



MICHEL JUSTAMAND
RENAN ALBUQUERQUE
THARCÍSIO SANTIAGO CRUZ
(ORGS.)

faas



Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES



COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

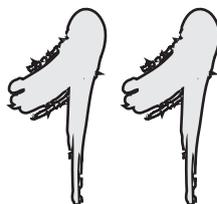
- Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan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

Michel Justamand
Renan Albuquerque
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

**Fazendo
Antropologia no
Alto Solimões**



ALEXA

Embu - SP

2018

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Revisão Técnica

Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C371t CRUZ T, S,
J276m JUSTAMAND, M.
A319t ALBUQUERQUE, R.

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 11 - Michel Justamand, Renan
Albuquerque, Tharcísio Santiago Cruz, Alexa Cultural: São Paulo, 2018

14x21cm -224 páginas

ISBN - 978-85-5467-010-8

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

Nosso povo quer viver

O homem e a ganância
a usura infernal,
a fome que nos mata
alimenta o capital,
a queimada da floresta
e a matança do animal

A mata em chama,
o caboco reclama.
não sabe o que fazer
é entrar no sistema
de a vida defender
é matar ou morrer.

O calor insuportável
aumentando a combustão,
as queimadas dos serrados
Biomás em degradação,
É preciso educação,
A esta nova geração.

Basta de serrarias
e expansão agropecuária,
famigeradas carvoeiras
que constroem incertezas,
de um novo escravizar.

Castanhas e virolas
Imbaúbas e Andirobas
Angelim e Paixiubas
Ipês e Jatobás
Louros e Maçarandubas
Todos entram na derruba

A covardia é geral
Tornam a nossa capital
Na bancada imoral
O dinheiro ainda sujo
Com impressão digital

Não as poluições, e
Interesses financeiros
Nossos animais e plantas
São as nossas esperanças
É hora de mudança
Nosso povo quer viver.

Odri Araújo

Sumário

Nosso povo quer viver

Odri Araújo

- 5 -

Uma série de publicações que democratiza a ciência

Michel Justamand, Renan Albuquerque, Tharcísio Santiago Cruz

- 9 -

Agricultura familiar no Amazonas: políticas
públicas direcionadas ao Ramal do Brasileirinho

Adonai de Moura Mendes

- 13 -

A rádio Xibé entre o colonialismo tecnológico e a
tecedura de relações de escuta

Guilherme Gitahy de Figueiredo

- 37 -

Sobrevivendo no inferno:
a condição de vida nas periferias de São Paulo e o
uso do rap nas aulas de História

Gustavo Mota, Lilian Marta Grisolio

-63 -

Imigração latino-americana no município de São Paulo:
formação continuada de educadores e educadoras pelo NEER – SME – DOT.

Heitor Antônio Paladim Júnior

- 79 -

O tempo e a memória em Norbert Elias

Joaquim Onésimo F. Barbosa

- 95 -

Políticas Públicas de Educação no Município de Tabatinga-AM

Maria Auxiliadora Coelho Pinto

- 109 -

Dos trilhos às ruas:
brinquedos e lazer na Manaus dos anos 30 – 60

Max de Souza Pinheiro

- 119 -

A polidez na arte da escuta

Norma de Carvalho Fanchini

- 137 -

A Feira Municipal de Atalaia do Norte/AM

Sônia Ferreira Ruiz, Michel Justamand

- 147 -

Das borras de café à antropologia visual

Thamirez Lutaif

- 169 -

Arte, luta e fronteira: a capoeira no Alto-Solimões

Tharcisio Santiago Cruz

- 185 -

Etnogênese e territorialização no Quilombo de Santa Tereza
do Matupiri/AM, Amazônia

Renan Albuquerque, Georgio Ítalo Ferreira de Oliveira

- 195 -

Sobre os autores

- 215 -

Sonho de Caboclo

Gleison Medins de Menezes

- 219 -

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

- 221 -

Obras afins

- 223 -

Uma série de publicações que democratiza a ciência

*Michel Justamand
Renan Albuquerque
Tharcísio Santiago Cruz*

Primeiramente, Fora Temer! Fora!

A série Fazendo Antropologia no Alto Solimões (FAAS) chega a seu 11º número – o que é um marco para o trabalho de organizadores(as), autores(as), colaboradores(as), revisores(as) e consultores(as) que integraram as coletâneas até aqui lançadas e também para participantes e convidados(as) que estiveram engajados(as) na presente obra – e não podíamos, desta feita, deixar de registrar nosso descontentamento com os modos como a política científica nacional vem sendo conduzida. Tratam-se de desmandes gerais e específicos, os quais ora fazemos frente a partir dos textos que seguem neste livro.

Contrária a isso, a FAAS, na sua totalidade, já conta com mais de 1,4 mil páginas de papers publicados. São efetividades no sentido de tornar acessível a ciência praticada na e sobre a Amazônia, sobretudo no que se refere à tríplice fronteira “Brasil, Colômbia e Peru”. De igual modo, pesquisas realizadas em territórios afora do bioma integraram os livros lançados até aqui. Por conta desse suposto, acreditamos nós, organizadores deste volume, que não se trata de pouca coisa a ação de dar publicidade a estudos de campo e teóricos fora do eixo Sul/Sudeste do país, mas em verdade é uma atitude de resistência às formas tradicionais de difundir saberes, orquestradas por um governo ilegítimo.

Cabe destacar que levantamentos científicos realizados em universidades e institutos de pesquisa da Colômbia, do Peru e da Alemanha outrora compuseram o volume de resultados de dados que contribuíram para solidificar a série FAAS. E ainda, atos de lançar obras em universidades sediadas para além da Amazônia, e manter-se na resistência pela ciência livre e gratuita, como nossa ação de apresentar sem custos o FAAS 10 na PUC-SP no segundo semestre de 2017, concorrem para a disseminação dos livros entre pares. E, mais uma vez, é razoável enfatizar: trata-se de um engrandecimento para a ciência brasileira a ação de buscar parcerias para fortalecer iniciativas como esta.

Neste número, destacamos inicialmente o levantamento das políticas públicas destinadas ao meio rural no Ramal do Brasileirinho, zona leste de Manaus, por meio do artigo Agricultura familiar no Amazonas: políticas públicas direcionadas ao Ramal do Brasileirinho, de Adonai de Moura Mendes. A pesquisa reflete o complexo que é a agricultura familiar no contexto amazônico, onde se evidenciam realidades perpassadas por dimensões ricas em significações e potencialidades para o desenvolvimento amazônico.

Na sequência, temos A rádio Xibé entre o colonialismo tecnológico e a tecedura de relações de escuta, de Guilherme Gitahy de Figueiredo, que destaca uma rádio livre a operar em 106,7 FM na região de Tefé, município do Estado do Amazonas, no Médio Solimões, distando 523 km de Manaus. Ela, a rádio, adota a identidade “livre” por ser gerida por um coletivo que procura estar aberto à entrada de novos membros e, por conseguinte, a novas ideias, evitando a formalização de cargos e hierarquias e fomentando a participação horizontal na gestão e na programação.

Em Sobrevivendo no inferno: a condição de vida nas periferias de São Paulo e o uso do rap nas aulas de História, de Gustavo Mota e Lilian Marta Grisolio, são analisadas as condições de vida das populações periféricas na cidade de São Paulo, mais especificamente as periferias do Grajaú e do Capão Redondo, através das letras denuncia dos rappers Criolo e do grupo Racionais MC's, e ainda, verifica-se como este gênero de música pode auxiliar na sala de aula.

No artigo Imigração latino-americana no município de São Paulo: formação continuada de educadores e educadoras pelo NEER – SME – DOT, Heitor Antônio Paladim Júnior relata experiências e reflexões enquanto formador em oficinas desenvolvidas no curso “Introdução à Educação para as Relações Étnico-Raciais”, do Núcleo Municipal de Educação da SME/SP. Das oficinas participaram trabalhadoras e trabalhadores da educação de diversas áreas e locais (DRE Guaianazes, DRE Itaquera, DRE Freguesia/Brasilândia e DRE Campo Limpo). O objetivo foi contribuir para a implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08, promovendo uma introdução a conceitos centrais para a reflexão sobre as relações étnico-raciais na sociedade brasileira e, segundo recorrência, no ambiente escolar.

No estudo O tempo e a memória em Norbert Elias, de Joaquim Onésimo Barbosa, é avaliada uma das formas de guardar as marcas do tempo que se esvai: exatamente por meio da memória. Todavia, percorre-se o con-

texto do tempo passado e do vivido. Ou seja, tempo e memória parecem ser, para o autor, elos que inter cruzam caminhos diversos, aproximando-se, fundindo-se e metamorfoseando-se. É mediante essas ideias que o texto mapeia considerações de Norbert Elias sobre memorialidades.

Maria Auxiliarora, em Políticas Públicas de Educação no Município de Tabatinga/AM, investiga como surgiram as primeiras escolas municipais, como atualmente estão funcionando para atender ao público estudantil e como surgiram os primeiros cursos de graduação e pós-graduação. Abriu-se reflexão e discussão partindo de elementos teóricos e metodológicos estruturados, através de olhares e contextos diversos, detectando-se como a lei é pensada, articulada e aprovada pelas esferas maiores, até chegar a esferas menores.

No artigo Dos trilhos às ruas: brinquedos e lazer na Manaus dos anos 30-60 Max de Souza Pinheiro pretende compreender como Manaus é representada na obra de Milton Hatoum e no imaginário coletivo integrado em relatos orais da comunidade manauara, cumprindo, necessariamente, três etapas. Analisa-se o limite entre o discurso literário e o discurso científico; compreendem-se as representações da cidade de Manaus, manifestas por meio de relatos de habitantes e, por fim, comparam-se romances de Hatoum a memórias de habitantes de Manaus, analisando aproximações e distanciamentos.

A pesquisa intitulada A polidez na arte da escuta, de Norma Facchini, teve por objetivo estudar como ocorre a respeitabilidade em um diálogo que se instaura entre a entrevistadora Agnes Francine de Carvalho Mariano, doutoranda em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), e a entrevistada, a jornalista Eliane Brum, que aborda a arte da escuta. Pretendeu-se analisar as marcas linguísticas nas falas das interlocutoras, que sinalizam as marcas de polidez nesse discurso tendo em vista o sucesso da comunicação.

O paper A Feira Municipal de Atalaia do Norte/AM, de Sônia Ruiz e Michel Justamand, visa registrar pesquisa realizada na feira municipal de Atalaia do Norte/AM, município a noroeste da capital Manaus. O estudo versa sobre a inflação comercial de produtos orgânicos oriundos da agricultura peruana. É possível notar que a cada dia torna-se crônica a falta de produtos. Percebe-se que um dos principais motivos é o aumento dos preços, fazendo com que o modo de vida da população atalaiense seja influenciado negativamente, aumentando o desemprego na cidade.

No texto *Das borras de café à antropologia visual* Thamirez Lutaif parte de uma pesquisa de campo em Istambul, cidade mais populosa da Turquia e que faz intermédio entre o Oriente e o Ocidente, para verificar que a cafeomancia está inserida no imaginário familiar e sua prática é transmitida de geração a geração, aguçando a sensibilidade e a criatividade de mulheres locais. A cafeomancia é avaliada a partir das interpretações realizadas mediante a borra do café e os significados simbólicos formados.

Tharcisio Santiago Cruz, em *Arte, luta e fronteira: a capoeira no Alto-Solimões*, apresentou duas questões que nortearam seu texto. Primeiro, escreveu breve e significativo histórico sobre o que vem a ser a capoeira na região em destaque. Em seguida, realizou levantamento sobre a tríplice fronteira amazônica. A unidade empírica do estudo residiu na análise sobre práticas culturais da capoeira nos municípios de Benjamin Constant, Tabatinga e São Paulo de Olivença. As localidades compõem, junto a outras, a mesorregião do Alto Solimões. Foi realizada também investigação sobre fenômenos componentes da cultura popular dos territórios abordados.

Em *Etnogênese e territorialização no Quilombo de Santa Tereza do Matupiri/AM*, Renan Albuquerque e Georgio Ítalo de Oliveira destacam a temática da escravidão negra, tendo em vista refletir sobre o processo de autodeclaração do Quilombo do Matupiri, município de Barreirinha, Amazonas. A metodologia foi instrumentalizada pela técnica do uso de fontes orais. Conclui-se que o recente movimento de autodeclaração dos comunitários de Santa Tereza do Matupiri, conceitualmente chamado de etnogênese, fomentou a recriação de novos processos de territorialização da região do rio Andirá, sendo que se afirmar como quilombola fortaleceu laços afetivos e de pertencimento à terra.

Esses papers, ora destacados, compõem o número atual da série FAAS. Eles representam uma ótima oportunidade para que possamos conhecer com maior amplitude o bojo de especificidades amazônicas, e conjunturais de outras regiões, concernentes à ciência de campo, ou seja, à ciência que se faz por empirismo, junto à realidade concreta. Porquanto, a organização do nosso número 11 teve esse propósito. Acreditamos ser importante fazer o destaque e convidar leitores(as) a trilhar tal caminho. Um caminho que certamente é de enfrentamento ao atual cenário desolador em que a ciência brasileira, e principalmente a amazônica, encontra-se.

E não nos esqueçamos. Fora Temer! Fora!

Boa leitura.

Agricultura familiar no Amazonas: políticas públicas direcionadas ao Ramal do Brasileirinho¹

Adonai de Moura Mendes

A presente pesquisa consiste num levantamento das políticas públicas destinadas ao meio rural no Ramal do Brasileirinho, zona leste de Manaus, no intuito de verificar se a comunidade de agricultores é contemplada por essas políticas públicas, bem como, a percepção que os mesmos agricultores têm acerca dessas políticas públicas. O primeiro momento da pesquisa consistiu em estudo exploratório acerca do tema e no segundo momento foi realizada uma pesquisa de campo de cunho qualitativo em que foram aplicados questionários e entrevista semiestruturada com amostragem de 15 agricultores familiares pertencentes à Associação Produtora do Brasileirinho com o objetivo de verificar se as políticas públicas estão sendo efetivadas. Dentre as fontes consultadas que nos auxiliaram em relação aos conceitos de agricultura familiar e políticas públicas destacam-se: Brose (1999), Cavallari (2015), Denardi (2001), Schneider (2004), Wanderley (1999), dentre outros. Em relação ao processo de construção da pesquisa destacam-se: Bourdieu (2004), Goldenberg (2004), Thiollent (1987) e Oliveira (1996). Os resultados da presente pesquisa evidenciam que o número de agricultores que têm acessado efetivamente tais políticas públicas ainda é muito reduzido, grande parte dos mesmos ainda desconhece o que sejam essas políticas públicas e sua dinâmica. A questão da veiculação das informações acerca das políticas públicas de forma eficiente e que leve em consideração as especificidades da comunidade do Ramal do Brasileirinho é uma questão que precisa ser trabalhada conjuntamente entre a própria comunidade representada por sua Associação e os órgãos competentes responsáveis pela promoção dessas políticas públicas.

¹ O presente texto é resultado do Programa de Iniciação Científica- PIBIC realizado sob orientação da professora Mariana Vieira Galuch, no período de agosto 2016 / julho 2017, com subsídios da Universidade Federal do Amazonas.

Introdução

Refletir sobre a Agricultura Familiar é relevante para o contexto amazônico em geral, e mais especificamente para a cidade de Manaus a qual corresponde cerca de 75% da população do Amazonas. A região norte do país é a que menos acessa as políticas públicas destinadas a atender o meio rural e isso por si só se constitui em problemática digna de atenção por parte dos pesquisadores. Para ampliar as discussões e apresentar propostas viáveis e exequíveis para a agricultura familiar no Amazonas é preciso respeitar suas especificidades enquanto realidade social distinta.

Manaus, por ser a capital, conta atualmente com cerca de 2,1 milhões de habitantes, e o Amazonas tem potencialidades para desenvolvimento local no escopo da agricultura familiar. Vale lembrar que mais da metade dos alimentos que chegam às mesas das famílias vem dos pequenos produtores.

A agricultura familiar tem figurado como importante componente para o desenvolvimento da economia brasileira. Trata-se, portanto, de um eficiente meio de subsistência de muitas famílias brasileiras desde a gênese de nossa história e formação e consolidou-se como um *modus vivendi* (WANDERLEY, 1999, p. 38), com suas especificidades, lógica e racionalidades próprias.

Essa é uma temática que vem ganhando a atenção de pesquisadores das mais diversas áreas, tem sido objeto de discussões para a implementação de políticas públicas que visam atender os agricultores familiares e consequentemente contribuindo para o desenvolvimento econômico local. Percebe-se que a questão da efetivação e viabilização das políticas públicas voltadas para a agricultura familiar é de fundamental importância para o desenvolvimento desse setor, bem como um esforço no sentido de saldar uma dívida histórica para com essa categoria social que tanto contribuiu e contribui para o desenvolvimento da economia brasileira.

A presente pesquisa consistiu num esforço de procurar compreender, ainda que sinteticamente, a dinâmica e funcionamento da agricultura familiar no contexto amazônico, mas especificamente a partir de um recorte empírico, em que a pesquisa se deu no escopo da agricultura familiar no Ramal do Brasileirinho, situado no Bairro Jorge Teixeira, na Zona Leste da cidade de Manaus. A Comunidade do Ramal conta com cerca de 3000 famílias, com cerca de 12 Km asfaltado, os demais ramais em sua maioria não são asfaltados. A

comunidade possui uma Escola Estadual e é assistida por uma linha de ônibus (066). Por situar-se no perímetro da cidade de Manaus contribui significativamente para a economia local.

Procurou-se compreender a categoria agricultor familiar em seu contexto específico, sua configuração social, sua condição socioeconômica, suas reivindicações, projetos, para tanto recorremos aos conceitos concernentes a essa categoria, elaborados e desenvolvidos por autores especializados que abordam essa temática. A preocupação central da pesquisa diz respeito ao acesso às políticas públicas destinadas a atender o agricultor familiar residente do Ramal do Brasileirinho, como essas políticas públicas contemplam a comunidade e o grau de efetivação das mesmas.

Em se tratando da metodologia, o primeiro momento consistiu num levantamento bibliográfico acerca das políticas públicas destinadas a atender a agricultura familiar. Para tanto, lançamos mão de autores competentes que abordam a temática da agricultura familiar e das políticas públicas voltadas para o meio rural, (BROSE, 1999; DENARDI, 2001; WANDERLEY, 1999, entre outros), bem como consultas a artigos especializados. Os conceitos trabalhados foram o de agricultura familiar e o de políticas públicas, procurando entender sua relação, para tanto foram aplicados questionários contemplando os aspectos socioeconômicos dos entrevistados com intuito de traçar seu perfil e grau de inserção nas políticas públicas.

A pesquisa bibliográfica consiste naquela que se realiza:

[...] a partir de levantamentos de referências teóricas já analisadas e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas de websites. Qualquer trabalho científico inicia-se com uma pesquisa bibliográfica, que permite ao pesquisador conhecer o que já se estudou sobre o assunto. (FONSECA, 2002, p. 32)

No segundo momento, com recorte empírico, realizou-se pesquisa de campo, sendo que o universo da pesquisa adotado foi a Associação Produtora do Brasileirinho, com uma amostragem de 15 agricultores. Foram aplicados questionários e entrevistas semiestruturadas com o intuito de verificar se esses agricultores são contemplados pelas políticas públicas voltadas para a agricultura familiar, se têm conhecimento dessas políticas e se esses agricultores têm algum papel participativo na construção, reelaboração e fiscalização dessas políticas públicas. Além disso, como eles se organizam enquanto cate-

goria social, quais suas principais reivindicações, os entraves encontrados para acesso às políticas públicas e se são assistidos pelos órgãos competentes e qual a percepção que os agricultores têm acerca das políticas públicas. Portanto, o presente trabalho consistiu em uma pesquisa exploratória de cunho qualitativo, sendo que:

Os dados qualitativos consistem em descrições detalhadas de situações com o objetivo de compreender os indivíduos em seus próprios termos. Estes dados não são padronizáveis como os dados quantitativos, obrigando o pesquisador a ter flexibilidade e criatividade no momento de coletá-los e analisá-los. Não existindo regras precisas e passos a serem seguidos, o bom resultado da pesquisa depende da sensibilidade, intuição e experiência do pesquisador. (GOLDENBERG, 2004, p. 53)

O intuito da presente pesquisa visa contribuir para a ampliação e aprofundamento das discussões concernentes a temática das políticas públicas destinadas a tender a agricultura familiar no contexto amazônico, tendo em vista que a região norte aparece como a região que menos acessa as políticas públicas destinadas ao meio rural, em comparação as demais regiões do país.

Agricultura familiar e políticas públicas

A agricultura familiar, enquanto categoria de análise é um conceito que apresenta divergências no que concerne às suas próprias definições por parte dos especialistas que tratam da temática. Figueiredo (2006) aponta que a agricultura familiar consiste em um longo processo de conquista, essa é uma questão presente desde as gêneses de nossa formação histórica e cultural.

Para Carneiro (1999) a agricultura familiar é definida como uma espécie de unidade de produção em que há uma estreita relação entre trabalho, terra e família, em convergência com demais autores para essa definição. Para Martins (2001) trata-se de uma instituição de reprodução familiar em relação direta com a terra e a produção. Para Abramovay (1997, p. 3), agricultura familiar:

[...] é aquela em que a gestão, a propriedade e a maior parte do trabalho, vêm de indivíduos que mantêm entre si laços de sangue ou de casamento. Que esta definição não seja unânime e muitas vezes tampouco operacional. É perfeitamente compreensível, já que os diferentes setores sociais e suas representações constroem categorias científicas que servirão a certas finalidades práticas: a definição de agricultura familiar, para fins de atribuição de crédito, pode não ser exatamente a mesma daquela estabelecida com finalidades de quantificação estatística num estudo acadêmico. O importante

é que estes três atributos básicos (gestão, propriedade e trabalho familiar) estão presentes em todas elas.

Portanto, a definição de agricultura familiar se dá a partir da tríade *terra, família e trabalho*, na relação estabelecida entre essa tríade, a agricultura familiar aparece como uma espécie de unidade de produção muito particular. Em Wanderley (1999) o conceito acerca de agricultura familiar aparece de forma genérica e engloba múltiplas especificidades. A autora aponta que a agricultura familiar:

[...] guarda ainda muitos de seus traços camponeses, tanto porque ainda tem que enfrentar os velhos problemas, nunca resolvidos, como porque, fragilizado, nas condições da modernização brasileira, continua a contar, na maioria dos casos, com suas próprias forças. (WANDERLEY, 1999, p. 52)

Outro debate incorporado ao longo do tempo tem sido sobre a questão da produção familiar, um debate circunscrito em torno de duas vertentes teóricas: de um lado uma vertente que defende a permanência do camponato na atualidade e de outro lado uma vertente que defende uma certa metamorfose da figura do camponês em agricultor familiar (WANDERLEY, 2003).

No contexto brasileiro, por longa data, o latifúndio predominou em detrimento da agricultura familiar, sendo que o desenvolvimento histórico desta esteve à maior parte do tempo atrelada aos interesses econômicos daquele. Nesse sentido no que concerne à questão das políticas públicas voltadas para a agricultura familiar quase inexistiam, visto que os investimentos contemplavam os grandes latifúndios. No caso do Brasil a agricultura familiar é resultado de desdobramentos nos âmbitos políticos, econômicos e culturais desde a época da colonização, e tem um caráter alternativo ao modelo de produção pautado na monocultura e no latifúndio. Como destaca Mattei (2001, p. 1):

Durante o processo de modernização da agricultura brasileira, as políticas públicas para a área rural, em especial a política agrícola, privilegiaram os setores mais capitalizados e a esfera produtiva das commodities voltadas ao mercado internacional, com o objetivo de fazer frente aos desequilíbrios da balança comercial do país. Para o setor da produção familiar, o resultado dessas políticas foi altamente negativo, uma vez que grande parte desse segmento ficou à margem dos benefícios oferecidos pela política agrícola,

sobretudo nos campos do crédito rural, dos preços mínimos e do seguro da produção.

A agricultura familiar caracteriza-se pela ocupação de pequenas extensões de terras, pela utilização de técnicas rudimentares, e pela produção destinada primariamente ao consumo familiar (PEIXOTO, 1998). A agricultura familiar opera com outra lógica distinta da lógica capitalista (CHAYANOV, 1974), sendo que enquanto para esta a finalidade última da produção é o lucro, para aquela a produção visa satisfazer as necessidades da própria unidade de produção. A ideia de excedente ganha outros significados no âmbito da agricultura familiar diferentes da racionalidade capitalista, ou seja, o agricultor familiar produz para sua própria subsistência e o excedente comercializa para ter recursos necessários para comprar aquilo que não conseguiu produzir em seu próprio estabelecimento.

A despeito de todas as dificuldades vivenciadas no âmbito da agricultura familiar a mesma continua sendo um importante componente para o desenvolvimento econômico brasileiro. Toscano (2003) aponta que 60 % dos alimentos que chegam às mesas dos brasileiros são oriundos da agricultura familiar, isso evidencia a grande potencialidade da agricultura familiar, esse potencial não está restrito apenas à questão da produção de alimentos, mas também à questão de oportunidades de ocupação e de renda nos meios rurais e ainda à possibilidade de utilização sustentável dos recursos naturais.

O PRONAF e o novo cenário das políticas públicas

Segundo Souza (2006, p. 26) políticas públicas podem ser definidas como *o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, 'colocar o governo em ação' e/ou analisar essa ação [...] e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações.*

No que concerne às políticas públicas para a agricultura familiar houve no cenário brasileiro mudanças substanciais a partir de 1995 com a criação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - PRONAF. Com a eclosão do PRONAF houve um significativo avanço no sentido de dar um maior impulso a esse setor específico. Esse programa foi criado pelo Governo Federal com o intuito de promover a geração de renda e a sustentabilidade dos pequenos produtores rurais e nesse processo foi significativa a contribuição dos movimentos sociais (FLORES, 2002), como é o caso

da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Até a década de 1990 ainda não havia nenhuma política pública específica que contemplasse a agricultura familiar. Portanto, o PRONAF foi criado para atender à necessidade de crédito para o desenvolvimento da agricultura familiar (BIANCHINI, 2015).

As condições de acesso ao PRONAF (MDA, 2015) são:

- i. Explorar a parcela de terra em condição de proprietário, posseiro, arrendatário, parceiro ou concessionário (assentado) do Programa Nacional de Reforma Agrária (PNRA);
- ii. Residir na propriedade rural ou em local próximo;
- iii. Dispor, a qualquer título, de área inferior a quatro módulos fiscais;
- iv. No mínimo 50% da renda familiar ser originária da exploração agropecuária e não agropecuária do estabelecimento
- v. O trabalho familiar deve ser a base do estabelecimento. Porém, é possível a contratação de empregados permanentes desde que a quantidade seja inferior ao número de pessoas da família ocupadas com o empreendimento familiar;
- vi. Renda bruta familiar anual de R\$360.000,00, incluída a renda proveniente de atividades desenvolvidas dentro do estabelecimento e fora dele, por qualquer membro da família.

O PRONAF foi o *primeiro programa inteiramente voltado para a agricultura familiar, apresenta-se como primeiro passo no sentido de transformar a lógica predominante para o crédito rural na agricultura brasileira* (MATTEI, 2006, p. 104). Portanto, fica evidente que o PRONAF é uma ferramenta precípua ao fortalecimento dos agricultores familiares e que vem provocando, desde sua criação, mudanças significativas no cenário rural brasileiro.

Abramovay (2005) salienta que o Governo brasileiro passou a investir na agricultura familiar por esta ser um potencial para ao desenvolvimento econômico bem como para a questão da segurança alimentar. Schneider (2005) aponta ainda que desde a década de 1990 a agricultura familiar vem se legitimando e se tornado proeminente enquanto categoria social que vem contribuindo significativamente para um desenvolvimento rural sustentável.

O acesso de linha de crédito do PRONAF contribuiu significativamente para a geração e manutenção de empregos no campo bem como serviu de fator inibidor do êxodo rural. Segundo Aquino e Schneider (2010):

O estudo da Fundação de Economia de Campinas (FECAMP, 2002), por sua vez, detectou que os produtores que tiveram acesso aos recursos da

política de crédito do PRONAF, em 2001, elevaram substancialmente o seu nível tecnológico e a produtividade agrícola dos seus estabelecimentos. Ou seja, os recursos do programa vêm contribuindo para que os agricultores familiares adotem técnicas agrícolas modernas, substituindo o crédito rural tradicionalmente destinado a comprar insumos químicos e máquinas.

Há diversos fatores que podem concorrer para o não acesso às políticas públicas no meio rural: a questão burocrática, os juros altos, a dificuldade de o agricultor poder pagar o empréstimo, a questão da documentação da terra, falta de interesse, etc. Também há a questão da falta de informação ou a não divulgação que impede que as políticas públicas tenham uma maior abrangência e efetivação, tendo em vista que muitos agricultores familiares ainda desconhecem as políticas públicas voltadas para o desenvolvimento do meio rural.

Pereira (2000) aponta, por exemplo, que esse foi um obstáculo para a implantação do PRONAF em um determinado município de São Paulo que ele estudou. Cerqueira e Rocha (2002) também apontam a questão da falta de conhecimento como um obstáculo ao acesso efetivo do PRONAF. Diante disso surge a emergência de mecanismos eficientes de interação social no sentido de promover a divulgação e a viabilização dessas políticas públicas junto aos agricultores familiares em suas respectivas comunidades.

No que concerne à distribuição desigual dos recursos do PRONAF entre as regiões brasileiras é algo sintomático e constitui-se em problemática digna de atenção por parte dos pesquisadores e estudiosos da temática. Tratando-se em termos de região norte e mais especificamente no que concerne ao contexto amazônico isso tem se refletido em termos negativos para o desenvolvimento local, tendo em vista que a região norte é a que menos acessa as políticas públicas destinadas a atender o meio rural (SCHNEIDER e et ali, 2004). Portanto há um descompasso entre agricultura familiar e políticas públicas rurais (CAVALARI e et ali, 2015).

As Associações e Cooperativas devem ter um papel preponderante em procurar também meios efetivos de estabelecer diálogo com os órgãos responsáveis pelas políticas de crédito rural. É de fundamental importância que os agricultores familiares, que são objeto desse fomento, se tornem conscientes dessas políticas públicas e que se articulem e se mobilizem para terem acesso às mesmas, tendo em vista que essa categoria *foi historicamente um setor bloqueado, impossibilitado de desenvolver suas potencialidades enquanto forma*

social específica de produção (WANDERLEY, 1999, p. 37).

Diante disso torna-se importante que os agricultores familiares enquanto categoria sejam também partícipes na construção e elaboração dessas políticas públicas, visto que, por exemplo, em relação ao PRONAF enquanto política pública ainda se encontra em construção e que precisa ser aperfeiçoada constantemente (MATTEI, 2006, p. 5). Isso tem relação direta com a questão da cidadania, ou seja, a participação efetiva dessas categorias sociais na elaboração das políticas públicas que irão assegurar o desenvolvimento econômico e social das comunidades em que estão inseridos.

Os agricultores familiares precisam, de forma representativa, através de suas Associações ou Cooperativas, ter acesso a essas políticas públicas, mas para tanto precisam estar bem inteirados do que sejam essas políticas públicas, como funcionam, quais as condições de acesso, etc. Pois através do acesso a essas informações os mesmos podem se posicionar crítica e estrategicamente frente às dificuldades impostas, posto que as políticas públicas:

[...] após desenhadas e formuladas, desdobram-se em planos, programas, projetos, bases de dados ou sistema de informação e pesquisas. Quando postas em ação, são implementadas, ficando daí submetidas a sistemas de acompanhamento e avaliação. (SOUZA, 2006, p. 26)

As políticas públicas para o meio rural são de extrema relevância (CARNEIRO, 1997), portanto a agricultura familiar representa um campo prolífero para o desenvolvimento local nos aspectos social e econômico. Entende-se por desenvolvimento local um conjunto de medidas necessárias para a geração de renda e mais oportunidades para esses agricultores implementarem sua produção. Flores (2002, p. 352) aponta que *os produtos tradicionais provenientes da agricultura familiar têm condições de ocupar maiores espaços no mercado local, nacional e internacional, beneficiando-se de valores que sejam agregados aos produtos, [...]*.

Nesse sentido percebe-se a necessidade da efetivação e implementação das políticas públicas voltadas para o meio rural no contexto amazônico, por tratar-se de uma região com grandes potencialidades, com grande capacidade de inovação, bem como a questão do desenvolvimento sustentável, tendo em vista que *as formas de produção utilizadas pelas populações tradicionais da Amazônia constituem o referencial mais próximo do que seria um sistema de produção autossuficiente e sustentada*. (NODA e et ali, 2007, p. 191), em face

de que a região norte e conseqüentemente a região amazônica ainda tem sido pouco assistida pelas políticas públicas para a agricultura familiar em comparação com outras regiões do país torna-se necessário reverter esse quadro a partir de novas propostas e estratégias.

Primeiros contatos com pesquisa de campo: desafios e novos olhares

A pesquisa de campo teve um recorte empírico sendo realizada com agricultores que fazem parte da Associação Produtora do Brasileirinho, que no total são 85 associados, em que a pesquisa se deu a partir de uma amostragem envolvendo 15 agricultores familiares. Esse recorte se deu especificamente por se tratar de um trabalho de iniciação científica, e também foi levada em consideração a questão logística, visto que os ramais nos quais foram realizadas as entrevistas e aplicação dos questionários não serem asfaltados e os estabelecimentos serem muito distantes uns dos outros. Optou-se em restringir a pesquisa aos agricultores que fazem parte da Associação, tendo em vista que para ter acesso às políticas públicas voltadas para o meio rural os agricultores devem atender uma gama de requisitos, dentre eles a questão de estarem filiados a uma Associação ou Cooperativa.

Durante a pesquisa de campo tive a oportunidade de, pela primeira vez, experienciar os desafios que envolvem tal demanda, constatando *in loco* que fazer pesquisa é uma atividade dialética em que teoria e prática aparecem entrelaçadas. O campo de pesquisa com todas as suas especificidades é um local de muitas descobertas e desafios, que nos desperta a capacidade heurística, que nos convida a ter um olhar mais crítico e inquiridor acerca da realidade. É um universo novo e desafiador na maioria dos casos, em outros, uma realidade muito próxima, em que o pesquisador aparece inserido como fazendo parte constitutiva da mesma. Em ambos os casos o pesquisador precisa estar cômico das implicações e limitações de seu trabalho intelectual, no âmbito das redes sociais que se estabelecem no campo de pesquisa.

O texto de Roberto Cardoso de Oliveira (1996) *olhar, ouvir e escrever*, por exemplo, dentre outros, foi de fundamental importância para pensar que a pesquisa de campo requer certos cuidados e posturas por parte do pesquisador, sem as quais os desdobramentos da pesquisa, bem como os resultados obtidos, podem sofrer perturbações. O texto foi muito provocativo,

pois aponta a importância de se “treinar” o olhar, o ouvir e o escrever, como sendo três dimensões intrínsecas e indissociáveis no processo de apreensão e interpretação do fenômeno a ser estudado. Em campo percebo a importância de se anotar as informações, a estar atento a fala dos entrevistados, procurando estabelecer relações e conexões de ordem estrutural, ou seja, como, por exemplo, uma variável não contemplada inicialmente pela presente pesquisa mostrou-se reveladora para a compreensão do fenômeno estudado, esse foi o caso da questão do conflito de terras.

Percebo que não basta apenas ir ao campo de pesquisa imbuído de conceitos e teorias, essa é apenas uma dimensão do processo, mas igualmente também é preciso ter certo grau de percepção, um olhar treinado, e isso se adquire não tão somente acessando conceitos e teorias, mas no próprio ato de se fazer a pesquisa, quando se está no campo enfrentando os desafios que o mesmo impõe ao pesquisador. A questão do conflito para nós, para além de uma variável não contemplada inicialmente possibilitou novos olhares, nos forçou a pensar um pouco mais em suas implicações para a questão do acesso às políticas públicas e para o andamento e execução da própria pesquisa.

Bourdieu (2004) alude à questão de que a pesquisa se constitui em relação social. Diante disso é indubitavelmente precípuo que o pesquisador procure, dentro da medida do possível, o exercício constante da vigilância epistemológica, procurando desvencilhar-se das posturas que impliquem em imposição da problemática, em sociocentrismo, etnocentrismo, etc. Nesse aspecto procuramos estabelecer estrategicamente uma rede de relações a partir da figura da presidente da Associação Produtora do Brasileirinho, tendo em vista que ela mora no Ramal do Km 12, há mais de 15 anos e conhece bem os moradores do Ramal. Ao apresentarmos a proposta de pesquisa dona Ângela² mostrou-se muito solícita em colaborar, ela nos apontou dentre os moradores do Ramal os que moram há mais tempo na comunidade. Tivemos durante o decorrer da pesquisa essa preocupação com a questão da vigilância epistemológica, mormente por nos situarmos em um mundo, de certa forma, diametralmente oposto ao qual estamos habituados, o mundo rural, com suas particularidades, com sua lógica própria de estruturação e compreensão da realidade.

O pesquisador precisa levar em consideração as especificidades de seu objeto de estudo, dos agentes sociais envolvidos, os quais possuem seus có-

2 Nome fictício que adotamos para nos referirmos a presidente da Associação produtora do Brasileirinho.

digos próprios, formas de ver e interpretar o mundo, distintas da do pesquisador. Isso leva à necessidade de, por exemplo, no que concerne a aplicação dos questionários e entrevistas, elaborar os mesmos de forma inteligível ao público que vai ser entrevistado. Deve-se levar em consideração os códigos linguísticos e culturais dos entrevistados, o pesquisador não pode ignorar o fato de que conhecer esses códigos é fundamental para a compreensão do fenômeno a ser estudado. Tivemos a preocupação, durante a pesquisa, em compreender um pouco mais esse universo rico em significados, cômicos de que para tanto precisaríamos nos deter por mais tempo com os entrevistados, o que fizemos na medida do possível, não apenas ouvindo-os e fazendo anotações, mas procurando estabelecer as relações entre as falas dos mesmos com a realidade.

O Ramal do Brasileirinho e o acesso às políticas públicas

A pesquisa de campo se deu no Ramal do Brasileirinho, o qual faz parte do bairro Jorge Teixeira, na zona Leste de Manaus. O Ramal tem cerca de 12 Km, sendo todo asfaltado. A localidade situa-se entre os seguintes bairros: Jorge Teixeira, Puraquequara, Distrito Industrial II, Colônia Antônio Aleixo, Ramal do Ipiranga e Comunidade do Giró. A comunidade conta com uma linha de ônibus, o 066, que durante a semana geralmente passa de hora em hora, já nos finais de semana, em que o fluxo de pessoas no Ramal é bem maior por conta de haver muitos “banhos”, a linha 066 passa de meia em meia hora.

Diante disso, procurou-se abordar a partir da própria perspectiva dos agricultores do Ramal do Brasileirinho a percepção que eles têm acerca das políticas públicas destinadas ao meio rural, se os mesmos têm conhecimento e acesso a essas políticas e como o acesso ou não se reflete em termos de desenvolvimento local da comunidade. O critério adotado para escolha dos entrevistados foram os seguintes: ser morador do Ramal do Brasileirinho, ser agricultor, e serem associados da Associação Produtora do Brasileirinho. Procurou-se entrevistar preferencialmente associados que têm mais tempo de residência na comunidade.

Meu contato com a comunidade do Brasileirinho se deu por intermédio de meus pais, os quais adquiriram em 2015 um lote de terra medindo 167x100M. Eles trabalharam os anos de 2015/2016, com plantio de limão, coco, banana, dentre outros gêneros, mas se sentiram compelidos a “abandonar” a área por conta dos conflitos de terras no Ramal. Além de meus pais, outros dois tios também têm sítio no Ramal do Km 12, mas vão ao local

esporadicamente, pois preferiram não empregar trabalho na terra enquanto a situação conflituosa não se resolver. Em 2015 meus pais apresentaram-me dona Ângela, presidente da Associação Produtora do Brasileirinho, a qual tem existência jurídica desde 1997. A rede de relações sociais estabelecida para a realização da pesquisa se deram a partir da significativa contribuição de dona Ângela.

