregassem seus filhos e que elas podiam ficar com o pai delas. Elas mentiram para ele, dizendo:

- Espera um pouco que iremos esquentar água para dar banho nos meninos.

Ele esperou, até que suas mulheres pediram que ele colocasse as duas mãos na janela da maloca⁴, para elas colocarem as crianças em suas mãos. Só que, ao invés disso, elas colocaram nas mãos dele a panela de barro quente. Então ele saiu correndo, esfregando as duas mãos no chão, rugindo muito. Daí em diante, as onças de hoje passaram a andar de quatro patas.

Este é o mito interpretado por mim (Nelly B. Duarte Dollis) para a língua portuguesa, contado pelo povo Marubo com intuito de seus filhos e netos tenham o conhecimento das histórias orais o processo da sua sociedade. Para que haja a perpetuação de domínio por parte dos jovens o ensino e valorização de si próprios e da sua cultura⁵.

Agradecimento

Primeiramente agradeço aos meus pais *Ranen Tupane* e *Tamã Sheta* pela minha existência e meu primogênito *Tama Imy* (Janderson Duarte dos Santos) minha grande inspiração por eu ter contado esse mito traduzido para língua portuguesa com intuito de ele ter conhecimento da minha realidade. Agradeço com muita honra ao meu professor de graduação Michel Justamand pelo convite da publicação desse mito.

4 Lembrando que a maloca não tem janela, somente duas portas a entrada dos homens e a entrada das mulheres, seria *shovo parokain peno vepeni vaiki weákarã aváikin nakóti txichtomavo* 'suspenderam as palhas na curva da maloca para colocar panela de barro quente nas mãos dele'.

5 "Ressalto que os mitos Marubo são herdados pelos pais conforme o relato dos seus descendentes (repassado de pais para os filhos)."

Experiência em E. P. Thompson¹

Neusa Cavalcante Lima

Introdução

Experiência, uma das categorias centrais nos trabalhos de Edward Palmer Thompson, aporta ao debate das ciências sociais e humanas a relevância da ação dos sujeitos no processo de construção da história. Na sua trajetória, o historiador marxista mantém consistência teórica e coerência política².

Demonstra consistência teórica ao sustentar o debate sobre a ação e as escolhas de homens e mulheres, tanto nos artigos da década de 1950 e no clássico *A formação da classe operária inglesa*, de 1963, quanto na polêmica com o estruturalismo althusseriano, já nos anos 1970. Mantém o foco na ação dos sujeitos, nos estudos sobre os costumes da plebe inglesa do século XVIII, nos quais identifica o paradoxo: “*uma cultura tradicional que é, ao mesmo tempo, rebelde*”³ (THOMPSON, 1998, p. 19) Assim, a ênfase está no estudo da cultura tradicional com “*novas questões*”, pelas quais reconhece a cultura como produção histórica, no processo de enfrentamento das experiências vividas de exploração.

Esse movimento partiu da análise das sociedades industriais para o estudo das sociedades tradicionais e objetivava iluminar novas possibilidades de futuro, alternativas ao capitalismo.

Nunca retornaremos à natureza humana pré-capitalista; mas lembrar como eram seus códigos expectativas e necessidades alternativas pode renovar nossa percepção da gama de possibilidades implícita no ser humano (THOMPSON, 1998, p. 23).

1 Texto elaborado a partir do diálogo estabelecido no curso “O conceito de cultura e suas múltiplas conexões”, ministrado pela Prof^a Dr^a Carmen Sylvania de Alvarenga Junqueira, do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP).

2 Edward Palmer Thompson foi um intelectual militante. Participou da resistência antifascista; integrou a infantaria britânica na Segunda Guerra; trabalhou como voluntário na construção de ferrovia na Iugoslávia, no período de reconstrução pós-guerra. Entre 1946 e 1956, integrou o Grupo de Historiadores do Partido Comunista Inglês que, para Hobsbawm (Kaye, 1989), marca a tradição marxista britânica, com a inspiração de Dona Torr na formação do grupo. Em 1956, com divergências sobre os rumos adotados pelo Partido Comunista e posicionando-se contra a invasão da Hungria pelo exército russo, o grupo se desfez e dissidentes fundaram a New Left e editaram a New Left Review, na qual também participa até 1963. Foi crítico atuante nas análises sobre o período da Guerra Fria e seus impactos sobre o debate das esquerdas. Já nos anos 1980, esteve envolvido nos movimentos pelo desarmamento nuclear (FENELON, 1995).

3 Por exemplo, as reações contra o cercamento de terra comuns, a disciplina do trabalho, o livre mercado que provocava a fome (THOMPSON, 1998).

Evidencia coerência política, pela militância que exerceu em toda a sua vida, engajado no movimento histórico do seu tempo, participando na formação de trabalhadores, no *front* contra o nazismo, no partido político, no debate profícuo com seus contemporâneos⁴ e no movimento pelo desarmamento nuclear.

As reflexões que neste texto são apresentadas tratam, inicialmente, de resgatar a contribuição de Thompson, por meio das análises de importantes estudiosos, como Fontana (1979, 2014), Kaye (1989), Fenelon (1995), Fortes (2006) e Mattos (2012).

Consideradas as referências postas, interessa centrar a análise na propositura de Thompson para a produção do conhecimento. Nesse sentido, sua compreensão, que considera as ciências em sua complementaridade, é importante para a apreensão de categorias de pesquisa como relacionais e históricas, que partem do concreto, da vida material. Desta forma, experiência é trazida para o debate como espaço de mediação entre ser e consciência social, num processo de significação de conformismo, resistência, rebeldia e construção de nova sociabilidade.

Thompson: conhecimento crítico e possibilidade de construção histórica

E. P. Thompson (1924-1993), historiador e militante inglês, referência nas ciências sociais no século XX, tem sua produção situada no conjunto da obra dos Historiadores Marxistas Britânicos. O grupo parte de problemáticas histórica e teórica comuns, ao centrar seus estudos sobre a origem, o desenvolvimento e a expansão do capitalismo, ao mesmo tempo em que produz análises que se contrapõem ao que seus membros identificam como determinismo econômico e resgata as discussões sobre as transformações na história, também como transformação social.

Para Kaye (1989), a produção de Thompson, de tradição histórica e teórica de base marxista, deixa sua marca na construção de uma teoria de determinação de classes, abordagem alternativa à perspectiva sustentada na metáfora base-superestrutura. Seu trabalho, *A formação da classe operária inglesa*, sobre a Inglaterra do século XVIII, é considerado um marco nos estudos historiográficos, tanto por construir a história a partir da perspectiva dos tra-

⁴ São conhecidos os debates, por exemplo, com Perry Anderson, no ensaio "As peculiaridades dos ingleses" e Louis Althusser, no livro "A miséria da teoria ou um planetário de erros".

balhadores, homens e mulheres comuns, recuperando seus costumes e rituais, quanto pela abordagem de classe compreendida como “*presente ao seu próprio fazer-se*” (THOMPSON, 2011, p. 9).

A classe é, assim, formação social e cultural, com base objetiva e sempre definida no conjunto de relações com outras classes. Como explicitado no fragmento do Prefácio de *A formação da classe operária inglesa*, citado em diversos trabalhos que tomam como referência a abordagem thompsoniana:

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe (THOMPSON, 2011, p.10).

Para Fortes (2006, p. 199-200), Thompson inova no estudo sobre a emergência da classe operária, ao considerar múltiplas dimensões “*como religiosidade, sociabilidade, cultura, atitudes populares diante da lei e, ao analisar a constituição de valores e experiências comuns [...]*”.

O resgate da história se dá a partir da ótica dos trabalhadores - homens e mulheres -, entendidos não como vítimas de um passado acabado, mas sujeitos que, enquanto vivem, constroem a história. Thompson pressupõe a recuperação de uma história não conhecida, não como relíquia do passado, mas como experiência vivida, ainda que não escrita.

Estou tentando resgatar o pobre tecelão de malhas, o meeiro luddita, o tecelão do “obsoleto” tear manual, o artesão “utópico” e mesmo o iludido seguidor de Joanna Southcott, dos imensos ares superiores de condescendência da posteridade. Seus ofícios e tradições podiam estar desaparecendo. Sua hostilidade diante do novo industrialismo podia ser retrógrada. Seus ideais comunitários podiam ser fantasiosos. Suas conspirações insurrecionais podiam ser temerárias. Mas eles viveram nesses tempos de aguda perturbação social, e nós não. Suas aspirações eram válidas nos termos de sua própria experiência; se foram vítimas acidentais da história, continuam a ser, condenados em vida, vítimas acidentais (THOMPSON, 2011, p. 14).

Ao reconstruir a história, tendo como norte metodológico a lógica histórica, Thompson (2011, p. 14) desenvolve a crítica à história oficial: “*Ape-*

nas os vitoriosos [...] são lembrados. Os becos sem saída, as causas perdidas e os próprios perdedores são esquecidos”. Dessa forma, experiências esquecidas podem iluminar novas possibilidades de futuro.

Recuperar a história “*vista de baixo*” (*history from below*), no entanto, não é suficiente. Para o autor, o conhecimento pressupõe a apreensão da sua dimensão relacional.

A preocupação, por exemplo, é apresentada em artigo de 1976 intitulado *Folclore, Antropologia e História Social*, no qual aborda o trabalho de Gareth Stedman Jones⁵, sobre o significado social da doação. Nesse texto, Jones analisa as atitudes da burguesia em relação à caridade e identifica três traços estruturais no ato de doar: i) como sacrifício ou graça do doador; ii) como prestígio para o doador e consequente subordinação de quem recebe; e iii) como obrigações do destinatário da doação, o que envolveria controle social – entendido como controle de classe, por Thompson.

Para Jones, as transformações sociais do século XIX, com distanciamento das classes sociais, deformam “*a integridade original da relação da dádiva*” (THOMPSON, 2012 p. 244), perspectiva valorizada por Thompson, ao reconhecer que o autor “*permitiu que vissemos, em novas formas, a relação advinda com a caridade dos anos de 1860*” (IDEM, p. 248). Entretanto, faz a objeção afirmando que:

[...] não existe essa constante do “ato de doar”, com caracteres constantes, passível de isolamento dos contextos sociais particulares. Na verdade, há de se encontrar a estrutura na particularidade histórica do “conjunto de relações sociais” (IBIDEM, p. 248)⁶.

A reflexão aponta para o estudo do ato de doar através do tempo, e para o entendimento de suas mudanças de forma e conteúdo como “*deformação*”, como se houvesse uma constante, que lhe é própria, independentemente do contexto, pressuposto questionado por Thompson.

Ainda seguindo com os questionamentos sobre a análise de Jones, Thompson alerta para a relação envolvida no ato de doar: dar e receber são faces da mesma moeda. Assim, a descrição do ato de doar apenas na perspectiva do doador não possibilita conhecer outros aspectos que podem estar

⁵ No artigo “A deformação do dom”. In: Outcast London, Oxford: 1971. Estudo sobre a “*periferia londrina no fim dos Oitocentos*” (THOMPSON, 2012, p. 243).

⁶ Thompson refere-se, em particular, à tese VI, das *Teses sobre Feuerbach* que trata da crítica à visão de “essência humana”, como algo abstrato e isolado, descolado do conjunto das relações sociais e a-históricas.

presentes. A doação pode ter o significado de prestígio para o doador e, entretanto, esse significado não ser reconhecido, necessariamente, de igual modo por quem recebe (THOMPSON, 2012).

O posicionamento instiga a apreensão do significado social, no tempo. [...] *todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas* (IDEM, p. 243).

Se os contextos mudam, formas e conteúdos podem adquirir novas expressões e significados. A provocação de Thompson intenciona chamar a atenção para a fragilidade de análises teóricas que se desenvolvem com o suporte de transposições de um contexto para outro, sem ponderações sobre o “conjunto de relações sociais” no tempo, tendo por referência as *Teses sobre Feuerbach* de Marx.

Nesse movimento, a abordagem thompsoniana nos aproxima do diálogo com a história econômica, que fornece elementos para o trabalho com categorias históricas como capitalismo, hegemonia e classe social.

O diálogo completa-se com a perspectiva do materialismo histórico-dialético, que entende a história não como processo linear, como modelo que define o futuro, mas história como movimento construído pela atividade de homens e mulheres.

Fontana (1979, p. 9) situa Thompson na corrente que entende história a partir do processo concreto da luta de classes, que constrói o futuro, em contraposição à visão mecanicista de etapas do desenvolvimento, em ordem predeterminada.

Es una corriente que abandona los rígidos esquemas formales del pasado y pretende devolver su papel fundamental aquello que los propios Marx y Engels ponían en primer lugar: la concepción de la historia como resultado de la lucha de clases, como un perpetuo tejer y destejer de equilibrios, alianzas y enfrentamientos colectivos.

Essa perspectiva, característica de pesquisadores materialistas históricos, destaca a relação entre sujeito e história, como em Adolfo Vázquez e em Walter Benjamin⁷.

⁷ Temática possível ainda de ser estudada em: LÖWY, Michael. As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. Cortez, São Paulo, 2009; e FONTANA, Josep. A história dos homens. Edusp, Bauru, 2004.

A abordagem de Vázquez (1977), na articulação entre sujeito que transforma e realidade construída, tem por fundamento o reconhecimento do proletariado como sujeito histórico privilegiado na transformação social; e a compreensão da história como composta de caminhos complexos e únicos.

Com essa base, o autor sustenta sua compreensão de práxis como categoria central do marxismo, entendido como uma filosofia para a transformação e busca os fundamentos a partir de Marx, nas *Teses sobre Feuerbach* – particularmente, as teses I⁸ e XI⁹.

Vázquez estabelece, como Thompson, o embate com marxistas estruturalistas, nos anos 1960, contrapondo-se à visão de história como percurso linear, que pressupõe estágios a serem superados (MAYORAL¹⁰, 2006).

Em Benjamin (2012), é a experiência da vida humana (*Erfahrung*) a matéria-prima das narrativas, como constituinte do humano e seu caráter histórico. Dessa forma, abre a perspectiva de história como transmissão da experiência social, do conhecimento adquirido pela experiência da vida cotidiana, assim carregada do conselho, da sabedoria adquirida e pressupõe a experiência do diálogo entre gerações. Nesse sentido, falar de narrativas é falar de história, não da história oficial, como expressão da verdade, mas da história narrada. Não há o compromisso com “A História”, com “a verdade”; mas sim com histórias, com as várias possibilidades de desenvolvimento e de finalizações: “*a história a contrapelo*”.

Na sua compreensão de história, em especial, a apresentada nas teses *Sobre o conceito de história*, encontra-se a crítica à definição de história como modelo da ação passada, isto é, uma crítica que trata do passado como recorte, como se fosse possível estar lá, como se não houvesse a distância do tempo histórico, o processo de transmissão e o próprio presente¹¹.

Ao mesmo tempo, Benjamin nos leva a considerar o sujeito histórico como capaz de transformar o seu destino e a considerar o passado em suas dimensões não conhecidas e ocultas pela história dos vencedores.

8 Tese I – “O defeito fundamental de todo materialismo anterior - inclusive o de Feuerbach - está em que só concebe o objeto, a realidade, o ato sensorial, sob a forma do objeto ou da percepção, mas não como atividade sensorial humana, como prática, não de modo subjetivo [...]”.

9 Tese XI – “Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se porém de modificá-lo”.

10 Pesquisadora do Instituto de Investigaciones Filológicas, professora da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM).

11 No prefácio de *Magia e técnica, arte e política* ensaios sobre literatura e história da cultura de Benjamin, Gagnebin aborda a contraposição que o autor estabelece entre sua concepção de história e as concepções contidas no historicismo e na teoria de progresso (BENJAMIN, 1983).

Trazer a ação dos sujeitos sociais - e a sua experiência - para a compreensão da formação, do desenvolvimento e da expansão dos processos sócio-históricos, demanda a apreensão da realidade em suas várias perspectivas (olhares), e a incorporação das diversidades em que a vida cotidiana se expressa, tanto no que é usual, quanto no que é atípico.

No Brasil, nos anos 1970-1980, a perspectiva de abordar a experiência de homens e mulheres, trabalhadores e trabalhadoras, nos diferentes espaços de vida, iluminava os estudos brasileiros sobre os movimentos sociais urbanos. Tratava-se da capacidade de homens e mulheres construírem a história para além dos espaços vinculados à produção, mas articulada em movimentos organizados a partir de demandas, como a redução do custo de vida, melhoria dos transportes, o acesso a vagas em creches, à luz e água.

Apoiados nos novos movimentos sociais, toda uma produção teórica recente procura captar nas experiências dos dominados a inteligibilidade de suas práticas. O que para nós definiu uma ruptura com a produção anterior sobre a classe operária foi a noção de sujeito que emerge dessa nova produção, isto é, o estatuto conferido às práticas dos trabalhadores, como dotadas de sentido, peso político e significado histórico na dinâmica da sociedade (PAOLI et al, 1983, p. 130).

A marca dessa ruptura é colocar em debate as visões de estrutura *versus* processo, ao trazer a categoria experiência como possibilidade analítica, e a ação de homens e mulheres, que experimentam a exploração, como resignação, resistência, confronto e luta.

Nesse contexto – dos anos 1970 - 1980 –, é que se coloca a recepção de Thompson no Brasil, conforme tratada por Mattos, em estudo publicado em 2012, e como, especialmente, historiadores e cientistas sociais exploraram as possibilidades abertas pela leitura que fizeram do autor, em temáticas como o trabalho, tanto livre, como escravizado.

Nos anos 2010, a discussão passa a ser sobre a atualidade, ou não, da abordagem thompsoniana para pensar o contexto de manifestações recentes, com formatos mais fluídos de organização e intenso uso do suporte de mídias. O debate abre possibilidades de partir de eventos aparentemente dispersos de rebeldia, para entendê-los como forma de formação e expressão de processo de transformação social e, ao mesmo tempo, com elementos de manutenção da ordem vigente.

Uma das chaves de discussão está na categoria “comum”, temática contida na obra de Thompson, que vem sendo tratada, entre outras iniciativas, pela Rede Interdisciplinar de Pesquisadores, entendendo comum “*como construção social e coletiva, de experiências de resistência e rebeldia, na construção de uma sociedade pautada em outra lógica, que não do mercado e do estado*”¹². Estudos dessa natureza têm importância reconhecida, no contexto da emergência e diversidade de experiências, como as ocupações das praças na França, as greves nos Estados Unidos da América (EUA) – não divulgadas no Brasil – e as ocupações das escolas no Brasil.

Experiência como mediação

A categoria experiência é abordada, por Thompson, na sua relação (de mediação) com as categorias classe e consciência de classe. Sua contribuição deve ser inserida tanto na contraposição à perspectiva de classe tratada nas análises pelo consumo (padrão de vida, renda), ou pelo lugar na estrutura social, quanto à perspectiva de classe como produto, representado pela metáfora base-superestrutura, na qual o social é determinado pelo econômico.

O que muda, assim que o modo de produção e as relações produtivas mudam, é a experiência de homens e mulheres existentes. E essa experiência adquire feições classistas, na vida social e na consciência, no consenso¹³, na resistência e nas escolhas de homens e mulheres (THOMPSON, 2012, p. 260).

Superar a metáfora base-superestrutura abre espaço para a apreensão de que, segundo Thompson (IDEM, p. 261):

[...] há um sem-número de contextos e situações em que homens e mulheres, ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos ao seu modo de vida. Nesses contextos, não se pode conceber o ser social à parte da consciência social e das normas. Não há sentido algum em atribuir o prevailecimento de um sobre o outro.

12 A Rede Interdisciplinar de Pesquisadores apresenta-se como “*articulador para o debate para as produções inspiradas na lógica do comum*” (Rede Interdisciplinar de Pesquisadores, <http://redepesq.hypotheses.org/> acesso em 07 de junho de 2016). Ver: LAVAL, Christian e DARDOT, Pierre. A nova razão do mundo, 2009; e Commun, 2014.

13 O termo “*assent*” contido no texto original, em inglês, foi traduzido como “consenso”, alternativa que talvez não seja a mais próxima da ideia de Thompson; por isso, sugerimos “conformismo” (nos termos de Marilena Chauí), “aceitação” ou “resignação”, por não implicar, no nosso entendimento, acordo entre as partes. No original “is sorted out in class ways, in social life and in consciousness, in the assent, the resistance, and the choices of men and women”. Ver também a publicação do mesmo texto, em versão na língua castelhana: Folklore, antropologia e historia social, In: Revista Historia Social. Valência. ES. Fundación Instituto de Historia Social, nº 3, 1989: pp. 81-102, com tradução de José Carazo.

Nessa perspectiva, a contribuição de Thompson torna-se relevante, por propor a compreensão de experiência, na sua dimensão de classe - toda experiência é uma experiência de classe - e sua significação como componente de construção da consciência social.

A pressão do ser social sobre a consciência social se revela, agora, não tanto por meio da clivagem horizontal base-superestrutura, mas por meio de a) congruências, b) contradição, c) mudança involuntária (IBIDEM, p. 262).