Segundo dona Ângela, atualmente residem no Brasileirinho cerca de 3000 famílias, grande parte desses moradores não estão diretamente envolvidos com a agricultura familiar, muitos apenas moram na comunidade, alguns tendo casa e trabalho fora da comunidade, muitos outros têm sítios na comunidade e aparecem apenas nos fins de semana para descansar ou para realizarem outras atividades.

Dona Ângela assumiu a Associação Produtora do Brasileirinho em 2013, segundo ela, no início a Associação chegou a contar com mais de 300 associados. O principal motivo apresentado por dona Ângela para que inicialmente a Associação Produtora do Brasileirinho contasse com cerca de 10% da comunidade do Ramal do Brasileirinho foi a questão de interesses em comum da comunidade em relação à questão de fazer frente à luta pela regularização das terras. Atualmente estão associados apenas 85 agricultores. As principais dificuldades apontadas que a Associação enfrenta dizem respeito à questão de estabelecer parcerias com órgãos e instituições que viabilizem o desenvolvimento local, o tom das palavras de dona Ângela e da maioria dos entrevistados denuncia que há certo descaso e falta de atenção em relação à comunidade por parte dos órgãos competentes.

As 15 famílias de agricultores entrevistados residem no Km 12 e no Ramal do Japonês, ramais que fazem parte do Ramal do Brasileirinho. O ramal do Japonês, como o próprio nome sugere, era composto por japoneses que trabalhavam com floricultura, segundo um dos entrevistados os japoneses “abandonaram” a área por conta dos conflitos de terras. O Ramal do Km 12, bem como o Ramal do Japonês não são asfaltados, sendo que as constantes chuvas obstaculizaram bastante o andamento da coleta de dados. Nas últimas idas ao campo tive mais dificuldades pela frente, visto que bem na entrada do Ramal do Km 12 instalou-se uma ocupação com cerca de 200 a 250 pessoas. Em um trabalho de campo, a tentativa foi frustrada na coleta de dados devido a conflito e confusão, com violência inclusive.

Perfil dos agricultores do Ramal do Brasileiro

Dentre os agricultores entrevistados desenha-se o seguinte perfil: 63 % dos entrevistados têm mais de 50 anos de idade, sendo que 60 % trabalham como agricultor há mais de 15 anos, muitos desses relataram que sempre trabalharam com agricultura, sendo que alguns até mesmo antes de morarem no Ramal do Brasileiro. Portanto, trata-se de um público que já tem certo manejo com a terra, e que, inclusive conhece bem as vicissitudes enfrentadas pelo agricultor familiar, que conhecem bem de perto as principais dificuldades da comunidade em que estão inseridos.

No que concerne à quantidade de membros do grupo familiar 46% (7 entrevistados) contam com 03 membros, 7% (uma família dentre os entrevistados) contam com 04 membros, 20% (três entrevistados) com 05 membros, e 27% (4 entrevistados) contam com mais de 05 membros em sua composição familiar. Percebe-se que a questão do número de membros do grupo familiar está bem acima da média nacional a qual aponta que a média de filhos por casal corresponde a 1,6 (IBGE, 2013). Portanto assim estão configurados os membros dos grupos familiares que atuam como unidade produtiva e de consumo em seus respectivos estabelecimentos, lembrando que a agricultura familiar é um empreendimento em que se utiliza a própria mão de obra da família e em que se mantém o gerenciamento direto da produção. Além dos aspectos citados, destacam-se também: em sua maioria os agricultores familiares possuem baixa escolaridade, o Censo Agropecuário de 2006 (IBGE) registra que a maior parte dos chefes dos estabelecimentos possui o Ensino Fundamental Incompleto (42,92%), sendo que apenas 10% sabem ler ou escrever, dados esses que refletem uma tendência estrutural da educação no meio rural brasileiro. O censo aponta ainda que 97,27 % dos estabelecimentos são administrados pelo próprio agricultor, ou seja, o agricultor ao mesmo tempo administra a sua propriedade e dirige as atividades agropecuárias em seu próprio estabelecimento.

Por serem famílias grandes a lógica da abordagem chayanoviana se aplica no sentido de entender que quanto mais membros no grupo familiar mais mão de obra necessária para se produzir o necessário à sua reprodução social, ou seja, uma maior disposição para o trabalho. Isso evidenciou-se a partir de uma das famílias entrevistadas cuja composição do grupo familiar conta com 11 membros (dos entrevistados a que apresenta maior composição), sendo que todos trabalham na propriedade.

A pesquisa aponta ainda que 53 % dos entrevistados têm alguém do grupo familiar que trabalha fora do estabelecimento, sendo que 50 % destes apresentaram como principal motivo a questão da complementação da renda familiar e os outros 50% apontaram como motivo a questão de estudos e profissão que são exercidos fora da comunidade.

As principais atividades econômicas desses agricultores apresentam a seguinte configuração: 24 % dedicam-se ao trabalho com horta, 3% trabalham com Plantas ornamentais, 10 % com avicultura, 5% com suinocultura, dentre outras atividades apresentadas aparecem a banana (22%), macaxeira (14%), cupuaçu (8%), coco (6%), laranja (5%) e graviola (3%). Dentre esses gêneros a banana e a macaxeira figuram como principais alimentos consumidos pelos manauaras. No que concerne à produção da agricultura familiar no contexto amazônico há uma diversificação, ou seja, há uma preocupação em se produzir vários gêneros, isso pode ser entendido como uma questão estratégica no âmbito da sobrevivência alimentar. Destaca-se ainda o fato de que a agricultura familiar na região amazônica é significativa tendo em vista as especificidades da região onde há o predomínio da utilização de estratégias e técnicas passadas de geração para geração, portanto trata-se de uma agricultura que contribui para o sustento das famílias agricultoras, mas ao mesmo tempo também contribui significativamente para o desenvolvimento econômico e sustentável da região.

Esses agricultores em sua maioria produzem para sua própria subsistência e vendem o excedente, sendo que 53% vendem o que produzem no comércio local. Isso aponta para uma das especificidades da agricultura familiar que diz respeito à questão de que o que se produz no estabelecimento destina-se não somente a comercialização, mas primariamente é consumido pelos próprios agricultores contribuindo para sua subsistência. Nesse sentido ainda se percebe que a questão do autoconsumo figura como uma espécie de estratégia necessária à autonomia bem como corresponde a um elemento de coesão social no meio rural.

A produção da agricultura familiar é diversificada e visa atender as necessidades do próprio estabelecimento e o excedente é vendido com a finalidade de se obter renda para esses agricultores adquirirem outros gêneros que não conseguem produzir em seus próprios estabelecimentos. A produção de excedente nesse contexto não segue à lógica capitalista de acúmulo, de lucro, o

trabalho nesse âmbito não é visto como forma de enriquecer, mas de suprir as necessidades básicas da unidade familiar e sua reprodução social.

Uma das principais dificuldades encontradas é a questão da escoação da produção, visto a dificuldade de o ramal do Km 12 e o Ramal do Japonês não serem asfaltados, e também a questão de grande parte desses agricultores não disporem de um veículo próprio, o que acarreta em que sua produção seja vendida no próprio estabelecimento. Uma das entrevistadas fez alusão à figura do atravessador ao relatar o fato de não ter meios próprios de transportar seus produtos e vendê-los no comércio local. Isso reflete diretamente na questão dos preços desses produtos que vão sendo barateados e conseqüentemente dando menor lucro ao agricultor que tanto empregou esforço e trabalho na produção desses alimentos. Em uma conversa informal com dona Ângela na AGROUFAM, percebemos que da comunidade somente ela participa dessa feira livre, outros indivíduos, os atravessadores, estavam no local vendendo o que se produz na comunidade do Brasileirinho.

Ramal do Brasileirinho e as políticas públicas destinadas ao meio rural

O Ramal do Brasileirinho, apesar de bem antigo, e de contar com muitas famílias agricultoras que produzem, ainda que em pequena escala, gêneros alimentícios que abastecem as mesas de muitas famílias manauaras, constitui-se em uma área em que as políticas públicas destinadas ao meio rural ainda parecem ser uma realidade distante. Dos entrevistados, apenas uma família de agricultores têm acesso a alguma política pública destinada a atender o meio rural, mais especificamente o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - PRONAF.

Dentre os principais entraves apontados para que não se acesse as políticas públicas voltadas para o meio rural no Ramal do Brasileirinho está à questão da regularização das terras, condição *sine qua non* para acessar essas políticas. A questão da regularização das terras foi apresentada pelos entrevistados e pela presidente da Associação Produtora do Brasileirinho como a principal reivindicação da comunidade, essa é uma luta de longa data, e agora que a questão dos conflitos de terra tem-se intensificado, a questão passa a ser discutida novamente.

Grande parte dos entrevistados apontou que a principal pauta das reuniões da Associação Produtora do Brasileirinho, que se realizam mensalmente, orbita em torno da questão dos conflitos de terras. A comunidade vive apreensiva e temerosa, um dos entrevistados, o qual durante a coleta de dados nos mostrava sua propriedade, plantações, aves e porcos, relatou possuir mais de 100 suínos, mas ao nos mostrar os locais em que ficam os porcos, logo constatei não haver ali senão uns 30 porcos. O entrevistado então informou que teve que enviar os outros porcos, mais da metade, a um outro sítio distante, devido à questão dos conflitos das terras.

Na fala desse entrevistado e de outros ficou evidenciado que em sua percepção a questão dos conflitos das terras afetou diretamente a produção desses agricultores, desestimulando-os e gerando insegurança. São agricultores que moram no Ramal há mais de 15 anos, e que vêm lutando há bastante tempo pela sua permanência na terra e a possibilidade de continuarem trabalhando para sua reprodução social. Aparentemente com o agravamento dos conflitos de terras alguns agricultores já estão procurando mobilizar-se no sentido de associar-se, tendo em vista defender seus interesses em comum: permanência e posse da terra.

Na sua maioria os entrevistados se sentem desassistidos pelos órgãos competentes. Segundo eles, recebem visitas na Associação de instituições como EMBRAPA, IDAM, UFAM, Pastoral da Terra, etc., mas que essas visitas se tornaram muito reduzidas e esporádicas.

A assistência técnica que a comunidade recebe do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal do Amazonas – IDAM tem sido muito esporádica, segundo dona Ângela, e muitos outros entrevistados, já há mais de 8 meses que o IDAM não aparece na comunidade. Na percepção dos entrevistados essa situação ganhou esses contornos principalmente com o agravamento das questões de conflitos de terra, segundo eles essa situação tem causado, de certa forma, essa desassistência. Ainda, segundo os entrevistados, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA ficou de assistir a comunidade em relação a plantio de guaraná, mas não retornou, devido também, segundo a perspectiva dos entrevistados, a situação conflituosa das terras. Diante disso os agricultores se sentem desassistidos e com pouca perspectiva de um maior desenvolvimento local.

Ao ser indagada sobre as principais reivindicações da comunidade, dona Ângela elencou as seguintes: a questão da documentação da terra, a qual consiste não apenas em uma questão formal da posse da terra, mas é uma condição necessária ao acesso às políticas públicas destinadas a contemplar os agricultores familiares. Essa é uma questão que perpassa o resgate e a valorização dos agricultores familiares como categoria social a qual contribui significativamente para o desenvolvimento econômico local. Portanto a questão da regularização fundiária representa a possibilidade de permanência desses agricultores em seus estabelecimentos e ao mesmo tempo viabiliza o acesso às políticas públicas.

Apesar de a comunidade já ter bastante tempo de existência, a questão da regularização das terras ainda é um dos principais gargalos ao desenvolvimento local. Outras questões apontadas: melhoria dos ramais, os ramais do Km 12 e o Ramal do Japonês por não serem asfaltados dificulta a escoação da produção; mais escolas para atender a demanda, visto que na comunidade há apenas uma Escola Estadual, mas que não dá conta de atender toda a comunidade, o que acarreta em a maioria dos estudantes terem que se matricular em escolas localizadas em bairros próximos à comunidade, sem contar a questão da dificuldade que os estudantes encontram para chegar à escola.

Durante as entrevistas percebi, a partir da fala dos entrevistados, que não há necessariamente falta de informação sobre as políticas públicas destinadas ao meio rural, elas são socializadas na comunidade por meio da Associação Produtora do Brasileirinho. Mas essa questão é preocupante na medida em que se leva em consideração que desse universo de 15 agricultores associados, apenas 33% conhecem ou ouviram falar acerca de alguma política pública voltada para o meio rural, mais especificamente o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar, e que apenas 7 % acessa efetivamente alguma política pública. Os 67 % restantes, durante a entrevista esboçaram não conhecer nenhuma política pública destinada a atender os agricultores familiares ou então apontaram de forma reticente que ouviram algo a respeito, mas que não sabiam especificar.

Isso nos leva a pensar que talvez esteja havendo falhas de comunicação e na socialização dessas informações, ou então que as instituições e ou até mesmo a Associação não tem cumprido efetivamente com seu papel de socializar as informações pertinentes à questão das políticas públicas voltadas

para o meio rural de forma eficiente. Uma variável que deve ser levada em consideração também é a questão da baixa escolarização desses agricultores, levando-se em conta a fala de alguns de que já ouviram falar dessas políticas públicas e apesar disso não lembravam de alguma delas e nem sabem como se dá o seu funcionamento.

A comunicação e socialização das informações pertinentes às políticas públicas voltadas para o meio rural não podem se dar de forma arbitrária. Não só as próprias políticas destinadas ao meio rural, mas também a socialização das mesmas nas comunidades de agricultores familiares deve ser feita de forma contextualizada, posto que cada região do país, e até mesmo numa mesma região, há especificidades entre as comunidades de agricultores que as distinguem das demais.

Alguns desses agricultores entrevistados, que mesmo tendo conhecimento de que há políticas públicas destinadas a atender-lhes, todavia não conseguem acessar tais políticas públicas devido a vários fatores: a questão da regularização da terra, a falta de documentação pessoal, alguns por falta de interesse, alguns apontam a questão dos juros e as incertezas envolvidas em tal empreendimento, etc.

A Associação Produtora do Brasileirinho, como entidade jurídica representativa dos interesses dos agricultores familiares do Ramal do Brasileirinho, tem um importante papel a exercer na socialização das informações acerca das políticas públicas destinadas ao meio rural, estabelecendo parcerias com órgãos do governo, prefeitura, etc. Dona Ângela tem demonstrado esforço nessa direção, mas como foi apontado anteriormente, estabelecer parcerias com vistas ao desenvolvimento local tem sido ainda um grande desafio para a comunidade. Inclusive, dona Ângela e mais uma das entrevistadas, estão participando de um curso de extensão universitária sobre Políticas Públicas na Faculdade Salesiana Dom Bosco.

Isso é significativo e forte indicativo de que Associação caminha no sentido de estar cada vez mais inserida nas discussões acerca das políticas públicas voltadas para o meio rural. Por outro lado há outras dificuldades a serem superadas, além da questão das limitações decorrentes em se estabelecer parcerias com instituições que viabilizem o desenvolvimento local, também há outra questão, de ordem cultural, que diz respeito aos próprios agricultores em seu universo, em criar condições necessárias para uma maior participação

desses agricultores nas questões que dizem respeito a seus próprios interesses, visto que os mesmos não vivem atomizados, mas estão inseridos no conjunto maior da sociedade.

O conflito de terra

O Brasileiro é uma área em conflito de terras, e apesar de essa variável especificamente não ser preocupação inicial da pesquisa, em todas as vezes que estive no campo coletando os dados e realizando as entrevistas, essa questão, de alguma forma, vinha à baila, como pauta do dia dessas famílias que se sentem apreensivas e sob constantes ameaças de serem tolhidas em seus direitos.

Os conflitos de terras, de acordo com minha percepção, também afetou significativamente o andamento dos trabalhos, no sentido de que senti inicialmente, por parte de alguns entrevistados, pouca receptividade e disposição em colaborar com a pesquisa, situação que procurei contornar de alguma forma demorando um pouco mais nos estabelecimentos desses entrevistados, procurando estabelecer pontes de diálogo, na tentativa de mostrar aos mesmos a relevância da pesquisa. Superadas essas dificuldades a rede social foi se estabelecendo gradualmente, mas sempre com algum grau de resistência. A situação no Ramal do Km 12 e do Ramal do Japonês é de constante apreensão e desconfiança. No campo sempre estava cercado com uma dose de receio de ser confundido com “algum” dos que são contrários aos interesses da comunidade.

Alguns dos entrevistados fizeram alusão ao fato de que um pouco antes da ida ao campo alguém apareceu na comunidade pretensamente passando-se por oficial de justiça, o que logo se verificou, pela própria comunidade, não ser verdadeiro. Estive na comunidade aplicando os questionários e realizando as entrevistas por 05 vezes, e em algumas dessas situações não pude prosseguir os trabalhos devido a situações no Ramal do Km 12 envolvendo a questão dos conflitos de terras.

Esse cenário conflituoso nos levou a repensar, em alguns aspectos, o modo de fazer pesquisa, tendo em vista a questão de que essa é a minha primeira experiência com pesquisa de campo. Procurei estabelecer pontes de diálogo, partindo do pressuposto de que segundo Pierre Bourdieu (2004), a pesquisa também consiste em relação social, e se pesquisa de campo é relação social, o andamento da pesquisa, em maior ou menor grau, depende do modo como essas relações se estabelecem durante todo o processo da pesquisa.

Em alguns casos tive que me identificar usando minha carteira estudantil da Universidade Federal do Amazonas. Só depois de muito diálogo, de apresentar a proposta da pesquisa e de mostrar o quanto ela pode ser significativa, não só para o universo acadêmico, mas também para a própria comunidade, consegui lograr êxito, e a confiança necessária para estabelecer a relação pesquisador/pesquisado foi sendo construída, e a pesquisa foi mostrando-se profícua.

Considerações finais

Há uma variedade grande de estudos acerca das políticas públicas destinadas a atender a agricultura familiar no contexto brasileiro, mas estas políticas para além de não atenderem de forma mais eficiente à região norte do país, ainda aparecem muito distantes da realidade concreta de cada contexto das comunidades. Portanto são políticas públicas desenhadas sem levar em consideração as especificidades das comunidades presentes nos mais variados segmentos do país. No caso do Amazonas especificamente, apesar de amplas discussões, estudos e análises já realizadas, por mais relevantes que sejam, parecem ainda não dar conta da complexidade que envolve o meio rural na região. Isso não diminui de forma alguma a significativa contribuição dos estudos já realizados, mas apenas aponta que ainda há muita coisa a ser explorada nesse vasto universo de significados que é o meio rural.

A pesquisa no Ramal do Brasileiro reflete esse todo complexo que é a agricultura familiar no contexto amazônico, onde se evidencia uma realidade perpassada por dimensões ricas em significações e potencialidades para o desenvolvimento local feito de forma consciente e sustentável, mas ao mesmo tempo também perpassada por problemas de ordem estrutural, a comunidade ainda enfrenta muitas dificuldades de acesso aos serviços mais básicos como saúde e educação, por exemplo. O acesso às políticas públicas destinadas a agricultura familiar em tal contexto representa a possibilidade de mudança, de desenvolvimento local, de implementação da produção desses agricultores, na continuidade de sua reprodução social. Os agricultores precisam estar inteirados acerca dessas políticas públicas, acessá-las efetivamente, contribuindo diretamente para construção delas, portanto devem atuar como protagonistas nesse processo e não apenas como meros expectadores. Os órgãos responsáveis, por sua vez, devem oferecer suporte e as condições necessá-

rias para que essas informações cheguem ao conhecimento desses agricultores de forma eficiente e contextualizada.

A pesquisa a partir dos agricultores familiares do Ramal do Brasileiro evidenciou que ainda há muito a ser feito no sentido de melhorar e implementar as políticas públicas para o meio rural. Já há significativos avanços, mas ainda há problemáticas principalmente no que concerne a questão de mecanismos mais eficientes de divulgação e socialização das informações sobre as políticas públicas. A problemática relacionada à questão dos conflitos de terras foi recorrente na fala dos entrevistados durante todo o processo de pesquisa. Esses buscam estabelecer parcerias com Instituições e os órgãos competentes no intuito de buscar melhorias para a comunidade, mas depararam-se com a triste realidade da desassistência.

Ainda há muitos agricultores na região que desconhecem as políticas públicas para agricultura familiar, essa falta de informação reflete diretamente na própria realidade desses agricultores os quais podiam experimentar a partir do acesso a elas, destinadas a atendê-los, um maior desenvolvimento econômico local. Constatamos que o acesso às políticas públicas para agricultura familiar é uma questão que diz respeito à própria cidadania desses agricultores, ao exercício pleno dos seus direitos e deveres, portanto a possibilidade de continuarem reproduzindo-se socialmente, contribuindo para o desenvolvimento econômico do país.

Referências

ABRAMOVAY, Ricardo. Paradigmas do Capitalismo Agrário em questão. São Paulo. Anpocs, Unicamp, Hucitec, 1992. Uma nova extensão para a agricultura familiar. In: Seminário Nacional De Assistência Técnica e Extensão Rural. Brasília, DF, Anais, 1997.

AQUINO, J. R. & Schneider, S. 12 anos da política de crédito do PRONAF no Brasil (1996-2008): uma reflexão crítica. VIII Congresso Latino-Americano de Sociologia Rural. Porto de Galinhas, PE: 2010.

BIANCHINI, Valter. Vinte anos do PRONAF – 1995-2015: Avanços e desafios. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Brasília: 2015.

BOURDIEU, Pierre. O poder Simbólico. Rio de Janeiro: Difel, 1859.

BROSE, Markus. Agricultura familiar: desenvolvimento local e políticas públi-

cas. Rio Grande do Sul: Edunisc, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Revista de Antropologia (USP), vol. 39, nº 1, São Paulo, 1996.

CARNEIRO, M. J. Agricultores familiares e pluriatividades: tipologias e políticas. In.: Costa, L. F. C.; ,Moreira, R. J.; Bruno, R. (Org.). Mundo rural e tempo presente. Rio de Janeiro: Mauad/Pronex, 1999.

CAVALLARI, Alessandro A; FERREIRA, Esvanio E. S; SOARES, Keller R; NEVES, Sandra M. A; SEABRA Junior, Santino. O Programa de Aquisição de Alimentos na Amazônia Legal Brasileira. In: Revista de Estudos Sociais. N.37, V.17, Cuiabá-MT, 2015. Disponível em <file:///D:/Documentos/Downloads/2600-8063-1-SM.pdf> Acesso em: mar de 2016.

CHAYANOV, Alexander V. La organización de la unidad económica campesina. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.

CERQUEIRA, P. S; Rocha, A. G. A agricultura familiar e o PRONAF: elementos para uma discussão. Análise e Dados, Salvador. v. 12, n. 3, p. 105-117, 2002.

DENARDI, R. A. Agricultura familiar e políticas públicas: alguns dilemas e desafios para o desenvolvimento rural sustentável. Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 56-62, jul/set. 2001.

FONSECA, J. J. S. Metodologia da pesquisa científica. Fortaleza: UEC, 2002.

FLORES, Murilo. Assistência técnica e agricultura familiar. In: LIMA, Dalmo Marcelo de Albuquerque; Wolkinson, John. (org.). Inovação nas tradições da agricultura familiar. Brasília: CNPq./Paralelo. 2002. p.347-360.

GOLDENBERG, Mirian. A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MARTINS, José de Souza. Ímpares sociais e políticos em relação à reforma agrária e a agricultura familiar no Brasil. Documento apresentado no Seminário Interno sobre “Dilema e perspectivas para o Desenvolvimento Rural no Brasil, com ênfase no Agrícola e Rural na Primeira década do Século XXI», FAO, Santiago do Chile, 11-13 de dezembro, 2001.

MATTEI, L. Políticas públicas de fomento à produção familiar no Brasil: o caso recente do PRONAF. Florianópolis: UFSC, 2001. Disponível em:<<http://www.sober.org.br/palestra/5/421>>. Acesso em: jan de 2017

MATTEI, L. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. Es-

- tudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, 21, Outubro, 2003: 42-61.
- MATTEI, L. PRONAF 10 anos: mapa da produção acadêmica. Brasília, MDA / NEAD, 2006
- MUSSOI, Eros Morion. Agricultura familiar, extensão rural e a nova política nacional de assistência técnica e extensão rural. In: Lima, Jorge Roberto Tavares de; Figueiredo, Marcos Antônio Bezerra (org.). Extensão rural, desafios de novos tempos: agroecologia e sustentabilidade. Recife: Bagaço, 2006. p.99-106.
- NODA, S. do N. et al. Qualificação profissional de trabalhadores rurais e urbanos para o desenvolvimento sustentado de Pauini, in: NODA, Sandra do Nascimento (org.) Agricultura Familiar na Amazônia das Águas. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007, p. 191-206.
- PEIXOTO, Sérgio Elísio: Histórico da agricultura familiar no Brasil, Revista Bahia Agrícola, v.2. 1998.
- PEREIRA, L. G. .T. C. Avaliação do PRONAF através do comportamento dos atores sociais: estudo de caso em Espírito Santo Pinhal – SP. 2000. Dissertação (Mestrado em Engenharia Agrícola), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- SCHNEIDER, Sérgio. A pluriatividade e o desenvolvimento rural brasileiro. Cadernos do CEAM, Agricultura Familiar e Desenvolvimento Territorial – Contribuições ao Debate. Brasília, ano V, n. 17, p.23-42, fev. 2005.
- SCHNEIDER, Sergio; MATTEI, Lauro; CAZZELA, Ademir Antônio. Histórico, caracterização e dinâmica recente do PRONAF - Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar. IN: SCHENEIDER, Sergio; SILVA, Marcelo Kunrath; MARQUES, Paulo Eduardo Moruzzi (Org.). Políticas Públicas e Participação Social no Brasil Rural. Porto Alegre, 2004, p. 21-50.
- SOUZA, C. Políticas públicas: uma revisão da literatura. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 20-45. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n16/a03n16>>. Acesso em: jan de 2017.
- THIOLLENT, Michel. Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. São Paulo: Polis, 1987.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro. In: Tedesco, João Carlos (org.). Agricultura Familiar Realidades e Perspectivas. 2a. ed. Passo Fundo: EDIUPF, 1999. Cap. 1, p. 21-55.

A rádio Xibé entre o colonialismo tecnológico e a tecedura de relações de escuta¹

Guilherme Gitahy de Figueiredo

Introdução

Por que falar de rádio na “era da internet”? A Xibé é uma rádio livre que opera em 106,7 FM na região de Tefé, município do estado do Amazonas e do Médio Solimões, que possui 61.453 habitantes (IBGE, 2010), e é acessível por via fluvial e aérea, distando 523 km de Manaus. Ela adota a identidade “livre” por ser gerida por um coletivo que procura estar aberto à entrada de novos membros, evita a formalização de cargos e hierarquias, e fomenta a participação horizontal na gestão e na programação. O nome do coletivo é Centro de Mídia Independente de Tefé² (CMI-Tefé), pois está ligado às redes CMI-Brasil³ e Indymedia⁴. Além da rádio, o coletivo ajuda a gerir sites de notícias participativos e atua com vídeo, software livre e qualquer outra mídia que seja do interesse de algum dos seus participantes. Enquanto rádio, faz parte também do Rizoma de Rádios Livres⁵, que usa softwares livres e encontros presenciais para facilitar a intercomunicação em rede.

Segundo Manuel Castells (2003, p.7) a humanidade encontra-se na “Era da Informação”, cuja forma organizacional por excelência é a rede, e a

1 Versão reescrita do trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. Foi elaborado para ajudar a amadurecer as análises da tese de doutorado “Inventando autonomias no Médio Solimões: uma etnografia dialógica da rádio Xibé e suas redes”, defendida no Museu Nacional da UFRJ em 20 de fevereiro de 2015 sob a orientação do Prof. João Pacheco de Oliveira Filho. Acabou por ter, porém, um desenvolvimento diferente da tese e que foi concluído apenas em 2017. Sou grato aos comentários críticos de Joseph Handerson, Lívia Moreira de Alcântara, Francisco Antunes Caminati, Ana Carolina Barbosa de Lima e Marko Monteiro.

2 O coletivo divulga suas atividades através do site <<http://xibe.radiolivre.org/>>, que é rodado em software livre e hospedado no servidor livre do coletivo Saravá, disponível em <<http://www.sarava.org/>>. Acesso em: 08/09/2017.

3 Rede nacional ligada à rede mundial Indymedia. Começou a ser formada em São Paulo em meados de 2000, a partir da participação de coletivos anarquistas nas manifestações dos chamados “dias de ação global”. É gerida por coletivos locais como o CMI-Tefé e possui um site de publicação aberta, ou seja, os movimentos sociais podem publicar em <<http://www.midiaindependente.org/>>. Acesso em: 08/09/2017.

4 Trata-se da rede mundial de centros de mídia independente, que nasceu durante as manifestações de Seattle contra a Organização Mundial do Comércio (OMC) em 1999. Disponível em: <<http://www.indymedia.org/>>. Acesso em: 08/09/2017.

5 O Rizoma de Rádios Livres começou a ser formado a partir do Encontro de Rádios Livres realizado no Fórum Social Mundial de 2002, em Porto Alegre, e o seu portal está em <<http://www.radiolivre.org/>>. Acesso em: 08/09/2017.

internet a base tecnológica: “a formação de redes é uma prática humana muito antiga, mas as redes ganharam vida nova em nosso tempo transformando-se em redes de informação energizadas pela internet”. Michael Hardt e Antônio Negri (2012), por sua vez, afirmam que nas últimas décadas o “trabalho biopolítico” se tornou hegemônico, tomando o lugar do “trabalho industrial”. Os autores não querem dizer que o trabalho imaterial seja quantitativamente superior, mas que corresponde a uma tendência que tem efeitos transformadores sobre as outras formas de trabalho, de modo que estas passam aos poucos a adquirir as suas principais qualidades. O trabalho imaterial é intelectual, linguístico e afetivo. Produz “ideias, símbolos, códigos, textos, formas linguísticas, imagens e outros produtos do gênero”, além de manipular “afetos como a sensação de bem-estar, tranquilidade, satisfação, excitação ou paixão” (p. 149). O conceito de “trabalho biopolítico” se refere ao trabalho imaterial, mas destaca o seu papel nas relações de poder. Se ele depende da comunicação, ao mesmo tempo produz novas relações e formas de vida.

A informação, a comunicação e a cooperação tornam-se as normas de produção, transformando-se a rede em sua forma dominante de organização. Assim é que os sistemas técnicos de produção correspondem estreitamente a sua composição social: de um lado, as redes tecnológicas, e de outro a cooperação dos sujeitos sociais que trabalham” (Hardt & Negri, 2012, p. 156).

Os autores alertam, porém, que o trabalho biopolítico não é necessariamente agradável e compensador. Algumas de suas características como a flexibilidade, a mobilidade e a dificuldade de se distinguir entre trabalho e lazer têm sido sistematicamente aproveitadas por empresas capitalistas na invenção de novas formas de alienação e exploração.

Parece improvável que a experiência de uma rádio de Tefé tenha algo a nos dizer neste cenário. No interior do Amazonas, a grande maioria das pessoas tem pouco ou nenhum acesso à internet e, entre os “conectados”, a maioria navega com uma velocidade abaixo de 50 kbps⁶. Numa época em que o acesso e a capacidade de lidar com a informação são vistos como pri-

6 Em 2017 começou a funcionar em Tefé a conexão à rede de fibra ótica do Programa Amazônia Conectada do Exército Brasileiro, mas ainda não há sinais de que haverá inclusão digital. Disponível em: <<http://www.amazoniaconectada.eb.mil.br/pt/index.php>>. Acesso em 08/09/2017. De acordo com dados do Centro de Estudos sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação, em 2015 49% dos domicílios brasileiros encontravam-se sem conexão à internet. Na região Norte o índice é 62%, na zona rural de todo o país 78%, na faixa de renda até 1 salário mínimo 76% estão desconectados e, entre 1 e 2 salários, são 61%. Em contraste, o número de domicílios desconectados cai a 9% na faixa acima de 10 salários. Disponível em: <<http://data.cetic.br/cetic/explore>>. Acesso em: 08/09/2017.

mordiais, por que ouvir Tefé? Gayatri Spivak (2012) colocou no título de sua obra uma pergunta parecida: “Pode o subalterno falar?”. A autora respondeu inicialmente que os textos das ideologias dominantes definem o sujeito subalterno de tal modo que falam por ele, praticando uma “violência epistêmica” que é levada a efeito até pelos teóricos que defendem a autoexpressão dos oprimidos. Citando Derrida, a autora afirma que somente ao “tornar delirante” o outro que há dentro de nós, podemos escapar da cilada de ter que optar entre um discurso que torna o subalterno invisível e aquele que, ao caracterizá-lo, acaba por impor molduras à sua fala.

Este artigo está organizado em quatro planos discursivos. No primeiro evocamos autores que nos ajudam a desconstruir o imaginário que faz da Amazônia o lugar da natureza virginal e dos povos primitivos, e mostramos que ele tem a mesma origem que a ideia de rádio como tecnologia ultrapassada. No segundo, dialogamos com uma narrativa de Pedro Pontes de Paula Júnior, um dos fundadores do CMI-Tefé, pois sua trajetória mostra um dos modos pelos quais o rádio e os povos da Amazônia têm renovado sua vitalidade em processos de resistência conectados às tendências históricas contemporâneas. O terceiro trata da experiência de mobilização em rede em que o coletivo de Tefé mais conseguiu se fazer ler, ouvir e ver, estabelecendo diálogos à distância por internet: a rede Flor da Palavra, de inspiração zapatista. No final, refletimos sobre os novos desafios do coletivo diante do surgimento da hegemonia das redes sociais corporativas, e são apontadas as linhas gerais de como o coletivo tem lidado com este novo cenário. O facilitador do artigo é participante do CMI-Tefé, daí a escolha de uma análise que prioriza a reflexão sobre a situação, o desenvolvimento, os limites e os horizontes das táticas de expressão e interação do coletivo, intensificando a sua práxis dialógica.

Um lugar duplamente improvável

Por que a rádio Xibé é um lugar improvável de enunciação? Primeiramente por ser uma rádio da Amazônia. Manuel Sena Dutra (2005) mostra que a Rede Globo, uma das instituições mais poderosas na invenção do imaginário nacional, retrata a região enfatizando a abundância de recursos naturais e o vazio demográfico. É, eternamente, a última fronteira das aventuras e das explorações coloniais. Sua população é escassa, primitiva e incapaz de gerir por si própria os preciosos recursos que a humanidade tanto precisa conservar.

O documentário *Olhar Estrangeiro*, de Lúcia Murat (2006), revela que o cinema da Europa e dos EUA reduz o Brasil a Rio de Janeiro, Bahia e Amazônia. Reproduz os clichês da paisagem natural e da população sensual e exótica, mistura de povos ibéricos, africanos e indígenas. O cinema ambientado na Amazônia destaca os animais selvagens, os povos da floresta e a importância de se defender a selva e seus habitantes primitivos. São imagens que pouco diferem do discurso dos primeiros colonizadores analisado por Todorov (1999), a não ser pelo novo imperativo de se recolonizar a Amazônia para supostamente protegê-la da destruição e assim salvar o mundo.

Segundo João Pacheco de Oliveira (2010), quando o tema é a Amazônia, entra em cena a imagem da última fronteira, o paraíso maravilhoso ou terrível, a floresta rica ou decadente, que permanece virgem ou que já começa a ser colonizada. Quanto aos seus povos, são considerados insignificantes, primitivos, iniciantes na história.

Tais imagens, apesar de estarem dentro de nós e as sentirmos como familiares, não foram de modo algum por nós produzidas. São rigorosamente exteriores e arbitrárias, convenções cujos pressupostos frequentemente desconhecemos. Depositadas em nossa mente, resultam do entrelaço de concepções engendradas por gerações passadas, formuladas em lugares próximos ou distantes de nós. Mas são elas que dirigem as nossas perguntas e ações, e muitas vezes governam nossas expectativas e emoções (Oliveira, 2010, p. 21).

A antropologia tem tecido, ao longo de sua história, uma tradição de crítica aos pressupostos do pensamento que anuncia a superioridade do Ocidente em relação aos povos colonizados. Uma das suas principais vertentes é a crítica do “evolucionismo”, uma perspectiva presente em várias teorias da ciência ocidental e que toma a história da humanidade como uma evolução única, em que certos povos da Europa estariam no limiar do tempo, enquanto os demais corresponderiam a estágios mais ou menos primitivos. Para Johannes Fabian (1983), o evolucionismo resultou da secularização e universalização do tempo judaico-cristão:

Na tradição judaico-cristã o Tempo tem sido concebido como o meio da história sagrada. O tempo era pensado e mais frequentemente celebrado como uma sequência de eventos específicos que se sucedem para um povo escolhido. Muito tem sido dito sobre o caráter linear desta concepção como oposta às pagãs, caracterizadas pelas visões cíclicas do Tempo do *eterno re-*

torno. Esta metáfora espacial do pensamento temporal tende a obscurecer algo que é mais imediatamente significativo em uma tentativa de esboçar a ancestralidade do uso antropológico do Tempo: o que a Fé num pacto entre a Divindade e um povo e a crença em uma divina providência que se desenrola na história de salvação centrada em um Salvador fazem por concepções sagradas do Tempo. Elas enfatizam a especificidade do Tempo, suas realizações em uma ecologia cultural dada – o Mediterrâneo Oriental, primeiro, e o Círculo Mediterrâneo com Roma no centro, depois (Fabian, 1983, p. 2).

Para demonstrar a tradução do tempo linear judaico-cristão ao pensamento iluminista, Fabian (1983) analisou o “Discurso sobre a história universal” de G. Bousset de 1681. Sua narrativa articulava a totalidade histórica enquanto uma história da salvação, na qual figurava como centro a corte francesa de Luís XIV. A perspectiva da obra estava amarrada “pela intenção geral de validar (embora não de uma forma acrítica) as realidades políticas de seu tempo por meio de uma história que é universal porque expressa os sinais onipresentes da Providência Divina” (Fabian, 1983, p. 4). Última tentativa de uma história cristã, a obra antecipou a metodologia iluminista: Bousset buscou contornar a confusão provocada pela multiplicidade dos fatos históricos, distinguindo os diferentes tempos com a ajuda da história universal. Esta seria como o mapa geral, que ajuda a localizar e ordenar os mapas específicos. Uma das consequências da reprodução em novos termos do tempo judaico-cristão foi a continuidade da defasagem temporal entre a Europa e outros povos, com a primeira olhando os demais como se fossem etapas do seu próprio passado. Ora, essa defasagem torna impossível o diálogo, já que não se pode estabelecer relações intersubjetivas entre povos que são de tempos diferentes: entre o superior e o inferior, o avançado e o primitivo, o complexo e o simples. O diálogo só é possível quando há “coetaneidade”, ou seja, quando os sujeitos não se consideram pertencentes a estágios evolutivos diferentes.

Como se não bastasse ter que enunciar desde uma Amazônia considerada natural e primitiva, o diálogo com a Xibé é ainda improvável porque parte de uma rádio. Embora o rádio seja “o mais difundido meio eletrônico no mundo hoje”, tem sido muitas vezes percebido como um “precedente da televisão” (Bessire e Fisher, 2012, p. 1) e uma entidade do passado (Tacchi, 2012). No Brasil, desde os preparativos para o lançamento da TV Tupi em 1950 já se especulava a obsolescência do rádio (Ferraretto, 2010). Segundo Richard Barbrook (2009), a Guerra Fria intensificou como nunca a associação entre o

desenvolvimento tecnológico e a evolução. Oferecer o “futuro” era condição para liderar os povos no presente, convencendo o mundo de que a tecnologia “de ponta” é a chave para se chegar a qualquer utopia. O determinismo tecnológico produziu o evolucionismo tecnológico, que passou a ser reproduzido até nas ciências sociais.

Em sua pesquisa sobre os desafios do software livre, Francisco Caminati (2013) afirma que as pesquisas sociais sobre “novas” tecnologias tendem a ser consideradas “inovadoras” mesmo quando não merecem, pois a “aura” de novidade é facilmente transferível. Muitos pesquisadores se limitam a traduzir esta aura para a linguagem de sua especialidade:

Isto só funciona pois, a despeito da crescente importância, irreversibilidade e mesmo dependência da mediação tecnológica para a vida social na contemporaneidade, os cientistas sociais em geral tendem a se acomodar facilmente atrás de enunciados do tipo: ‘não entendo nada de tecnologia’ e ‘este assunto é muito técnico’; para logo em seguida voltarem a se dedicar a suas respectivas especialidades temáticas.

Esta situação informa um contexto no mínimo peculiar às Ciências Sociais: os cientistas sociais (e não só os das novas gerações) vibram e aderem com facilidade e entusiasmo às novidades tecnológicas, do iphone ao facebook, enquanto consumidores, ao mesmo tempo que se recusam a pensar sobre elas – obviamente há exceções (raras) (Caminati, 2013, p. 58).

O autor aponta dois fatores históricos para explicar essa reprodução acrílica do evolucionismo tecnológico até mesmo nas ciências sociais: a dependência histórica do Brasil enquanto importador de tecnologia estrangeira, que faz com que a tecnologia seja vista como uma “ausência” responsável pelo “subdesenvolvimento” do país; e a especialização das ciências, especialmente o “distanciamento entre os saberes técnicos e filosóficos”, algo que o software livre coloca em cheque ao fazer da tecnologia um meio e uma linguagem para a agência política. O mesmo pode ser dito sobre as rádios livres.

Para se combater o evolucionismo tecnológico, uma referência é Pierre Lévy (1993), que compara as recentes transformações na inteligência humana com as que ocorreram com a invenção da escrita. Apesar de acreditar que estão acontecendo transformações intensas com a informática, o autor procura mostrar que a oralidade e a escrita continuam tão importantes como foram no passado, assim como as mídias sonoras e visuais:

Devemos pensar na imbricação, na coexistência e interpretação recíproca dos diversos circuitos de produção e de difusão do saber, e não em ampliar e extrapolar certas tendências, sem dúvida reais, mas apenas parciais, ligadas apenas à rede informático-mediática (Lévy, 1993, p. 117).

A invenção de novas tecnologias não é determinante nas transformações sociais. Apenas abre novas possibilidades para a comunicação e a inteligência, que passam a se imbricar com possibilidades já existentes. Quando tecnologias tidas como antigas conservam a vitalidade, é porque continuam a ser reinventadas em suas configurações, usos e “imbricações”.

Inventando autonomias desde o Rio Solimões

Os participantes da rádio Xibé brincam que são “espoca bodes”. Conta a história que uma canoa ia pelo rio levando farinha, mas ela virou e a farinha foi parar na beira. Um bode que estava passando, ao ver a farinha, ficou feliz da vida e comeu, comeu, comeu, até que espocou! Como conhecer as perspectivas dos espoca bodes? Optamos pela elaboração de histórias de vida, dentre as quais escolhemos apresentar aqui a de Pedro Pontes de Paula Júnior, primeiro contador da história acima.

Pedro nasceu em Parintins (AM) em 29 de junho de 1987, e é filho de mãe nativa e pai cearense. No começo, a vida da família era difícil, pois os pais trabalhavam na prefeitura que passava meses sem pagar salários. O pai foi a Manaus procurar emprego e tornou-se segurança no setor privado, o que trouxe uma fase de conforto. Não demorou muito, porém, “arrumou outra mulher” e a família reduziu-se a mãe e dois filhos. A dificuldade financeira voltou e, aos doze anos, Pedro começou a lavar piscinas em um clube perto de casa. Depois a mãe aceitou o convite de um tio para morar em Tefé, onde o filho começou uma longa carreira em uma padaria:

As pessoas vinham, pediam pão e outras mercadorias, e a gente era balconista e a gente atendia, né? Eu fui pra trabalhar num balcão lá. Aí eu trabalhei bastante tempo lá, ao todo eu trabalhei sete anos lá. Quando eu entrei na faculdade ainda trabalhava lá. Aí trabalhando lá, depois eles mudam o sistema lá deles, deixou de ser balcão e passou a ser mercadinho mesmo. Aí eu continuei trabalhando, né? Trabalhando, aprendendo e tudo mais. A minha mãe e eu costumamos dizer que aquele trabalho ali foi o meu pai, aquele que me formou, me ensinou muita coisa (Entrevista com Pedro Pontes de Paula Júnior, Santo Antônio do Içá, 21/02/2012).

Na história de vida de Pedro, até a entrada na universidade predomina um estilo narrativo que podemos chamar de “luta por estabilidade e ascensão social”. Ela começa tendo o pai como personagem principal, quando este era o provedor da família. Pedro só vai para o primeiro plano da narrativa quando começa a trabalhar, substituindo o pai no papel de provedor. Além do trabalho, aborda a busca por moradia, problemas de saúde, situações de privação e as iniciativas para a família sair do sufoco. O trabalho, embora central na narrativa, é descrito como sendo apenas um sacrifício para se conquistar a subsistência familiar e, se possível, satisfazer expectativas de consumo. A sua caracterização na narrativa é análoga ao elemento subjetivo presente no conceito de “alienação” de Marx (1987, p. 664): “a separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre as condições objetivas do trabalho e a força subjetiva do trabalho, é portanto o fundamento efetivo, o ponto de partida do processo de produção capitalista”. Ricardo Antunes (2000) cita Lukács para afirmar que “estranhamento” é o termo preciso para o processo pelo qual, no trabalho alienado, o trabalhador passa a perceber o produto do seu trabalho, o próprio trabalho e a si mesmo como estranhos, transformando-se em mercadoria de pouco valor a ser trocada por subsistência. Apesar de Pedro narrar inicialmente o seu trabalho como estranho, a conquista da estabilidade financeira pela família é retratada como uma forma de libertação:

Aí a minha mãe contou para a minha mulher como é que era o nosso natal antes, que a gente não tinha natal, não tinha ano novo, nada [começa a falar emocionado], minha mãe fazia a gente dormir cedo pra gente não ver o barulho dos fogos, essas coisas assim [pausa, devido à emoção]. E a partir daí as coisas começam a mudar, né? As coisas começam a mudar, mudar muito mesmo. A gente começa a ter as coisas que a gente precisa, as coisas pra dentro de casa: geladeira, fogão, tudo o que a gente passou a ter ali, tudo coisa nova mesmo, e também a gente passou a ter natal, ano novo, começamos a poder comemorar as coisas que ninguém podia antes [nova pausa devido à emoção] (Entrevista com Pedro Pontes de Paula Júnior, Santo Antônio do Içá, 21/02/2012).

A estabilidade financeira também tornou possível a decisão familiar de que Pedro iria parar de trabalhar para se concentrar nos estudos universitários. Nessa parte, a narrativa passa por uma transformação estilística, pois o trabalho e o estudo começam a ser descritos com riqueza de detalhes quanto aos conteúdos, métodos e frutos, e o interesse do narrador se desloca da busca de renda para a construção de si e da sociedade, aproximando-se do conceito

de trabalho biopolítico. Podemos chamar o novo estilo de “produção lúdica da vida”. A entrada na universidade correspondeu ao início da experiência como pioneiro do CMI-Tefé e da rádio Xibé em 2006:

Aí essa galera ficou junto assim, né, em coletivo, fazendo rádio e tal, uma coisa que a gente se divertia. Porque a universidade em si, ela é muito estressante, muito trabalho, tinha muita reflexão daquilo que a gente tava estudando e tudo mais e a rádio Xibé com o CMI era, sei lá, uma válvula de escape. A gente se divertia, brincava, e era bom que era ali no mesmo espaço acadêmico que a gente queimava os neurônios pra trabalhar. E lá a gente realizava, começou assim, acho que tipo... pra mim como para os outros começou como uma brincadeira e acabou se tornando uma coisa mais, mais séria assim... Engraçado que num momento assim, como a coisa fica apaixonante, eu me lembro de dias em que a gente ficava lá até 1, 2, 3 horas da manhã ali na rádio e tal, botando música e falando coisas e tudo mais... sem se preocupar com o conteúdo que a gente produzia, fazendo piada, se divertindo, se divertindo. O bacana era isso, que a gente se divertia com o que a gente fazia (Entrevista com Pedro Pontes de Paula Júnior, Santo Antônio do Içá, 21/02/2012).

Pedro se interessou pelo CMI porque, quando estudava no ensino médio, tinha muitos colegas filhos de militares que vinham de outras regiões do país com preconceitos sobre a Amazônia, e ele avaliou que a apropriação dos meios de comunicação era necessária para mudar essa situação. Quando mergulhou no mundo da comunicação e das rádios livres, surpreendeu-se com a paixão de dedicar-se a formas de estudo e trabalho que poderiam trazer a formação necessária para conseguir não apenas uma fonte de renda, mas ainda prazer e um sentido maior para as práticas do seu dia a dia. Em uma das reuniões do CMI, fez a proposta de que fosse escrito um livro sobre a rádio. Então outra participante, que já era pesquisadora de iniciação científica, sugeriu que realizasse sua ideia através de um projeto como o dela. Um dos mais valiosos resultados de sua pesquisa foi o artigo “Transformação e reprodução social na experiência do Centro de Mídia Independente de Tefé”, apresentado através de um pôster que foi considerado o melhor do seu grupo de trabalho⁷ na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Porto Seguro (BA). A partir de relatos de história de vida dos membros do coletivo, Pedro concluiu que a experiência deles na Xibé levou a uma maior participação política em diversos movimentos sociais, a um acesso mais amplo a novas e antigas tecnologias e às formas de produção cultural que elas propiciam, à

⁷ Era o GT “Antropologia, engajamento militante e participação política”.

redução da timidez e à interação mais intensa na universidade e na sociedade, e à ampliação das oportunidades profissionais.

[O artigo era] muito pobre mesmo, bem fraco, mas já era alguma coisa. Pra mim era muita coisa. Embora hoje, quando eu pego e olho: 'nossa, isso é muito ruim, tá muito mal escrito', mas naquela época eu achava muito interessante. Pra mim era uma coisa... pô, uma coisa de outro mundo estar conseguindo fazer aquilo ali. Eu nunca me imaginei conseguindo escrever um texto de dez, sete, dez páginas, analisar coisas da vida das pessoas e tudo mais, ver o que aconteceu de mudanças no grupo... E aquilo ali fez com que... como eu participava do CMI também, né, eu comecei a ver que os resultados eram interessantes, né, bem legais, e imaginasse como seria bacana se você tivesse projetos de comunicação semelhantes em escolas, em instituições formadoras, achava bacana (Entrevista com Pedro Pontes de Paula Júnior, Santo Antônio do Iça, 21/02/2012).

Pedro parou de trabalhar na padaria na mesma época em que foi a Porto Seguro e sua pesquisa foi reconhecida, ganhando assim mais confiança em sua capacidade para transformar estudos e ativismo em uma carreira que unisse renda e satisfação:

Aí, a partir daí eu comecei a achar: 'pô, o meu trabalho foi escolhido um dos melhores, tinha um monte de trabalhos ali, de gente que era realmente da... tava fazendo curso de, da área de... social, né, gente que estava sendo formada em antropologia'. E eu que era totalmente... de uma área de geografia, né, estava realizando um trabalho em antropologia, ainda fui escolhido como o melhor do GT. Então eu achei muito... uma coisa assim que me surpreendeu bastante assim: 'pô, estava... não é coisa de terceiro mundo'. E a partir daí já começo a encucar: 'pô, quero trabalhar com pesquisa e tal'. Já fico com essa coisa assim de: 'pô, quando eu terminar a faculdade vou fazer um mestrado pra trabalhar com universidade, pra eu continuar com esse negócio de fazer pesquisa e fazer extensão'. Que uma coisa que eu achava legal era essa: fazer o rádio, brincar, e fazer a pesquisa também: 'pô, já pensou fazer isso e ainda ganhar pra fazer isso? Ganhar bem? Pô, seria bacana!' (Entrevista com Pedro Pontes de Paula Júnior, Santo Antônio do Iça, 21/02/2012).

Depois de formado, Pedro passou em primeiro lugar no concurso da SEDUC para professores do interior do Amazonas, entrando em 2012 na Escola Santo Antônio, do município de Santo Antônio do Iça (AM) no Alto Solimões. Desde então já aprovou quatro projetos para a escola através de editais do Ministério da Educação, Ministério da Cultura e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, com os quais conseguiu recursos para

criar uma rádio, atividades de cinema, teatro e dança, além de bolsas para 10 alunos pesquisarem a história social da mídia e a poluição sonora no município. Na sala de aula, Pedro passou a propiciar debates sobre comunicação e práticas como a produção de programas de rádio⁸. Em 2016, Pedro se afastou da docência em Santo Antônio do Iça e do CMI para se dedicar ao curso de Mestrado em Geografia da Universidade Federal do Amazonas, em Manaus (AM).

Há, porém, uma face deste trabalho que apareceu nas narrativas apenas quando o gravador estava desligado: o baixo salário, a sobrecarga de turmas e disciplinas que torna quase impossível ao professor encontrar tempo para ler, pesquisar ou preparar aulas, entre tantos outros problemas estruturais da rede pública de ensino que desafiam os profissionais de educação. De acordo com Pierre Bourdieu (1998), em meados dos anos 1990, o Estado francês tinha duas mãos: a esquerda e a direita. Enquanto esta apoiava as políticas neoliberais que produziam precariedade e sofrimento, a outra oferecia serviços paliativos em saúde, educação, etc., nos quais os profissionais contavam com cada vez menos recursos. No estado do Amazonas, o vínculo com as políticas neoliberais começou cedo com a implantação da Zona Franca de Manaus, e o investimento em educação sempre foi precário. Apenas em 2001 foi criada a Universidade do Estado do Amazonas, que tinha como prioridade inicial a formação de professores e que teve Pedro como um dos seus primeiros estudantes. Embora as novas condições de estudo o tenham ajudado, passou a sofrer novas formas de exploração.

Segundo Hardt e Negri (2012), os novos modos de organização do capital têm por base a “apropriação do comum”: a exploração do trabalhador que produz em rede, que busca o prazer com o que faz e se identifica com os frutos do seu trabalho. No entanto, os mesmos autores também afirmam que seria impossível a apropriação de toda a criatividade humana. Mesmo quando explorado, uma parte do trabalho biopolítico fica livre para inventar novas relações e formas de vida para além do capital. É assim que o trabalhador criativo ajuda a tecer a “multidão”, conceito com o qual os autores teorizam sobre os movimentos sociais em rede que têm aparecido de maneira cada vez mais forte desde a rebelião da juventude de 1968: “um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum” (Hardt e Negri, 2012, p. 140). Para estes autores, a multidão é a única capaz de realizar a democracia.

8 Essas ações podem ser encontradas em <<http://sai.radiolivre.org>>. Acesso em: 08/09/2017.

No final de 2013, o CMI-Tefé e o CMI-Barcelona estiveram na Escola Santo Antônio realizando o minicurso “Cultura, comunicação e resistência” (Figueiredo, 2017). As entrevistas feitas com os estudantes mostraram que estavam passando por experiências libertadoras, semelhantes à vivida por Pedro anos antes:

A gente está fazendo aqui uma rádio, com a ajuda do professor Pedro. A gente começou com um trabalho de aula, numa brincadeira, a gente começou a desenvolver essa rádio. Começamos a gravar em celular para produzir esse trabalho. E conforme a gente fez a gente gostou da experiência. Aí o professor Pedro trouxe a rádio para a escola e a gente montou o nosso programa. O intuito inicial era diversão. Começou e continuou assim. Eu e meus amigos brincando. E tem toda uma questão das músicas que a gente gosta, músicas que a gente baixava para colocar aqui. (...) Começou como um trabalho de aula, uma brincadeira, e hoje é o que está sendo agora, e que está se formando com o intuito de continuar, e quem sabe futuramente eu vou ser um radialista (Entrevista com Jocy Souza, Santo Antônio do Iça, 7/12/2013).

A presença da voluntária Antônia⁹ do CMI-Barcelona foi viabilizada, em parte, pelo acaso de sua viagem ao Brasil para aprender melhor o português. Mas é também um fruto dos contatos da rede Indymedia. Sua participação tornou possível confrontar os diferentes estereótipos com os quais vemos uns aos outros quando mediados pela mídia corporativa: se o mundo olha a Amazônia como selva virgem e despovoada, vê a Espanha por clichês como as touradas, e Barcelona por seu time de futebol. Antônia teve a oportunidade de contar um pouco da história de dominação e resistência da Catalunha, e mostrou um vídeo sobre a luta pelo direito à moradia em sua terra. Conversar com Antônia no curso, na rádio ou passeando pela cidade de Santo Antônio foi uma experiência viva de desconstrução dos estigmas reproduzidos pelas mídias corporativas, e de tecitura de relações de comunicação e solidariedade. Quando entrevistada, comparou a luta dos espoca bodes com a que fazem os seus companheiros de Barcelona por educação pública:

Depois do trabalho na escola eu lembrei muito dos meus amigos professores. Eu vou mostrar pra eles o que se passou aqui. Então quando eu faço essa coisa eu estou pensando neles. [Eu] seria essa ponte, de muitas atividades que eu faço... porque se foi fácil pra mim chegar até aqui, pode ser útil para outros, como um olho que chegou (...). Eles têm uma camisa dessa cor [apontando a camiseta amarela do entrevistador] pela escola pública. A

9 Pseudônimo escolhido pela voluntária.

luta, nessa crise, entre o público e o privado, a favor do privado, é muito forte. A ideia é que essa crise foi provocada, e tem uma linha para os trabalhadores perderem direitos em favor do privado e contra o público - a saúde, a educação-, tudo isso que o pessoal ganhou através de muitas e muitas lutas. A imagem dos professores é que a cada quarta-feira todos vão dessa cor que você tem aqui, amarelo forte. Então você aqui, diante de mim, representa isso, esse símbolo (Entrevista com Antônia, Santo Antônio do Içá, 6/12/13).

Em 15 de agosto de 2014, após ler a primeira versão deste artigo, Antônia enviou por e-mail o relato de uma apresentação sobre a viagem que fez para um grupo de 50 ativistas na Grécia. Contou que este evento tinha sido uma continuação do curso “Comunicação, cultura e resistência”, com fotos, vídeos e relatos que guiaram o público a um rompimento de estereótipos semelhante ao que foi feito em Santo Antônio. Vários participantes foram ao evento atraídos pelo exotismo das aventuras na Amazônia, mas se depararam com imagens em que apareciam poucos animais e plantas selvagens e muitas pessoas iguais a eles. A diferença era o grande Rio Solimões, e a adaptação das pessoas ao seu ritmo vital. Ficaram surpresos ao ver que grande parte da viagem girava em torno de rádios livres, e que os estudantes de Santo Antônio usam telefones móveis com os quais continuavam a se comunicar com Antônia. Em Barcelona, suas imagens despertaram nos participantes do CMI a saudade do tempo em que o movimento de rádios livres era forte na Catalunha .

O Rio Solimões proliferando em redes

Entre os ativistas de outras partes do país e do mundo que tiveram contato à distância com a rádio Xibé e o CMI-Tefé através de sites, listas de e-mail, chats e raros encontros presenciais, aqueles que se interessaram e simpatizaram com a experiência geralmente declaram ter achado surpreendente a existência de uma rádio livre ou um CMI no meio da selva. A perplexidade resulta da sobreposição de temporalidades dissonantes: o tempo contemporâneo dos “novos” movimentos sociais e tecnologias e o tempo “ancestral” ou “natural” das imagens exóticas da Amazônia. Como afirma Spivak (2012), a ambiguidade é a forma do subalterno escapar das ideologias dominantes. Promovendo deslocamentos de sentido e alguma perplexidade, ele consegue finalmente dar expressão às suas performances na exata medida em que torna difícil rotulá-la.

A fase em que o CMI-Tefé mais conseguiu dialogar à distância foi durante a experiência com a rede Flor da Palavra, entre 2006 e 2009. Esta rede

começou com a tática de realizar eventos híbridos, que procuravam colocar em comunicação dialógica movimentos sociais, artistas, cientistas, ativistas, grupos populares e quaisquer outros atores locais e à distância que pudessem somar na tecedura de “um mundo onde caibam muitos mundos”. A aposta era na promoção das conexões: mobilizar tecnologias de comunicação livre, juntar eventos diferentes em um só, estabelecer pontes entre grupos diversos que geralmente não compartilham os mesmos processos, organizações e ações. A organização, tanto da rede como dos eventos, era colaborativa, e foi a partir da iniciativa de voluntários ligados a servidores livres que a rede obteve os seus sites¹⁰. Mesmo com páginas próprias, a principal forma de divulgação dos eventos e da ideia da rede era a publicação de editoriais no site do CMI-Brasil¹¹, que na época era o site de esquerda mais acessado no país¹². A comunicação mais direta entre os participantes acontecia através de uma lista de e-mail Riseup, serviço sem fins lucrativos e que visa proteger os dados de usuários ativistas. Todos os servidores, sites e serviços utilizados eram geridos por coletivos e redes autônomas, usando softwares livres.

O nome “Flor da Palavra” e um discurso poético inspirado nos povos indígenas do México ajudavam a interligar a diversidade de grupos e tecnologias, abrindo um campo comum de performances e interação. A poesia, por sua ambiguidade e por admitir mais facilmente as contradições, parece ter um poder muito maior na produção de identidades interculturais do que o discurso que se pretende racional. A rede inspirava-se especialmente na VI Declaração da Selva Lacandona do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) dos povos maias de Chiapas, México, e participava do seu objetivo de fortalecer a construção de autonomias locais e a união em redes para combater a opressão capitalista. O nome “Flor da Palavra” vinha da IV Declaração da Selva Lacandona:

Não morrerá a flor da palavra. Poderá morrer o rosto oculto de quem a nomeia hoje, mas a palavra que veio do fundo da história e da terra já não

10 O site mais participativo que a rede teve era hospedado pelo coletivo Saravá, e foi perdido quando um servidor deste coletivo foi apreendido pela polícia civil em 2008: <<https://www.sarava.org/pt-br/node/44>>. Acesso em 4/2/2015. Posteriormente foi feito o site <<http://flordapalavra.noblogs.org/>>. Acesso em 08/09/2017.

11 O melhor link para se encontrar os editoriais publicados pela rede no CMI é <<https://midiaindependente.org/pt/blue/2009/06/448087.shtml>>. Acesso em 08/09/2017.

12 Num comentário de Toya, ex-voluntária do CMI, feito num artigo de dezembro de 2009 no site Passa Palavra, a mesma afirma que o site do CMI-Brasil estava então entre os 100 mil mais acessados do mundo segundo o Alexa, e era certamente o site de esquerda mais acessado no Brasil. Em consulta realizada no Alexa em 24/07/2014, o mesmo site encontrava-se na posição 414.565. Em 08/09/2017 estava em 1.067.569. O comentário está disponível em: <<http://passapalavra.info/2009/12/16807>>. Acesso em: 24/07/2014. O cálculo da popularidade do site está disponível em: <<http://www.alexa.com/siteinfo/www.midiaindependente.org>>.

poderá ser arrancada pela soberba do poder.

(...) Nosso sangue e a palavra nossa acenderam um fogo pequenino na montanha e o caminhamos rumo à casa do poder e do dinheiro. Irmãos e irmãs de outras raças e outras línguas, de outra cor e mesmo coração, protegeram nossa luz e nela beberam seus respectivos fogos.

Veio o poderoso a nos apagar com seu forte sopro, mas nossa luz cresceu em outras luzes. Sonha o rico em apagar a luz primeira. É inútil, há já muitas luzes e todas são primeiras.

Quer o soberbo apagar a rebeldia que sua ignorância localiza no amanhecer de 1994. Mas a rebeldia que hoje tem rosto moreno e língua verdadeira não nasceu agora. Antes falou com outras línguas e em outras terras (EZLN, 1997: 80-81).

O texto traz a ideia de que as lutas nascem a partir de múltiplas origens e que, quando conectadas, semeiam-se umas às outras, intensificando o florescer das múltiplas palavras. Podemos interpretar a “palavra”, por sua vez, como autonomias construídas e unidas através da tecedura de relações de escuta. Ao todo foram realizados 19 eventos Flor da Palavra: 5 em Tefé (AM), 4 em Curitiba (PR), 2 em Brasília e na cidade do México, e 1 em Campinas (SP), São Paulo, Marília (SP), Maringá (PR), São José dos Pinhais (PR), Canguarateda (RN) e Rio de Janeiro¹³. Envolveram movimentos indígenas (Tefé e Canguarateda), anarcopunks (Tefé, Curitiba e Brasília), movimentos ribeirinhos (Tefé), grafite (Tefé), capoeira (Tefé), skate (Tefé), MST (Maringá), sem teto (Curitiba e São José dos Pinhais), ocupações libertárias¹⁴ (Curitiba e Brasília), luta antimanicomial (Brasília), feminismo (Tefé, Curitiba e Brasília), rock (Tefé e Brasília), música eletroacústica (Campinas), pagode e funk (Curitiba e Tefé), artesanato (Tefé, São Paulo e Campinas), TV livre (Campinas), software livre (Tefé), danças folclóricas (Tefé), agroecologia (Curitiba), artes plásticas (Curitiba), etc.. Rádios livres, ciberativismo, zines, a solidariedade com as comunidades de Chiapas e a conexão com pesquisas acadêmicas eram elementos presentes em quase todas as cidades.

Na Cidade do México, a participação ocorreu primeiramente em 2006, quando o evento realizado em Campinas foi transmitido pela rádio Muda e por streaming¹⁵ de internet, sendo retransmitido por outras rádios livres no Brasil e pela mexicana rádio Zapote. Na hora combinada, a retrans-

13 O evento do Rio de Janeiro, realizado em 2010, teve o nome um pouco diferente de Festival Intergalático. Depois deste houve apenas mais uma Flor da Palavra, realizada em 2013 em Curitiba.

14 Também chamadas de “okupas” ou “squatts”, são casas abandonadas pelos proprietários e ocupadas por movimentos de juventude que as transformam em espaços culturais e de moradia para a tecedura de novas formas de sociabilidade.

15 Técnica para a transmissão radiofônica via internet.

missão se inverteu, e os mexicanos reunidos em sua rádio transmitiram a sua participação por streaming, que foi retransmitida em FM pela rádio Muda. A Zapote também enviou por correio zines, cartazes e vídeos. Em 2007 aconteceu uma Flor da Palavra na Terra Indígena Barreira da Missão, em Tefé, que contou com a transmissão ao vivo em FM da Assembleia da Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (ACPIMSA). A rádio Nahndiá¹⁶, do estado mexicano de Oaxaca, enviou um áudio postal para o evento e, como resposta, foi gravada uma vídeo-carta. Junto com ela foram enviados filmes de movimentos sociais brasileiros. Outra conexão internacional se deu com a ida de alguns brasileiros da rede ao Festival Digna Raiva, realizado em 2008 na Cidade do México. Eles montaram uma barraquinha com textos, fotos e desenhos dos eventos no Brasil e gravaram programas junto a várias rádios livres.

Em 2009, a realização do Fórum Social Mundial em Belém (PA) serviu como oportunidade para se propor a construção de um “Caracol” brasileiro na Ilha de Caratateua, na periferia da metrópole paraense. O nome vinha dos caracóis ligados ao EZLN: comunidades a partir das quais se organiza a autogestão das regiões autônomas zapatistas, e que fazem a mediação entre as comunidades dessas regiões e os movimentos, ONGs, meios de comunicação e ativistas que desejam conhecê-las e desenvolver ações conjuntas. Os caracóis ajudam a reunir as demandas de cada comunidade e as ofertas de solidariedade, orientam os visitantes em relação à repressão e aos cuidados necessários para uma relação respeitosa com os indígenas, facilitam a comunicação entre as comunidades e entre elas e o mundo. Em entrevista realizada em 2004 por Hannah, Sabine e Serfi, a Junta de Bom Governo do Caracol de Oventik respondeu que:

O caracol era um meio para comunicar-se em diferentes modos. Quando havia festas, reuniões ou problemas anunciavam através das conchas de caracol. Quando havia insegurança ou para alertar as pessoas, usavam o caracol. Claro que tinha seus diferentes sons. Se era para uma reunião havia um som diferente que para uma festa. Se era para alertar as pessoas, tinha outro. Então nossos antepassados usavam este caracol com muita inteligência. O caracol tornou-se um meio importante para se comunicar. Porém também usavam o caracol para escutar ou para receber mensagens (Hannah, Sabine e Serfi, 2004).

16 Um blog da rádio pode ser encontrado aqui: <<http://radionandiafm.radioteca.net/>>. Acesso em: 08/09/2017.

Aproveitando que muitas pessoas iriam ao FSM no Pará, foi sendo tecida na lista de e-mail a proposta de se construir um espaço físico que serviria para um encontro da rede. A ideia era que, antes e durante o encontro, se buscasse aprender com a população da Ilha e estabelecer com ela relações de comunicação e solidariedade. Depois do encontro o espaço se tornaria permanente: uma espécie de espaço cultural e de articulação dos movimentos locais entre si e com os que estavam longe. Quem quisesse ir à Ilha poderia se hospedar no Caracol, e ali teria a oportunidade de aprender e ensinar como podemos lutar juntos. Durante os dias do encontro foram realizadas assembleias diárias no novo espaço, e uma vivência especial com movimentos locais. No dia 31 de janeiro de 2009 aconteceu o Encontro da Amizade, em que os visitantes ajudaram a colher o lixo do bairro e deixaram tudo na frente da subprefeitura, como protesto pela falta de uma coleta adequada. Também aconteceram várias oficinas, em que moradores do bairro compartilharam saberes e artes com os visitantes numa inversão da relação mais comum em que militantes políticos vão à periferia com a pretensão de ensinar. Depois do FSM, o Caracol começou a funcionar como local aberto à população e a militantes de outras regiões.

Durante os primeiros meses de 2009 a rede estava efervescente e, ao mesmo tempo em que se esforçava para construir o Caracol, realizava novos eventos. Em Tefé houve a Flor do Rock na Rua, que tinha como tema o combate ao preconceito e à segregação da juventude da periferia. Ela contou com a participação da rádio Xibé, mostra de zines anarcopunks, grafite, capoeira, palhaços, skate, publicação no CMI e a produção de um vídeo. O evento ajudou a aproximar vários movimentos de juventude que geralmente se mobilizam separados e, ao mesmo tempo, ecoava para os quatro cantos do mundo o protesto da juventude tefeense. A experiência e a repercussão do Caracol ajudavam a dar expressão aos movimentos de Tefé e das outras regiões envolvidas na rede, e intensificavam ainda mais a comunicação e a solidariedade entre eles, como mostra o relato da ativista carioca Tatiana Wells:

A minha ida a Belém em 2009 acabou também criando um novo fluxo para mim. Conheci você e a prática da Flor, do Caracol e vi que ali estava o que procurava adiante. Passei a colaborar mais com a Flor da Palavra, fui ao México, conheci a ancestralidade da região onde estava - que nem nos livros ou na net ainda existe. Com meu companheiro criamos o Baobá Voador que buscava reflexões e espaços de prática, paralelamente, ainda que de forma aprendiz, experimental, em erros. Até hoje busco por essa teoria e pelos espaços que me façam refletir sobre este mundo que habitamos e

queremos. Foi então que a permacultura adquiriu um significado muito importante para mim, não como ela é feita hoje em institutos, mas como raiz de uma forma de viver mais harmônica com o planeta e seus seres vivos. Essa cosmologia que hoje me inspira é o que tento difundir a partir das minhas práticas antigas — as tecnologias e as escritas inclusive (entrevista por e-mail com Tatiana Wells, 2014).

Figueiredo (2007) elaborou o conceito de “baile” para analisar a interação criativa na invenção de redes horizontais entre movimentos autônomos, e Rancière (2012, p.10-11) usa o termo “dança coletiva” quando cita a oposição de Platão ao teatro grego e sua proposta de uma “comunidade coreográfica, na qual ninguém permanece como espectador imóvel”. A “multidão” de Hardt e Negri (2012, p. 141) contempla essa ginga quando é caracterizada como “um mundo no qual as diferenças possam expressar-se livremente (...) para acabar com o caráter limitador, negativo e destrutivo das diferenças e transformá-las em nossa força”. Assim como na imagem poética da “flor da palavra” que se espalha como “fogo”, em 2009 a comunicação e a solidariedade na rede se intensificavam, os movimentos se fortaleciam com as suas diferenças e se tornavam mais criativos. No entanto, foi também neste ano que emergiram as brigas que levaram à ruptura e à dispersão.

Nós vivemos uma situação histórica em que tende a prevalecer o caráter “negativo” das diferenças. Este “caráter limitador” se manifesta através da projeção do “mal” no militante próximo. O “racista”, “machista”, “burguês”, “individualista” é sempre o outro, e as agressões mútuas que resultam das rotulações tornam-se círculos viciosos que inviabilizam o diálogo e a criatividade. Como dizem os zapatistas, nós “nascemos na noite” e “nela vivemos”¹⁷: somos frutos da sociedade capitalista e patriarcal, então é evidente que reproduzimos de alguma maneira as suas relações de exploração e dominação. Porém, também estamos envolvidos nos processos de união, conflitos e invenções que movem a história. Quando explode a intolerância entre militantes, a fragmentação e o isolamento resultantes tendem a enfraquecer os processos de emancipação e a intensificar a reprodução das relações de dominação. Apesar das brigas que dispersaram a Rede Flor da Palavra em 2009, dois anos e meio depois um casal enviou para a lista de e-mail do Caracol um relato que revela algo das apropriações e transformações que se seguem ao fim de uma rede:

17 “Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.” IV Declaração da Selva Lacandona. Disponível em: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm Acesso em 08/09/2017.

Ainda estamos em Outeiro, e persistindo no trabalho, usando o espaço do Caracol e ampliando as relações com as pessoas da vizinhança. Depois de todo esse período de experiências, exercitando o autoconhecimento, fomos transformando as formas das atividades, e estamos ainda aperfeiçoando, aprendendo com a prática e as necessidades que a cada dia se apresentam. Os princípios são os mesmos: a fraternidade, a igualdade, a solidariedade, que superam, pouco a pouco, todas as injustiças que brotam do orgulho e do egoísmo - os pais de todos os males, cremos. As experiências nos revelaram como é difícil organizar-se em grupo para uma ação coletiva coesa, justa com todos que dela participam. Aqui no bairro da Brasília, onde as pessoas são, em geral, bem simples e ignorantes (espero que não choque essas palavras, somos sinceros), quase a totalidade dos livros que foram doados pelo pessoal da lista não foram usados, e não despertaram interesse, a não ser para as pessoas que já tinham interesse por aquelas literaturas, de modo que não fez tanta falta quando os livros começaram a sumir. Os livros que mais foram usados foram os livros didáticos, escolares, doados pela própria comunidade, e que foram usados mais pelas crianças, que sempre frequentaram mais o espaço”(Casal de ativistas, e-mail de 16/8/2011).

Novos desafios

Com a dispersão da Flor da Palavra, a capacidade de diálogo à distância do CMI-Tefé e dos movimentos que ajuda a conectar ficou fragilizada, mas nada que se compare à chegada do Facebook e outras redes sociais corporativas. Logo estas passaram a ser os principais instrumentos de mobilização na internet dos movimentos sociais. Quando as ocupações mundiais da Primavera Árabe e Occupy Wall Street contagiaram várias cidades do Brasil em 2011, já tinha se tornado necessário entrar no Facebook para acompanhar os acontecimentos. Páginas rodadas em software livre e geridas por grupos autônomos, como a do CMI-Brasil, estavam sendo empurradas para as margens da internet.

Para um coletivo como o de Tefé, as redes corporativas trazem limitações e riscos ainda maiores do que os que atingem os coletivos das capitais. É verdade que nelas é possível espalhar assuntos de interesse através do “efeito viral”, fator que foi importante para as mobilizações mundiais que explodiram no Brasil em junho de 2013. Segundo Manuel Castells (2013, p.177), esses movimentos “estão reconstruindo a esfera pública no espaço da autonomia constituído em torno da interação entre localidades e redes de internet”. Porém, nas redes corporativas os movimentos perdem o controle sobre o desenvolvimento da tecnologia, que é configurada para obter lucros e poder com a retenção de dados dos usuários. No Facebook, por exemplo, tem mais visibilidade quem

pode pagar, ou seja, as empresas e grupos políticos que expandem os seus negócios através da compra de publicidade ou pagando pessoas e programando máquinas para gerir contas através das quais disseminam os seus conteúdos. Mesmo no caso da difusão através de curtidas e compartilhamentos, a capacidade de comunicação depende da quantidade de usuários que se interessam pelo assunto, relegando às sombras os discursos minoritários. Como os usuários geralmente sabem apenas o que compartilham os seus amigos, dificilmente percebem o isolamento.

Em Tefé, o Facebook e o WhatsApp se tornaram tão importantes que chegaram a substituir o e-mail e as operadoras de celular na comunicação diária. Em 2012 emergiu com força um fenômeno inédito na região: milhares de pessoas entraram em comunidades voltadas para o debate público municipal, e surgiram vibrantes discussões que foram determinantes nas eleições municipais de 2012 e nas mobilizações de junho de 2013 em Tefé (Figueiredo, 2014). No entanto, logo ficou claro que essas comunidades eram dominadas por cabos eleitorais locais que tentavam monopolizar as discussões, e serviam ainda para o monitoramento por parte de grupos que controlam as esferas políticas estadual e federal. Algumas pessoas que se manifestaram nessas comunidades passaram por duras perseguições, e jovens lideranças que surgiram em junho de 2013 sofreram tentativas de intimidação e cooptação.

Por que as redes sociais se tornaram hegemônicas? Como mostra Caminati (2013), as indústrias estão cada vez mais contratando profissionais capazes de mobilizar o trabalho em rede para facilitar a inovação nos seus empreendimentos. O movimento do software livre, principal responsável pela onda de ferramentas e servidores livres que impulsionou redes como o CMI e a Flor da Palavra, está sendo devorado pelas bordas por novos negócios em torno do conceito pretensamente mais “técnico” e menos “político” de “open source”. Ao planejar negócios com softwares de código aberto e redes de colaboração, as empresas praticam o que o autor chama de “apropriação sem propriedade”. Elas elaboram estratégias para explorar o trabalho voluntário, criando mecanismos de participação no aperfeiçoamento dos seus produtos. Algo semelhante acontece com os usuários das redes sociais: enquanto se divertem ou fazem militância, estão trabalhando para as corporações, pois o lucro delas está baseado no processamento de cada bit deixado como rastro, e para os órgãos de inteligência, que praticam a vigilância em massa através das tecnolo-

gias corporativas. Segundo Jacob Appelbaum (apud Assange, 2013), nas redes sociais o usuário não é o cliente. É o produto que as empresas comercializam com os anunciantes. Elas reproduzem, assim, a transformação da audiência em mercadoria que ocorre na Indústria Cultural desde o começo do século XX (Ferraretto, 2010), com a novidade de que nas redes a mercadoria humana colabora ativamente, é produto e produtor.

O paradoxo vivido pelos movimentos sociais é que as ferramentas corporativas estão se tornando cada vez mais “amigáveis”, oferecendo facilidades e prazeres sofisticados, enquanto as redes livres estão cada vez mais fechadas, criptografadas e desconfiadas diante do cerco crescente dos negócios, da vigilância e da repressão. Como grande parte da população passou a habitar as redes corporativas, até ativistas experientes se renderam a elas para não cair no isolamento. As tecnologias e redes livres estão perdendo para o capital grande parte do trabalho, criatividade e poder de inovação que antes convergiam para elas, e isso está acontecendo num vasto campo que vai das margens do movimento de software livre até os grandes movimentos iniciados com a Primavera Árabe, passando ainda pela vida íntima e as relações do cotidiano. Caminati (2013) afirma que precisamos reduzir a fronteira entre a “filosofia e a técnica”, pois esta separação é uma das condições que levam à renúncia do controle sobre o desenvolvimento tecnológico. Como a Xibé e outros coletivos do Rio Solimões estão enfrentando essas dificuldades?

Em redes como a Flor da Palavra, CMI e Rizoma de Rádios Livres, o poder de comunicação de grupos pequenos depende da organização coletiva. A agência local e em rede é possível porque existe um controle real ou potencial sobre a tecnologia e, mesmo quando o controle não é total - entre os ativistas tem havido a tendência à concentração das habilidades técnicas em coletivos especializados, chamados de “coletivos tech” -, o acesso e o aprendizado para a apropriação das tecnologias é viável e é encorajado. Diante dos desafios apontados acima, o CMI-Tefé tem intensificado as oficinas de rádio livre e os cursos de comunicação popular através de uma nova abordagem que visa não apenas a apropriação dos meios de comunicação, mas também da ciência e dos processos de desenvolvimento tecnológico. Desde 2005 o coletivo vem mantendo relações de parceria com a Universidade do Estado do Amazonas, o que garantiu que boa parte dos processos de estudo em disciplinas de graduação, pesquisas de iniciação científica e trabalhos de conclusão de

curso fossem apropriados para a invenção da autonomia na comunicação e em outros movimentos sociais. A partir de 2016, com a criação do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, foi possível estabelecer aí o projeto de pesquisa “Inventando Autonomias no Médio Solimões” para dar continuidade e intensificar esses processos de democratização e descolôniação da universidade.