As condições estão dadas pela vida material, e sua configuração em regras, expectativas e valores, ao mesmo tempo vivida em suas contradições, pela experiência da exploração e da desigualdade. No entanto, as mesmas condições não são vividas e experimentadas de forma semelhante, por todos os sujeitos, o que torna impossível estabelecer padrões; os resultados são configurados no processo e no movimento da luta de classes (THOMPSON, 2012).

O desafio para essa abordagem é apreender o real, não como ele se manifesta, no sentido de reduzir o vivido ao que é, mas entendido como evidência inserida num processo, e num diálogo com a teoria, que deve ser questionada.

Considerações

Thompson foi um intelectual militante, instigante e provocador, estabelecendo sempre o diálogo com a produção do seu tempo. Sua obra nos brinda com proposições que, no âmbito da tradição da teoria crítica, mobilizam no sentido de uma compreensão para além da fragmentação das disciplinas e a apreensão do homem por inteiro.

Fornecer suporte ao transitar da economia (suas primeiras referências) para o modo de produção, como relação de produção e reprodução, articulando base material e vida cultural, e propor o estudo da realidade, como produção concreta, relacional, histórica e dinâmica.

Nesse caminho, traz o cotidiano e a ação dos sujeitos para o campo da análise social. A experiência é de classe, é determinada, mas há diferenças na forma como se vivencia a condição de classe e se constrói cultura, em “ações, escolhas e crenças”.

Ele ensina que a luta por manter os costumes tradicionais¹⁴, apresentados como conservadores, pode ser expressão de rebeldia e resistência contra a perda de direitos; que a constituição de novas práticas culturais, por sua vez, pode ter o mesmo significado de resistência; que indicadores, aparentemente objetivos, que medem padrão de vida – como nível de consumo, não necessariamente apreendem qualidade no modo de vida. O que nos move a problematizar nossas questões de pesquisa e nos instiga a procurar novas perspectivas de análise.

Ao abordar a história social a partir da ótica de homens e mulheres comuns, em suas diferentes condições de vida, Thompson, antes de tratar o passado como acabado, busca identificar causas perdidas que iluminem possibilidades não realizadas, numa aposta “*nos sonhos e projetos e nas lutas por um futuro que não esteja aprisionado nos limites deste presente*” (MATTOS, 2012, p. 263).

Como na descrição realizada por Marco Polo, apresentando as cidades invisíveis de Kublai Khan, quando fala de Berenice, cidade injusta:

Pelo meu discurso, pode-se tirar a conclusão de que a verdadeira Berenice é uma sucessão no tempo de cidades diferentes, alternadamente justas e injustas. Mas o que eu queria observar é outra coisa: que todas as futuras Berenices já estão presentes neste instante, contidas uma dentro da outra, apertadas espremidas inseparáveis (CALVINO, 2012, p.147).

Agradecimentos

Agradeço às mestras: Prof^a Dr^a Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira, do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP e Prof^a Dr^a Maria Lúcia Martinelli do Programa de Estudos Pós-graduados em Serviço Social - PUC-SP.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Walter Benjamin. Magia e técnica, arte e política - ensaios sobre litera-

14 A contribuição de Thompson para os estudos etnológicos é relevante, por enfatizar a necessidade do aprofundamento da pesquisa histórica, visando à reconstrução de conexões culturais e sociais; igualmente fecunda, é a elaboração da categoria experiência, que permite destacar a resistência à opressão, inserida em instituições tradicionais de povos indígenas e populações rurais, perspectiva não desenvolvida, mas apenas apontada neste texto, uma vez que o objetivo aqui não é tratar da relação das sociedades tradicionais com o capitalismo, mas sim dialogar com a postura teórica de Thompson e suas derivações heurísticas.

- tura e história da cultura. Obras Escolhidas, v. 1. Brasiliense, São Paulo, 2012.
- _____. Sobre o conceito de história. In: Walter Benjamin. Magia e técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, v. 1. Brasiliense, São Paulo, 2012.
- CALVINO, Ítalo. As cidades invisíveis. Tradução Diego Mainardi. Companhia das Letras, São Paulo, 2012.
- FENELON, Déa. E. P. Thompson – história e política. Projeto História, 1995, (12): 77-93.
- FONTANA Lázaro, Josep. La formación de E. P. Thompson. História e Perspectivas, 2014, (número especial): 17-32.
- _____. Thompson: Historia y lucha de clases. Prólogo de Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Editorial Crítica, Barcelona, 1979.
- FORTES, Alexandre. Miríades por toda a eternidade: A atualidade de E. P. Thompson. Tempo Social 18, 2006 (1): 197-215.
- KAYE, Harvey J. Los historiadores marxistas británicos: un análisis introductorio; edición y presentación a cargo de Julián Casanova. Universidad, Prensas Universitarias, Zaragoza, 1989.
- MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. <http://www.histedbr.fae.unicamp.br>
- MATTOS, Marcelo Badaró. E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- _____. História e projeto social: a origem militante do debate sobre classes e luta de classes na obra de E. P. Thompson, 2012. https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6638_Badaro_Marcelo.pdf
- MAYORAL, María Rosa P. La praxis en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez. Andamios, 3. 2006 (5) 237-256.
- PAOLI, Maria C.; SADER, Eder; TELLES, Vera. Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico. Revista Brasileira de História, 1983, (6): 129-149.

THOMPSON, Edward P. Folclore, antropologia e história social. In: Negro, Antonio Luigi e Silva, Sergio (org.). As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos. Editora da Unicamp, Campinas, 2012.

_____, A formação da classe operária inglesa. A árvore da liberdade, v. 1. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2011.

_____. Introdução: costume e cultura. In: Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. Revisão Técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

_____. A miséria da teoria ou um planetário de erros. Zahar, Rio de Janeiro, 1981.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Filosofia da práxis. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977.

O cotidiano de pessoas em situação de rua na segunda maior capital urbana da Amazônia Brasileira

Noélio Martins Costa

Sérgio Ivan Gil Braga

Renan Albuquerque

Introdução

Manaus, capital do Amazonas, e Belém, capital do Pará, são os principais centros urbanos da região Norte do Brasil. Belém é a primeira capital nortista no âmbito do contingente de pessoas, com cerca de 4 milhões. Manaus aparece em seguida, com 3,3 milhões. São polos sedimentados na época áurea da economia da borracha e até hoje conservam histórias desse tempo, as quais são ricas em dados.

No caso local amazonense, há que se atentar para o fato de que muito da infraestrutura urbana da capital configurou-se com as reformas que se deram entre 1890 e 1910. Modificações paisagísticas, estilísticas, de mobilidade — calçamento de ruas, aterramento de igarapés, expansão de avenidas, iluminação elétrica, construção de praças, rede de água e esgoto, construção de pontes, prédios públicos, casarões particulares, além de uma ampla rede de serviços urbanos —, enfim, mudanças que afetaram os modos de vida, foram percebidas no passado e se fazem sentir no presente.

A capital almejava ser vitrine dos avanços no Norte do país. Era uma cidade que teria de ser mostrada, apresentada, assemelhando-se a urbes europeias, principalmente a Paris. A autora (COSTA, 2014) assim se posiciona:

O direcionamento da modernização cidadina caminhou no sentido de trazer para a dimensão pública segmentos sociais da elite mercantil e política que se encantavam com as cidades europeias. A monumentalidade dos prédios públicos, o ajardinamento de praças, a construção de grandes avenidas, a tentativa de recriação de um espaço cultural europeu com restaurantes de cardápio francês e lojas de luxo nortearam as ações do poder público e privado (IDEM, p. 110).

O urbano foi um espaço privilegiado para pessoas afortunadas do fausto da borracha e, dessa forma, a segregação entre ricos e pobres tendeu a nortear intervenções. As ações do poder público de Manaus, na virada do século XIX, buscavam disciplinar o espaço com a ajuda da polícia (reguladores de códigos de postura) e de médicos sanitaristas (agentes de higienização). Com atos de exclusão de moradias rudimentares no centro da cidade, a população pobre, geralmente trabalhadores braçais, foi empurrada para periferias distantes desse contundente núcleo comercial.

Em 1910, a maior parte das reformas urbanas tinha se realizado e o poder público conseguira vitórias sobre a habitação popular. A condenação do uso da palha levou a população pobre, e mesmo proprietários de cortiços, a substituí-la pelo zinco. Tanto que o Código de Postura (...) não fazia referência à cobertura das edificações. A palha não era considerada apenas como antiestética ou insalubre. Ela carregava consigo o pecado de trazer à memória toda uma civilização que se buscava desterrar: a indígena. Manaus, cidade construída sobre cemitérios de índios, é lugar de constantes tentativas de aterramento progressivo dessa memória. A habitação popular do perímetro urbano, um dos aspectos físicos que ainda podia lembrar esse passado, foi sendo condenada pelo poder público e pelas elites na mesma proporção com que se almejava a arquitetura mais próxima a moldes europeus (COSTA, 2014, p. 116).

No tocante à urbanização do bioma amazônico – dando um salto histórico para a segunda metade do século XX –, com o projeto de implantação da Zona Franca de Manaus (ZFM) e outros atos desenvolvimentistas na Amazônia, houve aumento do fluxo migratório e conseqüentemente se tentou de novo a urbanização da infraestrutura local. Esse fluxo de pessoas vindo para a zona urbana acelerou o processo de expansão de áreas habitadas na capital amazonense. Para suprir o déficit habitacional, surgiram diversas ocupações irregulares (denominadas de invasões), que se expandiram principalmente nas proximidades do Distrito Industrial e nos extremos das zonas leste e norte, ampliando o bojo das ações não planejadas territorialmente.

Como exemplo, podemos citar o bairro Tancredo Neves, surgido via ocupações de áreas localizadas na estrada que ligava o bairro São José Operário à Cidade Nova, hoje Avenida Grande Circular, em meados da década de 1980. Igualmente aos demais bairros da zona leste (dois deles citados), o Tancredo Neves foi ocupado em fins da década de 1980 e de início já contava com cerca de 10 mil moradores, grande parte originária do interior do Estado

ou de outros bairros centrais da cidade. Desde o começo da ocupação do bairro, moradores exigiam infraestrutura (água encanada, energia elétrica, escolas, postos médicos e transporte coletivo), a exemplo do que vinha sendo feito no São José¹. Na mesma perspectiva, surgiram, além dos citados, na década de 1980, os bairros Zumbi dos Palmares, Armando Mendes, Jorge Teixeira, Mauazinho e Vila da Felicidade.

Para além dos estudos de expansão urbana ligados a fluxos de desenvolvimento da região, pesquisas relacionadas à Amazônia, atualmente, tendem a incidir sobre temáticas correlatas. Além de o desenvolvimento pretendido para a região pouco proporcionar garantias de direitos individuais e coletivos, reconhecimentos territoriais, simbólicos, religiosos, de costumes, crenças, hábitos e valores étnicos e socioambientais ocasionaram problemas associados a desconhecimento por parte desse “outro Brasil”. As maiores falhas, cremos, se deram no tocante à implantação de meios de instrumentalização científico-tecnológica de saberes sobre o tema, aliadas a conhecimentos tradicionais que não existiram efetivamente. Todo esse pensamento, necessariamente sistêmico, tendeu a ser uma tentativa de aplicar estudos que consideram as externalidades (políticas nacionais e internacionais) como implicantes de forma sistemática nas realidades locais, o que culminou no surgimento das pessoas em situação de rua (PSR). Em suma, a falta de políticas públicas, hoje em dia, tem levado aqueles que denominamos outrora de “descentrados sociais” – pessoas deslocadas do centro da sociedade formal em direção à marginalidade – a se fazerem presentes no cotidiano do passado e do presente.

Partindo-se dessa conjuntura de problema, entendemos a necessidade de se pensar a cidade na atualidade, em razão de apostas equivocadas de outrora. Porquanto, temos que entender que a cidade deve ser criada e construída para os que a projetam como sua. Essa criação aparece como forma de apropriação de territorialidades figuradas. Para Armando Silva (2006), esse esquema mental de reconstrução simbólica da urbe se faz mister como imagem de uma forma de ser, onde entram em cena as pessoas marginais da sociedade.

Semelhante operação mental, no entanto, produz transformações sobre a própria urbe: assim a urbanização latino-americana passa pela dimensão estética, onde os fantasmas sociais fazem efeito na construção dos seus espaços (físicos) e dos seus símbolos para “fazer-se-urbana-una-cidade” (SILVA, 2001, p. XXVI).

1 Conferir edição comemorativa “Manaus 342” do Jornal do Commercio de 23, 24, 25 de outubro de 2011.

O autor faz uma metáfora da marginalidade da sociedade segundo moradores de sótãos de casas velhas, que estão à margem da vida, habitando locais onde se depositam terríveis e estranhas verdades. Estes, como seres conscientes, não podem ser conhecidos (SILVA, 2006). São múltiplas as formas de ver a cidade e seus personagens, na visão do autor, a partir de um jogo de percepção do outro como indivíduos marginais, vivem suas personalidades de modo único. Mas quem são esses marginais? De onde surgem e o que fazem? Quais interações concordantes ou discordantes com a marginalidade se apresentam no espaço do centro de Manaus? O texto caminhou na direção de refletir sobre as questões, em uma tentativa de aventurar-se a perceber a situação em que esses outros se encontram no bioma amazônico.

O artigo buscou tecer reflexões entre discursos, públicos e privados, acerca da marginalidade e dos modos específicos de vida desenvolvidos no âmbito da caracterização social da cidade. Com foco em nosso campo de estudo, considerou-se a “marginalidade” como um conjunto de atos que moldam populações viventes principalmente nas ruas do centro de Manaus, Amazonas, Região Norte. Essas pessoas, que ora se caracterizam como agentes controversas de seu destino ou vítimas sociais, podem tanto ser alvo de compaixão quanto de ódio. Ou ainda serem vistas como pessoas negligenciadas, famintas de existências, multidiversas, mas inteligíveis e pensadoras de si mesmas.

A metodologia utilizada teve como inspiração o viés da etnografia, a partir de aprofundamento e imersão em contexto social. O estudo, inferencial, visou tematizar concepções contemporâneas sobre pessoas viventes em becos e ruas do centro, entre calçadas, praças, casas de papelão, barcos abandonados, em torno dos mercados, enfim, sobre pessoas que permeiam o ir e vir do espaço público. A ideia, tomando o indicativo, foi estudar a marginalidade tal e qual condição para múltiplas formas de transgressão a normas comumente aceitas e pelas quais a sociedade se guia para viver e pensar políticas públicas.

Nesse caminho, enfatizamos a palavra “marginal”, que de modo um tanto equivocado tende a designar somente indivíduos que vivem à margem da sociedade (descentrados), alheios a normas e leis, muitas vezes denominados de “foras-da-lei” ou “vagabundos”. Para nós, marginal também pode ser aquela pessoa que adota condutas e práticas sociais geridas por grupos dos quais faz parte e não pela sociedade como um todo. Grupos que entendem leis sociais segundo códigos e valores próprios, definidos por legalidades da sociedade envolvente, conforme a integração e não a marginalização.

Estigmas conceituados

A presença de PSR em ambientes não totalmente regulados, como são espaços de cidades urbanas, mostra-se mais presente desde o contexto de formação de sociedades pré-modernas, ou seja, muito depois do nomadismo e tribalismo triunfarem entre comunidades nativas. Nomadismo e tribalismo remontam à era primitiva e se fazerem sentir em meio a sociedades compartilhadas atualmente (MAFFESOLI, 1988, 1997; FOUCAULT, 1987; MAGNANI, 2006). São situações em que os marginalizados remontam práticas e expressões próprias de sociedades tidas como primitivas. Juntam-se com seus semelhantes em grupos para compartilharem alimentos, locais de pousadas, trabalhos informais, pequenos furtos e diversões. Não podemos generalizar que tudo entre as PSR seja feito de maneira coletiva. As relações nesses grupos são facilmente desfeitas. Os indivíduos apresentam-se como grupos heterogêneos, difíceis de caracterizar e quantificar, uma vez que, por estranhamento, não se abrem; por medo, vergonha ou pela própria dor que sentem ao revelar sentimentos, deixam de falar.

Eles não têm fixidez de morada. A busca incessante por um lugar na cidade, a ação de peregrinar pelas ruas, quem sabe se traduza em um gesto de ausentar-se para o incerto, como em uma ausência de sua própria vida. Cogitamos a possibilidade de pensar a falta de um lugar que os apeteça como seu em razão da interminável errância, e quiçá em busca de um lugar utópico ou de si mesmo. São grupos que, apesar de diferentes, parecem ser igualados pela indigência e pauperização em que se encontram, momentaneamente ou continuamente. O excluído configura parte da sociedade que vive a partir de sua situação de rua, parcialmente alheia à produção do capital e ao trabalho formal, e conseqüentemente parece torna-se avesso ao consumismo da sociedade capitalista. Deparam-se constantemente com ações repressivas e punitivas, principalmente por parte do Estado que vê em muitas PSR capacidade laboral desperdiçada.

De alguma forma, porém, a fuga dessas relações invisibiliza as PSR como pessoas no cenário urbano, que fogem da ação reguladora do Estado, operadas em abordagens policiais e de equipes de assistência social, que promovem a higienização de ambientes. E ainda por equipes de limpeza pública, que recolhem apetrechos e materiais pessoais carregados com as PSR. Enfim, essas ações de retirada tendem a representar medidas violentas: são as remo-

ções. Contudo, moradores em situação de rua mantêm-se firmes enquanto integrantes da cidade, mesmo sendo vistos negativamente como marginais, como loucos, lazarentos, inseridos na paisagem urbana como partícipes da mobília urbana cotidiana (desprezível, de preferência).

A marginalidade se configura como estratégia de sobrevivência. Evidencia-se que existem pessoas que estão na rua porque querem estar na rua; seja por comodidade, por interesse, por escolha aleatória. Outros por falta de perspectivas e alguns ainda porque a rua é tudo que lhes restou. A rua lhes deu outra vida, fazendo-os deixar para trás a realidade de outrora. A marginalidade, portanto, tende a camuflar situações supostamente cômodas, onde a pessoa vive em estado de natureza, um dia após o outro, sem amplas preocupações do cotidiano. Merleau-Ponty (1984), sobre esse aspecto, sublinha que desprendimentos viscerais de mundo podem ser provocados principalmente por desprezo, indiferença ou preconceito, dentro de uma dinâmica em que se torna o outro invisível simbolicamente, coisificado-o e banalizando sua condição.

Há produções de discursividade (FOUCAULT, 1999) que tentam, ao definir uma identidade pela via negativa, ou seja, estigmatizante (GOFFMAN, 1988), enquadrá-la dentro de parâmetros controláveis e manipuláveis pelo Estado. De maneira que, no jogo entre marginalidade e aceitação ou tolerância, mediado por exclusão ou inclusão social, estão coletivos que fazem uso do centro de Manaus/AM principalmente à noite. Esses coletivos são pessoas em situação de rua, que arcam as consequências da marginalidade na medida em que adotam modos de vida que ultrapassam legalidades normativas da sociedade, fomentando a desobediência civil via enfrentamentos conjunturais.

As PSR estão dispostas nesse cenário social, portanto, como peças desconexas ou coisas descoladas da mobília urbana. Importa destacar que essa “mobília” pode ser caracterizada como o conjunto de apropriação humanas e comerciais da cidade, por exemplo, no tocante a bancas de jornais, barracas de vendedores ambulantes, carrinhos metálicos de vendedores de frutas, carrocinhas de carregadores, lojas pequenas e médias, boutiques, feiras, armarinhos, armazéns etc. Enfim, apropriações dizem respeito a coisas e pessoas que ficam dispostas na rua, participando dela de forma negativa, positiva ou neutra, contribuindo para olhares de obliquidade ou não obliquidade.

Acerca do exposto, notamos a marginalidade como correlativa à invisibilidade, decorrente de estratégias de sobrevivência a meios hostis, que são as ruas, adaptando-se à realidade do centro da cidade. Estar invisível é um ato estratégico e planejado para se estar em um mundo onde, no limite, a marginalidade tem sido configurada como patologia – apesar de o fenômeno ser comum nas relações e interações próprias da vida cotidiana –, podendo ser tomada como desvio social ou comportamento desviante (BECKER, 2008). A problemática, porquanto, interliga-se a questões atuais, a saber, referentes ao tipo de concepção de Estado praticada, cujo molde é segregacionista, é separatista de ricos e pobres, sendo tal um aspecto latente da própria forma de governo (ZIZEK, 2003).

A questão incitada, no âmbito de espaços urbanos do centro de Manaus, que, constituídos de modo segregador, engendram propósitos segregadores, apontam orientações relacionadas à higienização. Uma questão que é apresentada em situações não-ditas e se cristaliza mediante códigos normalizados de posturas, primeiro inconscientemente, depois declarados a partir de juízos de valor. Sobre a segregação, interessa enfatizar que os métodos desviantes das PSR fazem parte das táticas usadas para romper processos normais de conduta dentro da sociedade. Significa dizer que, quando falham as formas legais, entram em cena as contravenções como táticas de constituição do ser. São essas as marginalidades as quais tomamos em conta no *paper*. Daí que, notemos, as PSR, que são *outsiders* por condição, tendem a ser desviantes, não cumpridoras de regras estabelecidas, embora elas próprias não se vejam como infratoras, vivendo às margens da sociedade, como descentradas.