Por outro lado, antigos voluntários e ex-alunos têm desdobrado essas lutas em outros projetos e coletivos. Em 2010, alguns voluntários do CMI-Tefé e da Xibé deram início à rádio Voz da Ilha, com um coletivo formado por adolescentes e jovens do bairro do Abial de Tefé que, além de movimentar a vida cultural e a educação do bairro instalando uma rádio livre na Escola Estadual Getúlio Vargas, deram início a um informativo impresso, um site participativo, uma biblioteca popular, oficinas de software livre, práticas de autodidatismo, apoio mútuo e metarreciclagem, e ainda passaram a realizar oficinas em comunidades rurais onde tinham parentes (Fonseca, 2015). Em 2015, o Projeto Construção de Minitransmissores da Escola Estadual Nazira Litaiff Moriz, coordenado pela ex-aluna da UEA e professora de física Leomicry Nascimento, reuniu dezenas de professores, estudantes e militantes da universidade, escolas públicas, rádios livres e movimentos sociais em encontros e ações semanais que fizeram da tecnologia rádio o catalisador para debates interdisciplinares, transdisciplinares e para ações coletivas (Figueiredo, 2016). Em 2016, um integrante do CMI-Tefé e Voz da Ilha facilitou a criação, no município de Santo Antônio do Iça (AM), do coletivo Kokama Yat+r+ykua (União do Conhecimento). Com uma forma de organização semelhante à dos coletivos de rádio livre, ele trabalha a apropriação de tecnologias de comunicação juntamente com o estudo da língua Kokama e de outros conhecimentos ancestrais em suas reuniões, oficinas e demais ações.

Nas atuais oficinas e cursos do CMI-Tefé também tem ocorrido a diversificação das pessoas e saberes que são mobilizados e produzidos para a construção da resistência, abrindo um leque que vai da análise do colonialismo, passando por estudos e ações com culturas, artes, identidades, línguas e movimentos sociais dos povos urbanos e rurais, até chegar na aprendizagem de teorias da física, construção de transmissores, software livre e metarreciclagem. Este trabalho vem sendo feito de maneira descentralizada e em parceria com diversos movimentos sociais da região, tais como os feministas, de juven-

tude, extrativistas, indígenas, etc., e instituições como o ICM-Bio e a Educação de Jovens e Adultos da Secretaria Municipal de Educação de Tefé.

Finalmente, para retomar a techedura de redes de comunicação e solidariedade à distância, o coletivo de Tefé tem apostado na parceria com projetos de entidades de comunicação alternativa como Radialistas Apasionadas y Apasionados do Equador, Instituto de Defesa Legal (IDL) e Rádio Ucamara do Peru, e Associação Mundial de Rádios Comunitárias do Brasil (AMARC-Brasil). Entre 2015 e 2017 participou dos projetos La Nave Va, Rádios Comunitárias em Tempos Digitais e Mídia dos Povos da AMARC-Brasil, que propiciaram encontros face a face e ações conjuntas com comunicadores indígenas, ribeirinhos, quilombolas e de coletivos urbanos de vários estados brasileiros, dos Andes e da Amazônia do Equador, Peru e Colômbia, e de outros países como Argentina, Chile, México, Alemanha, França, etc.. Em 2017, ajudou a organizar o Encontro Mídia dos Povos na aldeia Marajai (localizada no município de Alvarães, vizinho de Tefé), que contou com a participação de comunicadores e jovens do Peru, Rio de Janeiro, Amapá e Pará, além do Alto e Médio Solimões. Trata-se de uma nova era de alianças, invenção de redes, táticas e dificuldades cuja análise crítica já está começando a ser feita em outras pesquisas e publicações.

Referências

ANTUNES, Ricardo. Trabalho e estranhamento. In: _____. Adeus ao trabalho? São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. da Unicamp, 2000.

ASSANGE, Julian. Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet. São Paulo: Boitempo, 2013.

BARBROOK, Richard. Futuros imaginários: das máquinas pensantes à aldeia global. São Paulo: Peirópolis, 2009.

BESSIRE, Lucas & FISHER, Daniel. Introduction: radio fields. In: _____. Radio Fields: Anthropology and wireless sound in the 21st century. New York: New York University Press, 2012.

BOURDIEU, Pierre. Contrafogos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

CAMINATI, Francisco Antunes. Terra incógnita: liberdade, espoliação. O software livre entre técnicas de apropriação e estratégias de liberdade. 2013. 353f.

Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2013. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000906826> Acesso em 30/01/2015.

CASTELLS, M. A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CASTELLS, M. Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

DUTRA, Manuel Sena. A natureza da TV: uma leitura dos discursos da mídia sobre Amazônia, biodiversidade, povos da floresta... Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (UFPA), 2005.

FABIAN, Johannes. The time and the other: how anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

FERRARETTO, Luiz Artur. O rádio e as formas do seu uso no início do século XXI: uma abordagem histórica. In: MAGNONI, Antônio Francisco & CARVALHO, Juliano Maurício de. O novo rádio: cenários da radiodifusão na era digital. São Paulo: SENAC, 2010.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Como fazer um curso aberto? In: Machado, Rita de Cássia Fraga; Castro, Amanda Motta (orgs). Educação popular em debate. Jundiá: Paco Editorial, 2017.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. O que a floresta da mídia esconde? “Junho” em Tefé-AM. In: BRANCALEONE, Cássio & DE BEM, Daniel. As rebeliões da tarifa e as jornadas de junho no Brasil. Porto Alegre: Deriva, 2014. Disponível em: http://www.academia.edu/9271661/O_que_a_floresta_da_m%C3%ADdia_esconde_Junho_em_Tef%C3%A9 Acesso em: 30/01/2015.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Rádio rompendo barreiras: um ajuri de projetos envolvendo escola, universidade e movimentos sociais. In: Coelho, Leni Rodrigues; Silveira, Cristiane da; Bezerra, Rita de Cássia Eutrópio Mendonça. Formação docente, estágio supervisionado e práticas pedagógicas. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Vamos ao baile: gingas da comunicação e da participação no zapatismo. Revista Lua Nova, 72, 2007, 47-82. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ln/n72/a03n72.pdf Acesso em: 5/6/2014.

FONSECA, Sérgio. Tirando vendas: convergências midiáticas e humanas nas redes da rádio livre Voz da Ilha de Tefé (AM). Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Centro de Estudos Superiores de Tefé, Universidade do Estado do Amazonas, Tefé, 2015.

HANNAH; SABINE; SERFI. Entrevista com a Junta de Bom Governo. Oventik, 2/4/04. Disponível em: <http://prod.midiaindependente.org/pt/blue/2005/12/340703.shtml> Acesso em 5/6/2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. Multidão: guerra e democracia na era do Império. Rio de Janeiro: Record, 2012.

LÉVY, Pierre. As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento humano na era da informática. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro 1, volume II. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987.

MURAT, Lúcia. Olhar Estrangeiro. 2006. (documentário)

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira. Indiana, vol. 27, 2010, 19-46.

PAULA Júnior, Pedro Pontes de; FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Transformação e reprodução social na experiência do Centro de Mídia Independente de Tefé. In: 26a Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro (BA). Disponível em: http://201.48.149.88/abant/arquivos/24_5_2008_17_57_41.pdf Consultado em: 29/03/2009.

RANCIÈRE, Jacques. O espectador emancipado. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

TACCHI, Jo. Radio in the (i)home: changing experiences of domestic audio technologies in Britain. In: BESSIRE, Lucas & FISHER, Daniel. Radio Fields: Anthropology and wireless sound in the 21st century. New York: New York University Press, 2012.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Sobrevivendo no inferno: a condição de vida nas periferias de São Paulo e o uso do rap nas aulas de História¹

*Gustavo Mota
Lilian Marta Grisolio*

Introdução

Inicialmente a proposta desse estudo era analisar as temáticas exploração e trabalho na periferia de São Paulo através das letras de rap e como isso poderia ser usado nas escolas. Porém, o processo de leituras e análises constatamos que a partir da análise das letras, fonte escolhida, constatou-se que os temas trabalho e exploração são abordados dentro de uma conjuntura maior, ou seja, na verdade o tema desenvolvido nos raps tratam da condição de vida das populações periféricas. Assim, não podemos especificar duas temáticas apenas, mas sim, uma gama de assuntos ligados a condição de vida das populações na periferia.

O título desse trabalho é o nome do CD lançado em 1998 pelos Racionais Mc's. *Sobrevivendo no inferno* é uma alusão bastante pertinente sobre a vida nas periferias no Brasil. São inúmeras as dificuldades tais como: falta de acesso à saúde, educação, saneamento básico, transporte de qualidade, acesso à cultura, entre outros. Nesta pesquisa, a partir das letras dos raps que buscam retratar a realidade da periferia, analisamos como se representa e se problematiza as condições de vida. Refutamos aqui, os discursos que responsabilizam as pessoas das periferias de São Paulo como culpadas de seu próprio fracasso. Essa individualização do fracasso, termo muito usado por especialistas políticos tem como objetivo desresponsabilizar o Estado e culpando as vítimas do descaso por sua condição de vida.

Optamos pelas músicas do cantor Criolo e do Grupo Racionais Mc's, pois são dois dos maiores expoentes desse segmento, além disso, trata-se de militantes que usam a música e sua visibilidade como artistas reconhecidos para retratar e denunciar a realidade nas periferias paulistas. Com isso,

¹ Este artigo é resultado da pesquisa em andamento no Projeto Prolicen da UFG/RC.

praticamente estava estabelecido o recorte geográfico do trabalho visto que os artistas dialogam diretamente com suas origens e usam como inspiração os bairros do Capão Redondo e Grajaú, na zona sul da cidade de São Paulo. Vale destacar que isso facilitou o trabalho pois abordar todo o conjunto de periferias em São Paulo, cidade com mais de 12 milhões de habitantes, tornaria o trabalho inviável. Existem muitos trabalhos que abordam as diferenças entre bairros periféricos nas divisões das zonas do município e diferentes valores e realidades e suas especificidades.² No caso desse trabalho, interessa mais como estes músicos retratavam a realidade que vivem e como isso pode no cotidiano escolar ser uma nova linguagem para temas em sala de aula. Isto por que, infelizmente, na atualidade as escolas públicas foram sucateadas, tem péssimo funcionamento, sendo constante as reclamações sobre falta de professores, material, uniformes que deixam a população mais carente muitas vezes sem condição de frequentar a escola. Mais à frente, analisamos como essas escolas são reflexo do que está acontecendo na sociedade.

A escola é quase sempre responsável pela identificação da criança e de sua família com seu meio e grupo social. É muitas vezes na escola, portanto, que os valores, normas sociais e culturais são transmitidos, mas por vezes temos o enfrentamento dessas normas consideradas como regras sociais gerais e as populações deixadas às margens da sociedade. A escola é um palco privilegiado dessas contradições, e entendemos aqui o rap como uma linguagem que pode cobrir essa lacuna entre os conhecimentos escolares e a realidade da população.

A música é uma linguagem essencial em nossa sociedade e por isso uma grande aliada para as atividades escolares³. Entendemos que as condições de vida das pessoas não são um estado natural, não reside na falta de vontade de trabalhar, que milhões de pessoas trabalhadoras e honestas não estão em condição de miséria nas periferias por falta de mérito ou competências.

O que o rap denuncia, é que além do descaso, existem as intenções do modelo econômico. Isso é histórico, e trabalhar com essa temática nas aulas de História é a proposta defendida neste estudo.

Primeiramente, neste artigo, abordaremos a relação da música e da História para mostrar como este já é um tema consagrado nas pesquisas sobre História e Educação. Depois um breve histórico do rap como subgênero

2 Como exemplo citamos a pesquisa realizada pela Fundação Abramo intitulada: *Percepções e Valores Políticos nas periferias de São Paulo* disponível em www.fpabramo.org.br

3 Ver: FERREIRA, 202.

de canção e importante movimento cultural. Em seguida ilustramos algumas análises realizadas com os raps usados aqui como fonte e como estes possibilitam análises do real que podem ser importantes recursos na sala de aula.

Música e História

No texto *História e música popular: um mapa de leituras e questões* de Marcos Napolitano, o autor faz um apanhado de leituras e autores em torno da reflexão historiográfica da música popular brasileira, explicando a trajetória sobre os estudos da música e sua relação com a História, quais os pioneiros e principais teóricos. Essa fundamentação é importante pois nos aproxima com a fonte aqui analisada, principalmente no que diz respeito a música popular:

A música popular é fruto de um cruzamento da música ligeira com as músicas tradicionais, das danças de salão com as danças folclóricas. Até aí nenhuma novidade, não fosse o momento histórico que propiciou este encontro, marcado pela expansão da industrialização da cultura e pelo surgimento das sociedades de massa. (NAPOLITANO, 2007, 155)

Neste texto, ainda, ele afirma que alguns estilos musicais eram mais privilegiados nas pesquisas e na Academia, enquanto outros eram discriminados por serem considerados estilos menos eruditos.

Os estudos sobre música popular brasileira se concentravam em alguns temas privilegiados e consagrados, enquanto outros temas, abordagens e fontes permaneciam praticamente inéditos ou pouco explorados. Na área de ciências humanas há, nitidamente, um debate concentrado em dois objetos: a MPB dos anos 1960 e o Samba. Esta tendência se repete nos títulos de biografias e crônicas jornalísticas. (NAPOLITANO, 2007, 159)

Porém, atualmente, tanto a Academia, de um modo geral, assim como a própria História, já ampliou o leque de temas e gêneros para estudo, abrindo para outros gêneros da música popular. Segundo o autor, “não há mais o preconceito generalizado ou as dúvidas se a música popular é um objeto legítimo ou não para o historiador” (NAPOLITANO, 2007, P. 170).

A música sempre foi usada como objeto de transformação da realidade que nos rodeia, afinal, em toda música, segundo Marcos Napolitano, encontra-se um sentido sociocultural e uma ideologia caracterizando-a como parte inerente da História. O problema é perceber como a música trata os mais variados temas dentro da sociedade, ou como ressalta o autor, “(...) a questão, no entanto, é perceber as fontes audiovisuais e musicais em suas estruturas in-

ternas de linguagem e seus mecanismos de representação da realidade, a partir dos seus códigos internos”. (IDEM)

Assim, é necessário buscar quem são esses agentes, o lugar da fala, quais eventos são tratados, qual o local representado, as intencionalidades, os interlocutores, entre outros. Necessita localiza-la no tempo em que foi escrita para que assim ela possa ser entendida. O historiador deve sempre atentar-se ao fato de a coleta de documentos ser sempre coerente com o período, com o objeto e a problemática que as músicas contem, segundo Napolitano, essa é uma regra básica para a análise de um documento não escrito.

Rap e História

O rap surgiu na Jamaica nos anos 60, e posteriormente levado aos Estados Unidos, tendo grande influência nos bairros mais pobres, ganhando bastante popularidade entre os jovens de baixa renda e desde suas origens sendo usado para a crítica social e da realidade.

Rap é uma sigla que significa *Rhythm And Poetry*, ou em português, Ritmo e Poesia, denominado assim pois integra uma combinação entre a linguagem verbal e a linguagem musical, ou seja, melodia e ritmo. Dessa forma, o Rap articula a linguagem oral e a escrita, sendo uma característica predominante as rimas.

Usado quase como um discurso, o Rap procurou sempre denunciar as condições nos bairros pobres. As letras normalmente são extensas e relatam a vida cotidiana, preconceitos, violência, etc. De maneira geral, são letras e ritmo que narram a miséria e utilizam a linguagem dos jovens da periferia, gírias e expressões que tornam a música o símbolo de uma forma de ser, pensar e agir. Unidas à outras artes como dança e grafite, formam uma manifestação cultural.⁴

Identificada como linguagem própria dessa juventude periférica que fala das dificuldades, revoltas, incertezas e sobrevivência, o rap foi se transformando ao longo das décadas, surgindo ramificações, novas temáticas e estilos.

Nas letras de cantores como *2pac* (rapper estadunidense considerado o maior rapper de todos os tempos), *Snoop Dogg*, *Akon*, *Eminem* entre outros rappers, o rap foi se consolidando no mercado fonográfico. No Brasil

4 Ver: O negro drama do rap: entre a lei do cão e a lei da selva de Bruno Zeni disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100020

Sabotage (**rapper assassinado em janeiro de 2003**), *Black Alien*, *Emicida*, *Racionais e Criolo* são alguns que se popularizaram. É importante destacar que o rap conquistou este espaço no cenário da música por que é entendido como uma expressão da realidade de grande parcela da população e seus dilemas, e se tornou uma arma cultural contra a repressão e o preconceito.

Rap, Crítica social e Educação

Do final do feudalismo até a revolução industrial, a sociedade passou por uma transformação nos meios de relação social⁵, como afirma Lessa e Tonet, “Após a Revolução industrial, a sociedade burguesa atingiu sua maturidade e amadureceram também as suas classes fundamentais: a burguesia e o proletário”. (LESSA; TONET, 2011, 84)

Com a consolidação desse novo modelo econômico baseado no capital, a sociedade, passou a possuir uma nova forma de exploração do homem pelo homem. Durante o processo de transição e a expropriação das massas camponesas, como por exemplo o sistema de cercamentos de terras comuns, a população foi sendo expropriada e a burguesia passa a controlar o sistema de produção. Os camponeses que outrora se viam munidos de todos os artefatos necessários para produzir seu sustento, passam a vender a força de trabalho. Nas palavras de Lessa e Tonet,

Contudo, para que a força de trabalho possa ser convertida em mercadoria, (...) é necessário que o trabalhador seja separado dos meios de produção e do produto produzido. (...) a burguesia europeia acumular capital na escala necessária para transformar progressivamente o artesão medieval, que trabalhava em sua oficina, com suas ferramentas, sua matéria-prima e com a posse do produto final, em um trabalhador assalariado justamente porque perdeu a posse de todo o resto, menos de sua força de trabalho. (LESSA; TONET, 2011, 109)

Assim sendo, aqueles que não conseguem se adaptar a essa nova configuração são destruídos pelo capitalismo.

Ou seja, o capital, que se expressa nessa nova forma de relação entre os homens que é a mercadoria, se desenvolve na história como uma potência incontrolável. Tudo o que não consegue se adaptar a ele é por ele destruído. (LESSA; TONET, 2011, 123)

⁵ No capitalismo, as relações sociais são, antes de mais nada, instrumentos para o enriquecimento pessoal. (Lessa e Tonet, 2011)

O capital passa a estruturar a nossa vida cotidiana, assim,

O capital de hoje tem apenas uma utilidade: comprar mais força de trabalho (diretamente ou indiretamente, quando compra meios de produção) para aumentar a mais-valia e, assim, acumular mais capital num movimento que se repete incessantemente. (LESSA; TONET, 2011, 126)

O homem passa a apenas a produzir e com essa produção passa a reproduzir, também, a desumanização do próprio homem e com isso aumenta-se a riqueza de poucos e a miséria de muitos. Com o pouco que recebe pelo que faz, ou seja, pelo salário que troca pela sua força de trabalho, o homem passa a se sujeitar a todo tipo de situações. Como podemos ver a crítica nas letras dos racionais,

Dinheiro é bom,

Quero, sim, se essa é a pergunta

*Mas a dona Ana fez de mim um homem e não uma puta!*⁶

Na música, eles fazem referência de como o homem faz tudo para ganhar seu sustento, assim como uma prostituta. Vale lembrar a premissa básica do capitalismo em relação à produção, força de trabalho e salário, a utilidade do trabalhador é produzir, e para que dê lucro, deve produzir um valor maior do que ele mesmo vale, assim o dono dos meios de produção extrai do trabalhador não apenas a sua força de trabalho, como também a mercadoria e o lucro.

Assim sendo, a sociedade passa achar normal e defender esse tipo de relação, os valores da sociedade capitalista como meritocracia, individualismo, propriedade e desigualdade social são entendidos como naturais e como discutiremos mais à frente, a escola é um fator determinante para continuação desse discurso. Exatamente por isso, a defesa aqui, de que novas linguagens sobre a sociedade e sua realidade sejam utilizadas na escola como forma de promover novos olhares mais críticos e plurais.

No processo de convencimento que as condições são naturais, que essa estrutura social é assim naturalmente e que no máximo a sociedade pode fazer ajustes, mas não alterar o estado das coisas, a população mais pobre e de periferia sofre as maiores consequências desse modelo econômico. Aqui, ressaltamos que não apenas nos referimos as periferias das grandes cidades, mas

⁶ Música Jesus Chorou de 2002.

sim as periferias do mundo que foram colonizadas, exploradas e abandonadas a sua própria sorte.

Como já mencionado anteriormente, é recorrente em nossa sociedade o discurso de culpabilização individual da pobreza. Entendendo isso com certa normalidade, a sociedade passa a ignorar e julgar as populações periféricas, ignorando as condições reais em que vivem. Dessa forma, não compreendem a miséria como resultado das condições históricas e de uma construção feita pelo sistema baseado no poder do capital.

Nas letras dos Racionais MC's encontramos trechos que mostram esses julgamentos morais, sociais e essas condições de vida. As letras analisadas foram de três músicas Do álbum *Nada como um dia após o outro* do ano de 2002: *Jesus Chorou*, *Vida Loka parte 1* e *Vida Loka parte 2*.

Jesus Chorou é uma música de quase 8 minutos de duração que parte de uma análise inusitada: a lágrima. Nessa música o mundo e suas injustiças são a motivação para o choro, inclusive de Jesus, entre outros importantes nomes que lutaram por justiça, mas que apesar disso, morreram de forma violenta.

*Gente que acredito, gosto e admiro
Brigava por justiça e paz, levou tiro
Malcolm X, Ghandi, Lennon, Marvin Gaye
Che Guevara, 2pac, Bob Marley
E o evangélico Martin Luther King*

Nesta música o tom é de desilusão com um mundo injusto, o narrador se coloca como atormentado pelas mazelas do mundo, mas ao mesmo tempo defende que se não tiver uma atitude pode ser engolido pela realidade, até enlouquecer ou se matar.

*Diz que homem não chora
Tá bom, falou
Não vai pra grupo irmão
Aí, Jesus chorou*

*Porra, vagabundo
Ó, vou te falar*

Tô chapando
Eita, mundo bom de acabar!

Já *Vida Loka parte I*, música de 5 minutos, é feita em forma de diálogo com um presidiário que narra as desventuras do sistema prisional, criticando a desumanização e o individualismo. A letra revela ainda um elemento de autoafirmação e de identidade de classe e social, pensando que o rap é discriminado e rotulado como coisa de preto, pobre e bandido. A defesa é exatamente mostrar a legitimidade de um grupo que denuncia a opressão social, as injustiças e retrata as condições de vida na periferia, assim o rap é um meio de combate da cultura hip hop. Ou seja, é um elemento unificador, de afirmação e defesa da identidade cultural:

Eu sou guerreiro do rap, sempre em alta voltagem
Um por um, Deus por nós, tô aqui de passagem
Vida loka, eu não tenho dom pra vítima
Justiça e liberdade, a causa é legítima
Meu rap faz o cântico, dos louco e dos romântico, vô
Por um sorriso de criança aonde eu for
Pros parceiros, tenho a oferecer minha presença
Talvez até confusa, mas real e intensa
Meu melhor Marvin Gaye, sabadão na marginal
O que será será, é nós vamo até o final
Liga eu, liga nós, onde preciso for
No paraíso ou no dia do júízo, pastor
E liga eu e os irmãos é o ponto que eu peço
Favela, fundão, imortal nos meus verso
Vida loka

Já a música *Vida Loka parte 2* enfatiza a valorização excessiva do dinheiro, o racismo e as consequências da miséria. Podemos, a título de ilustração destacar um trecho que revela uma forte crítica social, Mano Brow fala sobre o desejo de uma sociedade de consumo, baseado no *american way of life*, contrapondo com a realidade da periferia de São Paulo, o Capão Redondo e as dificuldades de vida nessa região:

*Sempre quis um lugar
Gramado e limpo, assim verde como o mar
Cercas brancas, uma seringueira com balança
Disbicando pipa cercado de criança*

How... how brown

*Acorda sangue bom
Aqui é Capão Redondo “tru”
Não Pokemon
Zona Sul é invés, é estresse concentrado
Um coração ferido por metro quadrado*

Assim como os Racionais, o rapper Criolo na música Esquiva da Esgrima, do álbum lançado em 2014, *Convoque se Buda* o rapper faz uma crítica ao lucro e a supervalorização do dinheiro que substitui o respeito e a palavra. Ele é motivador de morte e guerras. Relata ainda a vida na periferia, o acesso às armas e a violência, citando o Grajaú onde foi criado. Cita importantes rappers nacionais em contraposição a uma antiga agência de turismo, a Tia Augusta que levava jovens desacompanhados para a Disneylandia. Ele ainda diz que o todo mundo, mesmo os considerados “maloqueiros” tem saberes, adquiridos na observação da vida e na prática.

*Ar-15 é mato e os muleque tão de fuzil
Do Grajaú ao Curuzú pra imigração meu povo é mula
Inspiração é Black Alien, é Ferréz, não é Tia Augusta
Verso mínimo, lírico de um universo onírico
Cada maloqueiro tem um saber empírico
Rap é forte, pode crer, Oui, Monsiuer*

Faz ainda uma analogia entre os castigos que sofriam os negros escravizados e a violência policial hoje. Denunciando o cheiro ruim e mazelas de quem vive na periferia em comparação com o latifúndio e a opulência no Brasil. Retrata ainda a questão da realidade do Brasil a partir das manifestações de 2013, a violência com os manifestantes que se protegiam usando vinagre contra o gás lacrimogênio e ainda a polarização da esquerda e direita com uma crítica ao comportamento da esquerda em relação aos acontecimentos.

*Uma bola pra chutar, país pra afundar
Geração que não só quer maconha pra fumar
Milianos, mal cheiro e desengano
Cada cassetete é um chicote para um tronco
Alqueires, latifúndios brasileiros
Numa chuva de fumaça só vinagre mata a sede
Novas embalagens para antigos interesses
É que o anzol da direita, fez a esquerda virar peixe*

De forma geral, portanto, podemos elencar os seguintes temas que são mais retratados nas letras das músicas e são temáticas fundamentais para a História, gerando inúmeras possibilidades de trabalho em sala de aula e desenvolvimento dos conteúdos. São eles:

1. Crítica ao modelo capitalista, a supervalorização do poder e do dinheiro, consumismo e a individualização do fracasso.
2. As condições de vida das populações da periferia, a sobrevivência e a exclusão social.
3. A violência e abandono do Estado e autoridades
4. Preconceito e racismo

A crítica social é a premissa desses artistas que expressam suas denúncias sobre a condição de vida dos moradores das periferias e a partir dessas críticas narram como essas pessoas são marginalizadas e exploradas no seu cotidiano, cumprindo o papel de reprodução das classes sociais e do status quo.

Assim sendo, compreendemos que levar o rap para sala de aula é fazer a educação formal se apropriar de novas linguagens conhecidas da juventude e que pode auxiliar em novas visões de mundo. O importante é que não importa qual o recurso didático se utilize - como textos, música, cinema, entre outros - é preciso desenvolver o conhecimento, ampliar as problematizações e enriquecer o olhar do aluno para o mundo. O rap é uma prática cultural reconhecida pela maioria dos jovens na sua vida cotidiana, e a escola pode fazer uso disso para promover a atuação e a transformação social desejada.

O que estamos propondo aqui é que estes novos temas e linguagens contribuam como um novo olhar sobre a História, com novos métodos que respeite a vida e o conhecimento do aluno, o interesse e a função social da His-

tória que é promover a criticidade, a problematização, o entendimento amplo sobre os contextos históricos relacionando o presente e o passado.

Em seu texto, *Sobre as funções sociais da escola*, as autoras Cardoso e Lara analisam a visão do sociólogo francês, Pierre Bourdieu, sobre a escola, que ilustra bem uma preocupação que permeou esse estudo. Segundo Bourdieu, a função social da escola é conservar as desigualdades e reproduzir as classes sociais, sendo um instrumento, ou nas palavras de Louis Althusser⁷, um aparelho ideológico do Estado.

Isso nos remete ao tema aqui desenvolvido sobre a naturalização das condições de vida dos trabalhadores. Como poderiam transformar sua realidade? Como poderiam alcançar a emancipação se o único local para o pensar e se transformar, à saber, a escola, só reproduz valores e ideias que não perpetuam o mundo tal como ele está?

O cotidiano escolar, aulas, modelos, conteúdos, muitas vezes, completamente diferentes do seu cotidiano real, cria um estranhamento entre a comunidade e escola. Essa crítica passa por compreender que a escola acaba reforçando os estereótipos que a sociedade impõe, pois segundo Bourdieu, a escola “é um dos fatores mais eficazes de conservação social, pois fornece a aparência de legitimidade às desigualdades sociais, e sanciona a herança cultural e o dom social tratado como dom natural”. Inúmeros trabalhos⁸ apontam a legitimação da escravidão como algo natural da época e que acaba legitimando não apenas a própria escravidão como também, a desigualdade e o racismo até os dias de hoje.

Segundo Cardoso e Lara, com uma função homogeneizante, a escola é uma instituição cindida, existem tipos e modelos para cada classe social. Supostamente oferecendo conhecimento para todos igualmente, ou seja, oportunidades iguais e que cada um com seu mérito e capacidade vai usar para seu crescimento pessoal. Mas o que de fato ocorre é que as escolas apenas acabam por legitimar as desigualdades pois as crianças já chegam na escola com diferenças culturais e de existência que promovem experiências e condições completamente diferentes.

Assim, o fracasso das escolas públicas e das populações periféricas recai sobre a falta de mérito, o desinteresse, a falta de vocação e aptidão para os

7 ALTHUSSER, L. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

8 Ver: FERREIRA, R. F. Uma história de lutas e vitórias: a construção da identidade Rev. Cient., UNINOVE, São Paulo: (n. 1, v. 3).

estudos bem como a falta de esforço. Segundo, as autoras, “isso ocorre porque a cultura escolar é tão próxima da cultura da elite que as crianças das classes populares não podem adquirir, senão com muito esforço, o que é herdado, pelos filhos das classes cultivadas” (CARDOSO; LARA, 2009, 1316). Dessa maneira, a escola ajuda a manter o *status quo* dominante.

Levando em consideração os estudos de Bourdieu,

a proposta de escola unitária e desinteressada, presente nos estudos de Gramsci, da escola promotora do homem, de Saviani, da nova didática preconizada por Alves, e a proposta da escola transformadora de Pérez Gómez não se realizam porque, conforme já foi dito, não há interesse do capital em realizá-la.” (CARDOSO; LARA, 2009, 1325).

Mesmo assim, um movimento em defesa da renovação da função social da escola se colocou em movimento. A formação de novos educadores, novas propostas e métodos, estudos críticos como os aqui citado vêm promovendo há décadas mudanças no papel e no funcionamento das escolas. Evidentemente que muito ainda se tem ainda por fazer, mas propor novas linguagens e temas como o estudo ora apresentado é um desses movimentos.

Pelo exposto neste relatório defendemos o “ensino de História numa perspectiva crítica, pluralista e combativa, que contribua para a revisão dos currículos e métodos de ensino, construção de novas práticas” (MENDES, 2014, 54). Acreditamos que o ensino crítico da História é essencial, fundamental para que auxilie os que pertencem e os que não pertencem a essa realidade a romperem com seus preconceitos e para que desenvolvam uma visão mais plural e diversa da nossa sociedade.

De tal modo, utilizar o rap em temáticas na sala de aula pode ser um desses instrumentos inovadores que além de despertar o interesse dos alunos, pode auxiliar em vários trabalhos. No decorrer das análises e leituras sobre o tema algumas possibilidades foram surgindo para o trabalho com o rap nas escolas, tais como:

1. Trabalhar os tipos de narrativas, relatos e outras fontes históricas
2. Explorar as diferentes possibilidades linguísticas e artísticas
3. Estudar as expressões usadas e gírias dando enfoque para as linguagens e o que revelam

4. Combater a visão de cultura única e erudita que se contrapõe a uma cultura “menor e popular
5. Oportunizar a análise crítica e interpretação sobre diversos temas
6. Desenvolver oficinas de criação e produção como novos raps, releituras, apresentações

Concordamos, portanto, com o autor Roberto Camargos no artigo *A força do Rap*:

é possível adentrar o campo das relações étnicas, compreendendo diversas facetas do preconceito contra os negros na atualidade. Paralelamente, abre espaço para se considerar ações que visam o seu combate e, principalmente, a autoestima e afirmação da negritude. O professor que encarar o desafio poderá constatar que essa música é boa não somente para se ouvir, mas também para se pensar a sociedade e a história. (CAMARGOS, Carta Capital, 2015)

Conclusão

O hip-hop é um movimento cultural abrangente, representando uma cultura e não apenas um gênero de música. É um instrumento de expressão, denúncia, crítica, expondo a realidade de uma grande parcela da população que vive marginalizada. É em muitos casos uma ferramenta contra o poder e a opressão. Seja a música, o rap, ou grafite, dança e outros elementos o rap cumpre uma função social.

O rap surgiu na Jamaica mas foi no Bronx, em Nova York, há mais de 40 anos que se desenvolveu como uma alternativa a violência das gangs e da marginalização que sofriam os negros nos bairros da cidade. Os jovens passam a suar a rap como expressão da sua realidade e revolta. O rap cresceu e ganhou o mundo, inclusive sendo abraçado pela indústria cultural que absorveu novos estilos de rap comerciais que falam de dinheiro, ostentação, mulheres e que fogem completamente do princípio original do rap que é a conscientização e os temas sociais da realidade.

Aqui, neste artigo ora apresentado, mostramos o resultado de leituras e análises que indicam que existe um discurso recorrente nos meios de comunicação e políticas públicas que repetidamente fazem culpabilização individual das pessoas pelos seus fracassos e miséria. Em nossa sociedade é normal atribuir ao indivíduo a falta de vontade, esforço, persistência, dando

exemplos que transformam a exceção em regra, ou seja, um exemplo de sucesso é explorado e divulgado como se servisse para toda a população.

Entendendo isso com certa normalidade, a sociedade passa a ignorar e julgar as populações periféricas, ignorando as condições reais em que vivem. Dessa forma, não compreendem a miséria como resultado das condições históricas e de uma construção feita pelo sistema baseado no poder do capital. Esse movimento apaga as características fundantes da sociedade do capital que é manter a desigualdade social e os trabalhadores nas condições que já se encontram para reprodução e conservação do estado das coisas.

O rap, partindo dessa realidade perversa em que milhões de pessoas estão subjugadas e julgadas como causadoras da sua própria miséria, denuncia os valores, discursos e ações que pioram a condição de vida das pessoas pobres. E a escola, nesse sentido pode ser grande aliada no processo de entendimento desses mecanismos de manutenção e reprodução dessa situação.

Neste estudo, escolhemos trabalhar com dois expoentes do rap nacional, o cantor Criolo e Grupo Racionais Mc's, pois são símbolos de militância que usam a música e sua visibilidade como artistas reconhecidos para retratar e denunciar a realidade nas periferias paulistas, usando suas origens nos bairros do extremo da zona sul: o Capão Redondo e Grajaú.

Através das suas letras observamos diversos temas como: Preconceito e racismo, violência e abandono do Estado e autoridades consumismo, a supervalorização do dinheiro, a falta de condições dignas de vida das populações da periferia, a condição do negro e a questão carcerária, exclusão social, entre outros. Isso nos mostrou o enorme potencial para as aulas de História que ao fazer uso do rap, linguagem familiar aos jovens, pode construir novos olhares, e desconstruir preconceitos.

Referências

ALTHUSSER, L. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

AZEVEDO, A. M. No Ritmo do Rap - Música, Oralidade e Sociabilidade dos RAPPERS. Tese de Doutorado. PUC, São Paulo, 2001.

BAGNO, M. Preconceito linguístico. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

BOURDIEU, P. A Escola Conservadora: as desigualdades frente à escola e à

cultura. IN: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. Escritos de Educação. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURDIEU, P.; PASSERON J. A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975.

CAMARGOS, Roberto. A força do Rap, disponível em <http://www.cartaeducacao.com.br/aulas/a-forca-do-rap>

CAMARGOS, Roberto. Rap e Política: Percepções da vida social brasileira, Boitempo Editorial, 2015.

CARDOSO, Maria A. & LARA, Ângela M. de B. Sobre as funções sociais da escola, Ed. PUCPR. 2009.

ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. 4ª Edição, São Paulo: Boitempo, 2012.

ENGELS, Friedrich. Sobre a questão da moradia: [tradução Nélcio Schneider]. 1ed. – São Paulo: Boitempo, 2015.

FERREIRA, Martins. Como usar a música na sala de aula. 3ª Edição. Contexto. São Paulo, 2002.

FERREIRA, R. F. Uma história de lutas e vitórias: a construção da identidade Rev. Cient., UNINOVE, São Paulo: (n. 1, v. 3).

GOMES, José Carlos da Silva. Rap, a trilha sonora do gueto: um discurso musical no combate ao racismo, violências e violações aos direitos humanos na periferia. Artigo. Departamento de Ciências Sociais da UNIFESP – Campus Guarulhos. 2012.

KEHL, Maria Rita. Radiais, Raciais, Racionais: A Grande Pátria do Rap na Periferia de São Paulo. SÃO PAULO EM PERSPECTIVA, n 13, 1999, p. 95 – 106.

LESSA, Sergio. TONET, Ivo. Introdução a Filosofia de Marx. 2ª Edição. Editora Expressão Popular. São Paulo. 2011.

MARTINEZ, Benito R. Mutirões da palavra: literatura e vida Mutirões da palavra: literatura e vida comunitária nas periferias urbanas. Artigo. Publicado no caderno Mais, do jornal Folha de São Paulo. São Paulo. 1997.

MARX, Karl. Engels. Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Tradução Luciano Cavini Martorano, Martin Claret, São Paulo, 2014.

MENDES, L. M. G. O ensino de História indígena e afro-brasileira: avanços e entraves das políticas públicas nas escolas brasileiras, *Emblemas - Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais, UFG/RC*, vol.11, n. 2, 2014.

NAPOLITANO, Marcos. A História Depois do Papel, IN: Pinsky, Carla, *Fontes Históricas*. São Paulo. Contexto, 2005.

NAPOLITANO, Marcos. História e música popular: um mapa de leituras e questões, *Revista de História da USP*, 2º semestre de 2007, 153-171.

OLIVEIRA, Leandro Silva de. et al. Vozes periféricas: Expansão, Imersão e Diálogo na Obra dos Racionais MC's. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n.56, p. 101-126. 2013.

PINSKY, C. B. *Novos temas nas aulas de História*, 2ed., São Paulo, Editora Contexto, 2010.

PRETI, D. *A gíria e outros temas*. São Paulo: T. A. Queiroz: USP, 1984.

ROCHA, Janaina. *HIP HOP: A periferia grita*. 1 ed. São Paulo. Fundação Perseu Abramo. 2001.

ZENI, Bruno. O negro drama do rap: entre a lei do cão e a lei da selva, *Estudos Avançados USP*, vol.18, n.50, São Paulo, Jan./Apr. 2004.

Imigração latino-americana no município de São Paulo: formação continuada de educadores e educadoras pelo NEER – SME – DOT:

Heitor Antônio Paladim Júnior

“Yo creo firmemente que el respeto a la diversidad es un pilar fundamental en la erradicación del racismo, la xenofobia y la intolerancia”

Rigoberta Menchú Tum

Nessa frase da indígena que recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1992, expressa-se um dos pilares que sustentam as ações formativas que efetivei – eu e outros profissionais - enquanto formador do Núcleo de educação etnicorracial da SME – DOT – PMSP.