Na perspectiva de Becker (2008), a sociedade forja acusadores e acusados quando sublinha classificações descritivas apontadas a *outsiders*, admitindo-os como marginais. Isso, em suma, deveria depender do perfil de quem os marginaliza. Se podem ser classificados “perfis desviantes”, é crível notar também a significação de “perfis normais”. O comumente aceito, nesse caso, desvincula-se, por analogia, daquilo que não está descrito como regra ou norma. É a situação dualista por excelência, consolidada a partir de duas posições de fala, a do acusador e a do acusado. Um exprime e viraliza a noção de formas excludentes de ser e estar no mundo; outro acolhe em si as formas excludentes. São perfilações psicológicas distintas, mas que se associam por composição. Só existe um acusador porque há um acusado. O objeto da acusa-

ção, portanto, não é só o ser acusado, mas todo um conjunto de comportamentos que geram, como ressaltamos, classificações descritivas sobre o acusado.

Os indivíduos *outsiders* a quem nos referimos, em resumo, são pessoas em situação de rua e ora tratadas também na pesquisa como descentrados sociais. Estas são as acusadas, as tais pessoas. São elas que, por instabilidade em aceitar regras, convivem a partir de situações desviantes. A rotulação do desvio é feita por indivíduos que se reconhecem e tomam como verdades para si padrões de comportamento (BECKER, 2008).

Venho usando o termo *outsiders* para designar aquelas pessoas que são consideradas desviantes por outras, situando-se por isso fora do círculo dos membros 'normais' do grupo. Mas o termo contém um segundo significado, cuja análise leva a um outro importante conjunto de problemas sociais: *outsiders*, do ponto de vista da pessoa rotulada de desviante, podem ser aquelas que fazem as regras de cuja violação ela foi considerada culpada (IDEM, p. 27).

As PSR podem ser rotuladas como marginais, em certas situações, porque adotam modos de vida desviantes, permanecendo nessa categoria caracterizada pela sociedade em geral e podendo assumir o desvio como modo de vida cotidiano ou ainda adotar uma postura conformista. Ao dar um passo em direção a esse suposto existencial, adquirem imagem negativa e arriscam a se transformarem em outra pessoa, muitas vezes aceitando rótulos que a elas são impostos. Daí que, complexidades referentes a universos que cercam os modos de vida das PSR, começam pela motivação que as levaram às ruas das grandes cidades. Esse motivo primordial, com o tempo, se fragmentará e dará origem a novas identificações com o meio onde vivem.

De forma consciente ou não, a pessoa marginalizada naturaliza a rua e suas marginalidades como habitat, como lar, confortando-se com a situação. Na rua, o desvio se apresenta como regra e não enquanto exceção casuística. Contradições sobre a marginalidade apresentada, portanto, foram almeçadas a partir de observações de campo, no centro de Manaus.

Análise dos dados de campo

As PSR constituem parte integrante da sociedade contemporânea como se fossem alguma forma de entulhamento, segundo a visão higienista pós-moderna. São “peças” da mobília urbana porque se apropriam do espaço

com presença constante, como se fossem também coisas dispostas, objetos inanimados, e nesse caso desnecessários aos ambientes. Ser integrante da mobília faz parte do estabelecimento de substrato para a fixação na cidade, posto que os indivíduos podem até serem localizados com frequência, instalarem-se no território, mas, diferente disso, eles também estabelecem ligações sentimentais com o lugar, criam vínculos de tal modo que passam a chamar de seu aquele “ponto”. Naturalmente que a lógica existencial das PSR é diferenciada, é ilógica se comparada à vida de pessoas que não moram nas ruas. Nas manifestações diárias de resistência para a vida, porém, notam-se formas de manifestação contra a moral triunfante do progresso, em meio a enfrentamentos relacionados ao capitalismo tardio (TOMÁS, 2012; JAMESON, 2007).

Em campo, notamos gestos, gritos, silêncios, falas e performances, as quais, muitas das vezes, revelaram a formação da base de nossa proposta: que muitas PSR não se encaixam no modelo clássico conceptual de “marginais” construído pelo Estado (FOUCAULT, 1987): ou seja, o de pessoas inaptas ao trabalho por preguiça. Outrossim, boa parte desses indivíduos podem até vir a falsear desvios como tática de sobrevivência, como mais uma marginalidade, pois nessa condição ora podem ser os carregadores, os guardadores de carro, os jogadores de carteados etc., mas tudo isso é de ato pensado, para serem eles mesmos sem levantar suspeitas e não serem hostilizados pelas suas identificações aparentes, rotulados de “desviantes” pelo senso comum. O repertório de táticas, incluindo macetes e trambiques, serve para camuflar ou esconder aparentes desvios, sendo que ainda concorre para mantê-los na invisibilidade no espaço urbano.

Para entender a origem de comportamentos e estratégias, chamamos a atenção para composições acerca de discursos da modernidade e progresso, proferidos há mais de um século para as cidades. Trazendo o disposto para o estudo ora descrito, coube inferir que o uso do espaço urbano para alijar do meio social a população pobre, negra e indígena, entre demais minorias, em Manaus, sobretudo na virada do século XIX para o XX, balizou políticas públicas da época, que preconizavam o disciplinamento dos pobres (FRAGA FILHO, 1996), e isso desembocou no agora. No centro, hoje, como vitrine de uma cidade que se queria europeizada no passado, normatizou-se a ordenação pública da higienização. E até mesmo foram surgindo bairros marginais, locais para onde foram enviadas pessoas indesejadas ao ambiente urbano central, em

contraposição ao belo requerido para o centro. A pobreza e a marginalização social, por conta disso, aprofundaram-se com esse surto de desenvolvimentismo na capital amazonense, provocando desigualdades e influenciando diretamente a construção da vida na capital amazonense (COSTA, 2014).

No contexto geral, recentes processos de atração migratória para a Amazônia, por conta de grandes projetos de investimento na região, foram seguidos de colapsos socioeconômicos e provocaram crescentes dinâmicas de marginalização. Para boa parte das pessoas que se dirigiram a Manaus, em busca de prosperidade, o êxito não ocorreu. A cidade tornou-se populosa e sem infraestrutura para comportar a demanda. Na década de 1960, por exemplo, a “cidade flutuante”² foi uma espécie de refúgio dos marginalizados. Era lugar de exclusão, mas receptivo; lugar aonde pessoas se abrigavam por não terem condições de viver em habitações de terra-firme do centro. Era uma situação antagônica, do ponto de vista da ideia de desenvolvimento que se projetava para Manaus, outrora se configurando como núcleo da industrialização da região norte.

Singer (1994), em *Economia Política do Trabalho*, faz relação à estratificação econômica entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, entendendo-se assim o aspecto hierárquico que se formou entre países ricos e pobres, entre países de primeiro mundo e terceiro mundo, numa relação de força, cuja base de diferença qualitativa foi a produção tecnológica industrializada e o poder econômico. Tavares Filho (2001) aponta que o contexto de relação de forças entre esses países basicamente se distinguiu por conta de dinâmicas diferenciais para as populações. “Tal visão de mundo não somente referendava a tentativa de legitimar a dominação do homem sobre a natureza, como a de certos grupos humanos sobre outros grupos” (CAMPOS, 2009, p. 118). O modelo de desenvolvimento amazônico, marcadamente, deixou mazelas no bioma.

Porquanto, desde a época do surto da economia gomífera até a tentativa de desenvolvimento social do Amazonas, com a ZFM, foi no centro da capital, além, é claro, dos bairros periféricos a seguir (para onde eram expurgadas), que se concentraram pessoas marginalizadas. As PSR, em grande parte, assim entendendo-se, foram fruto da reprodução da ideia de progresso

² O aglomerado de palafitas localizado no centro da cidade, próxima a entrada da cidade por via fluvial, as margens do Rio Negro. A expressão da pobreza emparelhada ao centro econômico da cidade de Manaus, a cidade flutuante nasce aproximadamente nos anos de 1920, com o fim da riqueza gomífera e tem seu desmantelamento por volta de 1966. Nessa época tentava-se instalar em Manaus um novo que prometia tempo de modernidade e progresso, propaganda do regime militar para a Amazônia. Portanto, a cidade flutuante não poderia coexistir com os avanços da implantação, por exemplo, da Zona Franca de Manaus (SERRA, 1964).

enquanto ato ou efeito direto da produção pré-industrial e pós-industrial. A disciplina utilizada no uso dos espaços públicos da cidade de Manaus, desde o início do século XX, passava a ser pautada pelo poder do Estado, principalmente no perímetro urbano. Com o fausto da borracha e depois o advento da ZFM, o centro da cidade não mais poderia comportar habitantes indesejados, destoando com a suposta beleza da cidade. E foi preciso alijar para as esquinas dos espaços públicos trabalhadores pobres, como “comerciários, gráficos, condutores de bondes, carroceiros, lavadeiras, carregadores e estivadores, donos de pequenos estabelecimentos etc.” (COSTA, 2014, p. 136).

Como, obviamente, as PSR desenvolveram sentimentos de pertença a locais onde se estabeleceram no centro, a ponto de considerarem locais públicos, de uso comum, como locais de apropriação e domínio, deu-se a formação de uma espécie de interdependência com seus “pontos” frequentados, sendo essa formação um conjunto de territorialidades urbanas determinadas pelos grupos de rua (SPOSITO, 2004; HAESBAERT, 2004; SOJA, 1993). A apropriação de territórios de maneira física e afetiva, assim sendo, crivou as PSR de resistências e transgressões, por conta delas serem partícipes de universos que não as aceitavam mais como antes. As resistências e rebeldias às adversidades se deram, então, por meio do trabalho informal esporádico no centro, solidificado por vivências compartilhadas nesses espaços públicos mediante práticas tidas como incorretas.

Os trabalhos informais efetivados são de guardadores de carro, vendedores de água, cigarro, bala ou apetrechos em sinais de trânsito; são de catadores de materiais recicláveis (latinhas de alumínio), de carregadores do porto, de vendedores de restos de feira (sacolão) e de biqueiros em serviços domésticos e na área da construção civil. Ocupações de pouco lucro, informais, posto não se encontrarem regulamentadas por leis trabalhistas. O que nos mostra o seguinte: quando falham as estratégias dos “bicos”, as PSR tentam contar com a solidariedade de outrem para suprir necessidades básicas ou mesmo o fazem no sentido de despertar a compaixão, mais uma vez, como tática de sobrevivência. No caso das PSR do centro de Manaus, configuravam-se como grupos viventes de uma realidade em que contravenções eram usos marginais para a sobrevivência. O suposto “comportamento antissocial”, assim, podia ser visto como adaptação ao meio urbano na medida em que havia códigos e posturas existentes para se poder dialogar com grupos exteriores aos de pertencimento.

Ainda hoje, para esses trabalhadores informais, na proporção em que o trabalho se torna cada vez mais escasso e a desocupação aumenta, há inúmeras instabilidades e podem aflorar novos e diferentes atos de resistência, sobretudo vistos como marginalidades, os quais acabam se transformando em formas de ganhar a vida e, como tais, implicam em uma profissão: a de bandido (HOBSBAWM, 1976). Mas não um bandido senso comum, falamos aqui do bandido-herói, ou melhor, de um verdadeiro e real anti-herói urbano. Pedir, furtar, roubar, trapacear, mendigar, prostituir-se, jogar, vender, emprestar, comprar, traficar e consumir são expedientes usados para se manter na rua e, por consequência, na vida. As práticas de resistência, igualmente ao trabalho informal, eram no passado e o são no presente, até certo ponto, triviais no espaço público da cidade porque remetem à noção de sobrevivência imediata, sendo parte integrante da cultura das ruas (HOBSBAWM, 1975). O marginal, o bandido-herói e seu conjunto usual de banditismos por regramento, com as correlatas marginalidades, ainda resiste em obedecer ao Estado porque estava e está, em certo plano, fora do alcance do poder. Eram, elas próprias, as PSR que agiam por esse *métier*, dado serem detentoras de possíveis poderes localizados, e assim eram rebeldes efetivos, representativos do oposto do imaginário ideal que a sociedade higienista considerava e ainda considera como pessoas de retidão e justiça.

Meios ilegais praticados por marginais podiam insinuar formas de combate à pauperização. Ou seja, os marginais, outrora classificados como pobres e posicionados em categorias de inferioridade moral, psíquica e física, de alguma forma tentam na atualidade vencer a miséria sem deixar de se situar em plataformas de ociosidade e expertise. Esse tipo de marginalidade *bon vivant* pode mascarar discursos que se pretendem revanchistas. Marginalidades praticadas socialmente podem se configurar como subterfúgios e dissimulações para lograr êxito. São tais: disfarces, exposição de moléstias ou feridas, extorsão mediante atos verbais e físicos, uso de menores e idosos, pedidos de dinheiro por vitimização, apresentação de receitas médicas falseadas, pedidos de comida e passagem de ônibus, cartas ou mensagens de ajuda para voltar para o interior etc. Essas ações estão no *hall* de táticas de delinquência dos marginalizados, os quais, circunscritos em espaços de marginalidade, pensam alternativas controversas, segundo discurso urbano e mercadológico, para ganhar a vida. E mesmo quando punidos voltam a reincidir, dado que tais táticas não alinhadas representarem algo de projeto de vida a eles.

Mas, cremos, a marginalidade das PSR alude, grosso modo, a formas primitivas de resistência, ora observadas em estudos já citados, relacionados ao banditismo social (HOBBSAWM, 1975, 1990), que mostram a marginalidade tecida em razão de alternativas possíveis à clandestinidade, a qual permeia boa parte dos cotidianos dos grupos de PSR em Manaus. Cotidianos que, digamos a bem da verdade, são eivados de vidas singulares, pessoas postas tais e quais famintas de existência, que fizeram suas escolhas voltadas a mundos de aventuras e desventuras, assemelhando-se a pequenos livros, onde poucas palavras podem expressar significativas histórias miseráveis. E desses dramas pessoais, as incertezas são o ápice. Sobre esse conjunto humano em modificação, há concepções dessas histórias próprias a serem estudadas, do ponto de vista das classes e das representações; são concepções da história oficial que silenciaram experiências, como nos apontam Ginzburg (2008), Burke (1992), Thompson (1987), Del Priore (2001), Delumeau (1996) e Ariès (1978), entre demais.

Considerações finais

Concluimos que a ideia de marginalidade no centro da cidade de Manaus tendeu a ser moldada mediante conceito formado a partir de questões relacionadas à sociedade onde vivemos na contemporaneidade: uma sociedade segregadora. A vida, assim sendo, em um mundo globalizado, é pautada por ideologias simbolicamente violentas e de mercado, desconsideradoras de um trabalho informal, tido como desvirtualizado, impessoal e desnaturalizado, observado como parte do cotidiano constitutivo da vida de pessoas descentradas. Uma vida que parece ser incapacitante, sobretudo ao se tomar como campo de estudo o centro da cidade de Manaus – de capitalismo tardio.

Mais do que um claro conflito indivíduo-ambiente, é um conflito indivíduo-sociedade, traduzido entre aqueles que vivem nas ruas *versus* o conjunto aparente de coletivos que não fazem das externalidades espaciais a sua casa. Daí, germinam lutas para se distinguir de rejeições ou estigmas. Enfim, trata-se de problemática enfática do mundo contemporâneo. No *paper*, a aposta foi refletir criticamente sobre os universos das PSR e como esses universos se constituem no bioma amazônico. As necessidades, as vontades e os desejos, enquanto projeções, tentamos sublinhar em certa medida.

Observamos que, para além da aparência estrutural da cidade, da segregação do ser, da fuga de si mesmo e do não-dito, a existência caracterizada como coisificação compreende, fortemente, os submundos das PSR a partir

de significados próprios; significados que reconstróem experiências de mundo relacionadas à marginalidade na cidade de Manaus.

Referências bibliográficas

ARIËS, Philippe. História social da criança e da família. Trad. Dora Flaksman, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

BECKER, Howard Saul, 1928- Outsiders: estudos de sociologia do desvio / Howard S. Becker; tradução Maria Luiza X. de Borges; revisão técnica Karina Kuschnir. -1.ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. ISBN 978-85-378-0108-6.

BURKE, Peter (org.): A Escrita da História. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CAMPOS, Regina Helena de Freitas; GUARESCHI, Pedrinho A. (Orgs). Paradigmas em psicologia social: a perspectiva latino-americana. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

COSTA, Deusa. Quando viver ameaça a ordem urbana - Trabalhadores de Manaus (1890/1915). Editora Valer e Fapeam, 2014.

DEL PRIORE, Mary (Org.). História das Mulheres no Brasil. 5º ed. -São Paulo: Contexto, 2001.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. Trad. Maria Lúcia Machado, tradução das notas Heloísa Jahn.— São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

FOUCAULT, Michel. As Palavras e as Coisas. São Paulo; Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. A Vida dos Homens Infames. In: Ditos e Escritos Vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FRAGA FILHO, Walter. Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX. São Paulo: Hucitec, Salvador: EDUFBA, 1996. 190 p.

GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES, O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. 2ª Reimpressão. São Paulo, Editora Schwarcz, 2008.

- GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HOBBSBAWM, Eric. Bandidos. Rio de Janeiro, Forence-Universitária [1975]. Edição Brasileira, 1976.
- HOBBSBAWM, E. J. “A Outra História – Algumas Reflexões”. In: KRANTZ, r. (Org.). A Outra História. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- MARX, K. O Capital. Volume 2. São Paulo: Civilização Brasileira, 1971.
- SERRA, Celso Luiz Rocha. Cruz, Wilson Rodrigues da. *Aspectos econômicos e sociais da Cidade Flutuante*. Manaus: Gráfica Amazonas, 1964.
- SINGER, Paul. Globalização e desemprego: diagnóstico e alternativas. São Paulo: Cortez, 1998. (texto: Uma solução não capitalista para o desemprego).
- TAVARES FILHO, Thomé Eliziário. Padrões de valores e expectativas de futuro dos menores marginalizados em Manaus. Manaus: EDUA, 2001.
- SOJA, Edward. Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro. J. Zahar, 1993. 324 p.
- SPOSITO, Eliseu Savério. Sobre o conceito de território: um exercício metodológico para a leitura da formação territorial do sudoeste do Paraná. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. (Orgs.) Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.
- THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. 2º ed. Trad. Denise Bottman –Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- ZIZEK, Slavoj. Da história e consciência de classe para a dialética do esclarecimento... e volta. Revista Lua Nova, nº 59, pp 159-176, 2003.

A ditadura civil-militar frente às questões indígenas no Brasil: ocupações dos territórios Suruí-Aikewara (1971-1974)

Palloma Oliveira
Michel Justamand

Introdução

Diferentemente do que prega a História Oficial, muitas vezes ainda reportada, desde muito antes de 1500, as terras, hoje conhecidas como do Brasil, eram habitadas por milhares de humanos. Os habitantes iniciais *terras brasilis* são hoje conhecidos pelo nome genérico de índios, todavia nós preferimos o termo povos originários (JUSTAMAND, 2017a). Mas é preciso que se deixe claro que as muitas etnias, ainda representadas em solo brasileiro, têm suas próprias culturas e formas de ver, viver e pensar.

De todas as formas, eles deixaram suas marcas socioculturais e intencionais, mas há também as que não são intencionais. Entre as marcas socioculturais, estão algumas que ainda hoje somos todos usufrutuários. Como os conhecimentos de vida nas matas, nos rios, no litoral. Como lidar com o meio ambiente, o que comer e quando. Há marcas registradas de modos de vida, visíveis em vestígios arqueológicos como as artes rupestres, entre elas as pinturas rupestres (JUSTAMAND, 2015). Registros nas rochas que estão espalhadas por todo o país, de norte a sul, leste a oeste do Brasil (JUSTAMAND, 2012). Nas pinturas rupestres, especialmente, é possível notar que os primeiros grupos humanos habitantes do Brasil, como preferimos aqui, povos originários, mantinham modos de vida relacionados à caça e coleta, mas também conheciam bem a fauna e a flora do seu entorno.

A partir desses vestígios arqueológicos também podemos notar que os grupos de caçadores coletores, ancestrais dos chamados indígenas atuais, conheciam trajetórias e espaços de caminhadas possíveis para os seus deslocamentos. Isso poderia ter lhes garantido se espalhar por todo o território e serem os primeiros donos das terras brasileiras. É preciso que sempre lembremos que os povos originários e seus descendentes são os iniciais usuários e possuidores dessas terras, conhecidas como Brasil (JUSTAMAND, 2017c).

Para nós, essas marcas demonstram a sua presença intensa em o território brasileiro. Esses sinais da presença humana ancestral apontam para a existência de sociedades complexas, ricas em mobilidade de seus grupos e de suas coexistências (JUSTAMAND, 2017b). Não temos certeza de que tenha sido uma coexistência pacífica. Mas eles viveram por milhares de anos antes da chegada dos primeiros invasores de suas terras.

No fatídico encontro entre duas culturas distintas, a europeia e a originária, no território brasileiro, a segunda não foi bem sucedida. Sofreu com doenças que os europeus traziam consigo naquele tempo. Sofreram também com as intenções sociopolíticas dos conquistadores de terras, de gentes e de ideias. Sim, para nós a intenção cultural de dominação, dos conquistadores europeus, estava relacionada com a imposição de ideias e modos de vida. Impor outro olhar para a religiosidade, por exemplo, é um desses sinais da dominação.

Infelizmente essas formas de ver, pensar e agir contra os modos de vida do outro são um padrão que permanece em nossas *terras brasilis*. Esse modelo se perpetuou ao longo do período de colonização portuguesa, também no império e durante toda a história brasileira pós-imperial, de 1889 a 1964. Demarcamos o ano de 64, do século passado, porque ali temos uma mudança radical nas ações em relação ao tratamento dado aos povos originários.

No momento do contato entre os europeus e os povos originários, eram, provavelmente, centenas de etnias diferentes que ocupavam as *terras brasilis*. Hoje esses grupos compõem mais de 350 etnias, com suas formas de ver, pensar e agir sociocultural. Nós precisamos aprender a lidar com a diferença e com a diversidade presente em nosso entorno.

Nesses escritos destacamos a ação governamental no período da ditadura militar, de 1964 a 1985. Durante essa fase o país modificou muito a forma de agir em todos os sentidos e níveis. Muitos foram perseguidos, presos, exilados, e outros tantos mortos. Entre os que foram perseguidos, estão algumas etnias dos povos originários.

Assim, dividimos os escritos com a Ditadura Militar e seu surgimento, depois a Guerrilha do Araguaia, a República Nova e a questão indígena, bem como a presença dos povos originários e, por fim, um breve histórico dos Aikewara.

A ditadura surge

O governo militar instaurado no Brasil a partir de 1964 modifica as estruturas de todas as esferas do país. Através de uma articulação entre as forças armadas e os setores empresariais, temos como resultado uma sucessão de chefes de Estado militares sem que houvesse eleições e consultas populares. Também ligada ao contexto mundial do intervencionismo norte-americano nas Américas, no âmbito político a ditadura teve como um de seus objetivos desmontar todas as organizações civis que apontassem para um caminho mais progressista, ou que de fato se assumissem posições de esquerda como organizações comunistas, socialistas e anarquistas. As mudanças promovidas a partir desse período agem sobre a organização política, econômica e social com objetivos alinhados à essa ideia de progresso. Medidas foram tomadas para atuar em relação à modernização da indústria e dos serviços, de planejamento urbano e obras de infraestrutura de grande porte nas cidades. Em relação ao campo, os olhos do governo se voltam para promover uma reorganização dos espaços e instalações das populações das regiões Norte e Nordeste, sobretudo a partir dos anos 1970. Uma das demandas colocadas como mais importantes nesse momento era construir vias de acesso a lugares remotos e desconhecidos até então, como por exemplo a construção da Transamazônica (BR-230).

O discurso oficial do presidente Médici se sustentava no mote de trazer pessoas para morar nas regiões próximas à Transamazônica e tal ação seria benéfica ao solucionar dois problemas: o da superpopulação do Nordeste, e o “vazio demográfico” da região Norte. Dando início então ao projeto chamado “Colonização da Transamazônica”. Famílias inteiras seguiram o fluxo de migração proposto pela ditadura, numa política que prevê e estimula financeiramente a expansão de grupos econômicos na Amazônia, mantendo a concentração de terras na iniciativa privada e concedendo incentivos fiscais para criadores de gado.

Em 1970, a implantação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) ocorre em substituição a dois órgãos criados em 1964 pelos próprios militares: o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (Ibra) e o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário. O Incra é responsável por coordenar a ação do deslocamento dessas populações. O projeto inicial prevê o deslocamento de 100.000 famílias de trabalhadores rurais nas cidades de Marabá, Altamira e Itaituba, que contariam com lotes de 100 hectares cada,

além de uma estrutura montada com serviços de saúde e outras necessidades: “prometiam-se a cada futuro assentado: serviços médicos, ajuda de custo no valor de seis salários mínimos, dois hectares de roça pronta, créditos bancários, estradas, compra da produção e uma casa na agrovila.”¹. São montados no Nordeste alguns grupos responsáveis pela seleção dos participantes do programa, onde eram previstas 70% das vagas destinadas a nordestinos, 10% a provenientes do Rio Grande do Sul e 20% para demais regiões do país. A linha de pensamento do governo era a de que os sulistas pudessem ensinar a nordestinos técnicas mais modernas de agricultura.

Na prática, muitos obstáculos foram encontrados, como por exemplo o grande número dos espaços que foram estipulados pelo governo estarem localizados em rios, em meio de terrenos inapropriados, como serras, ou territórios, que inclusive já contavam com posseiros assentados há anos. Muitos conflitos entre moradores são agravados desde então, por conta do projeto do Inca não considerar pessoas, modos de vida e tudo mais que ali já estava estabelecido, toda a vida que já estava estruturada ali. O resultado foi desastroso, ao que tange à transposição de populações inteiras para a região Amazônica sem uma base sólida de informações e estudos geográficos e sociológicos adequados. Os militares queriam controlar e vigiar mais de perto habitantes locais, sendo relatados inúmeros episódios de intervenção violenta por parte dos agentes do Estado, ao mediarem conflitos. O governo só descobre a presença de integrantes do Partido Comunista do Brasil e suas intenções de estabelecer uma resistência perante o governo após o início do projeto de colonização começar a ser implantado. Então o município de São João do Araguaia é incluído no projeto num segundo momento.

Dessa maneira, toda a região passa a sentir de modo intenso a presença das forças armadas e das ações repressoras. Todos os moradores, trabalhadores e membros de todas as instituições locais, incluindo as religiosas, vivem sob constante vigilância, onde qualquer indício que pudesse levar ao paradeiro dos militantes era investigado. São relatados casos de torturas em civis, sob acusações de ajuda ou envolvimento com integrantes da guerrilha e qualquer ação violenta que pudesse coagir e levar ao paradeiro dos guerrilheiros.

Outras medidas foram tomadas pelos militares em relação à população indígena, como a instalação de centros de detenção e a criação da guar-

1 Colonização e conflitos na Transamazônica em tempos da ditadura civil-militar Brasileira. Airton dos Reis Pereira (Universidade do Estado do Pará - UEPA)

da indígena. Uma portaria da Funai cria a Guarda Rural Indígena, conhecida como GRIN, com o objetivo de realizar o “policciamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas”². A Guarda era formada unicamente por indígenas, munidos de armas de fogo e cassetetes e se estabeleceu nos Estados de Goiás, Maranhão, Minas Gerais e Mato Grosso. Muitas denúncias que contam com relatos de abuso de poder, torturas e violência cometidas pelas GRIN, índios treinados pelos militares para exercer violência contra outros índios. O assunto é parcialmente debatido e conta com poucos documentos, constando informações aprofundadas e não nos caberá discutir aqui. Recentemente, vídeo com imagens de um desfile de formatura da primeira turma foi divulgado, intrigando pesquisadores e levantando a questão, principalmente por conter imagens onde nativos demonstram ter conhecimento de técnicas de tortura utilizadas por militares nos centros de detenção durante a ditadura.

A Guerrilha do Araguaia

A Guerrilha do Araguaia, como é conhecida, foi um movimento liderado pelo Partido Comunista do Brasil, ocorrido na região amazônica, ao longo do Rio Araguaia. A ideia inicial dos guerrilheiros era articular e manter uma resistência armada contra o regime a partir do campo. O governo passava a atuar diretamente no combate à guerrilha a partir de 1972, quando grande parte dos guerrilheiros já se encontrava instalada nas matas da região desde meados dos anos 1960 (MECHI e JUSTAMAND, 2017).

As ofensivas militares agem na região em que os Estados de Goiás, Pará e Maranhão fazem divisa, conhecida também como Bico do Papagaio. O movimento, composto por cerca de 80 guerrilheiros, foi quase que totalmente exterminado no período de aproximadamente dois anos. Apenas em torno de 20 militantes sobreviveram (MECHI, 2017). Muito importante salientar aqui o histórico da relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Violações a direitos humanos e marginalização de populações não ocorreram somente durante o governo militar, embora tenham sido intensificadas nesse período, dado o caráter expansionista do regime (MECHI et alii, 2016).

A República Nova e a questão indígena

Mesmo após a instituição da República no Brasil, ainda temos um cenário de disputa e definição das fronteiras, com um caráter de expansão

² Segundo a portaria da FUNAI

rumo ao interior do país. O início dos 1900 é marcado por conflitos rurais no Brasil, num contexto de criação e ampliação das linhas ferroviárias e das comunicações, especialmente nas regiões interioranas. A incorporação do Acre coloca fim à delimitação do território nacional e configura o Brasil como conhecemos hoje. A localidade foi vendida pela Bolívia em 1903, num acordo cujo interesse brasileiro era o potencial da região na produção do látex. A preocupação do governo em manter as fronteiras e os limites estabelecidos demandava muitos recursos e esforços constantes. Esse período, que durou até meados de 1905, influenciou mais agressivamente as sociedades indígenas no Norte e Nordeste do país, estendendo sua atuação até mesmo a alguns povos que até então não haviam estabelecido contato com o branco.

Em 1908 o Brasil sofre uma denúncia, sendo acusado de massacrar índios durante o XVI Congresso dos Americanistas de Viena, levantando questão polêmica e de grande repercussão internacional. O governo Hermes da Fonseca cria em 1910 um órgão responsável por administrar as questões dos povos originários no Brasil dentro do Ministério da Agricultura. Inicialmente intitulado Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), foi abreviado para Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1918. Tinha como função regular a situação e as medidas a serem tomadas em relação aos índios. A partir dos princípios republicanos, o objetivo foi retirar a discussão da esfera religiosa da Igreja e da Catequização, passando a questão indígena para o Estado. Como estava submetido ao poder federal, o órgão encontrou resistência por parte dos governos estaduais que entendiam sua criação como uma das facetas de um governo centralizador.

A ideia era ampliar o contato dos povos indígenas com a sociedade brasileira, integrando o índio ao discurso da identidade nacional, que nesse momento ainda estava em formação e se tornava enfática com o objetivo de expandir a utilização de terras pelos setores agrícolas, além, é claro, de empregar essas populações como mão de obra do setor. O então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Maic) prevê em sua fundação “ações civilizatórias” para os índios, baseado num pensamento onde o sujeito indígena se encontra numa condição transitória, e que sua suposta linha de evolução aponte para uma orientação vigente de progresso, partindo-se da qual o índio se transforma num trabalhador aliado a preceitos capitalistas de acumulação.

Em 1928 o índio passa a ser oficialmente tutelado sob responsabilidade do Estado. Isso significa que juridicamente ele foi equiparado a uma pessoa menor de idade, sem as condições que levam um indivíduo no entendimento da lei à não ser capaz de exercer seus direitos e deveres como cidadão. Tal medida só cai em desuso na Constituição de 1988. Dessa maneira, o Brasil articula e aplica medidas de intervenção que serão utilizadas para todos os povos, não reconhecendo especificidades e gerando alterações cotidianas e culturais profundas nas sociedades.

A estrutura do órgão também é submetida a diversas alterações, mudando de ministérios ao longo de sua existência. Primeiro integrando o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (1934-1939), depois o Ministério da Guerra (1940), em seguida volta ao Ministério da Agricultura e, por fim, é submetida ao Ministério do Interior. A partir daí já podemos notar a dificuldade em enquadrar e trabalhar com a questão dos povos originários do Brasil, assim que o Estado começa a tomar a frente dessa demanda.

Apresentando um caráter aliado à visão positivista, podemos dizer que o SPI mantém as bases do pensamento colonizador, pois estão entre suas ações i) distribuir presentes, ii) impor a vestimenta e valores culturais ocidentais aos índios, em uma tentativa de sedentarização, padronização e apagamento dos valores indígenas. As expedições têm características expansionistas, e, para tal, a produção do conhecimento cartográfico dessas regiões era de suma importância. Isso culmina num desenvolvimento de estudos antropológicos e etnográficos, além da formação dos atuais acervos com os conjuntos de cultura material indígena nos museus mais importantes do Brasil.

Marechal Rondon é o responsável por conduzir politicamente o projeto indigenista do começo do século, sendo importante articulador na formação e direção do SPI durante seu funcionamento, bem como nas expedições. Outros nomes integram essas ações, como o etnólogo alemão Curt Nimuendajú (cujo sobrenome foi dado pelos Apapokuva Guarani do Araribá) e os Irmãos Villas-Boas. Por outro lado, antropólogos como Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão encabeçavam uma discussão acerca dos perigos das intervenções governamentais e os preceitos sertanistas. Mesmo compreendendo que a integração dos povos era necessária, advertiam para que as medidas adotadas pelo governo não fossem nocivas às culturas indígenas.

Mesmo que a composição do órgão seja de pensadores e estudiosos envolvidos na questão, o SPI também contava com militares e agentes de

Estado despreparados, desinteressados em trabalhar no trato com indígenas. Então, o abismo entre teoria e prática começa a ser fortemente denunciado, fazendo o SPI perder força frente a sérias acusações de violência. Tais acusações vêm à tona (principalmente) com a divulgação do Relatório Figueiredo. Trata-se de uma produção que conta com mais de 7.000 páginas narrando violências cometidas por funcionários do SPI contra povos indígenas entre as décadas de 1940, 1950 e 1960. Além da demissão dos funcionários, toda a discussão leva ao fim do SPI em 1967. O órgão foi extinto dando origem à Fundação Nacional do Índio (Funai), que inaugura uma série de ações as quais os militares tendem a colocar em prática para executar suas medidas em relação aos povos indígenas do Brasil.

Os Aikewara

Há pouco material etnográfico sobre os Aikewara produzido no Brasil. Mesmo assim, a partir daquilo que conhecemos, é possível afirmar que sua história é marcada por fugas de diferentes perseguições resultantes de conflitos com povos indígenas vizinhos, principalmente com os Xikrin. O contato com o homem branco ainda é bastante recente. Os primeiros registros datam da década de 1920, onde supostamente alguns deles seriam vistos próximos ao Rio Sororó, segundo relato de Frei Antônio Salas, na revista *Cayapós e Carajás*. Apenas em 1947, depois da chegada de garimpeiros atraídos pela extração de cristal de rocha na região, contatos foram se intensificando, sendo um deles marcado pela agressão de um dos empregados, que abriu fogo contra os índios.

Ao longo da década de 1950 alguns contatos frustrados foram estabelecidos a partir da tentativa de Frei Gil Gomes Leitão, inclusive com alguns episódios de conflito. Foi Frei Gil Gomes que os denominou de *Suruí*, termo pelo qual são conhecidos popularmente, sendo Aikewara a forma que mais se aproxima da autodenominação que o grupo produziu. Em 1960, a população sofre com uma grave epidemia de gripe, resultante das proximidades com os brancos, episódio que causa crises internas e déficits populacionais. Porquanto, antropólogos trabalharam com um número de sobreviventes que giravam em torno de 33 a 40 indivíduos. Um morador próximo, se aproveitando da situação, chega a estabelecer uma relação amistosa com os índios numa tentativa de cooptá-los para trabalhar, mas por intervenção do Frei Gil tal ação é frustrada. Uma outra epidemia de varíola os atinge em 1961, causando no-

vas baixas populacionais. Tudo isso resulta em uma reestruturação forçada de toda a comunidade, até mesmo com alteração de determinados costumes de relacionamentos/arranjos conjugais pensando na sobrevivência do povo. A partir desse momento, as tentativas de aproximação do Frei passam a ser mais bem sucedidas e constantes. Ele consegue ficar mais próximo dos Aikewara, que mantêm contatos mais frequentes com os brancos desde então.

Passado o período de dificuldade dos anos 1960, em 1970 os Aikewara começam a sofrer com investidas militares, ou seja, ao longo de praticamente todo o século foram perseguidos em diferentes situações. Agentes de Estado permaneceram nas terras indígenas por cerca de dois anos; denúncias de violência incluíram realizações de tortura, encarceramento de idosos, mulheres e crianças dentro de suas casas, ensejando a prática de estupro contra mulheres indígenas. Um dos aspectos mais nebulosos e motivo claro de desconforto pelos Aikewara foi a utilização dos índios como guias na caça pelos guerrilheiros nesse território desconhecido e até mesmo nas execuções clandestinas e ocultações de cadáver dos militantes do Partido Comunista na mata, dado que é veementemente negado pelo Exército brasileiro até hoje. Muitas vezes quando questionados acerca da problemática e dos crimes cometidos no Araguaia, militares culpam indígenas por tais ações, como as decapitações, por exemplo, algo que claramente incomoda os índios. Modifica-se totalmente o cotidiano e as relações entre os Aikewara, como a alteração nos ciclos de plantio e caça. Todo esse quadro levou a situações como escassez de comida, doenças, algumas mortes e desestruturação profunda, numa sociedade que já sofrera grande baixa na população.

Atualmente, os Aikewara vivem na terra indígena Sororó, após a demarcação definitiva de seu território, e estão num processo de crescimento populacional. A memória tem aqui importância primordial, e é um campo de disputa ainda em aberto, posto que há uma grande preocupação em contar aos pequenos que a situação não foi apenas de convivência e cooperação com militares. Ao integrar o relatório da Comissão da Verdade, líderes indígenas Aikewara tiveram significativa participação nas discussões e debates, e contestam a indenização que abrangeu somente 14 indivíduos e não o coletivo.

Em Os Fuzis e as Flechas, o jornalista Rubens Valente traz um importante trabalho acerca das medidas tomadas pela ditadura em relação às populações indígenas, abordando a questão através de documentos oficiais e

entrevistas com os agentes diretamente envolvidos nas ações com os indígenas. Quando trata do assunto sobre tais ocupações no Sul do Pará nos territórios dos Aykewara traz um relato afirmando que:

“Na aldeia, os soldados costumavam dar tiros no mato, o que assustava os índios, segundo a índia Teriweri, e também proibiam os Suruí de sair pra caçar, dizendo que corriam o risco de ser mortos pelos guerrilheiros”.³

Percebemos que as ações do Estado em relação à esses povos indígenas ainda constitui uma questão um tanto obscura. Seja pela falta de informações e registros das diligências oficiais aplicadas nesses territórios, tais como maneiras de organização dessa ocupação, quantidade de indivíduos adoecidos ou mortos entre outros dados, seja pelas lacunas que ainda persistem sobre medidas de reparação e justiça.

Referências bibliográficas

BELTRÃO, J.; MASTOP-LIMA, L.; FONSECA, H. Laudo Antropológico: De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí Aikewara versus Divino Eterno, 2008.

CALHEIROS, Orlando. Aikewara esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional

GILMAR, Matta da Silva. Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewára. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2007.

JUSTAMAND, Michel. A discussão a respeito das pinturas rupestres no Brasil. In: RODRIGUES, Renan Albuquerque; CRUZ, Tharcísio Santiago e JUSTAMAND, Michel. Fazendo Antropologia no Alto Solimões. Diálogos interdisciplinares II. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2017b.

JUSTAMAND, Michel. As pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI: revelam um Brasil ainda pouco conhecido. In: SANCHEZ, Camilo Torres; SOUZA, Josenildo Santos de e JUSTAMAND, Michel. Diálogos híbridos II.

³ Os Fuzis e as flechas – História de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura. Rubens Valente. Companhia das Letras, 2017. p. 11.

Embu das Artes: Alexa Cultural, 2017c.

JUSTAMAND, Michel. As pinturas rupestres: contribuições artísticas e socio-cultural dos povos originários para a cultura humana. In: PINTO, Maria Auxiliadora Coelho; SOUSA, Sebastião Rocha e JUSTAMAND, Michel. Diálogos interdisciplinares e indígenas. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2017a.

JUSTAMAND, Michel. Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

JUSTAMAND, Michel. O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2015.

LARAIA, Roque de Barros & DA MATTA, Roberto. Índios e Castanheiros: a empresa extrativista e os índios no médio Tocantins. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 1978,

LARAIA, Roque de Barros. Akuáwa-Asurini e Suruí : análise comparativa de dois grupos Tupi. Rev. do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo: instituto de Estudos Brasileiros, n. 12, 1972.

MECHI, Patrícia Sposito e JUSTAMAND, Michel. Guerrilha do Araguaia: arqueologia, história e direitos humanos. In: In: PINTO, Maria Auxiliadora Coelho; SOUSA, Sebastião Rocha e JUSTAMAND, Michel. Diálogos interdisciplinares e indígenas. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2017.

MECHI, Patrícia Sposito. Luta armada e revolução no Brasil: o PC do B e a Guerrilha do Araguaia. In: JUSTAMAND, Michel e GRISOLIO, Lilian Marta. História e representação: cultura, política e gênero. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2017.