Rigoberta é a mulher que é símbolo da busca pela paz, pois lutou pela justiça social e pela reconciliação étnico-cultural baseada nos direitos dos indígenas. Seu país de origem, a Guatemala, passou por 36 anos de guerra civil, motivo que a fez ficar exilada no México. Enquanto filha de uma parteira na comunidade onde vivia, e de um líder camponês, a escritora e farmacêutica de ascendência maia apresenta elementos que perpassam as realidades latino americanas e os principais pontos que as leis 10.639/03 e 11.645/08 proporcionam enquanto mudanças curriculares à sociedade brasileira: entendermos o papel dos indígenas e camponeses como sujeitos sócio territoriais que influenciaram e influenciam algumas categorias culturais e societárias de extrema importância à nossa formação enquanto povo.

Este texto fará um relato do estado de arte e de algumas possibilidades e limites que temos enquanto formador pelo Núcleo. A formação continuada no campo da educação etnicorracial é uma conquista da sociedade brasileira. Para instaurar esse direito, via Núcleo, estivemos em várias frentes e ações: curso de introdução a Educação Étnico Racial (para educadoras e educadores da Rede Municipal – SME), Congresso Municipal de Educação Étnico Racial, Mostras Culturais, Congresso Internacional no Chile.

O curso de Introdução propiciou momentos de formação em conjunto e a inter colaboração do educador Vinebaldo Aleixo. Juntos, atendemos as DRE's da Zona Norte e Leste do município com o curso de Introdução. Individualmente, participei em mostras culturais (palestras e mesas redondas). Enquanto um formador contratado do Núcleo participei do Congresso Municipal e também em um congresso internacional. O primeiro semestre de trabalho, que corresponde ao segundo semestre de 2014 e adentra em 2015, será, assim, relatado a seguir com seus aspectos interessantes e as reflexões necessárias para melhorar o advir.

Pelos caminhos do curso de introdução

Desenvolvemos nossos trabalhos (eu e Vinebaldo) nas quartas-feiras e quintas-feiras, à noite, e, nos sábados, pelas manhãs. Oferecemos 50 vagas em cada um dos encontros, que foram preenchidas totalmente. A intenção foi realizar uma discussão sobre a educação etnicorracial pelas três perspectivas adotadas no NEER SME DOT: questão afrodescendente, imigrantes e indígenas. Podemos constatar que esses objetivos foram alcançados e até suplantados: tivemos a grata surpresa de termos pessoas que participaram ativamente do processo. Contamos com a presença de trabalhadoras e trabalhadores da educação de diversas áreas e locais (DRE Guaianazes, DRE Itaquera, DRE Freguesia/Brasilândia e DRE Campo Limpo). Educadoras e educadores do Fundamental I e II compuseram o quadro de pessoas que compartilharam dos momentos de construção de conhecimento sobre a questão etnicorracial nas escolas de São Paulo.

Quanto aos pressupostos teóricos e metodológicos que compuseram nossa estratégia de envolvimento e caminhada dessa oficina, buscamos mesclar preocupações da Sociologia e Geografia, da educação e algumas explicações sobre o a formação socioterritorial do Brasil. A grande preocupação que nos motivou foi a de dialogar sobre o atual estado de arte da questão racial e étnica, seja no seu ensino nas escolas públicas e de como de fato vem acontecendo em nosso país. Necessariamente nesse diálogo teríamos que descharacterizar mitos e sentidos comuns construídos pelas mídias, pelas elites e por explicações assumidas no movimento interno da construção científica.

O curso Introdução à Educação para as Relações Étnico-Raciais aconteceu em quatro encontros no horário noturno e em três aos sábados de

manhã, dividimos o mesmo em quatro grandes perspectivas: conceituais, dialógicas no que tange a linguagens, crítica ao currículo e participativa.

O objetivo fundante do curso foi contribuir para a implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08, promovendo uma introdução aos conceitos centrais para a reflexão sobre as relações étnico-raciais na sociedade brasileira e, por conseguinte, no ambiente escolar. Em segunda instância, mas em grau não menos importante, o intuito também era subsidiar teoricamente práticas educacionais antirracistas.

Teríamos, antes de tudo, que discutir brevemente nossa condição de educadores: sempre em formação.

No primeiro encontro, começamos nosso trabalho com uma dinâmica de apresentação que visou, por um lado, trazer à tona palavras e compreensões relacionados ao conhecimento prévio dos participantes sobre a questão e, por outro, também proporcionar uma primeira vivência de reflexão sobre o *sermos educadores/as*. Os participantes responderam a um questionário que, no segundo encontro, após a sistematização feita por mim e Vinebaldo, puderam visualizar o estado da arte das leis e mudanças curriculares na escola e na rede (ainda que na escala da DRE). O questionário parte da subjetividade, tratando assim de um resgate da memória pessoal e da trajetória de cada um a partir de algo escrito (Falar sobre si), mas remete a um saber prévio sobre questões étnicas e raciais.

Na verdade, esse adendo serve para chamar a atenção de que essa foi uma das preocupações de nosso curso: tudo que realizávamos tinha que servir para a reflexão de como estaríamos agindo se a situação fosse outra, se estivéssemos em sala de aula com crianças e jovens. Como é lá na nossa escola.

Esse primeiro encontro e todos os cursos foram muito interessantes, pois cada um dos participantes pôde apresentar por escrito alguma experiência significativa, resgatando o que consideraram importante em suas trajetórias de educadores ou de educandos. A devolução, no entanto, não é subjetiva, ela ganha um grau de objetivação uma vez que a usamos para dialogar com o resultado do censo do IBGE, que é usado como expediente para as discussões do segundo encontro. Tivemos um bom momento inicial de comentários e reflexões e relações que contribuíram para toda a oficina. Finalmente tivemos oportunidade de comentar sobre a importância da memória, seja para atuarmos com o processo de ensino / aprendizagem ou para entendermos como se constituem as relações étnico-raciais no Brasil hodierno.

Utilizamos o método da tempestade mental; em dois momentos seguintes, anotamos na lousa as diferentes palavras ou frases relacionadas à questão etnicorracial que surgem após apresentarmos o programa do curso e a primeira vivência: *Tabuleiro da Baiana*, canção interpretada por Carmen Miranda, e *Mama África*, de Chico César, com exercício de comparação entre as Letras das canções (tabela) – em duplas. O que, após a análise e audição, suscitou uma boa discussão sobre gênero, raça, racismo, classe social. Expondo e debatendo as leis e os conceitos: preconceito, discriminação, estereótipo; raça e etnia. Após uma breve reflexão em que questionamos se essas palavras tinham relação ou não com o que nos propúnhamos a apresentar nas horas seguintes, partimos para discutir sobre três questões importantes para nosso agir enquanto educadores: o que pensamos do conhecimento? Qual a definição que temos em relação a essas questões em nossas atividades de educadores/as? Como enxergamos que a escola convive com tudo isso? Evidente que somente cada uma dessas três questões já daria um novo curso, mas pincelá-las se fez importante para o andamento das discussões que queríamos travar nesse nosso curto percurso.

Trouxemos citações para gerar uma discussão sobre cada uma das perguntas: O que pensamos do conhecimento? Qual o seu papel para o nosso viver em sociedade atualmente? Que contradições são travadas nessa sociedade de classes em que vivemos? Após um breve diálogo, lançamos a reflexão contida numa citação do educador Thomas Tadeu (2000), que nos revela o seguinte:

O conhecimento deixa de ser um campo sujeito à interpretação e à controvérsia para ser simplesmente um campo de transmissão de habilidades e técnicas que sejam relevantes para o funcionamento do capital. O conhecimento deixa de ser uma questão cultural, ética e política para se transformar numa questão simplesmente técnica.

Entendemos que nosso objetivo, a partir do incentivo e da colaboração do NEER, tem nos colocado no papel de resgatar o que o conhecimento vem deixando de ser. A essas perguntas que nos acompanham podemos juntar outras palavras que surgiram no decorrer das falas, durante os vários encontros: conflitos; cidadania; insistir; sobrevivência; luta; desigualdades; solidariedade; inclusão social; dependência. Todas essas estão absolutamente ligadas ao rol de conceitos que fazem parte da objetividade que um curso de introdução deve proporcionar.

Precisamos também perceber como pensamos e agimos em relação à ciência com que estamos envolvidos. Como criamos uma oficina de educadores e educadoras formados, cabe sempre sugerir aos/as profissionais presentes que pensassem sobre o que conheciam sobre a questão mais geral, mas também que enxergassem isso no dia a dia. Assim, após debatermos a questão geradora, indicamos algumas definições concernentes ao campo étnico-racial. Assim, para cultura e diversidade cultural, apresentamos e discutimos a partir de uma citação que possibilita uma proximidade a uma acepção antropológica do termo, usando Anthony Giddens (2005: 38), que define cultura como:

aqueles aspectos da sociedade humana que são antes aprendidos do que herdados. Esses elementos culturais são compartilhados por membros da sociedade e tornam possível a cooperação e comunicação. Formam o contexto comum em que os indivíduos numa sociedade vivem as suas vidas. A cultura de uma sociedade compreende tanto aspectos intangíveis – as crenças, as idéias e os valores que formam o conteúdo da cultura – como também aspectos tangíveis – os objetos, os símbolos ou a tecnologia que representam esse conteúdo.

Continua o autor: *“fundamentais a todas as culturas são as ideias que definem o que é considerado importante, válido e desejável. Essas idéias abstratas ou valores dão sentido e fornecem direção aos humanos enquanto estes interagem com o mundo social”*. Para discutirmos identidade e diferença, nos pautamos novamente em Tomás Tadeu da Silva (2009), que aponta que *identidade e diferença* são construções interdependentes. Não são autônomas, nem fixas como aparentam. O processo de construção da identidade e diferença (como produto), implica em relações de poder, que se manifestam por meio de:

- demarcação de fronteiras (nós/eles)
- hierarquias;
- classificações binárias assimétricas (negros/brancos; heterossexuais/ homossexuais; masculino/feminino).

O filósofo da teoria crítica Axel Honneth defende que a construção da identidade está relacionada à busca por *reconhecimento*. Segundo ele “A diferença entre “conhecer” (*Erkennen*) e “reconhecer” (*Anerkennen*) torna-se mais clara. Se por “conhecimento” de uma pessoa entendemos exprimir sua

identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por “reconhecimento” entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação.

Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um “valor” social (Honneth, 2004).

Após apresentarmos conceito de cultura, identidade, diferenças, reconhecimento (e suas lutas), pudemos avançar para o Estigma, começando então por uma tipologia:

Tipos de estigma (segundo Erving Goffman):

1. Anomalias corporais (deformidades físicas).
2. Defeitos de caráter individual – fraqueza de vontade, paixões, crenças rígidas, desonestidade, etc., inferidos a partir de doença mental, encarceramento, alcoolismo, vício, homossexualidade, desemprego, tentativas de suicídio, comportamento político, etc.
3. Estigmas tribais – raça, nação, religião e mesmo classe (na Inglaterra).

Apresentamos a diferença entre palavras que, ao serem tratadas com minúsculas ou maiúsculas, fazem toda a diferença mesmo sendo iguais, mesmo sendo diferentes, estão unidas, nos reportamos a Negritude e negritude:

“negritude” significa a percepção e assunção de ser negro;

“Negritude”, significa o movimento político histórico em torno daquela percepção, criado em final dos anos 1930, em Paris, por Leopold Sedar Senghor, Leon Damas e Aimé Césaire (Bernd, 1987).

Ao entrarmos nesse assunto, estamos tratando de sujeitos sociais concretos, do racismo concreto, das relações que são fundantes e fundadoras de nossa nação:

A branquitude [no Brasil] é atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual uma certa aparência é condição suficiente. A branquitude mantém uma relação complexa com a cor da pele, formato de nariz e tipo de cabelo. Complexa porque ser mais

ou menos branco não depende simplesmente de genética, mas do estatuto social. A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento (Sovik, Liv. 2009: 50).

Por falarmos em sujeitos, as três matrizes que formaram e formam o povo brasileiro têm que ser apresentadas num curso de introdução devido à importância do tema:

O conceito de indianidade se refere à identidade construída a partir da incorporação de ideias, opiniões e avaliações de agentes externos. Mais do que signos externos, a indianidade depende de um sentimento de pertencimento, um “modo de ser”, que todavia não é fixo. (Carvalho, 2008: 4).

Ao tratarmos dos nativos brasileiros, os indígenas, cabe aludirmos ao papel dos mesmos no movimento que implica busca de reconhecimento e fortalecimento de identidade, a construção da indianidade. É a frase a seguir que explicita e condensa essa luta:

Esta palavra foi devidamente utilizada pelo movimento indígena no início dos anos 1970. Foi uma forma de mostrar consciência étnica. Antes disso não havia uma consciência pan-indígena por parte dos povos nativos. Eram grupos isolados em suas demandas políticas e sociais. Cada grupo lutava por suas próprias necessidades de sobrevivência (Daniel Munduruku).

Assim, nessa aula expositiva em que apresentamos essas definições, calcada no relacionamento que vimos construindo na vivência. Como apontamos anteriormente, não é nossa intenção esgotar assuntos, apenas abrir portas e sugerir novos questionamentos geradores de mais e mais buscas. Uma primeira crítica que podemos travar sobre essa tentativa de definição foi a falta de preocupação com a questão da escala: demos mais ênfase ao tempo que ao próprio espaço. Essa é uma situação reveladora, sugere que busquemos entender o motivo dessa tendência. Mais uma vez repete-se, surgindo mais dúvidas e assim o conhecimento caminha. Ocupa terrenos visando transformações. Fomos mais conteúdistas (cientificistas) que procedimentais? Conteúdistas exageradamente conceituais a ponto de não darmos conta dos aspectos atitudinais que esse conhecimento abarca? Será que conseguimos unir esses três focos (conceituais, atitudinais e procedimentais) que hodiernamente nos apresenta o questionamento curricular?

Nessas reflexões que envolvem a avaliação do curso, podemos perguntar: como se dá o nosso envolvimento e o dos formadores com esse novo conhecimento? Sendo mais filosófico, podemos perguntar: Como aprendemos? Estas perguntas são importantes para nosso encontro devido à pouca ênfase que damos ao imbricamento entre *tema a ser trabalhado / participantes e objetivos do curso / mundo em que vivemos*. Precisamos refletir e nos localizarmos como educadores, para tanto cabe que estejamos interados na discussão sobre sujeitos / educação. A contribuição que trouxemos diz respeito aos conhecimentos de Vigotsky e o Sócio-Interacionismo, que se trata de uma concepção do psiquismo humano que explica como o “sujeito” aprende e se desenvolve através da ação da educação. Apresentamos as outras correntes às quais esta se contrapõe. O *Inatismo*, que se fundamenta nas correntes filosóficas racionalista e idealista inspiradas por Descartes, Espinosa, Leibniz: que explicam que as capacidades básicas do ser humano; já se encontram completas, inatas no indivíduo. Ou aguardam o amadurecimento, dando-se, assim, ênfase aos elementos hereditários. Nessa visão o desenvolvimento é pré-requisito para o aprendizado, se formos pensar em crianças estas serão alfabetizadas quando estiverem prontas, a escola pouco pode fazer. Logo exclui a figura do professor mediador, transfere a responsabilidade do insucesso nela mesma e na família. Outra corrente é a *Ambientalista* que se relaciona à filosofia empirista e positivista, dando grande ênfase à experiência e à formação de hábitos para estruturação do conhecimento e do comportamento. O Externo predomina no sujeito. Nessa corrente, o Desenvolvimento e a aprendizagem confundem-se, ocorrendo simultaneamente. Essa ideia é defendida na pedagogia tradicional que vê o estudante como “receptáculo vazio”. O papel social da escola é de transmitir a cultura de forma modeladora (não dá importância à realidade pessoal e social dos estudantes). Temos, assim, um entendimento que sugere estudantes passivos que devem cumprir as regras, não tendo interação de aprendizagem com os colegas. O adulto é o homem acabado, pronto e completo, modelo perfeito para ensinar as crianças (*laissez-faire*).

Enfim, o *sociointeracionismo* iniciado por Vigotsky, na União Soviética dos anos 1910, 1920 e 1930, explica que o meio e o indivíduo se influenciam mutuamente, partindo do pressuposto de que existe uma associação entre dimensão biológica e social no ser humano na qual o desenvolvimento se dá por trocas recíprocas, que se estabelecem durante toda a vida, entre o indivíduo e o meio, cada aspecto influenciando sobre o outro. Dois conceitos

importantes da obra vigostikyana devem ser considerados neste breve hiato que abrimos no texto: a) Internalização – através da convivência das trocas de experiências, a criança vai internalizando, elaborando internamente o que é exterior a ela, construindo as Funções Mentais Psicológicas Superiores. b) Funções – mecanismos intencionais, ações conscientes controladas (oposto dos processos psicológicos elementares que podem ser observados em animais e crianças – ex.: ações reflexas). Esses são especificamente humanos e se desenvolvem a partir da interação social. Signos e instrumentos – os dois exercem função mediadora entre homem e meio – são frutos da cultura. Para nós, educadores, essas Funções podem contribuir em nosso trabalho, pois é possível que, ao entendê-las, possamos criar atividades com o ato de comparar, analisar, classificar, realizar sínteses. Para encerrarmos sobre essa discussão entre desenvolvimento e aprendizagem, debatemos um pouco o conceito de Zona de Desenvolvimento Proximal, que Vigotsky nos sugere como sendo a distância entre nível de desenvolvimento real e o nível de desenvolvimento potencial de cada ser humano em sua relação com a aprendizagem. Essas preocupações pautaram a construção de nossas relações e montagens do curso. No primeiro semestre de 2015 devem continuar pautando.

Para apresentar e comentar sobre como os imigrantes entraram no curso de introdução, cabe fazer uma lacuna maior ainda e irmos a janeiro de 2015. Enquanto formador, parte da equipe de formadores do NEER – SME – DOT, fui junto com a coordenadora e professora da Rede Municipal, Adriana de Carvalho, e com as professoras da rede Ana Katy Lazare e Kamila Gomes, até Osorno, sul do Chile, apresentarmos numa mesa redonda do IV Cepial (Congresso) as ponderações do DEZEMBRO IMIGRANTE, uma mostra que compõe o conjunto de ações que o NEER realizou a partir de agosto de 2014 (Agosto Indígena, Novembro Negro). Toda essa ação compõe o que podemos chamar de Educação para as Relações Étnico-Raciais e acionam os ditames das duas leis que alteram e avivam o currículo da rede municipal com questões indígenas, afrodescendentes/raciais, etc. Esse Congresso Internacional serviu para abrir um diálogo que proverá nossas ações futuras. Ao falarmos/pensarmos em Rede, cabe sempre entendermos como a Rede é viva e atuante, uma ação unida a várias ações. Cabe assim lembrar dos dizeres de uma das coordenadoras do NEER, Adriana, ao estarmos na praça da Kantuta (uma das ações do Dezembro Imigrante) num domingo de dezembro com inúmeros educadores e educadoras da rede municipal/SME, que, em poucas palavras, aponta que

estarmos conhecendo a praça, tem relação com um curso de formação feito há dois anos atrás. Mesmo que demore um tempo longo, dois anos, é importante que sonhos e desejos ligados à luta por reconhecimento e novos olhares sobre o papel do imigrante no município sejam concretizados.

O Dezembro Imigrante teve um lema: “Olhares para a imigração na cidade: contribuições para uma educação intercultural”. Talvez seja importante discorrer sobre esse tema. O objetivo principal de uma mostra e uma ação exorbitante como essa é refletir sobre a presença dos alunos imigrantes na escola, fornecendo ao educador instrumentos de articulação da diversidade cultural de modo positivado e ações que combatam práticas discriminatórias e xenofóbicas no ambiente escolar. O curso de introdução se propôs a isso, mas uma mostra; específica (tivemos o agosto indígena, novembro negro e dezembro imigrante) sempre consegue ter um grau de alcance muito maior. Cabe a um curso introdutório a discussão sobre o conceito de Imigração e sobre a importância da escola no combate ao preconceito e discriminação. Os cursos de geografia, que tratam o tema da imigração e que fazemos durante o período escolar, tratam o tema de forma meramente conceitual, o que pode gerar uma relação apenas verborrágica: emigrante é para quem sai, imigrante é para quem chega, ambos são migrantes. Os bolivianos são emigrantes em seus lugares de origem e imigrantes ao chegarem a São Paulo.

Mais do que esse aspecto conceitual, temos que chamar a atenção que se trata de um fenômeno humano, no campo das relações objetivas da sociedade contemporânea. Um expediente que ganha contornos próprios no capitalismo contemporâneo. Por mais que se intitule que o fenômeno migratório faz parte da humanidade, que criou a possibilidade de sermos espécie humana, que abordemos as características das nossas transumâncias, a diferença entre a época em que perambulávamos e o ato de nos tornarmos sedentários pelo domínio da agricultura, tudo isso não deve ser dito e repetido como um fenômeno natural: trata-se de um fenômeno social e muito atual. Que nas atuais circunstâncias da circulação do capital ganha contornos próprios e nos provoca a entender a migração humana pela categoria TRABALHO. É Jean-Paul de GAUDEMAR que nos evoca a essa consideração uma vez que promove, baseado em Marx, que o agente real da produção é a força de trabalho.

Mas encerrando sobre os caminhos do curso, percebemos que os mesmos precisam mudar em quantidade de horas, ficaram muito curtos para atingir os objetivos propostos. Conseguimos explicitar e problematizar con-

ceitos centrais à discussão das relações étnico-raciais: raça, etnia, identidade, diversidade, desigualdade, estereótipo, preconceito, racismo e discriminação. Apesar de serem importantes, e em número elevado, o que promove uma discussão ligeira sobre cada um, conseguimos apresentá-los e promover um mínimo de reflexão e debate acerca dos mesmos. Também geramos e incitamos a discussão e reflexões sobre a construção de identidades, nomeadamente, as das populações negra, branca e indígena; e relacionamos o debate instaurado no curso com as práticas educacionais vigentes, bem como; pensamos – e os/as educadores/as participantes em sua grande maioria – construíram e apresentaram práticas pedagógicas alternativas das situações de discriminação e preconceito que vislumbraram nas unidades de ensino onde trabalham.

Perguntas para prosseguir

Uma vez ventiladas essas ponderações sobre o curso introdutório, e a fim de promover uma continuidade com outras ações no segundo semestre de trabalho junto ao Núcleo, preparamos as seguintes perguntas:

- Bolívia ou Bolívias?
- Quais diálogos e controvérsias surgiram durante as formações?
- O que podemos destacar como importante até hoje?
- As Leis: 10.639/03 e 11.645/08 estão efetivamente promovendo mudanças / alterando o Currículo?

Respondendo a cada uma delas, adentramos a continuidade da intenção desse texto, apontar o estado de arte do que produzimos enquanto educador do NEER.

Os Imigrantes bolivianos devem ser entendidos como camponeses e indígenas ao mesmo tempo, enquanto constituição ontológica do mesmo sujeito social: ainda que a Bolívia atravesse um momento de urbanização, a indianidade e a camponêsidade são elementos constituintes do povo Boliviano. Um *Estado Nação*, que a partir da Constituição de 2009, passa a ser entendido como “Estado Plurinacional da Bolívia”. Esse fato histórico na Bolívia, e que também se deu no Equador, faz com esses países tragam algo de novo e inédito para a humanidade, um Estado que considere de fato os indígenas; ou, como dizem, os povos originários. Estado por si só é uma invenção da modernidade europeia, por isso é interessante essa resignificação pelos povos originários. Trata-se de uma reinvenção do Estado.

Para exemplificar, apresento nos cursos dois artigos da constituição boliviana que exemplificam o grau de empoderamento dos povos originários: os artigos 5 e 8. No quinto artigo se apresentam as línguas que compõem a Bolívia plurinacional: Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chímán, ese eja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

No Artículo 8, temos as questões dos valores que compõem o Estado Plurinacional: El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). E continua: **II.** El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

Eis as Bolívias. Respondendo à primeira questão: uma só e tão múltipla. Tão plurinação.

A segunda questão diz respeito a quais **diálogos e controvérsias** surgiram durante as formações. Percebemos que muitas das controvérsias que surgem nas escolas, seja para prejudicar ou elogiar os filhos de bolivianos que estudam e frequentam as unidades, partem e se sustentam da falta de informação. Uma das estratégias do curso introdutório foi dar voz aos bolivianos que moram em São Paulo e aos estudantes bolivianos, e fizemos isso através da linguagem fílmica. Gravei um depoimento com Inti, um feirante boliviano da Kantuta aos domingos: nesse depoimento ele apresenta diversas questões e reflexões acerca do preconceito e dos estigmas que vivem aqui e lá na própria Bolívia. Duas questões destacam-se, a primeira é um convite que ele faz para os/as educadores virem conhecer a feira e se relacionarem com uma cultura que tem 15 mil anos (fala dos Quéchua e Aimará, cuja descendência é parte

constituente do povo Boliviano) e a outra é chamar a atenção para o fato de solicitar que os/as educadores/as tomem uma nova postura em relação à América Latina: se estiveram de costas, agora é momento de ficarem de frente, pois estamos todos no mesmo barco.

Uma das reverberações dessa filmagem que exibo aos/as educadoras em vários cursos que dei desde que trabalhei no NEER, em 2011/2012, é que nesse Dezembro Imigrante, os educadores e as educadoras foram à praça: essa é mais uma das ações que coaduna com o que a Educadora Adriana nos disse na visita à praça da Kantuta durante a mostra. A outra Reverberação é que os/as participantes passam a entender um pouco mais da América Latina e enxergar os imigrantes com outros olhos. Para contribuir na ampliação e qualificação dessa visão, exibimos também um documentário de Luciano Onça, *100% Bolivianos, Mano*, que dá voz a um adolescente de escola estadual que apresenta depoimentos de suas agruras e esperanças: nesse decorrer, vamos travando contato com o trabalho, com a moradia, com as relações com outros jovens bolivianos e brasileiros. Uma filmagem que depura e amplia o cabedal de conhecimento sobre as “Bolívias”.

Outra questão que ainda é incipiente, mas que fica enquanto dúvida que suscita pesquisa, vem dos depoimentos de vários educadores e educadoras que recolhi nas andanças da formação pelo NEER. Dúvidas que nascem da certeza: os pais bolivianos lidam com a Escola de maneira diferente dos brasileiros, e os/as estudantes são mais dedicados. Qual motivo de serem e agirem assim, ainda está para ser construído e buscado enquanto resposta.

O que podemos destacar como importante até hoje? O destaque fica para a total falta de informação e reflexão dos processos que geram a vinda dos bolivianos e das bolivianas ao Brasil, e mais precisamente a São Paulo. O curso de introdução contribui para aparar essas lacunas e, quiçá, gerar mais buscas e compreensões para uma convivência com a diversidade cultural, que em São Paulo ainda acontece pelas vias da “guetização”, precisando oportunizar e vivenciar o que a Globalização tem de melhor, que é a interatividade de culturas.

Ora, se o Censo 2010 apresenta que 35,4% da população não residia no município onde nasceu, sendo que 14,5% (26,3 milhões de pessoas) moravam em outro estado, qual a dificuldade em conviver com quem vem de outro lugar e país? Só no estado de São Paulo, temos 8 milhões de pessoas que não nasceram aqui, no Rio de Janeiro são 2,1 milhões, essas unidades acumularam a maior quantidade de pessoas residentes que não nasceram lá. Ao con-

trário, temos Minas Gerais (3,6 milhões de pessoas), Bahia (3,1 milhões), São Paulo (2,4 milhões) e Paraná (2,2 milhões) como os estados com os maiores volumes de população natural que foi morar em outras unidades da federação. Já em relação à imigração, em 2010; o país recebeu 268,5 mil imigrantes internacionais, 86,7% a mais do que em 2000 (143,6 mil). Os principais países de origem dos imigrantes foram os Estados Unidos (51,9 mil) e Japão (41,4 mil). Verificou-se que o Brasil está recebendo de volta muitos brasileiros que estavam no exterior. Do total de imigrantes internacionais, 174,6 mil (65,0%) eram brasileiros e estavam retornando; já em 2000, foram 87,9 mil imigrantes internacionais de retorno, 61,2% do total dos imigrantes.

Mas, e os Bolivianos? Quantos são? *As pesquisadoras Giovanna Modé Magalhães e Flávia Schilling, em 2012, nos apontam que*

a dimensão da população boliviana que vive no Brasil é uma incógnita. Os dados do Censo 2000 contabilizaram 20.015 bolivianos vivendo em território brasileiro. Já a Polícia Federal falava em 32.416 pessoas regularizadas. O Consulado da Bolívia fala em 50 mil indocumentados, enquanto para a Pastoral do Imigrante, o número está entre 70 e 80 mil. O Ministério do Trabalho e Emprego tem estimativas menores – entre 10 e 30 mil. O Ministério Público fala em 200 mil bolivianos ao todo (incluindo regulares e irregulares).

Desta feita, incógnitos e indocumentados são dois fatores que pesam no sentido de querer quantificar esses sujeitos socioterritoriais. Mas a quantidade pode ser entendida enquanto qualidade quando cuidada pela política pública, e assim os Bolivianos e bolivianas passam por *“dificuldades de acesso aos serviços públicos, condições de trabalho insalubres e intolerância da população residente em relação a hábitos, costumes e idiomas diferentes”* (conforme o relatório de uma CPI em 2005, instalada pela Câmara dos Vereadores do Município de São Paulo, com o objetivo de “apurar a exploração do trabalho análogo ao de escravo nas empresas, regular ou irregularmente instaladas em São Paulo”. Câmara Municipal de São Paulo, 2006). Na rede municipal de ensino paulistana, existem hoje 1.446 estudantes nascidos na Bolívia (dados de 2009).

E, finalmente, já que chegamos à quantidade aproximada de estudantes nas escolas, convém responder à última questão: As Leis 10.639/03 e 11.645/08 estão efetivamente promovendo mudanças / alterando o Currículo?

Uma resposta efetiva e contundente, exata, não há, pois essas leis

estão em andamento, estão vivas e vivazes. São produtos e conquistas, instrumentos de mudança. Como trabalhei em dois momentos no NEER, posso afirmar que, na gestão 2013/2016, as duas leis passam por uma equiparação em termos de ações efetivas que as fortalece, e engrandecem ainda mais a importância do NEER. Assim, essa ideia de que leis vêm sempre de cima para baixo, pode ser inteiramente revista para essas que alteraram a LDB. Essas leis vêm de baixo para cima, vão para os lados e promovem uma mudança que vem ocorrendo aos poucos.

Referências

- BOSI, Ecléa. A opinião e o estereótipo. Revista Contexto. n. 2. p. 97-104, 1977.
- CAVALLEIRO, Eliane dos S. Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. São Paulo: Contexto, 2002.
- GAUDEMAR, Jean-Paul de. A mobilidade do trabalho e acumulação do capital. Lisboa: Estampa, 1977. cap. 5, p. 180-211.
- KAUTSKY, Karl. A questão Agrária. São Paulo: Nova Cultural, (1899) 1986.
- MAGALHÃES, Giovanna Modé; SCHILLING, Flávia. Imigrantes da Bolívia na escola em São Paulo: fronteiras do direito à educação. Revista Pro-Posições, Campinas, v. 23, n. 1 (67), p. 43-63, jan./abr., 2012.
- MARTINS, José de Souza. O poder do atraso: Ensaios de Sociologia da História Lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.
- MARTINS, José de Souza. Os camponeses e a política no Brasil: As Lutas sociais no Campo e seu lugar no processo político. 5. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995.
- MARTINS, José de Souza. Por uma pedagogia dos inocentes. Tempo Social: Revista do Departamento de Sociologia da USP. São Paulo, v. 13, n. 2, p. 21-30, nov., 2001.
- MOREIRA, Antonio F.; CANDAU, Vera M. (Org.). Multiculturalismo: Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MOURA, Margarida Maria. Camponeses. São Paulo: Ática, 1986. (Coleção Série Princípios).
- MUNANGA, Kabengele (Org.). Superando o Racismo na escola. 2. ed. Revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada,

Alfabetização e Diversidade, 2005.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia. p.17-34. Cadernos PENESB. Niterói: EdUFF, 2004.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de marca: As relações raciais em Itapetininga. São Paulo: Edusp, 1998 [1955].

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A Agricultura Camponesa no Brasil. São Paulo: Contexto, 1991.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A geografia das lutas no campo. São Paulo: Contexto, 1991.

PALADIM Jr., Heitor Antônio; MITIDIERO Jr., Marco A. A questão Agrária no Brasil. São Paulo: Paradidático Ensino Médio, Ed. Escolas Associadas, 2003.

SAYAD, A. A imigração ou os paradoxos da alteridade. São Paulo: Edusp, 1998.

SAYAD, A. O retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante. Travessia – Revista do Migrante. n.1, especial. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, jan. 2000.

SILVA, Sidney A. da. Costurando sonhos: Trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997.

SILVA, Sidney A. Virgem/Mãe/Terra: Festas e tradições bolivianas na metrópole. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 2003.

SILVA, Sidney A. Bolivianos: A presença da cultura andina. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005a. (coleção Série Lazuli - Imigrantes no Brasil).

SILVA, Sidney A. A praça é nossa. Faces do preconceito num bairro paulistano. Travessia – Revista do Migrante. n.51. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 2005b.

VIDAL, Dominique. Convivência, Alteridade e identificações. Brasileiros e Bolivianos nos Bairros centrais de São Paulo. In: BAENINGER, Rosana (Org.). Imigração Boliviana no Brasil. Campinas: Núcleo de Estudos de Populações/Unicamp, 2012. p. 93-107

O tempo e a memória em Norbert Elias

Joaquim Onésimo F. Barbosa

*Se procurar bem você acaba encontrando.
Não a explicação (duvidosa) da vida,
Mas a poesia (inexplicável) da vida.¹
(Carlos Drummond de Andrade)*

À guisa das ideias sobre o tempo

O excerto acima, do poeta Carlos Drummond de Andrade, parece soar estranho no início deste texto que circunda sobre a memória e o tempo. Embora pareçam fora de lugar, os versos de Drummond encontram eco na direção a que este texto se propõe, uma vez ser no tempo, ou nas malhas do tempo e da memória, que buscamos as explicações para as dúvidas que nos atormentam no decurso da vida. Se as explicações tardam como as respostas, e quando vêm, somam-se aos pedaços em relance que o tempo e a memória nos permitem captar, elas acabam dando margem para desvelar o outro lado da vida, esse que se mistura em metáforas da poesia do cotidiano. Daí entender que a explicação da vida e da poesia da vida parece interconectar-se nas malhas do tempo e da memória. Esse mesmo tempo que Santo Agostinho alude saber o que é, mesmo se não indagado, mas não saberia dizê-lo se o tivesse que definir (AGOSTINHO, 1948, p.346). Essa memória que, num só tempo, espalha, junta e corporifica o inaudível, o indizível, o que ficou num vazio marcado nas/pelas dobras do tempo.

Se uma das formas de guardar as marcas do tempo é a memória, uma outra forma de buscar entender e explicar as imagens guardadas na memória é esquadrihar os vieses percorridos e deixados pelo tempo. Tempo e memória: dois elos que inter cruzam caminhos: aproximam-se, fundem-se, metamorfoseiam-se. Não podemos adiantar o tempo, nem podemos escapar das marcas do tempo captados pela memória. As narrativas da vida são as

1 ANDRADE, Carlos Drummond de. *Obra poética*. Volumes 4-6. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.

marcas de um tempo captadas pela memória, num tempo que é, diz Paul Ricoeur (RICOEUR, 2010, p.177).

O tempo que pode desdobrar-se no viés diacrônico das experiências de uma geração a outra, como entende Norbert Elias em *Sobre o tempo*. O Tempo é socialmente simbólico, é resultado de um longo processo de vivências e de aprendizagem num tempo, que se expressa em síntese no relógio e no calendário. “Os relógios são processos físicos que a sociedade padronizou, decompondo-os em sequências-modelo de recorrência regular, como as horas ou os minutos” (ELIAS, 1998, p.7), lembra Elias. Assim como as experiências são marcadas pelo tempo, a memória se encarrega de pinçá-las, sejam elas boas ou ruins, se não na sua totalidade – quando não dos seus lapsos – mas na sua referência àquilo que o tempo permite abarcar, numa reportagem do hoje ao ontem e vice-versa – um passado-presente, rememoração do que se é e do que se foi, como se capta nas deixas dos moradores de Winston Parva, nome fictício da comunidade em que se cruzam *Os estabelecidos e os outsiders*, seja na autorrepresentação e na caracterização dos moradores da Zona 1 – antigos moradores, os *estabelecidos*, que se autoproclamam os melhores, nômicos, seja nos relatos sobre os moradores da Zona 3 – os recém-chegados, os *outsiders*, que se veem indiferentes, não apenas porque estão num lugar que lhes é estranho, mas porque também são vistos como os estranhos, anômicos, numa imagem construída sobre eles ou por eles mesmos. Do mesmo modo que indaga sobre se podemos medir o tempo, Elias também lança as interrogações sobre a imagem refletida no tempo das conversas com os moradores de Winston Parva e das suas observações: “De que modo os membros de um grupo mantêm entre si a crença em que são não apenas mais poderosos, mas também seres humanos melhores do que os de outro?” (ELIAS, 2000, p.20). Percebe-se, no contexto dos moradores de Winston Parva, a relação de poder, o estigma social que se cria nos vários espaços, onde uns tendem a se ver melhores ou superiores aos outros.

Ainda, no viés do excerto de Drummond, em que incita a busca da explicação ou das respostas às nossas dúvidas, muitos são os que se arriscaram, num mar das profundezas de indecisões, a explicar o que é o tempo. De pensadores das humanas, como o entendeu, na Antiguidade, Aristóteles, para quem o tempo encontrava-se associado ao movimento na repetição entre o antes e o depois; a Santo Agostinho, que via o tempo na esfera da *alma*, uma dimensão

dela, “*distentio animi*”, a partir de um presente que reuniria passado e futuro no prumo da memória, o qual alguém não pode apreender, medir ou perceber, pois se lhe escapa. Indaga ele: “O que é afinal o tempo? Quem o explicaria fácil e brevemente? Quem o captaria, ao menos apenas no pensamento, para proferir uma palavra sobre ele?”²; aos da era moderna, como Immanuel Kant, que via o tempo como uma questão de simultaneidade em um espaço, uma condição para a existência dos fenômenos e que torna possível a realidade deles, visto também como uma intuição sensível e infinito, ilimitado, do qual, nas atividades diárias, se usa apenas uma parte, e a quem todos estão sujeitos, embora, para Kant, esse tempo seja algo que não exista em si, mas é “[um]a condição subjetiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições” (KANT, 2001, p.98). Também Heidegger, para quem o tempo não é algo que cruza a vida do homem, mas acaba por confundi-lo com que realmente ele [o homem] é, só se pode entender o tempo mediante a noção que se tem de eternidade, numa noção “vulgar”, mas sob o viés ontológico, “desde que se explique e se compreenda devidamente como isso acontece” (HEIDEGGER, 2006, p.55-56); essa explicação demanda mostrar em que sentido a compreensão vulgar que se tem do tempo é “por si mesma” evidente e ainda esclarecer em que sentido o fenômeno do tempo está enraizado na questão do ser; no ver de Heidegger, deve-se entender o tempo a partir do próprio tempo, partindo não da dúvida de saber o *que é* o tempo, mas *quem é* o tempo.

Das ciências exatas e naturais, Isaac Newton viu o tempo como absoluto, objetivo, particular, universal – o mesmo para todos, independentemente do lugar em que se esteja – ou quase divino, que não depende da medida das coisas para que seja, não pode ser medido, é visto como totalmente metafísico, este compartilhado por Henri Bergson, embora o tempo, para Bergson, seja também aquele vivido, o tempo das experiências (BERGSON, 1999), ideia da qual Elias parece compartilhar, se não no todo mas em parte. Para Newton, o tempo é uma abstração de cujo transcurso as outras coisas dependem. Albert Einstein diz ser o tempo uma grandeza relativa, ou seja, os resultados medidos pelo instrumento que o captam e meçam-no dependem, por exemplo, do movimento relativo entre observador e o relógio. Tempo e espaço não estão dissociados, mas interligados, numa combinação para formar *tempo-espaço* e a medição das coisas se fariam mediante a variação da luz.