MECHI, Patrícia Sposito; JUSTAMAND, Michel e FUNARI, Pedro Paulo A. Repressão política e direitos humanos: arqueologia, história e memória da ditadura militar brasileira. In: MECCHI, Patrícia Sposito e MELO, Wanderson Fábio de. Questões da ditadura. Vigilância, repressão, projetos e contestações. Palmas: EDUFT, 2016.

MILANEZ, Felipe (org). Memórias Sertanistas, cem anos de indigenismo no Brasil. São Paulo: Sesc. 2015.

PEIXOTO, Rodrigo. Índios e Camponeses: antes, durante e depois da Guerrilha do Araguaia, Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol. 7, n. 1, abr., 2014

PEREIRA, Airton dos Reis. Colonização e conflitos na Transamazônica em tempos de ditadura civil-militar. Artigo. Universidade do Estado do Pará.

SANTANA, Arthur Bernady. A BR-163: “ocupar para não entregar”, a política da ditadura militar para a ocupação do “vazio” Amazônico. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: Fortaleza, 2009.

VALENTE, Rubens. Os Fuzis e as flechas – História de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura. Companhia das Letras, 2017.

Reflexões autônomas sobre o livro *Puratig: o remo sagrado*, do indígena Yaguaré Yamã

*Rozenilce Silva dos Santos
Renan Albuquerque*

Introdução

Diariamente temos a necessidade de nos comunicarmos, ação que embora pareça fácil nem sempre é efetivada da maneira desejada pelo sujeito do discurso. A comunicação não é apenas o ato de trocar informações ou transmitir mensagens, esse processo requer outros recursos como a ação de interpretar as palavras ou a ausência delas. Para Beltrão (1980; 2004), a comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea, que é composta por uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferenças de origens étnicas e pelo próprio distanciamento social.

A veiculação editorial de livros, de modo independente, dissemina saberes imateriais de populações tradicionais e simbologias próprias referentes à cosmologia étnica, algo que é primordial para avaliar problemáticas que incidem, sobretudo, quando se observa a apresentação discursiva do indígena.

Pensar a comunicação como uma ferramenta essencial para estabelecermos relações e convívio em sociedade é um ponto positivo para iniciarmos um processo de compreensão da prática comunicacional. Isso implica na possibilidade de discutirmos perspectivas de discursos produzidos pelos povos da região, bem como se inserir ainda que, de maneira indireta, em realidades diferentes a de sua origem.

Segundo Gabriel Cohn (1978), ao se comunicar, pessoas são capazes de construir mundos dinamizados de significados, mostrando-se enquanto seres sociais. Essa perspectiva nos possibilita pensar na comunicação tendo um papel significativo entre indivíduo e sociedade.

Para Ianni (2002), ao se darem enquanto comunicadores ao mundo, as pessoas nele se integram, possibilitando ressignificados e reconfigurações às coisas e ao universo. Diante dessa problemática, o processo de discussão comu-

nicacional do indígena na atualidade tem sido ampliado pelas novas formas de comunicação, a saber, por exemplo, as redes sociais, blogs independentes e rádios alternativas, bem como a mídia televisiva e publicações impressas. Tomando o suposto, não se pode descartar a correlação do sujeito com a língua, história e ideologia, o que se torna ainda mais difícil compreender como se dá o processo comunicacional.

Considerando a comunicação um meio de inserção das camadas minoritárias com outras realidades sociais, essa pesquisa se propõe analisar como se apresenta a pessoa indígena Sateré Mawé, a partir de textos da obra “*Puratig: o remo sagrado*”, de autoria do indígena Ozias Glória de Oliveira, chamado pelo povo dele de Yaguarê Yamã que significa “povo das onças pequenas”. Este amazonense é geógrafo formado pela Universidade de Santo Amaro (Unisa/SP), fez carreira literária no país nos últimos 10 anos, destacando-se como autor de livros para o público infanto-juvenil e adultos.

Como desenhista, ilustrou os próprios livros e de autores consagrados da literatura indígena, como Daniel Munduruku. Participou de exposição da destacada artista plástica Maria Bonomi no Memorial da América Latina/SP, com duas obras em bronze. Ao menos seis de seus livros foram, até o momento, selecionados pelo Programa *Nacional* Biblioteca da Escola (PNBE), desenvolvido desde 1997 pelo governo federal, tendo em vista receberem promoções de acesso e incentivo à leitura. Yaguarê, que pertence ao Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas (Nerarin), do Instituto Brasileiro para Propriedade Intelectual (Inbrapi), é vice-coordenador da Associação do Povo Indígena Maraguá (Aspim). Ele recebeu o prêmio internacional The White Ravens (seleção da Biblioteca de Berlim/Alemanha) e representou o Brasil na seleção da Biblioteca de Bolonha/Itália.

Entre as principais obras de Yaguarê estão *Murugawa: mitos, contos e fábulas do povo Maraguá*; *As pegadas do kurupyra*; *O caçador de histórias sehayka'atharya*; *O Totem do rio kãwéra*; *Kurumiguaré no coração da Amazônia*; *Urutopiag, a religião dos pajés e dos espíritos da selva*; *Falando tupi*; *A árvore de carne*; *Pequenas guerreiras*; *Formigueiro de Myrakãwéra*; *Um curumim, uma canoa e Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé*.

Trata-se, portanto, de um autor extremamente representativo para proposta introdutória aqui conduzida, o qual é verificar em que medida a natividade amazônica dele correlaciona-se, no âmbito da literatura regional pelo

autor produzida, em direção a melhores entendimentos acerca dos modos de vida locais.

A obra faz parte da “Coleção Memórias Ancestrais do Povo Sateré Mawé”, publicada pela Editora Peirópolis, em São Paulo (SP), no ano de 2001. A literatura é direcionada ao público infantil, composta por 46 páginas, ilustradas com desenhos feitos de maneira manual e pintados em tons coloridos. A obra é escrita em português enriquecida com palavras dos vocabulários Sateré-Mawé e Nheengatu. O livro também é composto do glossário com palavras de termos das respectivas línguas, exceto português. No livro o autor conta histórias do povo Sateré Mawé, mitos que segundo Yaguarê foram narrados pelos homens mais velhos e pelo pajé chamado de Karumbé, que surgiram nos tempos mais antigos e foram preservados de geração a geração até os dias atuais.

Enfoque Teórico - A questão indígena: sobre a folkcomunicação como teoria para entendimento do problema

Dentro do âmbito da questão indígena, é possível situar na Amazônia a existência de controvérsias decorrentes das relações conflituosas de povos étnicos entre Estado, setores produtivos (agronegócio) e comunidades não indígenas que vivem e trabalham no bioma. E concernente à questão da comunicação, é importante destacar que o teórico Beltrão (1980; 2004) nos mostra a essencialidade que se faz exigida para as narrativas e as oralidades interpostas no âmbito dos povos indígenas. Isso significa dizer que o entendimento comunicacional dos povos indígenas, sobre eles e a partir deles, é um ato de categorização. Dizemos que se trata de um ato de categorização porque a folkcomunicação aponta para essa vertente. A comunicação, entremeada ao discurso, em suma é uma atividade multifacetada, que se apresenta em dialogismo com outros segmentos: a saber, a sociologia (porque trata com a sociedade), a antropologia (porque trata com a pessoa enquanto relação cultural dela com o outro). Isso para falar de duas vertentes, mas certamente o diálogo é em rede, é coletivo.

Têm sido constantes os problemas que emergem dessa perspectiva, visto que em pequenas e médias cidades da região, com especificidades para a fronteira Amazonas-Pará, onde se situam os municípios de Parintins, Barreirinha e Nhamundá, localizam-se disputas políticas e migrações territoriais entre

indígenas das etnias Sateré-Mawé e Hixkaryana, o que tem forçado polêmicas em torno do uso de saberes e fazeres locais em contextos macros, de massa. Porquanto, autores como Benjamin (2000) nos alertam para esta perspectiva, a de que a folkcomunicação promove o pensamento sobre a temática.

A questão indígena está em emergência de se projetar, sobretudo, na figura do indígena hoje, na atualidade vigente, acerca da realidade do entorno. O diálogo de nativos com o público de massa só vem a calhar e engendrar sabedorias intermodais, sabedorias tais que podem auxiliar na compreensão de realidades múltiplas. Marques de Melo (2000) nos aponta uma verdadeira miscelânea de relações que a folkcomunicação tende a sustentar na tentativa de compreender e interpretar o discurso de povos originários, ou povos nativos, apontando uma categoria em que se encaixam os povos indígenas.

Ensejando o disposto, ensaiamos capturar categoricamente a seara teórica em que repousa a questão do discurso, das narrativas e da sociedade Sateré-Mawé. Assim procedendo, pensamos que nossa escolha teórica só vem a embasar de modo sugestivo o que propomos: estudar o livro *Puratig, o remo sagrado*.

Comunicação e povos indígenas

Ulrick Beck (2010) observa que efeitos da comunicação de massa e das mídias refletem expressões maciças da organização em sociedade e das escolhas do cotidiano cultural das pessoas. E no tocante aos povos indígenas, a perspectiva do autor pode ser totalmente avaliada, de maneira incisiva, com ampla compreensão de que esses povos originários, os Sateré-Mawé, são pessoas de alta consciências sobre suas escolhas socioculturais. O autor propõe que a individualização do indivíduo se caracteriza, em suma, na maneira diferenciada das formas tradicionais do que é disseminado culturalmente pela sociedade. Diante dessa perspectiva, a problemática acerca da comunicação indígena e o melhoramento ético do indivíduo incidem na importância dessa comunicação e da mídia (falada, escrita e televisionada) enquanto formadora de opinião crítica e responsável da sociedade em geral.

Ao longo dos anos a imagem do indígena foi projetada na mídia de maneira fetichada, processo que aos poucos vem mudando pela persistência do próprio indígena em tornar-se comunicador. Essa imagem foi construída desde o período da colonização dos europeus no Brasil tendo a grande mídia

como a principal colaboradora para o firmamento desse pensamento preconceituoso acerca dos índios como seres “selvagens”, essa é uma realidade bastante atual.

A ausência de produções jornalísticas que desconstrua essa ideia estereotipada a respeito do indígena tende a reforçar um grande problema social e o silenciamento desse povo. A falta de destaque na mídia, o pouco espaço nos meios de comunicação tradicionais é um dos fatores que levam ameríndios a se tornarem porta vozes e mediadores dessa comunicação e recorrem a estratégias singulares para se comunicarem de modo direto para serem vistos, ouvidos ou lidos, a exemplo, as redes sociais, blogs independentes e rádios alternativas, bem como a mídia televisiva e publicações impressas.

Diante dessa perspectiva, importa projetar que o formato comunicacional por meios dessas estratégias singulares é um meio de falar a seus pares, de reivindicar seu direito à expressão, um direito inclusive que a grande mídia em geral solapa dos povos ameríndios, um direito que abrange a possibilidade de disseminar a cultura ameríndia em meio a uma sociedade que deveria ser plural, mas que não se molda a partir desse viés, vivificando muito mais coisas e fatos urbanos, não tradicionais.

Há duas visões sobre os indígenas, a saber: a primeira parte de uma perspectiva romantizada (bom selvagem) sobre os ameríndios, embasada em um pressuposto social dos primeiros cronistas e romancistas da Era Pós-Conquista, os quais eram os escritores e exploradores do além-mar europeu da época. A segunda visão que se tinha fazia referência aos indígenas como animais e traidores, que deveriam ser usados como escravos pelos portugueses para defender interesses da Coroa (LUCIANO, 2006).

Pelo fato dos relatos sobre a história do Brasil, em sua grade parte, terem sido escritos por conquistadores, a imagem que se estabeleceu sobre os povos indígenas desde o processo de colonização portuguesa foi sob óticas deturpadas. Hoje ainda é possível encontrarmos estes pensamentos, pois basta olharmos na literatura e nos livros didáticos para percebermos estas visões (RODRIGUES, 2004).

São visões fruto do pensamento preconceituoso europeu, perpetuadas na historiografia mundial e propagadas pela opinião pública. E por falar em opinião pública, devemos sublinhar que, ao se produzirem opiniões, são feitas escolhas e é aí que a mídia, segundo Fonseca (2011, p. 41), passa a ser

entendida como “complexo de meios de comunicação que envolve mensagem e recepção [...] e possui papel bastante significativo”.

Na esfera pública, a mídia deveria ser prestadora de serviços e estar aberta a discursos sobre o interesse coletivo (MELO, 1998). Porém, o que presenciemos na mídia nem sempre é um discurso capaz de mediar as relações sociais dos diversos grupos da sociedade. Muitas vezes, são veiculados discursos que reforcem pensamentos preconceituosos.

É o que tem acontecido com questões indígenas trazidas para debates na esfera pública. Povos ameríndios pouco entram na agenda da mídia e geralmente aparecem sob discurso de senso comum. Estes, insinuam serem os indígenas bons selvagens ou animalizados. O problema, nesse contexto, passa pela imagem do nativo disseminada por muitos anos como um índio genérico, aquele ingênuo e sem capacidades ou violento.

É exatamente dessa condição e desse contexto que a maioria dos discursos produzidos sobre os povos indígenas se constituem. A imagem que se tem é um conteúdo resultante do imaginário projetado sobre informações antigas dos europeus e que serviu como um gancho para uma representação social totalmente distinta da realidade. A professora Ivânia Neves (2013, p. 3) ressalta que:

Este índio genérico que é mostrado nos demais meios é uma forma de manter um conhecimento e um pensamento que não é comum das pessoas, mas sim elucidar o pensamento forjado e definido pelas relações de poder. Todo esse conhecimento é baseado nas imagens que temos de um índio passado, como se ele não tivesse sofrido nenhuma transformação ou desenvolvimento.

A mídia, na maior parte das vezes, constrói imagens negativas dos indígenas, fazendo com que os povos originários não tenham credibilidade. Assim acaba cristalizando a imagem do índio violento, baderneiro e sem educação na mente das pessoas sem que elas percebam, pois:

Ao fomentar algumas ideias do senso comum, rechaça outras em sua agenda, deixando que os excluídos somente entrem em seu temário através de concessões, o exótico ou inusitado, em datas comemorativas ou de protesto ou como parte de outro temário maior e já constitutivo de sua agenda. A mídia, na medida que seleciona o que divulga como sendo a sua realidade não a sua representação, faz com que o leitor assumo o conteúdo como o todo e não como parte deste todo (MELO, 2008, p. 4).

A mídia não tem prestado serviço à esfera pública como deveria, pois os povos indígenas não têm espaço para darem visibilidade a suas causas.

“A imprensa, ao tratar de minorias ou de grupos excluídos, tem reservado um espaço/tempo determinado pela predominância discursiva da classe dominante” (MELO, 2008, p. 2). Desse modo, invisibilizando os povos indígenas, dificulta a construção de uma imagem próxima a da realidade dos nativos. A mídia reforça a ideia das sociedades étnicas como delinqüentes, sem educação e sem cultura.

Os Mawé

De acordo com Yamã (2007), o povo Sateré-Mawé é descendente do tronco Tupi, pertencente à etnia Tupi-Guarani. Esses indivíduos falam os idiomas sateré, português e o nhengatu. Eles habitavam uma larga faixa de fronteira situada entre os estados do Amazonas e Pará, região conhecida pelo nome de Mawézia que abrange os municípios de Parintins, Barreirinha, Boa Vista do Ramos e Maués no Amazonas, Itaituba e Aveiro no Pará. Atualmente, o povo Mawé ocupa apenas um terço dessas terras que foram demarcadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) com o nome de Área Indígena Andirá Maráw.

Ao todo formam uma população de aproximadamente 12 mil pessoas, distribuídas dentro e fora do território demarcado. Muitos vivem em municípios como Parintins e Maués, e também na Capital do Estado. Tradicionalmente a população Mawé é governada pelos tuxauas, os quais administram as vilas e aldeias. Esses representantes são eleitos pelo conselho de anciãos ou pela própria comunidade.

O povo Sateré-Mawé também é conhecido como o “povo do guaraná” tem sua identidade formada pelos símbolos do Puratig “o remo sagrado” (os quais acreditam em poderes mágicos), pelo Sehaypóri (coleção de histórias do povo) e pelas ritos de passagens como Waiperiá (ritual de passagem). Os Mawé dedicam-se a artes plumárias, como as luvas da tucandeira, tecelagens, colares de penas, utensílios de pesca e domésticos, além da carpintaria.

Metodologia

Abordagem

A investigação é formatada a partir de pressupostos teóricos da Teoria da Comunicação, os quais enquanto formas de conhecimento estão ancorados na esfera cognitiva e, sendo o conhecimento um produto social, não tende a ser desvinculados do contexto da realidade no qual emergem, circulam

e são modificados (ABRIC, 1998).

Adotou-se perspectiva de que a comunicação é decorrente do saber comum, prático, remete-se à ligação entre pessoa e objeto e tende a possibilitar opiniões enfáticas quando relacionada a estruturas individuais, grupais ou sociais (COHN, 1978).

Amostragem

Analisou-se o livro *Puratig, o remo sagrado*, publicada pela Editora Peirópolis, em São Paulo (SP), no ano de 2001, de autoria do autor Yaguare Yamã

Procedimentos de coleta

Será referência para o plano de coleta do material, a análise de conteúdo manual, considerando pressupostos acerca de temporalidade e narrativa incidente em discursos ou transcrições. A técnica objetiva aproveitar dados brutos contidos em uma ou mais comunicações, identificando padrões via categorias conceituais ou classes contextuais dos textos, com contagem de unidades de contexto elementar e observação da importância dos enunciados (UCEs) (SÁ, 1998).

Procedimentos de análise

Tomando como suposto que o ato de descrever tende a ser uma tentativa de reportar o fato tal como aconteceu, por meio de formas de réplica do acontecimento, a análise do corpus coletado será realizada a partir de avaliação de unidades temáticas contidas nas obras (Unidade de contexto Elementar – UCEs), as quais em sua totalidade serão avaliadas por quadros léxico-semânticos interpretativos. Tenderão a ser usadas técnicas de interpretação e inferências para escritos referentes a fazeres comuns, lugares e saberes.

A análise dos textos será embasada tomando-se como suposto que a magnitude (quanti) e a variação (quali) das descrições textuais possíveis de análise em uma mesma pesquisa. A diferença existente entre pesquisas das vertentes qualitativa e quantitativa é tratada por Triviños (1987). Segundo o autor, há produções que podem ser observadas nas duas áreas, que se interligam e não disputam entre si, ou seja, bons e diversos estudos estão sendo levados a cabo pelas duas escolas, sem prejuízo para uma ou outra.

A análise de conteúdo tanto quanto a avaliação por sentidos hermenêuticos almejam a compreensão crítica das comunicações observadas e capturadas, seu conteúdo manifesto ou latente, bem como as significações explícitas ou ocultas via simbologias transcritas. A técnica objetiva diminuir ao máximo a enorme quantidade de informações, em dados brutos, contidas em uma ou mais comunicações a categorias conceituais ou classes contextuais, que permitam passar dos elementos descritivos à interpretação de sentidos.

A primeira etapa necessária à análise é a descrição, enumerando-se as características do texto. A última etapa será a interpretação, em que se propõe a conceder significação ao texto. Como procedimento intermediário, situa-se a inferência, que permite a passagem explícita e controlada da descrição à interpretação. Assim, não é a descrição, mas a inferência a intenção da análise de conteúdo. A meta será deduzir, de maneira lógica, conhecimentos sobre o emissor da mensagem (VALA, 1986).

Resultados e discussão

Na obra *Puratig: o remo sagrado*, o autor analisa o cotidiano do povo dele, destacando as histórias contadas pelos seus antepassados. No texto que retrata “Sobre a Origem do Mundo”, ele evidencia a possível existência de espíritos responsáveis pela criação do sol e da lua que viviam no infinito: Tupana e Yurupary. Tupana criou *Aát*, o sol, que dominava o dia, e Yurupary criou *Waty*, a lua, que dominava a noite, ambos nunca se encontravam. Desta feita, Tupana e Turupary criaram um terceiro elemento para que pudesse ficar entre sol e lua, e assim aconteceu o surgimento da “cobra-grande” (elemento de bastante representatividade no âmbito amazônico).

Ao realizar a análise da obra, pode-se ponderar acerca do imaginário ameríndio, o qual Yaguarê busca justificar de maneira criativa a correlação da existência entre os elementos sol e lua. Supõe-se por se tratar de uma obra literária voltada para o público infantil, esses contos estão “ricos” de exageros que nos permitem viajar pelo universo de fantasias.

Assim, o autor também discorre sobre o surgimento da cobra-grande (*Mói WatóMagkaruSése*). Segundo os relatos de Yaguarê, sol e lua se apaixonaram pela “cobra-grande” e essa serpente fêmea logo se envolveu amorosamente com eles, tornando-os amantes dela sem que nenhum dos dois soubesse que faziam parte de um triângulo amoroso. Diferente de contos corriqueiros que es-

tamos acostumados a assistir, ler ou ouvir, essa história não teve um final feliz. A cobra-grande ficou grávida e teve dúvidas sobre a paternidade do filho, tendo que contar a traição aos dois amantes. Sol e lua se chatearam ao saber que foram enganados pela amada e decepcionados com ela foram embora para o alto.

Uma justificativa que podemos considerar plausível para quando os “curumins” da etnia Sateré-Mawé chegarem à fase dos questionamentos dos “porquês” e perguntarem acerca dessas realidades míticas, os mais velhos têm a possibilidade de contar a eles e perpassarem da maneira como seus antepassados deixaram e registraram oralmente na literatura de Yaguareê.

A origem dos clãs enquanto identidades nativas

Para a origem dos clãs, no *Puratig*, utiliza-se um mito contado por um velho pajé, segundo se apresenta na obra, e reproduzido de maneira interpretativa. Note-se exemplo do enfatizado.

Antigamente, a onça comia muitas pessoas. De tanto comer, já não havia quase ninguém. Quando chegava a hora dela aparecer, as pessoas se escondiam. Certo dia, quando ela chegou, só encontrou o papagaio da velha e perguntou:

- O está fazendo?
- Estou cantando.
- Onde está sua dona?

O papagaio respondeu: – Ela foi à roça buscar batata.

A onça pediu para o papagaio que lhe avisasse quando a velha voltasse. E assim foi embora. Quando a velha chegou, o papagaio contou-lhe que a onça tinha vindo. E que ela tinha recomendado que ele nada lhe contasse. Mas o papagaio contou que a onça disse que ia comer a velha.

Então, a velha preparou um tucupi malcozido para oferecer para a onça quando voltasse. Nesse momento a onça chegou e a velha ofereceu o tucupi malcozido. E a onça tomou o tucupi à vontade.

Em seguida, a onça ficou com muito sono e dormiu na casa da velha. Pediu que não mexesse com ela. Pediu também que catasse o piolho dela. E a velha ficou catando piolho, enquanto a onça roncava. Depois a velha saiu devagar, deixando a onça. Pegou um pau bem apontado e enfiou no ouvido da onça. A onça gritou e morreu.

Em seguida a velha chamou todos que estavam escondidos. E logo apareceram. A velha contou que tinha matado a onça.

E perguntou de cada uma das pessoas, onde estavam escondidos. Uma pessoa falou que estava escondido dentro do pau, conhecido como Sateré. Então ela deu o nome de geração Sateré. O outro na frente tinha se escondido debaixo do guaranazeiro. Então ela deu o nome de nação Guaraná.

Outro tinha se escondido em cima do açazeiro. Então passou a ser conhecido como nação Açai. Por último veio outro e disse que tinha se escondido

junto com os filhos da cutia. E recebeu o nome de nação Cutia. A partir daí, é que surgiram as nações (SOUZA, MARCIANA e TRINDADE, 1998, p. 10-11).

Sendo grupos de famílias que descendem de ancestrais comuns, clãs possuem mitos originais de surgimento, e no particular do povo do Andirá-Marau esses mitos envolvem diversas narrativas sobre hierarquias cosmológicas e alteridades sociofamiliar e de compadrio.

Urdidas a essa conjuntura, encontram-se interpretações sobre a composição não humana dos mitos e as caracterizações híbridas dentro de uma estrutura piramidal e patrilinear de poder própria à etnia, perpassando naturalmente pela arte das guerras e das memórias de defesa de território.

Guerreiros (as) de clãs Sateré-Mawé adotam modos de vida segundo a ancestralidade, tendo como modelo a regência para o alcance da divindade primada pelo “pai/guia”, como são chamados os seres ancestrais pelos seus descendentes. Os que descendem, por lógica, são “filhos (as)” e, além disso, tudo o que faz parte do clã também é considerado tal e qual “filho(a)” da divindade, como instrumentos sagrados, seres anímicos, totens, lugares de espiritualidade, gestuais e corporeidades em horários de alimentação, reza e sexualidade. Note-se que se estipula na obra o seguinte: quando são indicados tais referenciais às materialidades e imaterialidades inerentes à vida e às corporeidades humanas, fenômenos sociais e culturais são o que se almeja abranger enquanto objetos de representações e imaginários.

Noutro aspecto, observa-se que, a partir dos clãs, a pretensão de se aglutinarem respostas sobre a sociedade Sateré-Mawé se concretiza porque “quanto mais se pensa sobre a estrutura de uma sociedade em termos abstratos, como um grupo de relações ou de padrões ideais, mais se torna necessário pensar separadamente sobre a organização social como atividade concreta” (FIRTH, 1961, p. 35-6).

No que se refere ao aspecto mítico da origem dos Sateré-Mawé, estes possuem marcadores étnicos fundamentais de identidade. O Puratig é um deles. É um bastão sagrado em forma de remo, de madeira escura e lisa, com incisões de cor branca, faz às vezes de símbolo icônico material, que insinua tradições orais ancestrais e é objeto consultivo de legisladores sociais.

Os Sateré-Mawé se referem a ele tal e qual um objeto cosmogônico, que reúne consigo conhecimentos da mística de demiurgos universais da etnia, fun-

cionando como síntese epistemológica. A materialidade da peça indica caminhos para apartar desavenças e conflitos. O ícone é suporte onde estão gravados, de um lado, o mito da origem e a história do guaraná; e de outro, histórias de guerras. “Posiciona-se para a sociedade que o talhou como instituição máxima, aglutinando esferas política, jurídica, mágico-religiosa e mítica” (LORENZ, 1992, p. 15).

Pelo apresentado, nota-se ser manifesto que a constituição originária dos Sateré-Mawé perpassa por processos de rupturas e continuidades expressivas. São experiências vivenciadas por essas populações tradicionais da Amazônia Central fatores determinantes para a afirmação da vida ou a perda dela – dependendo do grau de transmissão de conhecimentos de anciãos para jovens e de influências externas.

Se na vida cotidiana a força totêmica e de veneração relacionada ao Puratig advém de injunções pictóricas indicadas nos entalhes do remo, cuja gênese da autenticidade é atestada na territorialidade entrecruzada ao simbolismo, também em questões internas, de imaginário, se insinua o futuro em função do que é pictórico.

Na obra, o autor evidencia a história do Puratig fazendo inferência aos contos relatados pelo pajé Karumbé, o qual ele caracteriza como um velhinho de coração bondoso que acostumava “mergulhar” num passado muito antigo e contar para os mais novos Mawé sobre o início de tudo. Karumbé discorre que, quando tudo começou, o Puratig era o instrumento dos demônios que se valiam para matar os inimigos, pois acreditavam que nesse instrumento mítico contia poderes que poderiam ser utilizados para o bem ou para o mal, dependendo de quem o possuísse.

Segundo a narrativa, o grande tuxawa geral *Ānumaréhi'yt* tirou o Puratig das mãos dos demônios para dá-lo ao povo Sateré-Mawé. No entanto, ocorreu uma travada luta entre demônios pela posse do remo sagrado e o tuxawa geral, na tentativa de recupera-lo, trabalhou para matar o principal demônio ao lançar o Puratig na cabeça dele.

De acordo com o mito descrito no livro, com o passar do tempo o primeiro Puratig sumiu das mãos dos líderes Mawé e teria sido levado pelo primeiro boto para as cidades encantadas do fundo das águas, mas o instrumento matava tantos seres no fundo dos rios que decidiram devolvê-lo ao mundo da superfície, e em seguida, o objeto teria perdido os poderes. O autor destaca que atualmente ainda existem apenas cópias do primeiro Puratig na

área indígena Sateré-Mawé e, segundo ele, se refere ao objeto como arma de defesa da causa indígena.

Considerando a poesia dos mitos, os quais foram relatados na obra *Puratig*, notamos que a palavra de Yaguarê flui em diversas direções e sentidos, ele cria, enfeitiça, embriaga, gera monstros, faz heróis e nos remete para a memória ancestral de seu povo. Mesmo vivendo em uma época em que a tecnologia impera, esvaziando muitos sentidos das palavras, percebemos a força da narrativa do autor. Uma narrativa que vivifica a poesia, que enaltece os mistérios, que relembra as histórias de vida.

Desde o contato com o povo não indígena, os Sateré- Mawé lutam para manter as tradições, para ter seus direitos reconhecidos; lutam pelo respeito a sua diversidade cultural. Nota-se na obra que os simbolismos contidos nos mitos foram adaptados para os públicos infantil e infanto-juvenil, sem que houvesse a perda dos significados contidos nas narrativas. A ação de trazer à luz algumas histórias que existem no imaginário da etnia revelou a verdadeira dimensão do imaginário. Nota-se também que os mitos são as “verdades”, a esperança no passado e no futuro social da etnia. O próprio título da coleção, “*Memórias Ancestrais*”, já nos remeteuas complexidades da sociedade Sateré-Mawé. E mais ainda; remete-nos aos acontecimentos dos primeiros tempos, quando somente ela, a palavra, existia.

Sobre a origem dos clãs enquanto identidades nativas, tendemos a afirmar que as hierarquias clânicas foram formadas historicamente tendo como suposto a hierarquia social, a quais funcionam enquanto estruturas de parentescos que sustentam essa sociedade nativa.

Considerações

Em *Puratig: o remo sagrado*, verificamos a origem do mundo Sateré-Mawé, a origem do guaraná, a origem dos Mawé, a origem dos clãs, o mito do remo sagrado e o mito sobre o fantasma da casa abandonada, além da contextualização da territorialidade do povo Sateré-Mawé.

Podemos considerar, sobre a narrativa contida na obra, que ela foi composta mediante uma linguagem de fácil entendimento, simples e informal, utilizada frequentemente por outros povos, principalmente pelos povos do Baixo Amazonas/AM. Por se tratar de mitos e histórias os quais o autor enfatiza ter sido repassado pelos mais velhos, o resgate mítico de representações e

simbologias implícitos e explícitos nos textos de Yaguarê são questões consideradas fundamentais para a construção do indivíduo Sateré-Mawé.

No decorrer das análises, identificamos que os sentidos construídos por Yaguarê Yamã a respeito dos conhecimentos indígena e não indígena são delimitados pelo fato de, supostamente, o conhecimento científico se sobrepor ao conhecimento tradicional indígena, sendo este último visto como inferior porque traz consigo uma concepção diferente da origem da vida e do mundo. No texto analisado, o conhecimento não indígena aparece sempre como operante, mas nem por isso entendemos ser totalmente eficaz por si próprio.

Sempre que Yamã aparece no texto ele defende a cultura e principalmente o conhecimento indígena, o que o torna porta voz do povo Sateré-Mawé. Diante disso, foi possível depreendermos que a estratégia é nada mais que um conjunto de recursos discursivos usado no intuito de favorecer um diálogo consistente ao ponto de possibilitar um encontro de ideias, para que estas possam se relacionar em uma troca. Partindo-se dessa dinâmica, parece, essa troca, ser capaz de lançar um olhar igualitário, sem preconceitos e sem ignorância de parte da sociedade envolvente, para as sociedades indígenas. Sempre que o colonista se referiu ou introduziu algum enunciado no interior do texto, estes enunciados apresentaram exterioridades que apontaram para questões relacionadas a problemas enfrentados pelos povos indígenas no presente, como discriminação e racismo, usuais desde os tempos do processo de colonização.

Observou-se, por fim, que a comunicação realizada pelo autor foi uma tentativa de documentar a memória ancestral do povo Sateré-Mawé. Nesse trabalho, pessoas indígenas e não indígenas têm a possibilidade de estabelecer um diálogo com as histórias do povo ancestral. Podemos ponderar sobre os registros feitos por Yaguarê como um ganho cultural não apenas para a sociedade Sateré-Mawé, mas para toda a sociedade ameríndia.

Referências bibliográficas

ABRIC, Jean-Claude. A abordagem estrutural das representações sociais. In A. S. P. Moreira & D. C. Oliveira (Org.), *Estudos interdisciplinares de representação social* (pp. 27-38). Goiânia: AB. 1998.

BENJAMIN, Roberto. *Folkcomunicação no contexto de massa*. João Pessoa: Editora Universitária, 2000.

- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. ISBN: 9788573264500. 2010 - 1ª edição.
- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação. A comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.
- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação. Teoria e metodologia*. São Bernardo do Campo. Umesp, 2004.
- COHN, Gabriel (org.). *Comunicação e indústria cultural*. 4. ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- FIRTH, Raymond. *Elements of social organization*. Londres, Watts & Co, 1961 [1951].
- FONSECA, Francisco. Mídia, poder e democracia. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, V6, n.6, p.41-69, 2011.
- IANNI, Octavio. Tipos e mitos do pensamento brasileiro. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 17, n. 49, jun. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000200001&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 06 jan. 2012. [http://dx. doi.Org/10.1590/S0102-69092002000200001](http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200001).
- LORENZ, Sônia da Silva. *Sateré Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista. 1992.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os índios do Brasil de hoje*. Brasília: Ministério de Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, Laced/Musel Nacional, 2006.
- MELO, José Marques de. *Teoria da Comunicação: paradigmas latino-americanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- MARQUES DE MELO, José. *Folkcomunicação entre mídia e cultura popular*. Imprensa. São Paulo: Imprensa Editorial Ltda., n. 151, p. 76- 77, ago. 2000.
- NEVES, I. S. Análise discursiva e da imagem dos indígenas que foram veiculadas o jornal O Liberal nos anos 1990 e 2011. In CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 36. , Manaus. *Anais...* Manaus: 2013, p. 2-9.

RODRIGUES, Cíntia. *A Imprensa Sul-Rio-Grandense na Construção da Imagem do Índio*. Biblos. Rio Grande, V.16, n.16, p.73-86, 2004.

SÁ, Celso Pereira de. *A construção do objeto de pesquisa em representações sociais*. Rio de Janeiro. Ed: URJ, 1998.

TRIVIÑOS, Augusto. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo, Atlas, 1987. 175p.

VALA, José. Análise de conteúdo. In SILVA, Alceu. PINTO, João. (orgs). *Metodologia em Ciências Sociais*. Porto, Edições Apontamentos. 1986.

YAMÃ, Yaguarê. *Puratig: o remo sagrado*. Editora Peirópolis. São Paulo (SP). 2001

História e memória: interdependências e implicações para o sujeito¹

Sílvia Aparecida Nauroski de Irrgang

Enquanto Heródoto, o pai da História, tinha como intensão livrar o passado do esquecimento buscando no depoimento das testemunhas a lembrança das obras humanas, Tucídides, considerado o primeiro historiador, já manifestava preocupação com a fragilidade da memória expressando-a do seguinte modo: “as falhas constantes de memória motivam uma profunda mudança no trabalho do ‘historiador’, que não pode confiar nem na sua exatidão nem na sua objetividade” (GAGNEBIN, 2005, p. 24)² Em *A Guerra do Peloponeso*, Tucídides expõe claramente essa preocupação com a contraditoriedade ou inventividade da memória:

O empenho em apurar os fatos constituiu uma tarefa laboriosa, pois testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias por um lado ou pelo outro, ou de acordo com sua memória. (TUCÍDIDES s/d apud GAGNEBIN, 2005, p. 25)

Não obstante, para o primeiro historiador a escrita detém um papel fundamental enquanto meio de fixação dos acontecimentos, pois este via na imutabilidade do escrito uma garantia de fidelidade (IDEM, IBIDEM: p. 179). Somente com o desenvolvimento das ciências históricas, a partir do século XIX, é que se dará uma ruptura nessa correlação entre memória e história, estabelecida desde a Antiguidade (ASSMANN, 2006, p. 44). Assim, a historiografia do início do século XIX irá se caracterizar justamente pelo historicismo e suas pretensões de racionalidade e objetividade (RINKE, 2010, p. 2). Desde então, o fazer histórico e sua reflexão sobre a história passaram a se desenvolver num ambiente de distanciamento, fazendo com que a produção que não possuísse valor científico estrito fosse recebida com muitas reservas pelos

¹ NOTA: Este artigo é uma versão resumida do sub-capítulo “História e omissão” de minha tese de doutorado com algumas modificações.

² Gagnebin lembra que o emprego primeiro da palavra História se deu a fim de caracterizar os discursos de Heródoto e Tucídides (IDEM).

historiadores, ainda que a designação de científico possa, como ocorre tantas vezes, ser controversa. Somente aos poucos esta situação começaria a mudar, como explica Márcio Seligmann-Silva:

O trabalho de luto das catástrofes do século XX deu uma nova dimensão ao trabalho da história, na mesma medida em que despertou novamente o interesse pela memória, em oposição ao modelo historicista da historiografia (monumentalista, como afirmou Nietzsche já nos anos 1870). Maurice Halbwachs e W. Benjamin foram dois dos primeiros teóricos da história a reagir a essa nova situação, após a Primeira Guerra Mundial (IDEM, 2005, p. 82).

Assim, ao passo que com o transcorrer do tempo foi havendo um aumento crescente na demanda de estudos sobre a memória, haja vista que tanto a memória quanto o esquecimento passaram a receber grande importância nos estudos culturais, especialmente a partir dos anos 1980 (RINKE, 2010), a história, por sua vez, manteve por longo tempo uma reflexão historiográfica incipiente, o que só começa a mudar no século XX. Em 1935, Walter Benjamin escreve sobre a importância da relação entre memória e história para o fazer histórico:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. (...) O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1987a, p. 222-223)

Nesta tese sobre o conceito de história, além da crítica ao historicismo é possível perceber a dimensão da responsabilidade que Benjamin atribui ao historiador que carregaria em si como tarefa, ao documentar os acontecimentos da realidade, ajudar a promover a justiça. Crítico veemente da cultura de seu tempo, o filósofo afirma ser preciso “escovar a história a contrapelo”, ou seja, contá-la do ponto de vista dos vencidos. Benjamin (1987b) se posiciona contra a continuidade e o evolucionismo da história oficial, por considerar que o cronista seja o narrador da história. O pensador vê a história não como uma linearidade mecânica, mas sim como um entrecruzamento entre passado-pre-

sente-futuro e, sendo assim, a história é entendida como narrativa (KRAMER, 1999, p. 247). Tais reflexões de Benjamin nos remetem ao debate estrutural que se constrói a partir da questão em torno da relação entre história e memória, que ainda suscita grandes discussões teóricas entre os historiadores.

Neste sentido, a reflexão sobre o papel da memória e sua relação intrínseca com o tempo e a identidade parece ser o que contribuiu para que o movimento historiográfico da *Escola de Annales* do século XX, na França, incorporasse reflexões das ciências sociais à História. Deste modo, especialmente a partir dos anos 1970, historiadores da terceira geração da *Escola de Annales*, como Jacques Le Goff, Pierre Nora e Marc Ferro³, atuantes então na Nova História (BURKE, 1991, passim), observam a relação entre memória e história como sendo de complementariedade e não mais de mera oposição.⁴ Esses historiadores reivindicam para a historiografia a ruptura dessa relação antagonica com a memória que vinha desde o estabelecimento do historicismo no século XIX. Le Goff caracteriza a memória como “um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1996, p. 476). Daí a necessidade de se contemplar a memória como um alicerce importante para a historiografia. De acordo com o historiador Stefan Rinke, a preocupação com o tema da memória, ou seja, com o modo como indivíduos e grupos trataram e tratam suas histórias, se constitui em um indício da ruptura transcendental provocada pelos acontecimentos globais dos anos 1989/90 e que foram decisivos para fazer a sociedade pensar sua história, refletindo uma necessidade de reorientação e busca de sentido (2010).

Mientras en Latinoamérica el cambio es sin duda una reacción al fin de las dictaduras sangrientas de los años 70 y 80 y al necesario trabajo de la memoria ante las diversas experiencias de violencia, en Alemania como en muchos otros países refleja un cambio generacional y el inminente fin de la memoria directa en relación a la catástrofe del siglo XX, el Holocausto. En ambos casos se impone con urgencia la pregunta de como conservar un recuerdo „correcto“ o sea un recuerdo legítimo (IDEM).

3 Marc Ferro irá, em sua História das Colonizações, analisar criticamente os processos coloniais observando, entre outros aspectos, a “ausência” de reflexões das grandes obras sobre a memória e sobre o passado da França em torno dessa problemática (op. cit.).

4 Burke explica que a Nova História, corrente historiográfica sucessora da Escola de Annales, propõe um novo espaço ao indivíduo. Assim, irá não somente valorizar os documentos oficiais como uma fonte básica de pesquisa, mas também considerar as motivações e intenções individuais como elementos explicativos possíveis para os eventos históricos (IDEM).

Reflexões acerca da memória, como esta apontada por Rinke, mostram que seu estudo implica em uma observação atenta das profundas relações existentes entre memória e identidade pessoal, mas também entre memória e identidade histórica e da nação. Para esta última, a escritura da história como meio de preservar a memória desempenha papel primordial. Assim, a linguagem se constitui em elemento socializador da memória que, como afirma Ecléa Bosi, “reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília (1979, p. 18) e também nos leva a refletir sobre a fragilidade da memória, especialmente antes do advento da escrita, na transmissão oral do conhecimento e de experiências ao longo das gerações. Diante disto, é importante destacar o papel desempenhado pelas lendas e histórias narradas ou cantadas, a fim de que a memória não morresse junto com o indivíduo. A escrita, deste modo, torna-se um grande alicerce da memória do grupo ao possibilitá-la transpor a fronteira do tempo. Le Goff afirma que, independentemente de seu formato, o documento escrito apresenta duas funções significativas: i) armazena informações que permitem comunicar através do tempo e do espaço, fornecendo meios para a marcação, a memorização e o registro, e ii) assegura a passagem da esfera auditiva à visual, permitindo reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas (1996).