2 AGOSTINHO, Santo. *Confissões XI*. Capítulo 14, §17.

De certo, há outros que discorreram sobre o assunto tempo e, de suas teorias, pode-se discordar ou com elas concordar. O certo é que o tempo ainda intriga aqueles que se colocam a pensar sobre ele e a defini-lo num conceito plausível, os quais, na soma, convergem ou divergem em teorias, principalmente com relação à dicotomia entre tempo físico e tempo social, o que suscita questionamentos, como a faz José Carlos Reis:

Se a ideia de tempo se revela em descrições contraditórias no interior dessas perspectivas, se o tempo pode ser pensado como permanência e mudança, ser e não ser, presença e ausência, continuidade e descontinuidade, reversibilidade e irreversibilidade, eternidade e finitude, por que ele não poderia ser pensado como exterior e interior, natureza e consciência? (REIS, 1994, p.61)

No conjunto dos que pensaram sobre o tempo e dele fizeram objeto de seus estudos, e se dispuseram a lançar luz sobre os questionamentos que muitos fizeram e ainda fazem, a exemplo de Santo Agostinho e Reis, encontra-se o sociólogo Norbert Elias, sobre cujas ideias acerca do tempo discorreremos em breves considerações.

Norbert Elias: ideias sobre o tempo

Se filósofos, físicos, matemáticos e psicólogos ocuparam-se e ainda se ocupam dos estudos sobre o tempo, na tentativa de torná-lo, se não no todo um conceito claro, mas de forma menos confusa, os sociólogos também não ficaram alheios ao tema. Nomes como Norbert Elias (1897-1990) buscaram não apenas entender a questão mas também colocá-la em destaque, de modo a desfazer as obscuridades, as ambiguidades ou os binômios que outros teóricos criaram quando da busca de um conceito ou de uma definição. Para Elias, o tempo não existe em si, ele é uma construção simbólica social e, por conta disso, não pode ser encarado como objetivo como defendia Newton e como parecia entender Kant – aceções objetiva e subjetiva –, e aos quais parece reportar-se o sociólogo quando inicia o seu debate sobre o assunto: “Os físicos às vezes dizem medir o tempo. Servem-se de fórmulas matemáticas nas quais o tempo desempenha o papel de um *quantum* específico” (ELIAS, 1998, p.7). O tempo objetivo, palpável, visual como entendia Newton, mas questionado por Elias sobre a sua certa invisibilidade. Conforme destaca Elias,

[...] a experiência do tempo como um fluxo uniforme e contínuo só se tornou possível através do desenvolvimento social da medição do tempo, pelo estabelecimento progressivo de uma grade relativamente bem integrada de reguladores temporais, como os relógios de movimento contínuo, a sucessão contínua dos calendários anuais e as eras que encadeiam os séculos (vivemos hoje no vigésimo século depois do nascimento de Cristo) (ELIAS, 1998, p.36).

O tempo com sua funcionalidade fora apreendido, na sociedade, no percurso de uma longa experiência, de uma geração a outra, como o resultado de aprendizagem e de experiências. Foi a partir da noção de tempo que as sociedades passaram a ter a noção de seqüência, regularidade, continuidade através de uma longa tradição de repasse de saberes. O tempo faz parte da configuração do processo civilizador pelo qual a humanidade passou, e é nas obras *O processo civilizador* (1939), bem como em *A sociedade dos indivíduos* (1987), assim como em *Teoria simbólica* (1994), não menos importante, em *A sociedade da corte* (2001), além de em *Sobre o tempo* (1998), nesta última onde Norbert Elias aprofunda e detalha suas ideias sobre o assunto, que estão as bases sociológicas que fundam as teorias sobre o processo civilizador e sobre o tempo. Esse mesmo processo de civilização que mantém as redes de interdependência entre os homens, ou como bem destaca Janine Ribeiro, “Norbert Elias adota [...] como ideia-chave a tese de que a condição humana é uma lenta e prolongada construção do próprio homem” (RIBEIRO, 1994, p.9) e, dada a sua importância na regulação e no desenvolvimento da vida em sociedade, o tempo constitui-se como elemento de construção desse processo e desperta o interesse em muitos dos quais o veem como uma forma, entre as tantas, de conexões dos laços entre os indivíduos: “[...] necessidade de sincronização da conduta humana em territórios mais amplos e a de um espírito de previsão no tocante a cadeias mais longas de ações como jamais haviam existido [...]” (ELIAS, 1994, p.207), destaca Elias, ao discorrer sobre os processos de dependência entre os indivíduos.

Nas suas considerações sobre o tempo, Elias aponta duas questões que considera antagônicas com relação às teorias sobre o tempo apresentadas por estudiosos do assunto: de um lado estariam aqueles que descrevem o tempo como um dado objetivo do mundo criado, como ordem da natureza, em igualdade com qualquer outro objeto físico – a diferença porque é imperceptível; por outro lado, há aqueles que consideram o tempo uma maneira de

apreender os eventos que se assentam numa particularidade da consciência humana, i.e, da razão ou do espírito, corresponde a uma estrutura universal da consciência humana, do “*Dasein*”, e assim “os homens podiam e deviam, simultaneamente, efetuar a síntese dos acontecimentos em termos de tempo, independentemente de qualquer aprendizagem e antes de qualquer experiência de um objeto [...]” (ELIAS, 1998, p.99). Ideia que encontrou eco nas teorias de Kant. E, embora tenham encontrado eco sob vários prismas, as duas teorias, objetivista e subjetivista, apresentam o tempo como dado natural, independente da realidade humana, ou uma simples representação subjetiva enraizada na natureza humana, porém, para Elias, “O tempo não se deixa guardar comodamente numa dessas gavetas conceituais onde ainda hoje se classificam, com toda a naturalidade, objetos desse tipo [...]” (ELIAS, 1998, p.10).

Para Elias, as teorias que se construíram sobre o tempo, colocam o homem como o centro, dissociado da realidade da natureza que o circunda (ELIAS, 1998, p.25-26). E, contrapondo a essa teoria, o sociólogo propõe a ideia que conjuga o homem como parte dessa natureza, não mais o centro dela, mas integrado a ela, parte da natureza, do universo como um todo. Ideia que encontra eco em teóricos contemporâneos como Edgar Morin, Humberto Maturana e Gilles Deleuze. Elias considera que o objeto do saber não seria mais o indivíduo, mas o “fluxo incontável das gerações” ou “a evolução da humanidade (ELIAS, 1998, p.27). Daí a necessidade de “fazer o indivíduo sair desse isolamento em seu pensamento e ao mesmo tempo de integrá-lo em um modelo conceitual que inscreve o indivíduo na cadeia das gerações, em uma sucessão” (ELIAS, 2001, p.111).

Ao questionarem se o tempo é uma propriedade de sujeitos ou de objetos, Elias considera um erro que cometeram aqueles que construíram suas teorias para acharem uma resposta que desfaça dúvidas sobre o que é ou quem é o tempo. A questão mal formulada leva a inconsistências alheias, considera o sociólogo. Mal formuladas, as perguntas pressupunham um abismo entre *sujeito* e *objeto*, na ideia que assinala a existência de um *interno* e outro *externo*, daí o problema do enigma sobre o tempo. Destaca que

Os dois conceitos – “sujeito” e “objeto” – que, *no interior de um mesmo e único processo cognitivo* remetem simplesmente a uma indissolúvel correlação funcional entre o homem e a natureza, ou entre o homem e ele mesmo, são travestidos pelo discurso filosófico em duas existências independentes, separadas entre si por um abismo espacial intransponível. No uso da lin-

guagem filosófica, o mundo está “fora” e o saber, “dentro”. Mas o “saber”, assim como a “linguagem” pressupõe uma pluralidade de sujeitos que se comuniquem entre si, e não apenas um indivíduo isolado. (ELIAS, 1998, p.100 – os grifos são do autor)

Elias critica a visão dicotômica que se faz prevalecer sobre o tempo, do mesmo modo que faz ver sobre o mundo – sujeito/objeto, objetivo/subjetivo, indivíduo/sociedade, sociedade/natureza e tempo social/tempo físico. Para ele, ao se polarizarem conceitos, ignora-se que “os homens são feitos, por natureza, para a cultura e a sociedade” (ELIAS, 1994, p.87). E destaca que a capacidade humana de se comunicar por meio de símbolos é o que torna os homens diferentes dos outros animais. E, nessa assertiva, diz:

Enquanto o axioma de um universo dividido for considerado evidente será efetivamente impossível dominar o problema da relação entre os níveis de realidade “naturais” – termo que, no uso linguístico atual, designa sobretudo os patamares “físicos” de integração, mas que certamente se aplica também aos patamares de integração “biológicos” – e os níveis “humanos” de integração do universo, isto é, “sociais” ou “experenciais”. Continuaremos prisioneiros da concepção dominante, segundo a qual o “tempo” seria coisa dos físicos, em particular dos especialistas da física teórica, enquanto o problema sociológico do “tempo” fica sem cultivo na terra de ninguém que se estende entre as ciências naturais e as ciências sociais (ELIAS, 1998, p.79).

Para Elias, o relógio é uma forma de mostrar o mundo físico na captação do tempo enquanto instrumento de revolução social, quando os instrumentos para medir o tempo pareciam indicar o desprendimento do tempo da natureza, *imutável*, do tempo dos homens, i. e, o tempo do mundo social, artificial e *arbitrário* (ELIAS, 1998, p.94). Dessa forma, “O enigma continuará insolúvel, enquanto a cisão entre “natureza” e “sociedade”, [...] entre “tempo físico” e “tempo social” [...], for compreendida como uma eterna cisão existencial [...], o problema da relação entre os dois tipos de tempo permanecer[á] inexplorado” (idem, p. 94). O tempo visto por Elias não é apenas social, mas, principalmente, *simbólico* (ibidem, p.27), daí a fundamentação de uma teoria geral do símbolo, que visa demonstrar que o tempo é o resultado de uma construção de aprendizagem social, entre as gerações, ao longo da história (ELIAS, 1994, p.137). E, nesse contexto, o tempo não deveria ser visto como algo imutável e, portanto, um substantivo, mas um símbolo social comunicável, daí ao invés de substantivo, um verbo, o *temporalizar*, uma ação que

visaria ao estabelecimento de comparações entre posições ou durações. Nesse contexto, o tempo é um *símbolo puramente relacional* (ELIAS, 1998, p.107), aponta para a dimensão da *experiência vivida* ou da *consciência* e, por isso, um símbolo socialmente apreendido (Idem, p.66-67).

Norbert Elias: o tempo e a memória

Se, para Elias, o tempo é puramente relacional, demanda as experiências vividas, ele remonta à memória; memória que, no ver de Tomás de Aquino (2010), faz-nos buscar uma relação com o passado – busca-se no passado o fio que estabeleça uma conexão com o presente. É o que também diz Émile Durkheim (DURKHEIM, 1970, p.21), ao destacar a memória em relação ao tempo vivido. Para o sociólogo, as coisas representadas no passado só podem vir à tona, em nossa lembrança, graças à memória. Ela, a memória, é o resultado do entrelaçamento das experiências vividas, ela garante a partilha dos acontecimentos entre os indivíduos e o grupo a que pertencem. Ideia compartilhada por Milton Santos, para quem, a memória é “um cimento indispensável à sobrevivência das sociedades, o elemento de coesão garantidor da permanência e da elaboração do futuro” (SANTOS, 2008, p.329). Para Maurice Halbwachs, toda memória é coletiva, integra as experiências de uma comunidade e, portanto, revela, no conjunto, a identidade de um grupo.

É com vistas à relação memória e tempo, que este tópico, em breves considerações, visa a convergir as ideias sobre o tempo proposto por Elias e o conceito de memória coletiva, reportando aqui à obra “*Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*” (Jorge Zahar, 2000). Porém, na certeza de que os estudos sobre a memória demandam um conjunto de informações, as quais a impossibilidade do espaço, dadas as exigências do formato deste trabalho, não permitem depurar num breve item contextual.

No contexto do ensaio *Os estabelecidos e os outsiders*, pode-se perceber um misto das experiências do próprio Norbert Elias, um *outsider* alemão que se exilou na França e, mais tarde, estabeleceu-se na Inglaterra. Talvez os encontros que teve com os *outsiders* de Winston Parva tenham-no levado a desmascarar, ou deixa escapar maior envolvimento à sensibilidade e a emoção que parece ocultar no distanciamento que se percebe em *Norbert Elias por ele mesmo*, obra que se constrói em parte de uma entrevista em que responde a

umas tantas questões que discorrem sobre o cidadão Norbert Elias, rememora o lugar onde nasceu, infância, juventude e família, e fala sobre o exilado, intelectual e autor de *O processo civilizador*. Aliás, no conjunto de suas obras, Elias não deixa escapar o tempo enquanto criação simbólica, nos entremeios da coletividade social. Em *O processo civilizador* e *Sociedade da corte*, o tempo e a memória levam-no a uma sociedade de um tempo das experiências e das transformações sociais. Em *Os estabelecidos e os outsiders*, as agruras dos trabalhadores recém-chegados a uma pequena comunidade de operários, em que fica claramente demarcada a divisão entre os *estabelecidos*, moradores do lugar passadas algumas gerações, com laços coesos e liderança fortemente influente, em que impera as relações de poder locais, mediante a confiança e a agudeza do carisma das lideranças da comunidade, parece marcar a diferença entre *eles* e *nós* – eles, os *outsiders*, nós, os *estabelecidos*, aqueles alheios aos movimentos que os estabelecidos faziam diante de um grupo estranho, com quem resistiam manter contato.

Os estabelecidos enxergam-se na lembrança dos primeiros moradores, dos antigos que ajudaram a construir a vila de operários ingleses, constroem, para si e de si, a imagem da “boa sociedade”, uma imagem de um grupo coeso, ordeiro, enquanto viam os *outsiders* como os sem identidade, desordeiros, diferentes, problemáticos, principalmente no tocante à questão da violência, motivo primeiro da pesquisa de Elias e Scotson. Ao deparar-se com um grupo coeso, estabelecido, que estigmatiza um grupo menor, anômico, Elias estabelece comparação com os dirigentes da sociedade francesa, objeto de sua obra *A sociedade da corte*, em que analisa não apenas o papel de um rei, as influências de um soberano dentro de uma corte, mas as influências que os agentes de da corte detinham sobre uma sociedade em constantes transformações: “a de instância máxima de estruturação da grande família real e a de órgão central da administração do Estado como um todo, ou seja, a função de governo” (ELIAS, 2001, p.7). Vê, na miniatura de Winston Parva, aquilo que se poderia analisar num âmbito de uma sociedade universal. Diante do que vê, retorna ao tempo e estabelece a analogia entre os conceitos de “aristocracia” e “nobreza”.

O sentido literal do termo “aristocracia” pode servir de exemplo. Tratava-se de um nome que a classe mais alta ateniense, composta de guerreiros que eram senhores de escravos, aplicava ao tipo de relação de poder, que permitia a seu grupo assumir a posição dominante em Atenas. Mas significava,

literalmente, “dominação dos melhores”. Até hoje, o termo “nobre” preserva o duplo sentido de categoria social elevada e de atitude humana altamente valorizada, como na expressão “gesto nobre”; do mesmo modo, “vilão”, derivado de um termo que era aplicado a um grupo social de condição inferior [...] (ELIAS, 2000, p. 19).

Nas palavras dos moradores de Winston Parva, os estabelecidos, a descrição de uma identidade fortemente marcada por uma tradição carregada por gerações, marcada também por forte afirmação de si – daí considerarem-se superiores aos outros, embora as condições de moradia entre eles não fossem diferentes: “Não havia diferenças de nacionalidade, ascendência étnica, “cor” ou “raça” entre os residentes das duas áreas, e eles tampouco diferiam quanto a seu tipo de ocupação, sua renda e seu nível educacional” (ELIAS, 2000, p.21). De certo, os estabelecidos buscam na memória o tempo de uma geração que se estabeleceu em Winston Parva, diferente “dos de fora”, longe de quem fortaleciam os laços, como defesa, por meio das fofocas elogiosas (*praise gossip*) ou ameaças de fofocas depreciativas (*blame gossip*) (ELIAS, 2000, p.20).

A relação que se constrói entre os *estabelecidos* e os *outsiders* reporta aos três atos que Milton Santos considera nas confluências das relações sociais: “o Eu-para-mim mesmo; o outro-para-mim; o Eu-para-o-outro. [...] É desse modo que se constroem e refazem os valores, através de um processo incessante de interação” (SANTOS, 2008, p.316). No caso dos moradores antigos de Winston Parva, a autoimagem que construíram sobre si daquela reduzida ao preconceito e ao estigma que faziam dos recém-chegados não se dava no plano individual, ou porque um era novo naquela comunidade, mas a diferença abarcava o coletivo, “aos de lá”, os inferiores em relação aos daqui, ou em oposição “aos que aqui estão” – os estabelecidos. Nessa ideia de eles/nós, a imagem construída pelos moradores de Winston Parva, já estabelecidos por três gerações, reforça a ideia de que o tempo é sempre reportado a uma ideia do coletivo, como no caso dos moradores antigos de Winston Parva, em que as marcas de uma identidade que se construiu ao longo dos anos, seja por meio dos laços de amizade e de segurança, seja através da força sutil de dominação, em que o carisma de um sobrepuja o de outros, reforçam a unidade e a indiferença.

As lembranças, ao contrário das referências históricas, pertencem ao indivíduo e estão no indivíduo, mas isso não as tornam únicas e individuais; ao estudar a parte estuda-se também o todo; partindo daí, percebe que na in-

teração e no significado comum que as lembranças têm para o grupo é que se forma a memória coletiva, pois, como discorre Elias, a realidade encontrada em Winston Parva só podia ser entendida e explicada mediante à análise do conjunto, da observação da realidade macro da comunidade, embora ela fosse pequena, num espaço em que o tempo revelaria as sendas deixadas pela memória dos moradores da comunidade.

Considerações finais

É certo que não deve ter sido indiferente para Norbert Elias estudar e entender as indiferenças com que se deparou ao chegar junto dos moradores da comunidade de operários de Winston Parva. Para quem se debruçou sobre os estudos da sociedade europeia, notadamente a francesa do Antigo Regime, embora os limites da realidade tenham sido largos, foi possível entender que o processo por que passa uma sociedade conjuga a imagem do tempo presente-passado. O tempo, essa construção simbólica e relacional, como vê o sociólogo, permite que um povo construa formas de convivência, formas de superação e modos de adaptação, e conviva com a tensão e o confronto também – aliás, a história da humanidade é marcada por confrontos e diferenças. Se o tempo aponta para a dimensão da experiência vivida, a relação que se estabelece entre grupos, sejam eles homogêneos ou heterogêneos, depende dos modos de interação e mesmo de dominação entre aqueles que detêm o poder e aqueles que vivem à margem do poder, num processo que se pode chamar de diferenciação social. Como bem lembra Elias, as sociedades humanas, tal como hoje são constituídas, possuem diversos níveis interligados de integração e os cientistas sociais não parecem estar suficientemente equipados para abordar essas diferentes relações, muitas delas construídas ao longo de um vasto espaço de tempo, em que demanda experiência e segurança, num encontro entre história-tempo-memória.

Ao conjugar a ideia de tempo como um símbolo puramente relacional, marcado pela experiência, e destacar a relação de interdependência entre os indivíduos, Elias marca posição diante da ideia de que o homem não está separado da natureza que o circunda, nem imune às diferentes marcas que perfazem as relações sociais no cotidiano nos vieses do próprio tempo.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Livro XI. Porto: 1948.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Obras poéticas*. Volumes 4-6. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
- AQUINO, Tomás de. Summa Theological I, Q78, 4. In. ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento*: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo na memória*. Ensaio de psicologia social. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1970.
- ELIAS, Norbert. *Teoria simbólica*. Oeiras: Celta editora, 1994.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*: uma história dos costumes (vol. 1). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*: uma história dos costumes (vol. 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade da corte*: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, § 6, A33.
- REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- RIBEIRO, Renato Janine. Uma ética do sentido. In. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*: uma história dos costumes (vol. 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* 3. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. Tempo e técnica. Razão e emoção. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

Políticas Públicas de Educação no Município de Tabatinga-AM

Maria Auxiliadora Coelho Pinto

Introdução

O presente trabalho buscou fazer um estudo sobre as Políticas Públicas de Educação no Município de Tabatinga-AM, fazendo uma contextualização da educação do município. Como surgiram as primeiras escolas municipais, como atualmente estão funcionando para atender o público estudantil e como surgiram os primeiros cursos de graduação e pós-graduação.

Nesta investigação observou-se de forma particular as Políticas Públicas no Município de Tabatinga, através de olhares e contextos diversos detectando-se como a lei é pensada, articulada e aprovada pelas esferas maiores até chegarem as esferas menores para serem cumpridas, mas o que se percebeu é que muitas dessas ações idealizadas não acontecem da forma como deveriam principalmente quando dispõe de verbas porque não há uma fiscalização coerente com maior rigor. Isso se reflete na falta de construção de novas escolas e falta de estrutura das instituições escolares existentes apresentando problemas que contribuem para o mau desempenho escolar

O estudo revelou que há muitas ações do governo Federal proposta em lei e as verbas são repassadas ao gestor municipal, mas não são cumpridas na sua totalidade ou nem acontecem, na maioria das vezes são utilizadas para outros fins porque não há uma fiscalização rigorosa.

Atualmente no município de Tabatinga-AM, a administração local vem priorizando a chamada para manter os educandos na escola, montam postos de matrícula para que não fique nenhum estudante fora da escola. A demanda é intensiva, havendo a necessidade de criação de vários anexos, estes sem muita condição de funcionamento. Não há alternativa, a não ser a construção emergencial de novas escolas para este município.

Contextualizando a educação no município de Tabatinga/AM

Tabatinga, cidade fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, emancipou-se do município de Benjamin Constant em 1981. Essa emancipação trouxe abertura para o desenvolvimento da cidade. Em meados de 1970, Tabatinga tinha uma educação municipal baseada nos ensinamentos religiosos sob a regência dos professores da Diocese (paróquia católica). Havia uma escola que tinha como função atender toda a população do município. A população urbana começou a crescer e surgiram novos bairros, o que exigia uma ação urgente por parte da administração pública em relação à Educação Escolar local. Em vez de construir mais escolas, a atitude do gestor público, naquela época, foi comprar um hotel e várias residências transformá-las em escolas, dentre elas estão a Escola Municipal José Carlos Mestrinho, Fábio Lucena, Maria Batista Lopes, Antônio dos Reis Moraes. As poucas escolas construídas pela administração municipal foram: Escola Municipal Jociêdes Andrade, Maria Andrade, atualmente Francisco Mendes, Ambrósio Bemerguy, São Sebastião e João Cruz. As quatro primeiras próximas ao Centro urbano, à penúltima no bairro da Comara e a última na aldeia do Umariçu II. Dessa forma, surgiram as escolas da rede municipal de ensino de Tabatinga.

De 1990 a 1993, iniciaram, na cidade de Tabatinga-AM, os primeiros cursos universitários ofertados pela Universidade Federal do Amazonas-UFAM na área de Letras e Filosofia, e posteriormente no ano de 2000 a universidade instalou-se ofertando a população o curso de Filosofia, Matemática, Ciência, Geografia e História, foi então que houve uma parceria da Secretaria Municipal de Educação, formando assim alguns dos professores da rede municipal de ensino, porque até então poucos professores do município de Tabatinga tinham curso superior. No ano de 2005 a 2006 formaram-se em Pedagogia, Filosofia e Educação Física pela UFAM 150 professores da rede municipal de ensino pagos pela Prefeitura. Logo na sequência, veio o curso de Pós-graduação em Psicopedagogia, paga integralmente pela Prefeitura Municipal de Tabatinga oferecido também pela Universidade Federal do Amazonas.

As escolas construídas pela administração municipal com condições estruturais, físicas e pedagógicas foram: Jociêdes Andrade, Maria Andrade, atualmente Francisco Mendes, Ambrósio Bemerguy, São Sebastião e João Cruz.

A escola Municipal Jociêdes Andrade foi a primeira e autorizada para funcionamento pelo decreto nº. 078-A de 05 de março de 1993, na administração do prefeito da época, Francisco Rodrigues Balieiro. Neste decreto, se prescreve: "a necessidade em integrar oficialmente escolas à Secretaria Municipal de Educação; a grande demanda da clientela estudantil fora de sala de aula; a necessidade de regularizar a vida escolar dos alunos". Houve então o reconhecimento legal para que a mesma atendesse a população tabatinguense.

As escolas Francisco Mendes no bairro Tancredo Neves, São Sebastião no bairro da Comara e João Cruz, no Umariçu II foram inauguradas pelo prefeito Joel Santos de Lima. A escola Maria Andrade, atualmente tem o nome de Francisco Mendes, pois atual prefeito Saul Bemerguy não concordou com a homenagem do antigo prefeito à sua mãe. No entanto, em plena gestão do prefeito Saul, construiu-se uma nova escola que tem como o nome Professor Ambrósio Bemerguy, em homenagem ao pai do referido prefeito, esta por sua vez, construída no bairro de Santa Rosa no terreno das antigas escolas: Menino Jesus de Praga e Marechal Castelo Branco. As escolas da rede municipal de ensino não atendem toda a demanda da população, portanto os estudantes da rede municipal de ensino ainda continuam distribuídos em anexos, que são casas residenciais alugadas para a prefeitura e adaptadas como escolas.

Políticas Públicas no município de Tabatinga: olhares e contextos diversos

No município de Tabatinga-AM, há necessidade emergencial de construção de novas instituições escolares, pois, para a construção de escolas, o município recebe verbas previstas pelas Leis que regulamentam os gastos, que são: A Lei Orçamentária Anual-LOA e a Lei de Diretrizes Orçamentárias - LDO. A primeira regulamenta todos os gastos orçamentários de todas as secretarias, entre elas a Secretaria de Educação. A Lei de Diretrizes Orçamentárias, por exemplo, especifica os gastos das secretarias. Nela, constam especificadas todas as previsões que serão executadas pelas secretarias. Esse planejamento é feito no início do mês de novembro de cada ano. Cada secretário ou coordenador deve enviar as ações que irá desenvolver no ano vindouro. Esses planos de metas devem ser bem pontuados para entrar nessa Lei Orçamentária como, por exemplo: construção de escolas, melhoria da merenda escolar, cursos de capacitações aos profissionais, reformas das escolas, verificação da qualidade de ensino e aprendizagem, entre outros.

Os que gerenciam a Educação não planejam como deveriam, pois as estruturas físicas das escolas que funcionam no município apresentam-se muito precárias porque não há a aplicabilidade desses investimentos. Há uma política formulada, planejada na LDO e na LOA, mas na prática não se cumpre.

No que diz respeito ao Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE a oferta da merenda não funciona como deveria no município, pois a Lei Federal contempla a compra de produtos regionais de no mínimo 30% para fomentar a agricultura local, como: o açaí, tapioca, milho, melancia, banana, maracujá, cupuaçu, buriti e outros produtos da região. Essa ação não é executada. A merenda escolar é comprada diretamente dos supermercados da cidade e não é suficiente, não supre a demanda, pois mesmo sendo bem gerenciada pelos gestores, termina antes da nova entrega.

O Programa Nacional de Apoio ao Transporte Escolar - PNATE, que é previsto na Lei da Educação Brasileira, precisa de apoio da gestão municipal para funcionar corretamente, mas há um grande problema em torno desse programa porque o transporte escolar regional tem sua peculiaridade local. No município há o transporte urbano (ônibus) e o transporte rural, como barcos, canoas com motor rabeta, conhecido na região como peque-peque¹.

Há no município de Tabatinga o Conselho Municipal do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica - FUNDEB. Funciona de forma ineficiente, pois não fiscaliza como deveria a aplicação dos recursos por estar ligado diretamente à administração.

O FUNDEB envia verba de 40% para a compra de material didático-pedagógico e de expediente para as escolas, mas não há a aplicabilidade desse recurso de forma correta. O material repassado às instituições municipais é insuficiente.

Alguns documentos oficiais da instituição escolar que deveriam passar pelo Conselho Municipal de Educação para o bom funcionamento das escolas, como o Projeto Político Pedagógico, Regimento Escolar, Estrutura Curricular, Proposta Curricular sem a Presença do Conselho Municipal fica a cargo apenas da Secretaria Municipal.

O Conselho Municipal é um órgão de extrema importância e necessidade para o município. A Lei de criação desse órgão já foi aprovada pela

¹ Barco tipo canoa adaptado para motores rabetas utilizados pelos os ribeirinhos como meio de transporte fluvial nos rios do Amazonas.

Câmara municipal, mas os Conselheiros não foram nomeados pela gestão pública municipal.

Desde o ano de 2008 ampliou-se no município de Tabatinga o ensino fundamental de oito para nove anos, com matrícula inicial a partir de seis anos de idade em atendimento às Leis Federais 11.114/2005, 11.274/06, Resolução 098/05, 100/06 - Conselho Estadual de Educação - CEE-AM. Todas as escolas estão funcionando em sistema de ciclo, pois o Ensino em Ciclo é a ampliação do tempo de aprendizagem e o aprofundamento de conhecimentos, sem interrupção do processo de ensino e aprendizagem do dentro das fases ciclo, numa perspectiva sociointeracionista.

A estrutura atual ficou da seguinte maneira: Educação Básica: Educação Infantil - maternal: (0 a 03 anos), Pré-escola I (04 anos), Pré-escola II (05 anos). O Ensino Fundamental obrigatório ficou assim estruturado - 1º ano, 2º ano e 3º ano (ciclo I); 4º ano e 5º ano (ciclo II) dos anos iniciais, e 6º ano, 7ºano, 8º ano e 9º ano - dos anos finais.

A nova redação dada pela Lei 11.274, de 06/02/2006 e o artigo 32 da Lei de Diretrizes e Bases (1996), convém, neste sentido revisitar a história da luta da sociedade brasileira para alcançar a conquista de mais um ano de duração para o Ensino Fundamental. Na verdade, a idade cronológica para a matrícula no Ensino Fundamental vinha sendo objeto de estudos e debates desde 1988, à época da Assembleia Nacional Constituinte. Houve então o momento de consolidação, O ensino fundamental passou de oito para nove anos como estar descrita na LDB no Art. 32 “o Ensino Fundamental, com duração mínima de nove anos, obrigatório e gratuito na escola pública, terá como objetivo a formação básica do cidadão” (Art. Alterado).

A ampliação em mais um ano de estudo no Ensino Fundamental deve produzir um salto na qualidade da educação: inclusão de todas as crianças de seis anos, menor vulnerabilidade a situações de riscos, permanência na escola, sucesso no aprendizado e aumento da escolaridade dos alunos (TELES, 2009 p. 10).

Nas escolas municipais, não há a aplicabilidade da Lei 11.645/08- étnica racial que no conteúdo programático deveria incluir diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir dos dois grupos étnicos: estudo da África e dos Africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas; e a inclusão da música na escola como conteúdo

obrigatório previsto na Lei nº. 11.769/2008; e a prevenção do Bullying² que é uma preocupação da política pública nacional, porque está causando a evasão escolar por parte de quem passa por este problema na escola, e por isso o MEC está intervindo nas escolas através do órgão responsável, a Secretaria de Educação e esta, por sua vez, conta com a parceria do Conselho Tutelar.

A estruturação do Conselho Tutelar obedece à lei municipal que deverá complementar a legislação federal, enriquecendo-as e detalhando-a com as especificidades locais. A notificação do Conselho Tutelar do Município ao juiz competente e ao representante do Ministério Público, de ausência de educando menor às aulas, decorre da necessidade de os pais e responsáveis cumprirem as responsabilidades inerentes ao poder e aos deveres familiares. O descumprimento do “dever da família” pode caracterizar infração administrativa prevista no Art. 249 do Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA, em conexão anterior com o delito de abandono intelectual nos termos do Art. 246 do Código Civil.

No município de Tabatinga-AM, o Conselho Tutelar tem funcionamento ainda limitado, sobretudo no que tange às suas responsabilidades no campo intensivo ao acompanhamento do aluno. Na verdade, a organização destes conselhos vive a dificuldades de não compreenderem que não há um padrão de funcionamento. Como sistemas vivos, eles devem ir se auto-organizando de acordo com a problemática contextual diante da qual eles são convocados a atuar como instância de mediação e acompanhamento. O que ocorre, de fato, é que os Conselhos Tutelares trabalham com necessidades emergentes e o *habitus*³ dos agentes sociais que neles atuam se alicerça na epistemologia cartesiana que têm na linearidade e na previsibilidade seus elementos centrais.

O município vem buscando constantemente a parceria com o Conselho para dar assistência aos alunos que evadem da escola. Também não acontece de forma a contento e como está descrita em lei, pois nas escolas, há elevado índice de abuso sexual, abandono intelectual e de incapacidade, violência e maus tratos. Isso ocorre em decorrência de vários fatores.

A Secretaria Municipal de Educação administra, através de coordenações e estas gerenciam a Educação Infantil e Fundamental, a Educação de Jovens e Adultos, a Educação Indígena e a Educação Especial. As pessoas

2 Pessoa ou grupo de pessoas que se utiliza de atos de violências física ou psicológica, através de condutas repetitivas e intencionais, visando atingir uma pessoa mais fraca que é escolhida como vítima, seja em razão de aparência física ou em razão de disputas por espaços dentro da competição social.

3 Para Bourdieu, o *habitus* dos agentes sociais “é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas” (1990:158).

que participam dessas gerências são formadas em Filosofia, Educação Física, Letras, Normal Superior e Pedagogia.

No município de Tabatinga há um Centro Integrado de Educação Especial – CIEE, este não consegue atender toda a demanda do município por falta de espaço físicos adequados e profissionais qualificados nessa modalidade de ensino. Os professores que trabalham no centro integrado não têm formação nesta área específica de atuação.

A Constituição em seu Artigo 208, inciso III, diz que o dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de: “atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino”, já o artigo 227, no parágrafo 1º, diz que:

O Estado promoverá programas de assistência integral à saúde da criança e do adolescente, admitida à participação de entidades não governamentais e obedecendo aos seguintes preceitos. Criação de programas de prevenção e atendimento especializado para os portadores de deficiência física, sensorial ou mental, bem como de integração social do adolescente portador de deficiência, mediante treinamento para o trabalho e a convivência, e a facilitação do acesso aos bens e serviços coletivos, com a eliminação de preconceitos e obstáculos arquitetônicos.

A Lei de Diretrizes e Base da Educação Brasileira (1996) reserva um capítulo exclusivo para a educação especial parece relevante para uma área tão pouco contemplada, historicamente, no conjunto das políticas públicas brasileiras.

As políticas educacionais em todos os níveis, do nacional ao local, devem trazer em suas essências a integração de crianças com deficiência, assim como lhes dar atenção necessária para garantir uma educação de boa qualidade. Para Carvalho (1994, p. 93): “A prática da inclusão na realidade brasileira revela algumas dificuldades, como o despreparo do sistema regular de ensino para atuar no processo de resistência da comunidade escolar em aceitação dos alunos”, pois trabalhar nesta área exige do profissional comprometimento e formação específica.

Há política pública de boa qualidade, pensada, formulada, articulada e planejada, mas dessa forma, que só existe no papel, porque na prática funciona de forma precária e isolada no município.

Atualmente temos a presença da Universidade do Estado do Amazonas - UEA, através do Centro de Estudos Superiores de Tabatinga – CESTB,

ligada à esfera do Estado, esta oferece cinco cursos regulares: Licenciatura em Pedagogia, Letras, Matemática, Geografia, Ciências Biológicas, e também oferece cursos especiais: Direito, Educação Física, Agroecologia, Ciências Econômicas, Gestão Pública, Saúde Coletiva, Há na instituição a oferta de Parfor nos municípios de: Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença e Tonantins. Há também o Instituto Federal de Educação do Amazonas - IFAM, este ligado à esfera Federal, oferecendo à população cursos técnicos.

A Universidade Federal do Amazonas através do Instituto Natureza e Cultura-INC na cidade vizinha de Benjamin Constant veio impulsionar ainda mais o cenário educacional que recebe grande quantidade de jovens e adultos que se deslocam do município de Tabatinga e de outros municípios adjacentes para estudarem na universidade. Alguns desses acadêmicos têm transporte escolar gratuito e outros vão com recursos próprios e outros recebem ajuda de custo, tudo isso na busca de uma formação superior. São esses profissionais que irão atuar nas escolas do ensino fundamental e médio posteriormente.

Essas três instituições não deixam de ser um marco histórico e relevante no cenário da educação e da cultura para o município de Tabatinga porque estão ajudando a formar professores habilitados em diversas áreas do conhecimento.

Com a chegada dessas instituições e com a abertura dos programas de formação superior na região inúmeras possibilidades surgiram na vida dos profissionais da educação que até então eram leigos ou possuíam apenas o Magistério, e a partir da implantação de cursos superiores, novos conhecimentos científicos foram incorporados de acordo com as áreas de conhecimentos ofertados. De acordo com a formação desses profissionais, novas competências e habilidades são adquiridas no desempenho de sua profissão pelo conhecimento de base teórica e prática que eles recebem ao longo de sua formação.

Uma vez sendo inseridos anualmente nas escolas, esses profissionais ainda enfrentam grandes dificuldades para desenvolverem novas metodologias, pois os professores que já estão há mais tempo nessas instituições escolares se sentem “ameaçados” e isso causa um impacto e faz com esses profissionais recém-chegados às escolas cheio de novas ideias e novas metodologias de ensino, se acomodem por se sentirem imaturos e inseguros pela falta ainda de experiência na docência, isso é uma problemática muito comum nas instituições escolares que precisa ser superado.

O fato do (a) professor (a) estar por mais tempo na escola não significa que “sabe mais”, pois os profissionais recém-formados estão muitas vezes à frente dos que apresentam mais experiências, pelas leituras que trazem consigo do conhecimento teórico e que até poderia ser compartilhado com os demais educadores que já estão nas escolas, mas infelizmente não estão abertos a novos conhecimentos, pelo fato de se sentirem antigos na profissão. Isso até dificulta em certos momentos o relacionamento interpessoal entre eles no ambiente institucional.

Considerações finais

O presente estudo confirmou, como foi pontuado na abordagem histórica, que se fez no contexto do município de Tabatinga sobre as Políticas Públicas de Educação, revelou que há muitas ações do governo Federal proposta em lei e as verbas são repassadas aos governos subordinados: estados e municípios, mas não são cumpridas na totalidade ou nem acontecem, não há uma fiscalização rigorosa.

A lei existe, é perfeita na teoria, mas não funciona como foi idealizada, porque há sempre um benefício não revelado por trás de tudo o que as políticas públicas propõem. Isso se reflete no interior das salas de aula porque dela se exige retorno urgente, dando-lhe pouca ou nenhuma contribuição ao trabalho didático-pedagógico e menos compromisso ainda no que diz respeito ao processo de aprendizagem, sem menor estudo prévio sobre as características da comunidade educativa, contribuindo assim, para os fatores relacionados aos problemas do desempenho escolar.

A administração local até vem priorizando a chamada para manter os educandos na escola, mas devido à demanda ser intensiva e a estrutura das escolas serem precárias não correspondem o anseio da população tabatinguense. Há realmente necessidade de construção de novas instituições escolares porque os anexos não atendem com qualidade os estudantes da rede municipal de ensino de Tabatinga-AM.

Referências

BRASIL, Código Civil: Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. – 6. ed. recurso eletrônico – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

BRASIL, Estatuto da criança e do adolescente (1990). Estatuto da criança e

do adolescente: Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990, Lei n. 8.242, de 12 de outubro de 1991. – 3. ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2001.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1996.

BRASIL. Lei Federal de 09 de junho de 2004. Programa Nacional de Apoio ao Transporte Escolar - PNATE. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 2004.

BRASIL. Lei nº 1.645 de 10 de março de 2008. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 2008.

BRASIL. Lei nº 11.114 de 16 de maio de 2005. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 2005.

BRASIL. Lei nº 11.274 de 06 de fevereiro de 2006. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 2006.

BRASIL. Lei nº 11.769 de 18 de agosto de 2008. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 2006.

BRASIL. Lei nº 11.947 de 16 junho de 2009. Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 2009.

CARVALHO, Elaine. Combinando diferenças. Revista Inclusão, Brasília, setembro, 1999.

SEDUC, Secretaria de Estado da Educação e Qualidade do Ensino. Orientações da Proposta Curricular do Ciclo Básico do Ensino Fundamental. Ampliação do Ensino Fundamental de 9 Anos. Manaus: 2009

TABATINGA, Lei de Diretrizes Orçamentária anual. Lei nº 614/2011. Tabatinga: Câmara Municipal de Vereadores. 2011.