Desse modo, à parte a utopia tulcidideana que via na “imutabilidade” do escrito uma garantia de fidelidade, a grande expectativa que desperta a escritura da história, de acordo com preocupação apontada por Stefan Rinke, é que esta almeje preservar uma recordação condizente com a realidade, independente das fronteiras que a cercam e resistindo à mudança gradativa das gerações. Essa reflexão remete também à preocupação com o risco eminente de manipulação da memória pela história. Sobre isso, Le Goff aponta como exemplo dos mecanismos de manipulação da memória coletiva os “silêncios” e “esquecimentos” da história (IDEM). Essa manipulação a que se refere Le Goff pode ocorrer de diversas maneiras, contudo, um modo sutil, porém, altamente nociva é a omissão. O termo “esquecimentos da história” como usamos aqui designa o caráter de negligência ao se documentar determinados fatos históricos, contribuindo para uma compreensão cheia de lacunas, equivocada da realidade, ou, no mínimo, unilateral. O resultado de “esquecimentos” deste tipo é um campo propício à manipulação do sujeito que, em geral, acaba ser-

vindo de instrumento político. Sobre a intenção por parte de governantes em se produzir uma memória com o intuito único e exclusivo de servir aos seus interesses, Aleida Assmann, em *Der lange Schatten der Vergangenheit – Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (A longa sombra do passado - cultura da memória e política da história) irá refletir sobre os riscos de uma historiografia voltada à produção de uma memória à serviço da autoridade (*op. cit.*, p. 44).

A fim de produzir uma discussão sobre a discrepância que pode existir entre o discurso político de uma nação, cujo intuito seria formar uma memória nacional que atenda a seus interesses, e a verdade histórica, Assmann cita o historiador Ernest Renan: “O esquecimento – eu diria: o equívoco histórico – desempenha um papel primordial na constituição de uma nação e, por isso, o avanço das ciências históricas é, com frequência, um perigo para a nação (RENAN, 1882 apud ASSMANN, 2006, p. 104, trad. minha). A assertiva do historiador francês incita reflexão sobre o risco de esfacelamento que uma ciência histórica comprometida com a realidade e constituinte de uma identidade, por vezes forjada, de uma nação. Sobre a importância primordial de se cultivar a memória, não apenas em seu aspecto de resistência contra os “esquecimentos”, mas sobretudo como instrumento de redenção, Le Goff escreve: “A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (1996, p. 477).

Percebemos, assim, que pensar a memória enquanto complemento do trabalho historiográfico significa necessariamente requerer ao indivíduo sua inserção na história. Sabemos, porém, que a história, como explica o filósofo David Carr, trata da realidade social e só irá se ocupar da vida de determinados indivíduos se esses fizerem parte da vida social. De modo que, quando os historiadores se ocupam de indivíduos, isto ocorre por se tratar de uma personalidade política significativa ou de uma pessoa normal, no entanto, representativa para um determinado fenômeno político ou social (CARR, 1997, p. 318). Diante disto, em sua ambivalência, a história mantém-se num constante negociar, pois ao mesmo tempo em que se impõe como tarefa a investigação do passado em si, também precisa produzir um significado para o indivíduo (RINKE, 2010). Sobre isso, Carr destaca:

O que é memória para o indivíduo é história para a comunidade. Assim como o indivíduo cria uma história de vida implícita ou explicitamente que constitui sua identidade, assim constrói a comunidade sua própria biografia através da história que ela escreve para si. (IDEM, p.318-319, trad. minha)

A inserção do sujeito na história se dá, portanto, em geral através dos grupos sociais. E o que se observa nos últimos tempos é que, embora a escritura da história tenha sido por longo tempo “monopolizada” pelas classes dominantes⁵, é possível notar, com o passar do tempo, a inclusão da coletividade enquanto nação na história (ASSMANN, 2009, p. 78).

A intenção em se alcançar um registro historiográfico neutro e objetivo já fora expresso em muitas reflexões desde Nietzsche, passando por Halbwachs, até Nora, ainda que estes também acentuassem o papel da memória dentro da historiografia e seu caráter em assegurar a identidade. Assim, Halbwachs, e posteriormente Nora, irão reivindicar uma historiografia crítica que busque vestígios do passado também pelo acesso proposto pela memória coletiva, que por sua vez condena uma construção de sentido reducionista. E essa relação presente-passado se constitui em um grande desafio à problemática de uma adequação pretensamente científica entre realidade e narrativa, e que remete à questão mais profunda e incômoda de uma ação ética no presente (FREITAS e BRAGA, 2006). Halbwachs também discorreu sobre a tarefa aporética da história e sua pretensão em manter-se como memória universal refletindo sobre seus desafios e contradições:

A história pode se apresentar como a memória universal da espécie humana. Contudo, *não existe nenhuma memória universal*. Toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço. Não podemos reunir num painel a totalidade dos eventos passados, a não ser tirando-os da memória dos grupos que guardavam sua lembrança, cortar as amarras pelas quais eles participavam da vida psicológica dos ambientes sociais em que ocorreram, deles não reter somente o esquema cronológico e espacial (HALBWACHS, 2006, p. 106-107).

Outra reflexão sobre a relação paradigmática entre memória e história é instigada pelos paradoxos que Pierre Nora estabelece em *Entre Memória e História*, a fim de definir e sobretudo diferenciar seus campos. Para o historiador, a relação de contraposição entre memória e história poderia ser simplificada da seguinte maneira:

⁵ O que infelizmente ainda permanece uma triste realidade em muitas nações. Neste sentido basta se observar, por exemplo, a escravidão institucionalizada mantida em certas partes do mundo árabe, como Arábia Saudita, de onde fora abolida somente em 1962 e na Mauritània que chegara até 1980 (FERRO, 2006, p. 216).

Memória	História
elemento vivo; sempre atual (elo vivo no eterno presente) em permanente evolução - susceptível à dialética lembrança/esquecimento vulnerável aos usos e manipulações longas latências/repentinias revitalizações composta por lembranças vagas, particulares ou simbólicas	reconstrução incompleta e problemática do que já não existe mais representação do passado operação intelectual/tem caráter laico demanda análise e discurso crítico

Para Nora, enquanto a memória instala a lembrança no sagrado, a história a retira de lá, tornando-a trivial. A memória é por natureza múltipla, coletiva, plural e individualizada. A história, por sua vez, pertence a todos e a ninguém, por isso seu caráter universal. E enquanto a memória se enraiza no concreto (no espaço, no gesto, na imagem, no objeto), a história se liga apenas às continuidades temporais e às relações das coisas. Assim, “a memória é um absoluto e a história só conhece o relativo” (NORA, 1993, p. 9). A reflexão de Nora pode ser complementada do seguinte modo por Le Goff: “Do mesmo modo que o passado não é história, mas objeto da história, assim a memória não é história, mas um de seus objetos e um nível elementar de seu desenvolvimento” (IDEM, p. 434).

Na perspectiva de Pierre Nora, são “os lugares de memória”⁶ que estabelecem a fronteira destas vivências entre memória e história. O historiador francês, pretendendo resgatar a história na memória das pessoas, passou a observar os monumentos e símbolos nos quais a história ainda estivesse presente na consciência da população francesa. A partir disso, os lugares de memória para Nora são lugares no sentido mais amplo da palavra, que vão desde um objeto concreto, até o mais abstrato, simbólico e funcional. Contudo, para serem considerados como tal, precisam contemplar três aspectos que imprescindivelmente irão coexistir:

É **material** por seu conteúdo demográfico; **funcional** por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas **simbólico** por definição visto que se caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número, uma maioria que deles não participou. (NORA, 1993, p. 22, grifo meu).

6 O conceito histórico “lugar de memória” surge em 1984 na obra *Les Lieux de Mémoire*, coordenada por Pierre Nora, que empreende uma tentativa de resgatar a memória nacional francesa em crise. Para tanto, faz um inventário dos lugares onde está ainda se encontrava presente.

Para o historiador francês, os lugares de memória são *onde se ancoram, se condensam e se exprimem o capital esgotado de nossa memória coletiva*. Deste modo, desempenha papel histórico de guardar e preservar marcas:

O lugar de memória deve parar o tempo, bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para (...) prender o máximo de sentido num máximo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares da memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações (IDEM).

Assim, percebemos que os “lugares de memória” se apresentam como grande aliado do trabalho de escritura historiográfica, por se constituírem em lugares de representação da história por excelência. Sobre a importância da representação dos eventos históricos e sua forma de atuação para o indivíduo, Aleida Assmann considera o seguinte:

Memória é apresentação e representação, e, ao mesmo tempo, mediação e processamento. Passadas a diante nunca serão experiências, mas apenas o seu processamento em forma verbal ou pictórica; nós não reagimos a fatos históricos, mas sempre a representações, interpretações e avaliações de fatos (ASSMANN, 2006, p. 273, trad. minha).

A assertiva da estudiosa da memória irá corroborar a função dos “lugares de memória” de Nora, que só poderão ser assim chamados se oferecerem a possibilidade de identificação, se forem capazes de despertar a sensibilidade, de gerar reflexão e discussão, enfim, se forem revestidos do que o historiador chama de “aura simbólica”. *“Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica”* (NORA, 1998, p. 21). Sobre o papel essencial desses lugares, Nora diz ainda:

Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles <os lugares da memória> envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, se a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente à vida, nem mais inteiramente à morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva (IDEM, p. 13).

Sobre a relevância dos lugares sagrados e lugares de memória, sua profunda representatividade enquanto elemento constitutivo da identidade e de sua preservação, não apenas do indivíduo, mas da sociedade, Assmann escreve: “o lugar sagrado é uma zona de contato entre Deus e o homem” (ASSMANN, 2009, p. 303, trad. minha). Sua asserção se aproxima daquela “aura simbólica” de tais lugares, descrita por Nora. Para Assmann, tal como para o historiador francês, memória e história, embora sejam contraposições, são elementos interdependentes. De acordo com a estudiosa: “a pesquisa histórica está submetida à memória para significação e atribuição de valor; a memória se submete à pesquisa histórica para verificação e correção” (ASSMANN, 2006, p. 51).

Entremeando a discussão, faz-se necessária uma reflexão sobre uma importante proposição de Aleida Assmann que articula uma preocupação com o distanciamento do fato histórico em que a denominada “sacralização” de catástrofes históricas, como no exemplo do Holocausto, implicaria (IDEM, p. 48). Diante disto, muitas são as indagações sobre qual seria o modo correto de lidar com acontecimentos históricos. Assmann cita três aspectos que, da perspectiva da memória e da escritura da história, devem se complementar. São eles: i) ênfase da dimensão emocional e da vivência individual; ii) ênfase na função memorial da história enquanto memória; iii) a ênfase da orientação ética (IDEM, p. 50, trad. minha).

Tais aspectos parecem que possibilitariam uma escritura da História bem próxima do ideal, contudo, ao considerarmos o curso da História até nossos tempos, percebemos a dificuldade de sua aplicabilidade. De qualquer modo, a realidade dos acontecimentos ocorridos, sejam eles reconhecidos pela história (em situação ideal) ou não, não nos exime de seu lastro. Com isto, impõe-se a necessidade de uma profunda reflexão sobre nossas origens e, por conseguinte, nossa identidade, mas também incita uma importante reflexão sobre a questão da responsabilidade em relação à nossa herança histórica.

Como percebemos, a memória, a fim de reter o passado, faz interpretações dele. Para tanto, realiza, no caso do indivíduo, tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar percepções, e, no caso coletivo, sentimentos de pertencimento e fronteiras dentro dos vários núcleos sociais. Diante disso, há que se ter em mente que a História demanda análise e discurso crítico, e, nos termos de Assmann, “a história (na acepção de uma

historiografia crítica) é o produto de um processo de diferenciação cultural. Desenvolve-se com a emancipação da memória” (no sentido de uma tradição normativa) (ASSMANN, 2009, p. 142, trad. minha). Assim, evidencia-se que a preocupação de Assmann sobre os riscos de sacralização de determinados acontecimentos da história exige uma importante reflexão. Tendo em vista os diversos mecanismos da memória em relação a se lidar com eventos traumáticos da história, uma postura criticada implicitamente por Assmann implicaria em um distanciamento e possivelmente levaria a um efeito de estranhamento. Sobre questões de proximidade e distância em relação ao passado e ao papel da História, a teórica ainda escreve:

Entre o desejo de apropriação e a consciência da diferença repousa sobre a história um trabalho que se esforça para manter um passado tornado distante possível de ser apropriado. Nossa relação com a história consiste em uma tensão indissolúvel entre identificação e distância. E é exatamente isto o que faz com que esta relação seja produtiva (ASSMANN, 2007, p. 194, trad. minha).

Essa tensão descrita por Assmann contribuiria seguramente no sentido de uma relação equilibrada com nosso legado histórico. O sociólogo austríaco Michael Pollak, por sua vez, incita uma reflexão sobre o comprometimento individual que se torna coletivo (e vice-versa) em relação à verdade, e, por conseguinte, ao resguardo da memória. Tal reflexão nos conduz também à questão dos liames que ligam memória coletiva, história oral e imaginário, que retomaremos mais adiante. Antes, porém, é interessante observar que Pollak, ao refletir sobre a complexidade da memória coletiva, divide-a em duas: “memória coletiva subterrânea”, pertinente à sociedade civil dominada ou a grupos específicos; e “memória coletiva organizada”, que encerra a imagem que uma sociedade majoritária ou que o Estado deseja impor. Estas duas memórias coletivas são separadas, de acordo com o sociólogo, por uma fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável (POLLAK, 1989, p. 2). A partir dessa reflexão, há que se pensar também as diferentes maneiras como a recordação das experiências, especialmente as traumáticas, devem ser observadas tendo em vista que os “silêncios” podem ter diferentes origens.

Como se sabe, silêncio e omissão estão frequentemente relacionados à opressão e dominação. Contudo, não são suas únicas causas. Michael Pollak relata o exemplo de prisioneiros de campos de concentração que, após

sua libertação, retornaram à Alemanha ou à Áustria. Para os sobreviventes, o silêncio seria a possibilidade de uma vida com menos conflito exterior:

Seu silêncio sobre o passado está ligado em primeiro lugar à necessidade de encontrar um *modus vivendi* com aqueles que, de perto ou de longe, ao menos sob a forma de consentimento tácito, assistiram à sua deportação. Não provocar o sentimento de culpa da maioria torna-se então um reflexo de proteção da minoria judia (IDEM).

Do mesmo modo que as razões do silêncio são compreensíveis e até presumíveis, no caso de antigos nazistas ou dos milhões de simpatizantes desse regime, elas são menos óbvias para as vítimas. O silêncio pode ter razões bastante complexas cujo significado é bem contrário ao esquecimento. Ao menos para as vítimas da experiência traumática. Experiência esta que, se não for relatada, possivelmente se perderá.

Em uma visita à *Haus der Wannseekonferenz* (Casa da Conferência de Wannsee) em janeiro de 2010, por ocasião dos 68 anos da decisão pela “solução final”, que implicou na deportação e extermínio sistemático dos judeus da Europa nos campos de concentração e extermínio nazistas, pude ter acesso, em uma exposição, a vários depoimentos da segunda geração dos sobreviventes de Auschwitz. Cada qual expressava de modo diferente a convivência com a experiência traumática de pais ou familiares. Havia depoimentos dos descendentes, filhos ou netos de sobreviventes, que relatavam apenas terem tido contato com a realidade de Auschwitz através das aulas de história na escola. Em muitos dos casos, não se sabe se esse silenciamento se deveu ao fato de o trauma desmesurado dos sobreviventes tê-los impossibilitado de falar a respeito, se haveria uma necessidade de poupar os filhos da dor e compaixão extrema que o relato de tal experiência poderia gerar, ou ainda, como explicam as psicanalistas Gabriela Maldonado e Marta Cardoso, um grande motivo de angústia dos sobreviventes do Holocausto seria o fato de que aqueles que não vivenciaram o campo de concentração tenderiam a não suportar ouvir as suas histórias, testemunho de uma radical experiência de descontinuidade histórica (MALDONADO e CARDOSO, 2009). Da exposição da *Haus der Wannseekonferenz* constava também o caso de um rapaz que relatou ter crescido ouvindo como crítica furiosa de sua mãe, sempre que este fazia alguma travessura, por mais banal que esta pudesse parecer, alguma frase do tipo: “*precisei sobreviver a Auschwitz para ter de viver isso... ter de aturar um filho mal-criado*”.

Havia ainda, entre os depoimentos, o de um homem que relatara ter passado boa parte de sua infância num internato porque sua mãe precisava trabalhar muito para sustentar a família. Quando ele, na época ainda bem pequeno, vivia alguma situação que o levava a ter ímpetos de chorar, este sempre pensava em sua mãe e no sofrimento que ela tinha experimentado em Auschwitz. Ele então pensava: “mamãe sofrera algo que não posso mensurar. Isso não é nada em comparação ao seu sofrimento”. E logo sua própria dor se tornava ínfima. Tais relatos nos trazem interessantes perspectivas e, no caso do último depoimento, uma tentativa em se estabelecer parâmetros à dor, que, através de uma reflexão sensível, torna os desgostos cotidianos banais. Os relatos acima também nos reportam a metodologia de pesquisa em que consiste a história oral, a atribuir à memória prerrogativas únicas. Ela, ao privilegiar a memória popular ou coletiva, permite estabelecer um canal de comunicação com pessoas comuns sobre a vivência de determinada época e sobre a percepção das transformações que vão ocorrendo no cotidiano⁷. De acordo com Pollak:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância das memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional (POLLAK, 1989, p. 2).

Em contrapartida, Rinke (2010, p. 9) nos lembra que a posição de muitos historiadores frente à memória continua sendo controversa, devido ao seu caráter construtivista e conflitivo, do mesmo modo como já acontecera anteriormente em relação à história oral: “la preocupación por la memoria individual les parece ser una expedición a la tierra extraña de las emociones individuales y del irracionalismo (Idem, ibidem, p. 11). O historiador lembra também que a comunicação da memória viva, que de acordo com a “história oral” remonta a cerca de 80 anos, reitera a dependência da tradição escrita ou de imagens para o passado anterior a esse (ID., IB).

No percurso das reflexões sobre a relação memória-história, é importante ter-se em mente os caminhos que ligam memória coletiva, história oral e imaginário. Para tanto, observemos primeiramente o modo como Assmann (2006, p. 54) diferencia “memória social”, de “memória cultural”:

⁷ “O que é história oral” - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil.

Memória social	Memória cultural
portador biológico datados (80 a 100 anos) intergeracional comunicação <i>conversational remembering</i>	portador material nao-datada transgeracional símbolos e sinais monumentos, aniversários, ritos, textos, imagens

Podemos notar que a definição de Aleida Assmann de “memória social” coincide com as características da “história oral”. É interessante observar também que em seus estudos sobre memória, *o que Assmann chama de “memória social” será denominado por Harald Welzer de “memória comunicativa”*. Para o psicólogo social, “memória cultural” e “memória comunicativa” só podem ser separadas analiticamente; no ato do lembrar de indivíduos e grupos sociais, as formas e práticas de tais memórias estão interconectadas (2002, p. 15, trad. minha). Além de *estabelecer paralelo entre memória comunicativa e cultural, Welzer as aproxima literalmente das características da história oral:*

A “memória comunicativa” é comparada à “memória cultural” quase como uma memória de curto prazo da sociedade – ela está ligada à existência do suporte de portadores vivos e comunicadores de experiências e compreende cerca de 80 anos, isto é, três ou quatro gerações (IDEM, p. 14, trad. Minha).

Para além da definição que apresenta das duas “memórias”, Welzer abre espaço nesta passagem para a retomada de questionamentos no que tange à sua autenticidade. Se já havia instaurada uma restrição por parte dos historiadores com relação à legitimidade da memória e, com isso, da história oral, nos últimos anos, segundo Harald Welzer, a neurociência e a psicologia cognitiva vem constatando, de fato, a inventividade da memória. De acordo com Welzer, histórias que ouvimos no passado podem se tornar nossa própria recordação – reiterando o que já havia sido afirmado por Halbwachs (2006) –, ou seja, o que pensamos ser uma recordação, pode na realidade trata-se de uma “recordação falsa”. Sobre esse tema, e fazendo uma provocação em sua definição de história, Welzer afirma: *“assim é a história, ora, uma recordação de uma recordação”* (2009, p. 19, trad. minha).