TABATINGA, Lei de Orgânica do município de Tabatinga. Câmara de Vereadores. Tabatinga: 2011.

TELLES, Tenório. Ciclo e a Correção do Fluxo Escolar: Nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental-Projeto Avançar. Manaus: Editora: Travessia, 2009.

Dos trilhos às ruas: brinquedos e lazer na Manaus dos anos 30 – 60

Max de Souza Pinheiro

Introdução

Este trabalho é parte de uma pesquisa de mestrado, por meio da qual se pretende compreender como Manaus é representada na obra de Milton Hatoum e no imaginário coletivo presente nos relatos orais da comunidade manauara, cumprindo, necessariamente, três etapas: analisar, através de romances de Milton Hatoum, os limites entre o discurso literário e o discurso científico, mais especificamente o histórico e o antropológico; compreender as representações da cidade de Manaus, manifestas por meio dos relatos de seus habitantes e pelo texto literário de Milton Hatoum e, por fim, comparar os romances de Milton Hatoum e as memórias de habitantes de Manaus, analisando as aproximações e os distanciamentos entre o texto literário e os relatos orais de habitantes da cidade que tenham, de alguma forma, vivenciado Manaus no período descrito por Milton Hatoum em sua obra – período este compreendido entre o fim do ciclo da borracha e a implantação da Zona Franca de Manaus. Fica assim evidente que essa pesquisa entremeia o texto escrito (documentação primária, quando trabalha diretamente com os romances de Milton Hatoum e fontes secundárias, quando trabalha com estudos sobre esta obra) e fontes orais (os relatos orais de habitantes da cidade de Manaus coetâneos ao período histórico abrangido por tal obra). Isso se dá em decorrência da hipótese apresentada, de que ao recriar um espaço existente, a cidade de Manaus, num determinado período, entre o declínio do império da borracha e o ufanismo da Zona Franca de Manaus, Milton Hatoum termina por fazer um registro histórico e etnográfico da sociedade que ali vivia, bem como da memória de seus habitantes.

Assim, a partir de uma abordagem fenomenológica-hermenêutica, tem-se realizado um estudo extensivo e intenso de textos teóricos que traçam paralelos ou relacionam de maneiras diversas Literatura, Etnografia, Memória

e Oralidade, com o intuito de observar as reflexões feitas por diversos críticos quanto ao ofício de investigador social e ao de narrador literário, de acordo com Arocha (1984, p.50), bem como redimensionar a questão dos limites dos dois ofícios, mais na necessidade de ampliá-los do que de estabelecê-los como defendem Friedemann e Niño (1997, p.26). Tem-se realizado também a revisão de outras obras, textos etnográficos ou literários, nas quais são feitas reconstruções da cidade de Manaus, revisão está embasada em textos que tratam dos conceitos e caracterizações das cidades no *corpus* literário. Seguida da análise de parte da obra de Milton Hatoum, a saber: os romances *Relato de um Certo Oriente* (1994), *Dois Irmãos* (2000) e *Cinzas do Norte* (2008). O conjunto aparentemente extenso de três obras estudadas se justifica pelo fato de que não se propôs um estudo extensivo e uma análise detalhada de todos os pormenores das obras, mas sim um recorte que foca a maneira como a cidade de Manaus é representada em tais obras e o modo como o autor lida com a memória. Tem-se realizado também as muito necessárias entrevistas com membros da sociedade manauara - pessoas que têm em comum a idade, superior a cinquenta anos, e um espaço social dominante em suas vidas: a cidade de Manaus - acerca de suas lembranças e testemunhos do período histórico estudado, bem como a memória de antigos relatos sobre a cidade.

Dito isso, o que aqui se apresenta são os registros dos primeiros resultados obtidos a partir da realização de entrevistas com membros da sociedade manauara, mais especificamente os relatos de três de seus moradores - Dona Chiquinha, Dona Nazinha e Aguinaldo Figueiredo - acerca de suas lembranças e testemunhos da Manaus de suas infâncias e adolescências, período histórico compreendido entre os anos 30 e 60. Fazendo também, a partir desses relatos, uma reflexão inicial sobre os modos de diversão e lugares de lazer na Manaus dos anos 30 a 60 e, sobretudo, destacando a importância da brincadeira (do jogo) nas vidas de suas crianças e adolescentes e na constituição de uma cultura manauara; pois todo jogo significa algo, possui uma função significativa, segundo Huizinga (2012, p. 3-4), ao propor, de maneira convicta em seu *Homo Ludens*, que a civilização surge e se desenvolve no jogo e pelo jogo, sendo, portanto, este "... um elemento dado existente antes da própria cultura, acompanhando-a e marcando-a desde as mais distantes origens até a fase de civilização em que agora nos encontramos." (HUIZINGA. 2012, p. 6).

Caminhos do vai-e-vem

O modo como se vive o mundo guarda estreita relação com a forma como ele é visto e, por conseguinte, retratado. Destacando-se nesse processo o relato como forma de registrar a representação do mundo e, ao mesmo tempo, construí-la. Esse processo de tecer e destecer a realidade é notadamente cultural, entendendo cultura como a define Geertz

o conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significação que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ. 1989, p. 04).

Milton Hatoum em sua obra nos apresenta como principais narradores os agregados, pessoas que estão inseridas no seio de ricas famílias manauaras, sem contudo, ser parte delas: em *Relato de um Certo Oriente* é a filha adotiva de Emilie, principal narradora do romance, quem relata ao seu irmão, por meio de correspondências o declínio da família que os havia criado; em *Dois Irmãos* é Nael, filho de Domingas - índia do Médio rio Negro - com um dos gêmeos (Omar ou Yakub), quem conduz a narrativa da tragédia familiar enquanto busca recompor sua própria história; já em *Cinzas do Norte* a narrativa é dividida entre Lavo e Ranulfo, amigos de Mundo, que mais do que testemunhar, fazem parte da efêmera e trágica existência da família Mattoso, sendo peças fundamentais no perverso jogo que se estabelece entre pai e filho. Não terá sido ao acaso portanto a escolha de Dona Chiquinha e dona Nazinha como narradoras de uma Manaus em que elas mesmas viveram como agregadas. Portanto, faz-se necessário breve descrição de quem são:

Dona Chiquinha, senhora de 88 anos de idade que concedeu uma entrevista de aproximadamente uma hora, na qual relatou ser filha de pais paraibanos, nascida em um seringal no Alto Juruá e que veio para Manaus aos 09 anos de idade, após a morte de seu pai por afogamento. Em Manaus, morou inicialmente no bairro do Educandos e aos 11 anos de idade foi trabalhar como babá em casa de família abastada no centro de Manaus, passando a morar no emprego. Aos 38 anos se tornou funcionária, zeladora, do Arquivo Municipal, posteriormente foi trabalhar como zeladora no Instituto Geográfico e Histórico de Manaus – IHGA, dividindo seu tempo entre as duas instituições,

até que em 1964 é posta em definitivo a disposição do IGHA, indo morar em suas dependências com esposo e filhos. Dona Chiquinha conta que enquanto zelava pelo Instituto, seu esposo cuidava das crianças e da casa (lavando, passando, cozinhando etc.); suas memórias estão muito ligadas aos seus antigos patrões e à própria história do IGHA, onde reside com sua família ainda hoje, 20 anos após ter se aposentado pelo Arquivo Municipal.

Dona Nazinha tem 87 anos e é filha de pais barbadianos. Seu pai abandonou a família quando ela ainda era criança e ela foi “criada como escrava” por uma senhora branca, de posses e bem relacionada com os ricos e poderosos da época. Dona Nazinha narra uma infância de muito sofrimento e humilhações; tem lembranças do período da segunda guerra mundial e seus reflexos na cidade de Manaus; viveu toda sua vida entre o Centro e o bairro de Aparecida e conhece muito dos folguedos (blocos, bois, Escola de Samba) criados em Aparecida, tendo participado da fundação de vários deles; intercala suas memórias com ensinamentos sobre a vida e atua como liderança no lugar onde mora.

Bondes: os primeiros brinquedos

Pode inicialmente parecer estranho aos olhos atuais que um meio de transporte tenha se tornado durante a primeira metade do século XX um dos mais importantes brinquedos da população manauara, mas de fato os passeios de bonde aos domingos cumpriam plenamente a característica fundamental de que o jogo não é vida “corrente”, nem vida “real”, mas sim uma atividade temporária, um intervalo na vida cotidiana; tornando-se um acompanhamento, um complemento e, em última análise, uma parte integrante da vida (HUIZINGA. 2012, p. 11-12). Não à toa, os bondes são descritos ou citados nas falas de todos os entrevistados: implantados no final do século 19, quando faziam a linha entre o centro e o bairro da Cachoeira Grande (GARCIA. 2010, p. 85), os bondes funcionaram até a década de 60 em Manaus, tendo sido por todo este tempo o único meio de transporte dos moradores do núcleo urbano central de Manaus às chácaras e aos balneários, estes inicialmente restritos às famílias mais abastadas, mas posteriormente públicos. A cultura dos balneários, ainda hoje presente em Manaus, “Se pelo termo *cultura* entendemos uma herança de valores e objetos compartilhada por um grupo humano relativamente coeso...” (BOSI. 2010, p. 309), deve muito aos passeios de bonde das primeiras décadas do século passado.



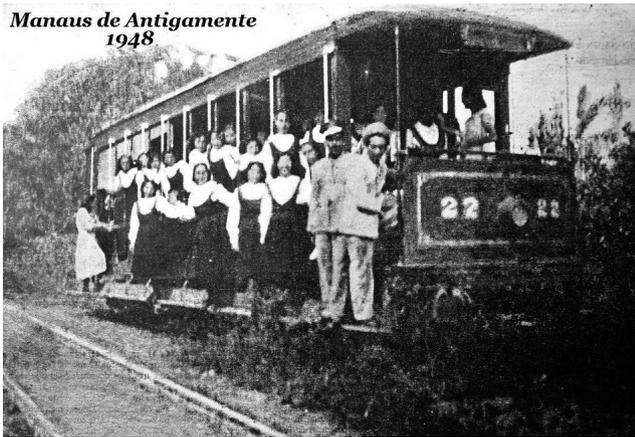
Linha de Flores Autor: desconhecido

Fonte: acervo do blog <http://manausdeantigamente.blogspot.com.br>

Flore! Flore, meu Deus do céu! Aí pra entrá ali... Hum... Meu patrão tinha um banho chamado Retírio Baré, tinha esse banho, aí eles ainda tavam tomando banho mais os bacuri, e eu fazia o almoço, levava a marmita, eu ia levar pra lá e lá já tinham comprado tabaqui, que o doutor finado Cordélio gostava muito [...] E ele gostava muito de tabaqui assado de brasa, e eu ia lá pra comer esse tabaqui, a gente ia ficá pra dormir, vinha no outro dia [...] ia de bonde [...] Tô dizendo que era só uma veredazinha pra lá, sabe? Só passava de bonde mesmo e tinha aquele matagal ainda pegava nos galhos de mato, a gente ia embora lá pra Flore, e lá eles tinham a estação deles, de lá eles voltavam (Dona Chiquinha. Manaus, 13/03/2013, 30min00 – 40min25seg)

Na fala de Dona Chiquinha se vê claramente a memória dos usos dos espaços de lazer em Manaus vinculada à presença dos bondes e balneários. Ela se refere à sua vida como uma “vida muito sofrida”, principalmente o período em que morou no Educandos (dos 09 aos 11 anos), a partir de sua ida para o centro de Manaus, trabalhar em “casa de família” aos 11 anos, passa a ter uma vida melhor, afirmando sempre ter sido bem tratada por seus patrões, pois mesmo eles não lhe “fazendo ordenado” (estabelecimento de um salário regular), sempre lhe deram tudo o que precisava para si, sobrando ainda um pouco com o que ajudar sua mãe a manter a casa. As memórias de Dona Chiquinha estão sempre ligadas ao trabalho e o tempo de sua existência é pauta-

do por ele “Depois que eu fui pra casa dos outros doutores né, já tava adulta né, tava aí com meus 14 anos né...” (Dona Chiquinha. Manaus, 13/03/2013, 33min04seg - 33min13seg); quando questionada sobre os modos de diversão em sua infância ela se cala, como se não pudesse lembrar, o que torna ainda mais importante a lembrança dos passeios de bonde em direção à chácara de Flores, paisagem límpida e vívida em seu ser, e que é “Muito mais que uma justaposição de detalhes pitorescos, a paisagem é um conjunto, uma convergência, um momento vivido, uma ligação interna, uma ‘impressão’, que une todos os elementos. (DARDEL. 2011, p. 30)



Trafegando na Linha de Flores com alunas do Colégio Dorotéia.

Autor: desconhecido

Fonte: Acervo do blog <http://manausdeantigamente.blogspot.com.br>

O bonde saía daqui da... do Tabuleiro da Baiana, alí onde tem o CAIS, que tem aquele negócio... aquela subida, tinha o tabuleiro da baiana. [...] Aí pegava o bonde. Aí..Ige Maria! Passeava... Terminava aqui na Aparecida no plano. Era muito bom, era muito divertido. Todo domingo as criançada ia... quando tinha negócio... que eu estudava... assim dia de domingo assim a professora saía com a gente. (Dona Nazinha. Manaus. 14/03/2013, 10min-11seg - 11min01seg)

Dona Nazinha não faz alusão aos balneários, pois em seu tempo de criança eles eram ainda privilégio das famílias ricas e possuidoras de chácaras ou sítios nas regiões mais afastadas de Manaus. Os bondes, todavia, são mui-

to importantes para ela em sua meninice e se constituem em lembranças das mais belas, pois era por meio deles que ela conseguia escapar, ainda que brevemente, da rotina brutal a que era submetida: sendo “criada como escrava”, “comendo em uma cuia no chão”, obrigada a vestir somente trapos, surrada constantemente com “galho de cuia e rêio” e tendo até seu corpo marcado a ferro; é por meio da escola que ela consegue usufruir desse fantástico brinquedo, passeando por ruas e bairros de Manaus que de outra forma dificilmente poderia conhecer. Dona Nazinha também lembra um outro brinquedo muito querido por todos aqueles que os contemplaram.

Os brilhantes zepelins

Os zepelins eram veículos de transporte de passageiros que receberam esse nome em virtude de sua estrutura grandiosa e das características que lembravam os dirigíveis que cruzavam os céus no início do século XX. Eles possuem dois momentos em Manaus: o primeiro em 1948, quando o Jornal do Comércio divulgou que estava sendo construído, pelo Sr. Joaquim Barata Júnior, um veículo com chassi próprio para ônibus, teto interno forrado a couro e poltronas estofadas, molas no assento e no encosto e capaz de conduzir 64 passageiros sentados. (MAGALHÃES. 2011, p. 105-106). O segundo quando a imprensa divulgou, em 1955, o início das atividades operacionais dos novos Zepelins, trazidos de Belém pelo senhor Hudson Maciel, o qual adquiriu cinco possantes e luxuosos ônibus. (MAGALHÃES. 2011, p. 111-112)



Na década de 1940, ônibus Zepelim circulando em frente ao Rio Negro Clube.

Autor: desconhecido - Fonte: Acervo Fotográfico da EMTU

A diversão é o seguinte: a criança só tinha os ônibus, a diversão era essa. Dia de domingo tinha... Vamo passeá de ônibus? Passeá de bonde? Aí ia... As mães ia pralí pra estação pegar o bonde, passear de ônibus. O ônibus saía daqui. Tinha um ônibus parece um avião grandão, ficava aqui onde é o prédio do EPETEC, o INPS aí. Aí tinha um.. um... um ônibus parece um avião, zepelim. Ah! Tudo que era menino queria passear no zepelin! né?! Aí saía daí, descia a 7 de setembro, ficava lá na [o bairro] cachoeirinha, alí era a parada, de lá pra cá. (Dona Nazinha. Manaus. 14/03/2013, 9min30seg -10min10seg).

Dona Nazinha relata o fascínio que o zepelin despertava na meninada a partir do final dos anos 40, quando passou a circular em Manaus rivalizando com os bondes não só no âmbito da economia local, mas, sobretudo nos corações e mentes dos manauaras. De fato o zepelin assentou firmemente no imaginário da cidade; seu desenho, sua cor, o conforto até então não experimentado nos bondes, a alusão ao grande dirigível que cruzara os céus do Brasil em começos do século XX e o romantismo de uma construção quase que artesã fizeram do zepelim um símbolo do final da primeira metade do século e início da segunda. Neste ponto se faz necessário apresentar o terceiro entrevistado:

O historiador Aguinaldo Figueiredo, com 55 anos de idade, morador do conjunto Manôa, mas nascido no bairro de Santa Luzia, onde viveu toda sua infância e adolescência e cujas lembranças estão povoadas das brincadeiras de criança de um tempo em que eram “os donos da rua”, dos bailes, dos balneários, do futebol e dos “puteiros”. Aguinaldo fala também das indústrias instaladas em Manaus antes do surgimento da Zona Franca de Manaus e às suas memórias se mesclam aos temas pesquisados em seu ofício de professor e historiador.

Ônibus: e os brinquedos se tornaram veículos

Aguinaldo fala de uma infância em uma Manaus extremamente precária, carente dos serviços básicos de urbanização, fornecimento de água, a crise do sistema energético, a desarticulação dos bondes em virtude dessa mesma crise e a ausência de um serviço público de transporte. Interessa perceber como e quanto a cidade se metamorfoseou para adaptar-se à nova realidade então vigente, bem como identificar os sujeitos que compunham essa nova Manaus, imensa mescla de imigrantes, nordestinos e “gente do interior”, que vinha para a cidade para ser excluída, como as índias que serviam como empregadas às famílias mais abastadas da sociedade manauara (CRISTO, 2007, p. 19).

A prefeitura tentou organizar... Existia poucas... As poucas empresas, que eram conhecidíssimas em Manaus. Mas na verdade os proprietários dos ônibus às vezes eram eles mesmos que dirigiam e algum parente cobrava a entrada, né?! Ele circulava por dentro dos ônibus e aí o ônibus parava, tinha as paradas, né?! E...e... lá em Santa Luzia por exemplo o Seu Luiz que era proprietário de três ônibus, que era a empresa São Luiz. Aí, tínhamos o Ouro Verde que era o mais conhecido, que era o ônibus que ele colocou pra circular, que era o mais confortável, né?! Os bancos de couro, geralmente bem coloridos, né?! Mas eram... eram... eram... veículos confortáveis, as janelas largas, abertas. Mas sempre andavam lotados e... e... inseguros... inseguros, porque eram adaptados. E isso permaneceu por muito tempo... Por muito tempo. (Aguinaldo Figueiredo. Manaus. 16/03/2013, 20min-22seg - 21m29seg).

Termina, de maneira melancólica, os mais de cinquenta anos de funcionamento dos bondes em Manaus e o romantismo que havia dado o tom dos usos do zepelin em sua primeira década de funcionamento. A partir dos anos finais da década de 50, o que se verá em Manaus será um “sistema de transporte” caótico e insuficiente para atender às demandas da sociedade; situação que perdura e se agrava até hoje. Os bondes e zepelins, todavia, permanecem na memória de gerações que se apropriaram deles como instrumentos de lazer e a cultura dos banhos (ou balneários), construída a partir dessa apropriação persiste como uma tradição manauara:

Tinha... os banhos. Os banhos eram excursões que as pessoas faziam dia de domingo, feriado, né. Se organizava a turma do bairro e convidados, se reuniam em determinado local. Fretava-se um ônibus ou um caminhão, geralmente era o caminhão, carregava areia e tal... Isso lá no bairro, os ricos já era outra coisa. E aí então nos íamos... dirigíamos para lugares, lugares públicos, né. Balneários públicos que eram muito gostosos, lugares... lugares aprazíveis, que você passava um dia de lazer; as crianças nadando, como é o caso da Ponte da Bolívia, né?! E aquele cuidado, se assava peixe, se comia. Os adultos tomando a cerveja XPTO. [...] e então bebiam um vinho. Mas o gostoso mesmo pra criançada era tomar o guaraná, na época a hora de distribuir o guaraná se tivesse bolo ainda melhor, porque era raro esses... esses privilégios na casa das pessoas pobres. (Aguinaldo Figueiredo. Manaus. 16/03/2013, 30min43seg - 32m11seg).

Brincadeiras de Terreiros e Currais

Dona Nazinha, a despeito de ter sido criada por uma senhora moradora da rua Frei José dos Inocentes, no centro de Manaus, passou boa parte de sua vida no bairro de Aparecida, local onde morava sua mãe biológica e onde ela estabeleceu grandes e profundos laços de amizade. Aparecida é seu *locus amoenus*, pensado aqui não como a “paisagem” ideal, em ambiente de

tranquilidade, bucólico ou pastoril, tal como apregoado na literatura europeia do período renascentista; mas sim como a apropriação de um espaço que é, por definição, um domínio do ambiente social, constituindo-se para o usuário em uma parcela conhecida do espaço urbano em que ele se sente reconhecido (CERTEAU. 2011b, p. 40). De fato, é em Aparecida, e a partir daí, que Dona Nazinha inicia seu diálogo com o mundo. Prova disso é seu conhecimento e envolvimento em diversos folguedos populares: em sua fala surge a única referência, dentro do universo pesquisado, aos pássaros juninos: “Na Aparecida tinha... tinha o pássaro Currupião. Currupião, Japiim né?! Coringa... Era... era muito divertido o bairro de Aparecida” (Dona Nazinha. Manaus. 14/03/2013, 14min49seg - 15min04seg). O Coringa era um boi-bumbá, do qual se tratará mais adiante, mas Currupião e Japiim eram pássaros juninos, espécie de folguedo popular, já desaparecido de Manaus, e, segundo a antropóloga Selda Vale, muito forte desde o início do século XX, tendo sido os pássaros (Japiim, Tucano, Bem-te-vi, Gavião, Corrupião, Guará) a principal atração, juntamente com as “tribos” dos Andirás e dos Ipixunas, do primeiro Festival Folclórico de Manaus, em 1956. (COSTA. 2002, p. 148). A respeito do boi Coringa, Dona Nazinha apresenta ainda maiores detalhes:

Aí na Aparecida ensaiô o tenente... O Lauro Sodré fez um boi, com o tenente Valdir, o boi...O nome do boi se chamava-se boi Coringa. E este boi Coringa urinava vinho e fazia cocô biscoito, certo?! E ele tinha perna, ele andava, o boi, o boi famoso, na época. Aí... saía dançando nas casas, carregava lamparina, que ia aquela moçada, aquelas fantasias de luxo, que falavam naquela época, com pena, espelho, era as coisas antigas mesmo. Manaus era lindo e maravilhoso como ele é hoje, mas todo mundo era irmão... (Dona Nazinha. Manaus. 14/03/2013, 03min32seg - 04min30seg).



*Boi Coringa de grandes tradições culturais do bairro de Aparecida.
Autor: Desconhecido - Fonte: (BESSA. 2010, p. 63)*

O boi-bumbá é um dos folguedos mais estudados no Brasil, mas o boi Coringa descrito por Dona Nazinha traz consigo uma identidade própria de brinquedo de bairro, marcado por suas relações com a comunidade: o “urinar vinho” e fazer “cocô biscoito” demonstra claramente uma atuação do folguedo em seu próprio lugar, e mais, indica uma interação com um público composto por adultos e crianças. Um brinquedo livre das competições e rivalidades tão características dos bumbás manauaras, como relata a própria Dona Nazinha:

Alí [na Cachoeirinha] tinha um bumbá. O bumbá mais famoso de Manaus, que era o Corre Campo. Né, tinha um curral, só tinha preto então, poucas pessoas claras, né. Aí aqui na... no Beco do Macedo tinha um boi... Mina de Ouro, brigavam muito... era... quando se encontrava um com outro né, negócio de boi mesmo né, de moçada. (Dona Nazinha. Manaus. 14/03/2013, 02min50seg - 03min21seg).

Os confrontos entre o *Minas de Ouro* e o *Corre Campo* estão registrados em jornais da época. Simão Pessoa descreve em seu blog um episódio em que “Durante 50 minutos, cerca de 500 pessoas brigaram entre si, usando como armas tudo que estivesse ao alcance das mãos: lanças de guerra, candeeiros, baquetas, paus, pedras, facas, garrafas. A rua se transformou numa verdadeira praça de guerra.” (PESSOA. 2010, p. 1). De acordo com Huizinga a ideia de ganhar está estreitamente relacionada com o jogo, pois o objetivo pelo qual jogamos e competimos é primordialmente a vitória, vitória que é acompanhada de diversas maneiras de aproveitá-la. Os frutos da vitória podem ser a honra, o prestígio, a estima, mas costuma ser mais do que isso; costuma haver algo em jogo, um prêmio - simbólico, material ou mesmo abstrato - e o jogador ao ganhar o jogo, ganha alguma coisa a mais - as honrarias e estima concorrem imediatamente para o grupo ao qual o jogador pertence. (HUIZINGA. 2012, p. 57-58). Eis porque as disputas entre agremiações rapidamente se convertem em disputas entre ruas, ou mesmo entre bairros; um sentimento de pertença, uma certa identidade se estabelece a partir dos triunfos obtidos nas disputas. Sobre os bois em Manaus Selda Vale cita ainda mais alguns:

Em Manaus, nas primeiras décadas do século, dois bois-bumbás dividiam o gosto popular durante o mês de junho: *Corre Campo* e *Tira Prosa*. Em 1925, na Cachoeirinha, talvez o bairro mais apegado às tradições regionais, havia as famosas *correries* do *Garantido*, do *Mina de Ouro* e do *Caprichoso*. Nos anos 40, os bois se espalham por vários “currais” na cidade: *Mina de Ouro*,

no Boulevard Amazonas, *Caprichoso*, na Praça 14, *Garantido*, na Cachoeirinha, *Tira-Prosa*, no Imboca, *Vencedor*, no Alto de Nazaré, *Mineirinho*, *Canário*, *Pai do Campo*, *Teimoso*, todos na Av. João Coelho, *Dois de Ouro*, no Educandos, *Malhadinho*, na Leonardo Malcher, *Curinga*, na Aparecida e muitos outros mais. (COSTA. 2002, p. 149)

Nas memórias de Dona Nazinha está presente ainda a criação do primeiro bloco carnavalesco de Aparecida, o Bloco dos Marinheiros, que mais tarde se integraria à escola de samba do bairro, Mocidade Independente de Aparecida: “E aí meu querido na Aparecida nasceu o... um... um bloco, que era dos marinheiros, na Xavier de Mendonça. [...] Sempre teve animação na Aparecida, [...] sempre foi animado. [...] Nasceu dos marinheiros. [...] É... Bloco dos Marinheiros mesmo.” (Dona Nazinha. Manaus. 14/03/2013, 18min03seg - 18min31seg)

As crianças e os seus lugares

São as próprias palavras de Aguinaldo Figueiredo que trazem à baila temas importantes como o folclore, a criação popular, as brincadeiras infantis e a atuação da criança no mundo:

Das crianças inclusive é... Isso é interessante, né?! Num livro que eu escrevo que nós éramos os donos da rua. As brincadeiras infantis, que eram folclóricas, porque eram oriundas da criação popular, ou seja, o folclore é isso, ele é a arte, é todo esse processo é... pictórico, esse processo, como se diz assim, abstrato do viver, mas que é de uma criatividade popular, não tem dono. Então as brincadeiras infantis eram criadas pelas próprias crianças ali no... (Aguinaldo Figueiredo. Manaus. 16/03/2013, 26min28seg - 27m16seg).

Os jogos infantis são criados pelas crianças e transmitidos de umas para outras, da mesma geração ou das mais velhas para as mais novas; mesclando criações locais a outras trazidas pelas crianças migrantes. O que importa aqui é destacar esse papel ativo das crianças na construção de saberes; elas não são receptáculos vazios, prontos para receber a “cultura dos adultos”, mas sim agentes que atuam na representação do mundo e no estabelecimento de culturas próprias; “Essas ‘maneiras de fazer’ constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural.” (CERTEAU. 2011a, p. 41). O que se vê na Manaus dos anos 50 - 60 são as crianças fazendo pleno uso de seu poder criativo para estabelecer seus próprios mecanismos de interação com o mundo, um mundo por elas

mesmas representado em sua própria experimentação da realidade, e, “Mais do que uma realidade falsa, sua representação é a realização de uma aparência: é a ‘imaginação’, no sentido original do termo.” (HUIZINGA. 2012, p. 17).

Manaus é marcada na segunda metade do século XX por dois fenômenos muito bem definidos e já amplamente estudados no Brasil: no campo político, há um desenvolvimento acentuado do populismo, que instaura e amplia práticas assistencialistas e oportunistas nas relações entre os governantes e a população mais desassistida pelo Estado; no campo econômico, principalmente a partir da implantação da Zona Franca de Manaus no final dos anos 60, tem-se o surgimento de diversos artigos industrializados, que afetam o modo como as crianças jogam com o mundo, pois elas passam a ter o acesso, em muitos casos só têm o vislumbre, de um mundo novo, repleto de brinquedos até então desconhecidos, ou muito restritos às famílias mais abastadas. Os dois fenômenos descritos podem ser observados, ainda que em dimensão reduzida, no relato transcrito abaixo:

E... e as crianças recebiam, as crianças quando nasciam recebiam, no caso fosse mulheres, as bonequinhas, que de certa forma depois passaram até ser responsabilidade de alguns políticos distribuir, dia de natal e dia das crianças, esses presentes para as crianças. Os meninos normalmente recebiam armas, tava o faroeste na época, os faroestes americanos eram os filmes mais exibidos, estavam em evidência e havia esse desejo infantil de imitar, de reproduzir, o machismo, o heroísmo desses personagens. (Aguinaldo Figueiredo. Manaus. 16/03/2013, 27min17seg - 28m06seg).

Mas a rua era o lugar por excelência de atuação da molecada, e continuará a ser pelo menos até meados dos anos 90, quando o surgimento dos shopping centers, dos condomínios fechados e de uma ampla campanha do medo e da violência irá provocar uma gradativa mudança na maneira como a população manauara se relaciona com os espaços públicos da cidade. Nos idos dos anos 60, todavia, as brincadeiras ocorriam na rua, e a rua era o lugar de socialização e aprendizado; era na rua que se formavam e desenvolviam os laços afetivos e o sentimento de coletividade, a busca por um sentido de pertença à uma nação, esta entendida como um grupo social que apresenta um senso de pertença a uma identidade, história e destino comuns (FERNANDES. 2011, p. 37). É o que se pode depreender da descrição abaixo que faz Aguinaldo de diversos jogos infantis (todos na rua):

É... e tinha as outras brincadeiras de rua: que era o Cangapé, o Cangapé que era jogar um taco de madeira com um prego na ponta, vai riscando e aí o fechamento dessa... do jogo era encurralar o sujeito dentro dum labirinto que ele... que ele... aí a vitória nada mais era do que um gozar da cara do outro, era a satisfação. E tinha o Peão, tinha o Papagaio; eu nunca gostei de Papagaio e nunca aprendi jogar Peão, tentei... tentei... mas tinham pessoas que eram fanáticos, inclusive até hoje no bairro tem... tem pessoas que vivem de produzir papagaio de papel, lá no bairro Santa Lúzia e em alguns lugares de Manaus. Eu não via com muita... com muita... porque era, além de perigoso, não sei. E... tinham brincadeiras esportivas, que eram o Cemitério, que era jogar a bola pra matar e tal, o Barra-bandeira, tinha o 31 Alerta; e já, isso aí já na fase já de entre adolescente - pré-adolescente. (Aguinaldo Figueiredo. Manaus. 16/03/2013, 28min07seg - 29m31seg).

Importante aqui destacar o Papagaio como um brinquedo ainda hoje muito corrente em Manaus, e que, sobretudo, não se restringe apenas a crianças e adolescentes, mas está presente em todas as idades e nos mais variados lugares, o que se constitui em uma rara exceção, pois o mais comum é que os brinquedos mudem quando as crianças crescem, como bem destaca Aguinaldo:

Já praticamente o... da pós-adolescência, adulto, já rapaz a brincadeira era jogar bola!. O futebol dominava toda a Manaus da época, inclusive naquele momento Manaus... O Futebol tinha credibilidade, tinha seus ídolos, o Futebol era dirigido com responsabilidade, o futebol fazia... fazia... é... atrativos, chamava adeptos, chamava as pessoas, as pessoas gostavam; tínhamos o Parque Amazonense que era o símbolo né do... do... que anteriormente tinha sido o hipódromo, os ricos da borracha construíram lá o Parque Amazonense pra assistir as corridas de cavalo, com o tempo a falência. Mas também existiam as competições, patrocinadas principalmente pelos jornais da época, as corridasciclística e a corrida pedestre, muito prestigiada pela cidade. (Aguinaldo Figueiredo. Manaus. 16/03/2013, 29min32seg - 30m42seg).

É importante observar a ascensão do futebol como prática esportiva e o valor simbólico que há no fato dos praticantes desse esporte terem se apropriado do lugar onde antes eram disputadas as provas de turfe, exemplo maior do fino trato dos “ricos da borracha”. Esse fato todavia, não ocorre de maneira isolada: com o declínio do império da borracha e fuga dos capitais e de boa parte da elite que o detinha, os lugares antes ocupados por essa dita elite vão gradativamente sendo apropriados pelas camadas mais populares da sociedade manauara.

Primeiras impressões, singelas conclusões

Após a realização das entrevistas ditas acima e da análise das obras de Milton Hatoum, especificamente os romances *Relato de um Certo Oriente* (1994), *Dois Irmãos* (2000) e *Cinzas do Norte* (2008), pode-se iniciar a ação de confrontar as memórias narradas pelos entrevistados com as memórias registradas nos textos de Hatoum em busca do desvelar de um imaginário coletivo comum entre o escritor de Manaus e seus habitantes. Evidentemente, dada a imensidão desse imaginário e ao extenso recorte temporal abordado, recortes ainda maiores precisam ser feitos para que possamos nos aprofundar em algumas relações. Mas as narrativas até agora coligidas já podem jogar uma luz sobre a construção dos espaços de lazer em Manaus, as maneiras diversas como as pessoas, e neste caso específico as crianças, se apropriam: dos brinquedos, estabelecendo maneiras próprias de interagir com o mundo; e dos lugares, criando táticas próprias de apropriação dos mesmos: a experiência de mais de 25 anos de Dona Chiquinha trabalhando em casas de família na condição de agregada, sem salário ou horas de trabalho definidos, mas com a certeza de ter vivido e estar vivendo uma vida justa e digna põe em cheque qualquer generalização apressada ou reducionismo que se queira fazer ao analisar a existência do agregado na história das famílias tradicionais manauaras; as lembranças de Dona Nazinha sobre os passeios de bonde e de ônibus são ilhas de prazer e contentamento no mar das memórias de uma infância tão sofrida e sua participação ainda hoje nos folguedos e carnaval, uma prova da superação que se dá pelo jogo, pelo lúdico e pela alegria; as aventuras de Aguinaldo e sua trupe pelas ruas de Manaus, testemunho da liberdade e poder criativo de uma geração que precisou reinventar o lugar em que vivia. Tudo isso permitem desde já perceber o quão a Manaus revelada por Hatoum está sedimentada nas culturas manauaras e imbricada à vida de seus habitantes, definindo e sendo definida pela existência dos mesmos.

A cidade é bem mais que um conjunto de ruas e edificações, ela é a criação mais espiritual da civilização ocidental, e o que Milton Hatoum faz é construir, recriar e inventar sua própria cidade à imagem e semelhança da realidade, da história, dos sonhos e dos pesadelos contidos nos relatos e na memória de seus transeuntes.

Gilmar Arruda considera importante destacar “que concebemos as representações espaciais como historicamente determinadas e constituintes do

imaginário social e, por conseguinte, das práticas sociais, capazes de explicar e mobilizar as atitudes dos homens e dar sentido às suas ações.” (ARRUDA. 2000, p. 26-27), o que Moraes define como “horizonte espacial coletivo”, ou seja, a gestação dum “senso comum a respeito do espaço. Uma mentalidade acerca de seus temas” (MORAES. 1991, p. 28-31). Mas é importante lembrar que a cidade é também um cenário de linguagem, de evocações e sonhos, de imagens, de variadas escrituras de um mundo que lenta e coletivamente se vai construindo e voltando a construir, incessantemente. (SILVA, 1994, p. 19). Considerar então a representação da cidade literária face ao imaginário urbano de seus transeuntes carrega em si uma busca pela identidade desse espaço, pois se a cidade contribui para a definição da mentalidade urbana, a literatura expõe seus imaginários.

Referências:

AROCHA, Jaime. Antropología en la historia de Colombia. Una visión. In: Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia. Bogotá: Etno, 1984.

ARRUDA, Gilmar. Cidades e sertões: entre a história e a memória. Bauru: EDUSC, 2000.

BESSA, Boberto. Memorial Aparecida: síntese da história de um bairro. Manaus: Edições Muiraquitã, 2010.

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Schwarcz, 2010.

COSTA, Selda Vale da. Boi-bumbá, memória de antigamente. In: Somanlu, v. 2, número especial, p. 147-153. 2002.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2011

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2011

CRISTO, Maria da Luz Pinheiro de. *Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Dois Irmãos, Relato de Um Certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: EDUA/UNINORTE, 2007.

DARDEL, Eric. O homem e a terra: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Pés que andam, pés que dançam: memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança (PA). Belém: EDUEPA, 2011.

FRIEDEMANN, Nina S. de; NIÑO, Hugo.(eds.) Descanonización de Textos Literarios Y Etnográficos. In: Etnopoesía del Agua: Amazonia y litoral Pacífico. Santa Fé de Bogotá: Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas – Javegraf, 1997.

FURASTÉ, Pedro Augusto. Normas técnicas para o trabalho científico: elaboração e formatação. 14. ed. Porto Alegre: Gráfica e Editora Brasil Ltda, 2007.

GARCIA, Etelvina. O Amazonas em três momentos: Colônia, Império e República. 2. ed. Manaus: Norma Editora, 2010.

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

HATOUM, Milton. Relato de um certo oriente. São Paulo: SCHWARCZ, 1994.

_____. Dois irmãos. São Paulo: SCHWARCZ, 2000.

_____. Cinzas do norte. São Paulo: SCHWARCZ, 2008.

HUIZINGA, Johan. Homo Ludens. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MAGALHÃES, Soraia. Na paisagem urbana de Manaus a supremacia do ônibus com carroceria de

madeira (1947-1957). In: Revista dos Transportes Públicos - ANTP - Ano 33 - 2011 - 1o quadrimestre, p. 103 - 114.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Ideologias geográficas*. São Paulo: Hucitec, 1991.

SILVA, Armando. *Imaginarios urbanos*. 2. ed. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1994.

- **Na internet:**

<http://manausdeantigamente.blogspot.com.br/2013/05/bondes-da-cidade-de-manau.html>, acessado em: 10/05/2013, às 15h51min.

<http://www2.manaus.am.gov.br/portal/secretarias/Manauscult/biblioteca-virtual/02%20aparecida.pdf>, acessado em 13/05/2013, às 05h45min.

<http://simaopessoa.blogspot.com.br/2010/01/relembrando-meu-boizinho-de-coracao.html>, acessado em 13/05/2013, às 07h23min.

A polidez na arte da escuta¹

Norma de Carvalho Fancchini

Considerações iniciais

A proposta deste artigo é descrever e analisar as marcas linguísticas nas falas de duas interlocutoras que sinalizam índices de polidez no discurso que se instaura no momento da realização de uma entrevista, tendo em vista o sucesso da comunicação.

Grice, filósofo da linguagem, afirma que a linguagem verbal não descreve, mas age em situações concretas da fala, que comunicam conteúdos explícitos e implícitos. Em 1985, o autor estabelece a cooperação como princípio geral que rege a comunicação entre seus participantes e afirma que a linguagem é um dispositivo que o locutor utiliza para comunicar suas intenções ao seu destinatário.

Austin (1962), também filósofo da linguagem, elabora os primeiros estudos que fundamentarão a teoria dos atos de fala e chama atenção para as afirmações performativas, que correspondem ao cumprimento de uma ação, quando é realizada.

Searle, filósofo, em 1969, direciona sua reflexão para a questão dos atos ilocutórios, atos que agregam ao dizer uma ação, denominados atos de fala indiretos.