As considerações de Welzer em relação à inventividade da memória nos remetem ao fato de que há autores que utilizam memória coletiva como sinônimo de ideologia ou de imaginário. No entanto, ainda que a memória, enquanto elemento vivo, sofra suas alterações, o uso aleatório destes conceitos pode comprometer a relevância de seu aspecto histórico. Um exemplo da controvérsia quando se pensa a relação entre memória e imaginário e os diferentes usos, por vezes ambíguos, de sua conceituação, é oferecido pelo antropólogo francês Gilbert Durand:

A memória organiza esteticamente a recordação, daí seu caráter fundamental do imaginário que é ser eufemismo, tendo em vista que ela se ergue contra o tempo e assegura ao ser a continuidade e a possibilidade de regressar para além das necessidades do destino (1989, p. 403).

O antropólogo percebe a memória como algo submetido às suavizações, ou alterações, as quais denomina “eufemismo” e caracteriza a recordação como “organização estética da memória”, atribuindo-lhe, assim, a conotação de imaginário. Torna-se evidente, com isso, que os liames que ligam memória coletiva, história oral e imaginário, se constituem em um aspecto polêmico. *E, de fato, problema ainda maior geram as aproximações que por vezes são feitas entre “história oral” e “imaginário”* (enquanto lugar do absurdo), que é exatamente o que mantém o ceticismo de muitos historiadores em relação à história oral, como explica Stefan Rinke.

Resgatando aspectos da crítica à historiografia tradicional, questões sobre o sentido da história e a afirmação de cientificidade, bem como da razão no discurso histórico, são refletidas por Jörn Rüsen em sua obra *Historische Vernunft* (Razão Histórica), de 1983. Para o historiador, a pesquisa histórica deve ser marcada por um trabalho constante de “auto-reflexão do pensamento histórico”, assim como o processo histórico necessita de uma elaboração especial de constante reflexão, também do sujeito sobre si mesmo (RÜSEN, 2001, p. 26). No pensamento do historiador, a consciência histórica desempenha central relevância quando se trata da significação do passado, tanto para o indivíduo como para os grupos (RÜSEN, 2001b, p. 222-223). Jörn Rüsen, em consonância com o pensamento de Walter Benjamin, também propõe uma interpretação dialética e não evolucionista da história. O historiador alemão, tal como o filósofo, aponta uma necessidade de se incorporar as reflexões sobre as experiências catastróficas da modernidade à história (RÜSEN, 2001, p. 171).

Segundo Rüsen, “na medida em que o progresso apareça como catastrófico em si, a racionalidade do pensamento histórico explicitada por paradigmas sucumbe à crítica radical (IDEM, p. 167)⁸. Para o historiador, o sentido histórico se forma a partir de três componentes: experiência, significação e orientação (RÜSEN, 1997). Contudo, como lembra o filósofo Paul Ricoer, a consciência histórica ultrapassa o sentido de orientação temporal (1997). Também por isso ela é de suma importância e, como afirma Rüsen, “a possibilidade de significação do passado, tornado presente como história, tem de ser incondicionalmente preservada” (1997, p. 172). Essas reflexões nos mostram que, em suma, o valor real da historiografia para o futuro está imprescindivelmente em seu comprometimento com a realidade. E o que reforça a atemporalidade da história é a importância para o sujeito e a identidade, daí a necessidade constante de significação na produção de sentido histórico para o presente.

Referências bibliográficas

ASSMANN, Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit – Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H.Beck Verlag, München, 2006.

ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume – Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C.H.Beck Verlag, München, 2009.

ASSMANN, Aleida. *Geschichte im Gedächtnis – Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*. C.H.Beck Verlag, München, 2007.

BENJAMIM, Walter. “Sobre o conceito de história”. *Obras escolhidas Vol. I. - Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas II - Rua de mao única*. São Paulo, Brasiliense, 1987b.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. T.A. Queiroz Editor. São Paulo, 1979.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: 1929-1989*. São Paulo: Edit. Univ. Estadual Paulista, 1991.

⁸ E como lembra Stefan Rinke, a consciência histórica e as novas teorias culturais formam os pilares dessa nova historiografia que contempla tanto as bases sociais como suas práticas de interpretação do passado (Rinke, 2010:3).

BURKE, P. - “A História como Memória Social”. In *O Mundo como Teatro – Estudos de Antropologia Histórica*. Lisboa: Difel, 1992. p. 246.

CARR, David. „Die Realität der Geschichte“. In: RÜSEN, Jörn und Klaus E. Müller (Orgs.) *Historische Sinnbildung. Problem Darstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Rohwolts Enzyklopädie, Hamburg 1997, 309-327.

CPDOC - “O que é história oral” - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil mantido pela Escola de Ciências Sociais e História da Fundação Getúlio Vargas. Acessível pelo site: <<http://cpdoc.fgv.br/acervo/historiaoral>>. Acesso em 16/06/2016.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.

FERRO, Marc. *História das Colonizações: das conquistas às independências*. Trad.ao português de Rosa Freire D´Aguiar. Cia. das Letras. São Paulo, 2006.

FREITAS, Fabiano; BRAGA, Paula. “Questões introdutórias para uma discussão acerca da história e da memória” 13/08/2006. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao13/materia03/>. Acesso em 16/10/2016.

AGNEBIN, J.M. “I. O início da história e as lágrimas de Túlcidides” in: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Ed. Imago. Rio de Janeiro, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. Ed. Centauro. São Paulo, 2006.

KRAMER, Sonia. “Infância, memória e saber – considerações à luz da obra de Walter Benjamin” p. 247 in: *A criança e o saber – Revista Letra Freudiana* n. 23. Ed. Revinter, 1999.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Editora da UNICAMP. Campinas, 1996.

MALDONADO, Gabriela; CARDOSO, Marta Rezende. O trauma psíquico e o paradoxo das narrativas impossíveis, mas necessárias. *Psicol. clin.*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 45-57. 2009. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652009000100004&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Oct. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652009000100004>.

NORA, Pierre. “Entre Memória e História: a Problemática dos Lugares”, Projeto História, São Paulo, PUC-SP, n.10, dez.1993.

POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. Revista de Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

RENAN, Ernest. Rede vom 11. März 1882 in der Sorbonne: “Was ist eine Nation?” Apud ASSMANN, Aleida. Der lange Schatten der Vergangenheit – Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. p.104

RICOER, Paul. “Gedächtnis – Vergessen – Geschichte” In: RÜSEN, Jörn und Klaus E. Müller (Hg.): Historische Sinnbildung. Problemdarstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, Rohwolts Enzyklopädie, Hamburg 1997.

RINKE, Stefan. “La memoria en el nuevo discurso histórico”, Alejandro Cerda, Anne Huffschmid, Iván Azuara e Stefan Rinke (Hg.): Hacer ciudad: poder y cultura, memoria y espacio en las metrópolis (México: UACM, 2010) pp.1-12

RÜSEN, Jörn.. Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1983.

RÜSEN, Jörn und Klaus E. Müller (Orgs.). Historische Sinnbildung. Problemdarstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, Rohwolts Enzyklopädie, Hamburg 1997.

RÜSEN, Jörn. Was heißt: Sinn der Geschichte? In: RÜSEN, Jörn und Klaus E. Müller (Orgs.): Historische Sinnbildung. Problemdarstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Rohwolts Enzyklopädie, Hamburg 1997.

RÜSEN, Jürgen. Razão histórica. Teoria da história: Os fundamentos da ciência histórica. (trad. Estevão de Rezende Martins). Brasília: Ed. UnB, 2001a

RÜSEN, Jörn. eschichtsbewusstsein, in: Nicolas Pethes e Jens Ruchatz (Orgs.): Gedächtnis und Erinnerung: Ein interdisziplinäres Lexikon, Reinbeck: Rowohlt, 2001b.

RÜSEN, Jörn.”Narratividade e objetividade nas ciências históricas” in: SCHMIDT, Maria Auxiliadora, BARCA, Isabel & MARTINS, Estevao C.R. (Orgs.) Jörn Rösen e o ensino de história. Ed. UFPR. Curitiba, 2011.

RÜSEN, Jörn.” Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão” in: SCHMIDT, Maria Auxiliadora, BARCA, Isabel & MARTINS, Estevão C.R. (Orgs.) Jörn Rüsen e o ensino de história. Ed. UFPR. Curitiba, 2011.

RÜSEN, Jörn.” O desenvolvimento da competência narrativa na aprendizagem histórica: Uma hipótese ontogenética relativa à consciência moral” in: SCHMIDT, Maria Auxiliadora, BARCA, Isabel & MARTINS, Estevão C.R. (Orgs.) Jörn Rüsen e o ensino de história. Ed. UFPR. Curitiba, 2011.

RÜSEN, Jörn.”O livro didático ideal” in: SCHMIDT, Maria Auxiliadora, BARCA, Isabel & MARTINS, Estevão C.R. (Orgs.) Jörn Rüsen e o ensino de história. Ed. UFPR. Curitiba, 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “O testemunho e a política da memória: o testemunho depois das catástrofes”. Proj. História, São Paulo, (30), p. 71-98, jun. 2005, p.82 disponível em <http://www.iel.unicamp.br/institucional/visudocente.php?cd=63> Acesso em 16/10/2016.

WELZER, Harald . Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung. C. H. Beck, München 2002.

Sobre os autores

Carmen Junqueira - org

Professora titular do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, desde 1979 e recebeu o título de professora emérita desta universidade em 2002. Dedicou-se à defesa dos povos indígenas e a numerosos projetos de pesquisa e cooperação com povos da Amazônia e de São Paulo, com destaque para os Kamaiurá do Alto Xingu e os Cinta Larga de Mato Grosso. Foi avaliadora da situação dos povos indígenas afetados pelo Programa Polonoroeste (1982-87) em Mato Grosso e Rondônia e pelo Pmaci (Acre, continuação do primeiro). É uma formuladora de princípios indispensáveis à afirmação dos direitos indígenas e analista da situação dos povos brasileiros no sistema político-econômico atual e das mudanças ocorridas nas últimas décadas. Foi presidente da Associação dos Sociólogos de São Paulo, é membro do Conselho Consultivo do Cebrap (Centro Brasileiro de Planejamento), do Iamá (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente) e outras orgs. Criou o Programa de Estudos Pós Graduated em Ciências Sociais, que coordenou entre os anos de 1973 e 1989, no qual trabalharam a seu convite muitos professores cassados pela ditadura militar. Orientou dezenas de doutorados e mestrados, ofício que continua a exercer, assim como segue a ministrando dois ou três cursos por semestre. É autora dos livros Os índios de Ipavu (Ática, edição atualizado no prelo na Perspectiva), Sexo e desigualdade (Olho d'água) e outros, além de numerosos artigos publicados no Brasil e no exterior.

Edvaldo Pereira

Bacharel em Arqueologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Obteve a segunda colocação na 5ª Edição do Prêmio Luiz de Castro Faria – 2017, realizado pelo Centro Nacional de Arqueologia e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – CNA/Iphan, na categoria Monografia de Graduação, com o trabalho “Terra Preta em Santarém: Usos, Percepções e Apropriações”. E-mail: edvaldo21@gmail.com

Edwin Silva De la Roca

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Escuela de Arqueología. qarwarasu@gmail.com.

Fábio Miranda Junqueira

Médico Infectologista e Médico de Família e Comunidade. Auxiliar de Ensino do Departamento de Medicina da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Graduação em Medicina pela Faculdade de Medicina de Itajubá, Mestrado em Ciências Farmacêuticas pela Universidade de Sorocaba, Doutorado em Ciências Sociais pela PUCSP. Email: fjunqueira@pucsp.br

Maria Carolina Pereira da Rocha

Médica Pediatra, Infectologista pediátrica e Médica de Família e Comunidade. Auxiliar de Ensino do Departamento de Medicina da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Graduação em Medicina pela PUCSP, Mestrado em Ciências Farmacêuticas pela Universidade de Sorocaba, Doutorado em Ciências Sociais pela PUCSP. Email: mcrocha@pucsp.br

Michel Justamand - org

Graduado e Licenciado em História, Mestre em Comunicação e Semiótica, Doutor em Ciências Sociais/Antropologia e Pós-Doutor em História, todos pela PUC/SP; Pós-Doutor em Arqueologia pela UNICAMP; Licenciado em Pedagogia pela UniNove-SP. Docente do Curso de Antropologia da UFAM, em Benjamin Constant. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/Ufam), em Manaus. E-mail: micheljustamand@yahoo.com.br .

Nelly B. Duarte Dollis (Varin Mema)

Graduada em Antropologia pela Ufam de Benjamin Constant. Mestre e Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Neusa Cavalcante Lima

Graduada em Serviço Social pela PUC/SP, especialista em Educação em Saúde Pública pelo IPH, mestre em Administração Pública e Políticas

de Governo pela FGV/SP e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC/SP. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Identidade – NEPI – PPGSS/PUC/SP, coordenado pela Prof^a Dr^a Maria Lúcia Martinelli.

Noélio Martins Costa

Professor Efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (Ifam). É doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam). noeliomartins@hotmail.com

Palloma Oliveira

Bacharela em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Atualmente atua como professora particular no Rio de Janeiro. Email: oliveira_palloma@yahoo.com.br

Paulo Afonso Martins Abati

Médico Infectologista. Auxiliar de Ensino da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas, Graduação em Medicina pela UNESP, Mestrado em Ciências pela USP. pauloabati@gmail.com

Pedro Paulo A. Funari

Bacharel em História (1981), Mestre em Antropologia Social (1986), Doutor em Arqueologia (1990), pela USP, Livre-Docente em História (1996) e Professor Titular (2004) da Unicamp. Professor de programas de pós da UNICAMP e USP, Distinguished Lecturer University of Stanford, Research Associate - Illinois State University, Universidad de Barcelona, Université Laval (Canadá), líder de grupo de pesquisa do CNPq, assessor científico da FAPESP, orientador em Stanford e Binghamton, foi colaborador da UFPR, UFPel, docente da UNESP (1986-1992) e professor de pós das Universidades do Algarve (Portugal), Nacional de Catamarca, del Centro de la Provincia de Buenos Aires e UFRJ. Supervisionou 17 pós-doutoramentos, 35 doutoramentos, 42 mestrados, hoje destacados pesquisadores e líderes em instituições de prestígio (London School of Economics, Université de Mulhouse, Universidad del Norte (Barranquilla, Colômbia), UNICAMP, USP, UNESP, UFF, UFMG,

UFPR, UFRJ, MASJ, UEL, UFPel, UCS, UEMG, UEM, UMESP, Uniplac, PUCPR, FESB, UNIFAP, UFS, UNIP, Unifesp, U. Einstein de Limeira, UFG, UFBA, UNIFAL, UFMA, UFPA, UFOP, Museu Nacional - UFRJ, UEG, UFPE, UFMS, Museu da Bacia do Paraná, UFAL, Unip, F.I. Maria Imaculada, Museu Nacional de Colombia). Na Unicamp, Coordenador do Núcleo de Estudos Estratégicos (2007/09) e do Nepam (2014/16), representante do IFCH na CADI (2005-2009) e dos titulares no DH (2015/6), membro da CAI/Consu (2009), Assessor do Gabinete do Reitor e Coordenador do Centro de Estudos Avançados da Unicamp (2009-2013), apresentador do programa da RTV Unicamp "Diálogo sem fronteira" (2011/6), com mais de 220 entrevistas. Participa do conselho editorial de mais de 50 revistas científicas estrangeiras e brasileiras. Publicou e organizou mais de 100 livros e reedições e de 280 capítulos nos Estados Unidos, Inglaterra, Austrália, Áustria, França, Holanda, Itália, Espanha, Argentina, Colômbia, Brasil, entre outros, assim como mais de 620 artigos, resenhas e notas em mais de 130 revistas científicas estrangeiras e brasileiras arbitradas, como *Current Anthropology*, *Antiquity*, *Revue Archéologique*, *Journal of Social Archaeology*, *American Antiquity*, *American Journal of Archaeology*, *Dialogues d Histoire Ancienne*, *Bonner Jahrbücher*. Foram publicadas mais de 70 resenhas de seus livros (< 30 delas em revistas estrangeiras de ponta). Projetos conjuntos com pesquisadores estrangeiros resultaram na visita de numerosos estudiosos, das principais instituições de pesquisa do mundo (Universidades de Londres, Paris, Saint Andrews, Boston, Southampton, Durham, Illinois, Barcelona, Havana, Buenos Aires, Londres, CNRS). Membro dos conselhos de *Encyclopaedia of Historical Archaeology*, *Oxford Encyclopaedia of Archaeology* e *Encyclopaedia of Archaeology* (Academic Press). Participou de mais de 400 eventos e organizou mais de 115 reuniões científicas. Foi Secretary, *World Archaeological Congress* (2002-2003), membro permanente do conselho da *Union Internationale des Sciences Préhistoriques e Protohistoriques* (UISPP) e sócio da ANPUH, ABA, SAB, SBPH, SHA, SAA, WAC, ABIB, AAA, Roman Society, académico extranjero de la Academia de Historia de Cuba desde 2013. Líder de Grupo de Pesquisa do CNPq, sediado na Unicamp e vice-líder de dois outros. Editor de coleção de livros com 33 volumes, com apoio acadêmico da FAPESP, CNPq, CAPES, FAPEMIG e UNICAMP. Co-editor da *Coleção Historical Archaeology in South America* (University of Alabama Press). Tem experiência na área de História e Arqueologia,

com ênfase em História Antiga e Arqueologia Histórica, além de Latim, Grego, Cultura Judaica, Cristianismo, Religiosidades, Ambiente e Sociedade, Estudos Estratégicos, Turismo, Patrimônio, Relações de Gênero, Estudos Avançados. Google Scholar 5.398 citações, índice H = 36 e i10 = 109, total de auxílio e bolsas FAPESP: 114 (60 auxílios e 48 bolsas), academia.edu: > 6.800 seguidores e > 322.600 consultas, RG score 21.14, H = 9.

Renan Albuquerque - org

Graduado em Comunicação Social (UniNiltonLins/AM), mestre em Psicologia Social (UFPB), doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM) e pós-doutor em Antropologia (PUC-SP). É Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, todos pela UFAM. renanalbuquerque@hotmail.com

Rozenilce Silva dos Santos

Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal do Amazonas. Atualmente, desenvolve atividades profissionais na Prefeitura Municipal de Parintins, Estado do Amazonas.

Sérgio Ivan Gil Braga

Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFAM). sigbraga@hotmail.com

Sílvia Aparecida Nauroski de Irrgang

Bacharel em Letras Alemão-Português, licenciada em Letras e mestre em Literatura Alemã pela Universidade de São Paulo. Doutora em Literatura Comparada pela Freie Universität Berlin. Pós-doutoranda em Estudos Culturais, Educação e Latinoamericanística na mesma universidade. nauroski@usp.br

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)

2012. ISBN 978-85-63354-17-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)

2012. ISBN 978-85-63354-18-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2

Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.)

2015. ISBN 978-85-63354-31-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-50-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2017. ISBN 978-85-63354-66-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.),

2017. ISBN 978-85-63354-52-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9

Michel Justamand, e Tharcísio Santiago Cruz

2017. ISBN 978-85-63354-99-0

A teoria social, para além de superar essas clivagens acadêmicas, tem ressaltado o caráter fecundo da interação com as pessoas, com os não estudiosos, com indígenas, sem-teto, pobres, com qualquer um em sua individualidade e como parte de grupos humanos de classe, de gênero, étnicos ou outros. Esse posicionamento funda-se na expectativa fática de que as pessoas possuem percepções, sensibilidades e ações que são significativos em si e podem ajudar muito a entender o funcionamento e a transformação social e, por isso mesmo, contribuir para transformá-las.

O volume FAAS 10 congrega abordagens diversas e coloca em diálogo autores e perspectivas que nem sempre costumam ser postas em correlação, como Foucault e Ginzburg, Marx e Kant, Binford e Shanks, Bourdieu e Thompson. Essa abertura teórica combina bem com a diversidade de perspectivas disciplinares em diálogo: História, Antropologia, Arqueologia, Jornalismo, Folclore, Filosofia, mais evidentes, mas também os Estudos Literários e a Mitologia. Aspectos importantes a serem ressaltados são a recorrente interação com não-acadêmicos e a quebra de hierarquia, ao se juntar estudiosos nos mais diversos estágios de aprendizado e titulação, além de variação de etnicidade, identidade ou nacionalidade. Outro aspecto a ser mencionado é a perspectiva periférica, que permite colocar em relação produtiva as tradições acadêmicas alemãs, francesas, anglo-saxônicas e ainda italianas, que, muitas vezes, pouco se relacionam entre si, com as abordagens latino-americanas e brasileiras, tudo sob o manto diáfano do pós-colonialismo, a enfatizar como a situação periférica pode ser produtiva e fértil, ao mesclar o que alhures não se mistura.

A leitura desta obra, em sua rica diversidade de perspectivas e estudos de caso poderá inspirar a muitos a pensar e agir de maneira refletida, e prazerosa, por que não?

Pedro Paulo A. Funari
Professor Titular do Departamento de História da UNICAMP

ALEXA
CULTURAL

ISBN 978-85-5467-000-9