A corrente interacionista empenha-se em identificar os princípios que regem os atos de fala indiretos e consideram que esses atos variam de acordo com o grupo social. Compreendendo a linguagem verbal intrinsecamente ligada a uma ação que interfere nos relacionamentos interpessoais, debruçam-se sobre essa temática e nesse contexto nasce a polidez como um novo campo da linguística.

¹ Este artigo é um desdobramento da versão "A polidez em entrevista sobre a arte da escuta", publicada nos Anais do II Congresso Internacional Interdisciplinar (Des) Cortesia: Expressão de Cultura (s)? em dezembro de 2014. Tal evento foi organizado pelos docentes doutores Manoel Francisco Guaranha e Ana Lúcia Tinoco Cabral e promovido pela Universidade Cruzeiro do Sul, Universidade de São Paulo, Universidade Estadual de Campinas e Universidade Aberta (Lisboa).

Goffman afirma que os participantes de uma comunicação face a face tentam se proteger de qualquer tipo de agressão à sua face e à face do destinatário em toda comunicação; elabora em 1980 uma teoria sobre as faces para que os interlocutores conservem suas faces positiva e negativa.

Brown & Levinson apresentam em 1987 um modelo universal de polidez que aborda duas faces: a positiva, externa, a forma como os interagentes da comunicação almejam ser vistos pelos outros; e a negativa, interna, o território do participante que quer guardar para si e não gostaria de torná-lo público.

Condição de produção e de recepção

O corpus da análise é um diálogo que se instaura entre a entrevistadora Agnes Francine de Carvalho Mariano, doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), e a entrevistada, a jornalista Eliane Brum. O diálogo oferece uma perspectiva panorâmica para o estudo das marcas da polidez tendo em vista a dimensão do trabalho da jornalista, documentarista e escritora, que se diversifica entre os gêneros crônicas, ensaios, colunas e artigos, sendo esses últimos publicados nos jornais El País e The Guardian. Sua obra inclui a publicação de seis livros, sendo que “Coluna Prestes: o avesso da lenda” lhe rendeu o prêmio Açorianos de autora-revelação. Essa homenagem integra uma lista de mais de quarenta prêmios - nacionais e internacionais - e troféus pelas suas reportagens. Eis alguns que se destacam: Vladimir Herzog; Ayrton Senna; Líbero Badaró; Sociedade Interamericana de Imprensa e Rei de Espanha; o Prêmio Cooperifa; o Prêmio Orilaxé; Troféu Especial de Imprensa ONU e Troféu Mulher Imprensa. <<http://elianebrum.com/biografia/>>

Teoria da polidez

Nas décadas de 1950 e 1960, Grice, filósofo da linguagem, observou que a função da linguagem não era a de descrever, mas, a de agir, pois, quando o sujeito fala, ele está realizando atos, está interagindo e comunicando conteúdos que não se limitam a serem explícitos, os implícitos também estão presentes na situação concreta da fala (FIORIN, 2012, p.167).

Reconhecendo a importância de estudar os significados não explícitos do que é dito e os efeitos do uso da linguagem entre os participantes de

uma comunicação, surge, na década de 1970, um novo ramo da linguística, a Pragmática, uma ciência que tem como objeto de estudo estabelecer a relação entre a estrutura da linguagem e o seu uso, tendo em vista interpretar enunciados completos em situações reais de uso (SILVA, 2001).

Austin (1962), também filósofo da linguagem, elabora os primeiros estudos que fundamentarão a teoria dos atos de fala. No seu trabalho, o autor vai diferenciar dois tipos de afirmação: as que se referem a descrições de estado de coisas, as constativas, das que não são descrições de estado de coisas, mas correspondem ao cumprimento de uma ação, quando ela é realizada. Essas afirmações, que serão objeto de estudo do autor, caracterizam-se por serem enunciadas na voz ativa, na primeira pessoa do singular do presente do modo indicativo. A essas afirmações Austin denomina performativas (FERREIRA, 2011).

Para Austin, são necessárias três condições para que as frases performativas se efetuem com sucesso. Primeira, o uso de determinadas palavras na enunciação, pois, elas, em certas circunstâncias, provocam um efeito específico. Segunda, os participantes cumprirem a enunciação de forma correta. Terceira, a enunciação ser realizada por completo pelos participantes (FERREIRA, 2011).

Searle, filósofo, em 1969, ocupa-se dos estudos de Austin e desenvolve novos aspectos na teoria dos atos da fala e um deles refere-se ao momento em que a frase é dita. Para o autor, no instante em que se enuncia uma frase realizam-se dois atos: primeiro, o proposicional, que se refere ao conteúdo comunicado; segundo, o ato que se realiza na linguagem (CUNHA, 2006).

Com base nos estudos dos atos de fala, Searle afirma que não são poucas as vezes que os participantes da comunicação se expressam indiretamente e direcionam sua reflexão para a questão dos atos ilocutórios, atos que agregam ao dizer uma ação, expressos de maneira indireta, denominados atos de fala indiretos (CUNHA, 2006).

Estudiosos da corrente interacionista interessam-se pela temática dos atos da fala e empenham-se em identificar os princípios que regem os atos de fala indiretos e percebem que os atos da fala são expressos por encadeamentos no processo da comunicação (GROHMANN, 2009).

Em 1985, Grice estabelece a cooperação como princípio geral que rege a comunicação entre seus participantes. Esse princípio é detalhado em

máximas conversacionais, que totalizam quatro categorias gerais: a quantidade de informações; de verdade; de pertinência; e da forma como elas são construídas (OLIVEIRA, 2012).

Para Grice, a linguagem é um dispositivo que o locutor utiliza para comunicar suas intenções ao seu destinatário, que, por sua vez, se esforça para compreender não só o sentido que o locutor disse literalmente, mas também a sua intenção ao dizê-lo na situação concreta em que o ato da fala ocorreu (OLIVEIRA, 2012).

A corrente interacionista vai se diferenciar da teoria clássica por considerar que os atos de fala não são universais, por variarem de grupo para grupo social, pois cada um tem suas regras próprias, com isso seus marcadores linguísticos são específicos para suas linguagens.

Para os interacionistas, dizer é agir, é fazer. Sob essa perspectiva, uma conversação verbal produz ações e reações entre os seus participantes. Compreendendo a linguagem verbal intrinsecamente ligada a uma ação que interfere nos relacionamentos interpessoais, ocupam-se dessa temática e nesse contexto surgem os primeiros estudos sobre a polidez, que se inserem em um novo campo da linguística (FIORIN, 2012, p. 175).

O conceito de polidez está intimamente associado ao conceito de face nos estudos da linguagem. Goffman (1980) afirma que os participantes de uma comunicação face a face tentam se proteger de qualquer tipo de agressão à sua face e à face do destinatário em toda comunicação.

Face constitui uma imagem que uma pessoa cria para si mesma para se proteger, se preservar de possíveis rejeições ou conflitos em uma interação verbal face a face em uma determinada sociedade (MARCOTULIO, 2008, p. 64). Nesse sentido, polidez seria a realização de estruturas linguísticas com vistas a atenuar os efeitos de atos ameaçadores da face.

O termo polidez pode ser compreendido como uma série de normas sociais construídas por uma sociedade que regula os comportamentos de seus membros, porém, para Brown & Levinson, a polidez linguística está associada a um conjunto de estratégias utilizadas por participantes em uma comunicação verbal com a intenção de se defenderem de possíveis constrangimentos (MARCOTULIO, 2008).

Goffman elabora em 1980 uma teoria que trata das avaliações que os participantes fazem de si mesmos e dos demais participantes nas interações

sociais que ocorrem no processo da comunicação verbal e não verbal. Essa teoria tem como objeto o estudo da face, compreendida pelo autor como uma imagem pública, construída de acordo com os valores aprovados em uma determinada sociedade, para se defender de possíveis constrangimentos em uma conversação (MARCOTULIO, 2008).

Para Goffman, um participante, em uma comunicação que sente que está seguindo um comportamento coerente e adequado ao papel que assume ao interagir com os demais participantes, apresenta uma imagem de si mesma consistente e estaria mantendo a face; pois estaria seguro de si no processo da comunicação ao passo que uma pessoa que não consegue manter o valor social que lhe é devido na comunicação face a face estaria com a face errada. Em outros termos, a comunicação só será realizada com harmonia se as faces forem preservadas de qualquer agressão.

Contudo, para o autor, os atos em uma interação verbal representam ameaças e, diante de possíveis agressões, faz-se necessário realizar um trabalho de figuração, isto é, os participantes concentram esforços para que suas ações não desencadeiem a perda de suas faces, ou seja, conservem suas faces positiva e negativa (MARCOTULIO, 2008).

Brown & Levinson apresentaram outro modelo sobre polidez, baseado no modelo de Goffman, que faz uma distinção entre face positiva e face negativa. A primeira está relacionada com a imagem construída com vistas a ser aceita socialmente, a segunda diz respeito àquilo que o interlocutor quer preservar para si e não quer ser expor a ninguém.

Ambos dividiram os atos em quatro categorias: atos que ameaçam a face positiva do locutor - seriam atos que a própria pessoa reconhece suas limitações; atos que ameaçam a face negativa do locutor - seriam atos que cobrariam dele ações que ele deveria cumprir, como promessas, e cercearia a sua liberdade; atos que ameaçam a face positiva do interlocutor - seriam atos que comprometeriam a manutenção da autoimagem do interlocutor como críticas a ele; atos que ameaçam a face negativa do interlocutor - seriam atos que ameaçam o seu livre arbítrio como uma ordem ou um pedido (MARCOTULIO, 2008).

Segundo estudiosos da linguística, Grice, Searle, Goffman e Brown & Levinson e outros pesquisadores como Lakoff e Leech são considerados os fundadores da cortesia linguística (RODRIGUES, 2003). Fraser (1980), Lakoff

(1998) não diferenciam o conceito de cortesia e de polidez; diferentemente de Brown & Levinson que utilizam o termo polidez (MARQUES, 2008).

Estratégias que atenuam os efeitos de atos ameaçadores da face

Para poder analisar índices de polidez linguística no discurso das interlocutoras que dialogam no momento da realização da entrevista, foram selecionados trechos de suas falas tendo em vista o foco deste trabalho: a comunicação com sucesso.

A primeira parte da análise refere-se a algumas perguntas que a entrevistadora direciona à entrevistada, e a segunda parte apresenta algumas respostas da entrevistada.

Pergunta: *E sobre o momento da entrevista? Eu sei que a gente improvisa, mas você tenta ter certos cuidados?*

Enunciados justificativos como “*Eu sei que a gente improvisa*” atenuam o mal-estar da pergunta da locutora, que constrói uma imagem de um eu que se posiciona ao lado da entrevistada, tornando-se solidária a ela diante do imprevisto, sobretudo quando diz “a gente”, ou seja, a locutora também age assim, e a atitude de se colocar solidária à entrevistadora facilita inserir uma pergunta provocativa de uma forma elegante: “*Mas, você tenta ter certos cuidados?*”

A estratégia de não constranger a entrevistada ao dizer “*Eu sei que a gente improvisa*” é um recurso linguístico para preservar a face positiva da interlocutora, uma vez que improvisar não é um termo adequado para ser associado a um trabalho profissional.

Pergunta: *Não vai lembrar... E me diz uma coisa: e a relação com o entrevistado?*

“*E me diz uma coisa*” funciona como um ato que ameniza o poder da entrevistadora de mudar de tópico de forma abrupta, tendo o efeito de introduzir de uma maneira não autoritária uma nova indagação: “*E a relação com o entrevistado?*”

A oração “*E me diz uma coisa*” é uma estratégia linguística que preserva a face negativa da interlocutora, pois a entrevistadora não fez uma pergunta de forma impositiva a ela, como se fosse uma ordem.

Pergunta: *Essa é maravilhosa.*

“*Essa é maravilhosa*”, o adjetivo “*maravilhosa*” sinaliza uma forma

de representação positiva à fala anterior da interlocutora, uma estratégia de polidez, cujo efeito de sentido está na manutenção da face positiva da interlocutora marcada pelo termo “*admiração*”, expressando uma avaliação positiva da locutora pelo discurso da interlocutora.

Pergunta: *Você já falou um pouquinho aqui, um pouquinho acolá, de como isso tudo te toca. É preciso ter coragem para estar sempre aberto e incluir outras pessoas na sua vida, não é?*

As expressões “*um pouquinho aqui, um pouquinho acolá*” atenuam o peso sobre o que foi falado e facilita inserir um enunciado explicativo para retomar o tema anterior: incluir pessoas na vida da entrevistada. Trata-se de um ato que preserva a face negativa da locutora, quando ela assume ser necessário ter coragem para se abrir para novas pessoas, reconhecendo a sua própria limitação.

Eliane Brum - *São dez reportagens e, para cada reportagem, eu conto o que acho importante e, como aconteceu aquela história. Ali, eu falo sobre a importância de escutar. Escutar é muito mais do que tu ouvir. Escutar é tu não interromper quando a gente está falando.*

A fala da Eliane Brum revela um comportamento polido em relação aos seus entrevistados, quando ela diz “*Escutar é tu não interromper quando a gente está falando*”. Nessa fala, ela reconhece o seu papel de jornalista, que é o de perguntar e ouvir, e reconhece também o direito do entrevistado de falar à sua própria maneira.

Novamente produz-se um ato que preserva a face negativa da interlocutora, pelo fato dela se recusar a ser autoritária com seus entrevistados no momento em que faz as perguntas a eles durante a realização de suas entrevistas.

Eliane Brum - *... Eu acho que cada personagem, cada entrevista te exige isso: é tu te despir daquilo que tu és, dos teus preconceitos, da tua visão de mundo.*

“*Eu acho que...*” é uma forma de demonstrar polidez ao modalizar a frase com o verbo achar, sinalizando uma avaliação pessoal sobre o trabalho de uma repórter a realizar uma entrevista.

É um recurso linguístico que preserva a face positiva da Brum, neste caso locutora, por confessar uma visão sua de trabalho, e não uma ideia fechada sobre o tema.

Eliane Brum - ... *Eu escuto com todo o tempo que for, porque cada pessoa também tem o seu tempo de falar.*

Trata-se de um enunciado explicativo, que justifica a atitude de Brum de uma forma polida ao reconhecer tanto seu papel de entrevistadora como o papel do entrevistado, que, para ela, também tem o seu tempo para falar, se expressar quando se sentir seguro para isso. Novamente Brum reitera a sua proposta de trabalho e preserva a sua face positiva.

Eliane Brum - *Que ótimo isso. Eu não sabia.*

A expressão “*Que ótimo*” é uma avaliação positiva do que foi dito anteriormente pela entrevistadora, confirmando uma interação entre as interlocutoras, e fazendo uso de mais um indicador de polidez em relação ao que foi dito anteriormente. Trata-se também de mais uma confissão que preserva a face positiva de Brum enquanto locutora.

Eliane Brum - ... *Agora, ele faz assim também com as minhas matérias. E escreve. Ele compra uma agenda todo ano, que é onde ele vai escrevendo coisas sobre mim. Inverteu a situação. Muito bacana. Então essa foi outra relação.*

A expressão “*muito bacana*” é uma avaliação positiva que Brum faz em relação ao seu entrevistado, que, anteriormente respondia a suas perguntas, agora escreve sobre ela. Uma atitude polida em relação ao entrevistado e novamente uma confissão que sinaliza a preservação positiva da face de Brum.

Considerações finais

É possível perceber os índices de polidez nas falas que se instauram na entrevista por meio da cooperação que se estabelece entre as interlocutoras. Tal cooperação está relacionada com as estratégias linguísticas utilizadas por ambas em seus discursos.

Observa-se a cooperação da entrevistadora com a entrevistada pelo seu comportamento linguístico: não interromper a fala da entrevistada, não mudar de tópico de forma abrupta, mostrar-se solidária à entrevistada diante do imprevisto. Com um comportamento linguístico diverso da entrevistadora, a entrevistada também mostra colaboração por procurar manter uma postura de não superioridade em relação à entrevistadora e aos seus entrevistados.

A colaboração entre as participantes do evento está presente também no fato de ambas tentarem manter a face em todas as perguntas e respos-

tas selecionadas da entrevista, preservando um caráter harmonioso na comunicação que se estabelece entre elas.

Referências

BRUM, E. Eliane Brum desacontecimentos. Disponível em: <<http://elianebrum.com/biografia/>> Acesso em: 04 out. 2017.

CUNHA, C. L. da. Atos de fala em discussões argumentativas. In: Revista *Letra Magna*, n.5, Ano 3, 2006.

FERREIRA, R.L.A. Teoria dos atos de fala: aspectos semânticos, pragmáticos e normativos. In: Relatório Final de Pesquisa PIBIC, 2011.

FIORIN, J. L. A linguagem em uso. In: *Introdução à linguística*. São Paulo: Contexto, 2012, p.167-180.

GROHMANN, R. do N. O interacionismo e os estudos de comunicação. In: *Anagrama*, Ano 3, 2009. Disponível em http://www.usp.br/anagrama/Grohmann_Interacionismo.pdf Acesso em: 21nov. 2014

MARCOTULIO, L.L. A preservação das faces e a construção da imagem no discurso político do marquês do Lavradio: as formas de tratamento como estratégias de atenuação da polidez linguística, 2008. Disponível em < <http://www.letras.ufrj.br/posverna/mestrado/MarcotulioLL.pdf>> Acesso em: 21nov. 2014

MARQUES, R.L. Estratégias de cortesia e polidez no gênero fórum educacional digital, 2008. Disponível em <http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/20/TDE-2008-04-10T10:15:02Z-5197/Publico/Rosangela%20Licca%20Marques.pdf> Acesso em: 21nov. 2014

OLIVEIRA, J. A. Polidez e identidade: a virtude do simulacro. *BOCC. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*, v. 1, p. 1-7, 2005.

OLIVEIRA, R. L. de O. Pragmática e razão: estudo de uma racionalidade para a pragmática de Paul Grice, 2012. Disponível em <www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/56170/000859700.pdf?sequence=1.> Acesso em: 21nov. 2014.

PRETI, D. (Org.) *Cortesia verbal*, São Paulo, Humanitas, 2008.

RODRIGUES, D. F. Cortesia linguística. Uma competência discursivo-textual, 2003. Disponível em: <http://www.ese.ipv.pt/drodrigues/teses/drodrigues_doutoramento.pdf>

SILVA, J. da; SILVA, V; L.T. da. Introdução ao pragmatismo linguístico. In: Soletas, São Gonçalo, RJ, Ano 1, n. 1, jan-jun. 2001.

A Feira Municipal de Atalaia do Norte/AM

Sônia Ferreira Ruiz

Michel Justamand

Introdução

O presente texto visa registrar uma pesquisa realizada na Feira Municipal de Atalaia do Norte/AM. A pesquisa versa sobre a inflação comercial dos produtos orgânicos¹ oriundos da agricultura peruana comercializados ali. É possível notar que a cada dia tornasse mais perceptível, a falta de produtos nas feiras. Percebe-se que um dos principais motivos é o aumento dos preços. Fazendo com que o modo de vida da população atalaiense seja influenciada pelo preço e, que provavelmente, aumente o desemprego na cidade levando os habitantes da cidade a terem condições mais precárias de vida.

Deste modo, o consumidor leva para a mesa apenas o necessário para cada refeição como a cebola, batata, tomate, alho, etc. O aumento da cesta básica afeta bastante a população de classe baixa, ou seja, a maioria dos cidadãos atalaienses. Os preços dos alimentos que antes, há uns 10 a 15 anos, mal se conseguia comprar, no presente, 2017, tanto as estivas (como o arroz, açúcar, óleo entre outros produtos industrializados) como produtos estrangeiros (verduras e frutas, cultivados Peru) que variam de preço intermitentemente. Tal variação de preço prejudica, evidentemente, os revendedores na hora da compra desses produtos para a sua revenda. De onde tiram o seu próprio sustento e o de sua família.

Aparentemente a inflação não dá sinais de retrocesso, mas pelo contrário permanece se elevando. Esses fatores inflacionários de aumento dos mantimentos prejudicam os usuários mais pobres da Feira Municipal de Atalaia (índios, peruanos, brasileiros tanto os que vivem de bolsa família quanto os desempregados). Grupo de pessoas que só conseguem comprar o básico na feira, que gastam boa parte do seu salário ou benefícios sociais com alimentação ou para pagar água e luz. Temos visto, conforme os meios de comunicação informam que, infelizmente, o desemprego aumenta. A compra dos alimentos

¹ Alimentos orgânicos são produtos de origem vegetal ou animal que são livres de agrotóxicos ou qualquer outro tipo de produtos químicos, pois estes são substituídos por práticas culturais que buscam estabelecer o equilíbrio ecológico do sistema agrícola (BRASIL, 2007).

inorgânicos (industrializados) têm prevalecido. Essa dieta alimentar baseada em não orgânicos, nos parece, que atua como veneno. Eles matam lentamente as pessoas. Pessoas que não acreditam no valor de uma alimentação mais sadia, baseada em alimentos orgânicos. Infelizmente por serem produtos que têm na Feira de Atalaia valores mais elevados.

Na região tríplice fronteira no Alto Solimões (Brasil, Colômbia e Peru), a crise econômica instalada, especialmente, do lado brasileiro, em 2017 se torna a cada dia mais visível e dificulta a vida de muitos. Nessa região fronteiriça nos deparamos ainda com um câmbio para a troca de moedas completamente inconstante. Permanentemente ocorre a desvalorização da moeda brasileira no estrangeiro tanto na Colômbia quanto no Peru.

Estes escritos sobre a Feira de Atalaia se baseiam no tema de Trabalho de Conclusão de Curso – TCC de Sônia Ferreira Ruiz, cujo tema era a inflação comercial praticada ali. O TCC se relaciona com as pesquisas de campo e também por Ruiz pertencer ao grupo social pesquisado. Sendo que os grupos sociais pesquisados são os próprios feirantes da

A pesquisa de campo foi complementada pela formação intelectual junto ao Projeto AgroVida. Esse projeto visa sensibilizar as comunidades indígenas da região do Alto Solimões a valorizar os produtos orgânicos produzidos ali. O projeto é coordenado por Josiane Otaviano Guilherme do Curso de Antropologia e Ronnivon Gonçalves Gomes graduado em Ciências Agrárias e Ambiente do Instituto de Natureza e Cultura – INC, na Universidade Federal do Amazonas– UFAM, o projeto é financiado pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Instituição que estimulou o desenvolvimento dessa pesquisa.

Visando a realização da pesquisa, foram consultados informantes que são, em especial, os revendedores peruanos de produtos orgânicos na Feira Municipal de Atalaia do Norte/AM. Alguns consumidores que são residentes da cidade também foram entrevistados.

A pesquisa foi desenvolvida baseada na etnografia descritiva e na observação participante, envolvendo conversas e entrevistas conforme apontamos acima. As entrevistas foram realizadas objetivando obter a trajetória e o dia-a-dia dos revendedores e consumidores. Buscou-se entender o trajeto das mercadorias para a comercialização na feira. Visando obter informações sobre as variações dos preços dos produtos ali comercializados. Tínhamos como intuito saber mais sobre a opinião dos usuários da feira em relação a estes fatores variações de preços, trajeto dos produtos e comercialização.

A pesquisa, em seu início, demonstrou que os produtos trazidos do Peru não são 100% orgânicos, como é muito propalado na região do Alto Solimões. Observamos que no Peru os preços dos produtos, em geral, são desvalorizados em relação direta aos da feira, mas que ao chegar ao Brasil, em Atalaia do Norte, esses valores cobrados pelos produtos sofrem alterações e disparam, em muitos casos, dependendo da mercadoria, até triplicam.

Lembramos também que utilizamos como uma das nossas ferramentas adotadas para a pesquisa as mensagens via internet no programa face book, trocadas com alguns familiares que residem no Peru. Informações que dizem respeito, especialmente, sobre os preços praticados nesse outro país do continente sul americano. Este “campo” de atuação, ainda pouco convencional nas práticas de pesquisa, foi à forma de nos comunicarmos com pessoas que não podemos ver pessoalmente graças à distância. Assim as mensagens trocadas por meio da internet tornaram-se eficazes.

Dessa forma, partimos para o exercício etnográfico de pesquisa de campo. Esse exercício se iniciou em março de 2014. É quando a disciplina Seminários de Pesquisa, no Curso de Antropologia, no INC, na UFAM, começa. Desde então, realizamos trabalho de campo para montar o projeto de pesquisa para essa disciplina.

Nos trabalhos de campo, que foram realizados por Ruiz, foi possível se constatar nosso interesse em continuar a tratar da mesma temática num futuro Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Foram feitas algumas observações, nos aproximando com um olhar diferenciado ao do grupo a que pertencíamos. Percebeu-se, nesses momentos de campo, a real importância da feira para a população de Atalaia.

Notou-se que a culpa das alterações dos valores das mercadorias e outros acontecimentos não são necessariamente do revendedor, mas se evidenciou que existem vários outros fatores envolvidos nesta trama. Após os contatos com os sujeitos da pesquisa e observações de campo realizadas entre 2014 e 2016, foi produzido um artigo, abordando o tema que desenvolvemos nesses presentes escritos, mas com maior profundidade agora.

Este trabalho identificou como os fornecedores e revendedores atuam no mercado, como funciona a comercialização dos produtos. Mas ficou a preocupação de mostrar o que os consumidores acham de tudo isso? Também ficou para nós a vontade de construir um quadro demonstrativo dos

preços dos alimentos vendidos e de descrever quem são esses comerciantes. Esses aspectos que ficaram do artigo anterior poderiam, a nosso ver, funcionar como novos e iniciais guias para as reflexões que desenvolveremos a frente.

O ponto de reflexão que nos norteou e motivou a realização da pesquisa foi o questionamento dos consumidores sobre por que do preço dos produtos variarem de uma hora para outra. Lembramos de uma forma popular usual na região de se referir a esses fatos, usado no momento de sua compra, *É! Ainda está naquele preço, ou já subiu?*

O mercado não avisa quando e nem que horas serão mudados os preços e os produtos orgânicos, os que são mais consumidos, presentes em pouca quantidade na feira, apresentam potencial de expansão de sua produção, graça ao interesse renovado atualmente, propalado pela divulgação de seus benefícios para a alimentação humana. A produção de orgânicos é destinada, especialmente, às feiras locais, como a de Atalaia do Norte/AM.

A produção de orgânicos no Brasil, ainda é incipiente, pelo que nos parece, por não estar presente em todos os mercados, como imaginamos que deveria, mas tende ao crescimento. Esse crescimento tem relação com o entendimento social de uma nova geração que está sendo formada. A geração atual tem se preocupado, em certa medida, com a ampliação da visão ecológica e o entendimento da importância de termos condições de vida ambientais também. Tais pensamentos e ações geracionais estão relacionados diretamente com o aspecto que tratamos acima, dos benefícios para a saúde, e esses fatalmente, ao meio ambiente.

Já as preocupações e o conceito de preservação da natureza são cada vez mais aceitos nos ditos países desenvolvidos. Fato que possibilitará a ampliação da potencialidade de adoção dessa alternativa de consumo, sendo os produtos/alimentos orgânicos uma das principais opções de comida.

Nos escritos que seguem apresentamos as características da nossa pesquisa, uma análise dos dados e dos produtos encontrados na Feira Municipal de Atalaia do Norte, a origem dos produtos ali comercializados e, por fim, sua inserção no mundo globalizado.

Assim, vejamos...

Características da pesquisa

O método utilizado nesta pesquisa foi qualitativo, com o propósito de apresentar as informações com clareza a fim de alcançar os objetivos do tema abordado esperando que o sujeito pesquisa colabora-se/contribui-se com as nossas buscas e anseios. Mas se identificou que há, presentemente, o medo de informar que prevalece. Isso ocorre porque os feirantes em sua maioria formada, essencialmente, por peruanos (em nossa pesquisa de campo pudemos verificar que a presença de brasileiros é insignificante), pensam, infelizmente, que a pesquisa se trata de uma fiscalização e denúncia.

Acompanhamos um grupo de alunos do INC/UFAM realizando um trabalho voltado para o fortalecimento da prática dos alimentos orgânicos com os indígenas Ticuna. Os Ticuna surpreenderam, ao contrário do que lhes é imputado, trabalham na colheita, porque plantam sim, inclusive investem bastante nos produtos orgânicos. Investem suas forças nesses produtos, mas voltados, em especial, para o consumo da família e comunidade.

De qualquer forma, voltando as questões relativas às características da pesquisa, lembramos que, segundo Dias (2003, p. 376), a pesquisa qualitativa é “uma metodologia não estruturada, baseada em [...] amostrar, a fim de proporcionar [...] uma compreensão do contexto do problema”. Compreender o contexto e o seu problema é o que estamos interessados nesses escritos. No nosso caso é o contexto que envolve a Feira Municipal de Atalaia do Norte/AM e as suas questões.

Enquanto que há outros pesquisadores, como Richardson (1999), que entendem que a metodologia quantitativa possui um vínculo importante com as preocupações características do pensamento crítico, tal qual é o caso deste estudo. Quanto aos meios, a pesquisa teve caráter também bibliográfico, desenvolvida com base em matérias publicadas, em livros, meios eletrônicos e artigos científicos.

A pesquisa abrange a área de comércio interno na cidade de Atalaia do Norte direcionada para as áreas de economia dos brasileiros e peruanos residentes nesta cidade e economia local com ênfase na produção sustentável da agricultura orgânica.

Os dados coletados serão analisados e abordados em forma de texto explicativo, comparativo e analítico, acompanhados, eventualmente, de tabelas de preço para, segundo nos parece, melhorar a compreensão.

Apontamos como exemplo quando um agricultor vende 10 cachos de banana a R\$30 reais, caso vendesse todos pelo mesmo valor ganharia R\$300 reais, mas os compradores não pagam essa tarifa. Assim, por não pagarem por esse valor, o agricultor demora muito a ter a saída completa de sua mercadoria que é a banana. Graças a demora de ocorrer as vendas acaba aceitando menos em seus produtos, metade do valor inicial, ficando por R\$ 15,00 cada cacho de banana.

Fato que com certeza leva o agricultor a sair “perdendo” e muito, tendo o seu trabalho desvalorizado. Ficando com um total, de no máximo, muitas vezes de R\$150,00, que mal possibilita a aquisição dos bens que precisa para o sustento de sua família. Esse pequeno e singelo exemplo da feira amazense na tríplice fronteira tem relação com os acontecimentos do mundo. É o que pensamos e que nos parece. As corporações, no caso, os revendedores, funcionassem como reguladores dessa economia de mercado. Assim,

As corporações são o poder dominante que dá forma às políticas sociais, econômicas e comerciais em todo o mundo. Ao mesmo tempo, decisões que venham a ser tomadas nos próximos anos com relação a tecnologias novas e poderosas, têm o potencial de afetar postos de trabalho, justiça e ambiente em escala planetária. Apesar das implicações dessas tendências para a democracia e para os direitos humanos, não existe um órgão internacional para monitorar a atividade corporativa global, e nenhum organismo das Nações Unidas tem a capacidade para monitorar e avaliar as tecnologias globais. A atual emergência de alimentos e implosão da economia mundial atestam a imperiosa necessidade de monitoramento e supervisão das corporações. (GUAZZELLI; PEREZ, 2010, p. 62)

Produtos orgânicos



Figura 1- Produtos fornecidos do Peru, revendidos e consumidos pela população Atalaiense. Alho, batata, beterraba, Cebola, cenoura, limão, laranja, macaxeira tomate, repolho, pimentão, pepino.

Tabela de preço

Apresentamos abaixo uma tabela demonstrando os preços unitários que são mais elevados dos produtos orgânicos em comparação com os produtos convencionais. Algo que na região fronteiriça continuarão a restringir o crescimento dos agricultores indígenas e peruanos que investem tempo e esforço para esse fim. Mas os orgânicos mesmo tendo um maior valor, ainda atraem consumidores. Isso se deve a qualidade oferecida e a questão dos benefícios à saúde e o bem-estar de quem os consome.

Nº	NOME DOS PRODUTOS	PREÇO FORNECIDO EXTERNO/PERU	PREÇO COMPRADO PELO REVENDEDOR	PREÇO À VENDA NO MERCADO LOCAL-ATN (KG)
01	Alho	\$10,00 kg	R\$15,00 kg	R\$20,00 kg
02	Batata	\$ 1,50 kg	R\$3,00 kg	R\$4,00 kg
03	Beterraba,	\$ 2,50 kg	R\$5,00 kg	R\$7,00 kg
04	Cebola,	\$0,80 kg	R\$2,00 kg	R\$3,00 kg
05	Cenoura,	\$2,50 kg	R\$5,00 kg	R\$7,00 kg
06	Limão,	\$2,50 kg	R\$5,00 kg	R\$8,00 kg
07	Laranja,	\$15,00 cento	R\$40,00 cento	R\$ 0,75 und
08	Macaxeira	\$30,00 por saca	R\$50,00 saca	R\$1,00 und
09	Tomate,	\$2,50 kg	R\$5,00 kg	R\$7,00 kg
10	Repolho,	\$60,00 dúzia	R\$ 12,00 und	R\$6,00 kg
11	Pimentão	\$5,00 cento	R\$10,00 cento	R\$0,20 und
12	Pepino	\$0,50 und	R\$1,00 und	R\$2,00 und

Tabela de preço dos produtos fornecidos do Peru, revendidos e consumidos pela população Atalaiense.

Os valores adotados pelos revendedores na feira são questionados, tanto pelos agricultores quanto pelos consumidores, devido as suas constantes mudanças. Sabe-se que os consumidores procuram, normalmente, adquirirem os produtos que estiverem com os preços mais próximos das suas realidades econômicas. Na feira atalaiense os produtos estrangeiros, vindos do Peru, são mais consumidos por serem mais atrativos, graças a entrarem no Brasil sem o devido pagamento de impostos. Enquanto que os nacionais que pagam impostos se tornam mais encarecidos, devido a nossa carga tributária, muito provavelmente.

Os produtos orgânicos na região de Atalaia do Norte são fornecidos por peruanos, mas quem leva vantagem na obtenção de lucros, segundo nossas observações, são os revendedores que compram diretamente da mão de obra barata e explorada do agricultor.

Para refletir conosco usamos argumentos de um dos consumidores. A questão a ser problematizada que foi usada: quais são as formas de relacionamento que se estabelece entre o revendedor e o consumidor?

Tentamos nos entender da melhor forma possível, o consumidor quanto melhor for atendido, outras vezes volta, então o vendedor só existe por causa do comprador, quando os preços sobem o papel do vendedor (revendedor) é passar a informação de uma forma amigável de um modo que o cliente entenda o motivo do aumento, tem toda uma questão pra ele chegar nos final mente, tem que usar alguns argumentos pra não doer tanto, ele tem que tratar o cliente como alguém que faça parte de sua família (Didi).

Recentemente poucos se interessarem por trabalhar com os produtos orgânicos, mesmo alguns sabendo e ou tendo noções de que essa produção tem potencial de crescimento. Há algumas famílias que se sentem atraídas para começar seu próprio negócio voltado para a produção/venda de orgânicos. Alguns visando o investimento na sua própria economia individual. Fato que ocorre por que lhes faltam outras opções de emprego. Aí por esse motivo migram para comercialização dos orgânicos.

Por meio dessa reflexão, se vale a pena partir para a produção de orgânicos, questionamos quem são esses profissionais que atuam nessa comercialização? Identificamos que em sua totalidade são os peruanos residentes no Brasil e ou de passagem pelo país. O senhor Didi, que já se posicionou acima, contribui novamente com a nossa pesquisa, opinando por que não há brasileiros exercendo este ofício:

No meu ponto de vista o Brasil é uma pátria amada, a mãe gentil abre os braços para acolher as pessoas, já em outros países não acontece o mesmo, em outro país é necessário seguir os tramites da lei porque há fiscalização, aqui não, basta tirar um alvará de licença e fica tudo bacana, é isso, no meu ponto de vista é mais difícil um brasileiro se estabelecer em outro país(...) os brasileiros procuram outro meio de ganha pão pelo menos aqui neste município, procuram se empregar em órgãos públicos, ele se acha com mais garantia e mais estável, no momento que ele se torna funcionário público ele se sente seguro, já no ramo comercial como é aqui um revendedor no mercado, as vezes pode dar certo e as vezes pode não dar, e com certeza vai precisar de ter um esforço maior é esse o motivo ao não estabelecimento de brasileiros no ramo(Didi).

Observamos que há falta de interesse do poder público em investir nessa realidade, ou mesmo incentivar a população a praticar a agricultura familiar, plantar e produzir para a própria localidade. Imaginamos que investimentos governamentais nessa área gerariam mais renda para mais famílias envolvidas na produção, especialmente, de alimentos orgânicos. Valorizando os produtos orgânicos colhidos da região sem dependerem, os habitantes da região, dos produtos oriundos outros lugares.

As origens do consumo de produtos orgânicos

Temos como certo que muitos produtos são oriundos do Peru. Mas não podemos afirmar com certeza, e nem ao certo, quais são exatamente. Apenas podemos notar que tomate, cebola, alface, laranja, entre outros, são 100% orgânicos, e que esses podem ter a sua origem no país vizinho. Em nossas pesquisas na feira atalaiense, não conseguimos afirmar esses alimentos venham diretamente da mão do agricultor para a feira ou se passam por atravessadores, que chamamos nesses escritos de revendedores.

Por meio das nossas observações, nos parece, que os consumidores do Alto Solimões, não veem muito valor agregado de saúde e financeiro à produção orgânica, infelizmente, mesmo muitos sabendo que eles são mais saudáveis e que protegem mais o meio ambiente.

Queremos crer que esse modo de agir dos consumidores seja, especialmente, por que os alimentos orgânicos apresentam maior valor de mercado tendo um custo mais elevado que os outros, entre eles os industrializados, mesmo na Feira Municipal, em Atalaia do Norte/AM. Os alimentos orgânicos ganham mais valor quando nas mãos de atravessadores/revendedores que especulam, enormemente, o fato de serem saudáveis e contribuírem para o meio ambiente.



Figura 2- imagens dos fornecedores peruanos



Figura 3- imagem do consumidor comprando



Figura 4 - O mercado de produtos orgânicos é um campo econômico em construção.

Em nossas observações notamos a existência de fornecedores que são ilegais. Portanto, é de se esperar que esses fornecedores invistam seu modo de agir em seus “clientes” (vendedores de orgânicos na feira) e tam-

bém nas redes de distribuição desses alimentos em busca da valorização dessa mercadoria. Tendo como importante as suas presenças entre os alimentos ali comercializados os orgânicos fornecidos pelos peruanos.

Notamos que há duas características marcantes nos consumidores de orgânicos uma é a fidelização e a outra é a frequência das compras com determinados vendedores e seus espaços de comercialização. Esses dois aspectos atraem os olhares interesseiros de mais outros possíveis fornecedores, que num futuro não muito distante, terão a possibilidade e a oportunidade de também comercializarem produtos. Entre esses olhos interessados estão os dos pequenos produtores que podem atuar individualmente na feira atalaiense.

Mesmo sem saber ao certo a origem dos produtos orgânicos os seus revendedores na Feira Municipal de Atalaia/AM os compram a preços aquém do mercado. Mas, infelizmente, quando esses produtos chegam aos seus destinatários os consumidores, esses valores triplicam, apontando uma taxa de inflacionária exorbitante, ao que nos parece.

Os fornecedores utilizam como argumento para a cobrança desses valores desproporcionais o fato da cidade ficar distante de outras da região, gerando o difícil acesso e conseqüentemente acréscimo aos valores desses mesmos produtos. Apresentam como motivo principal gerador dos aumentos os transportes que os encarecem. De modo que, com esse argumento, os comerciantes disparam nos preços dos produtos alimentares, em especial os orgânicos. Esses últimos que a nosso ver deveriam ser comercializados com menores índices de taxas de valoração, para que a maioria da população pudesse ter acesso a mais saúde para si e para o meio ambiente.

Parece-nos importante lembrar que a valorização e o reconhecimento dos produtos orgânicos como fontes de bem-estar e de saúde, são considerados como alternativas sustentáveis e de produção de alimentos tanto para os agricultores quanto para os consumidores. Já que para os primeiros por que não precisariam mais investir em insumos químicos, que são mais onerosos, e para os consumidores por apresentarem, os alimentos orgânicos, uma dieta, insistimos mais saudável.

O consumismo de mercadorias as mais diferentes, mas em especial as industrializadas, nos parece, pode ser a causa de problemas para o início do declínio da biodiversidade, a perda de terras cultiváveis e a produção de resíduos tóxicos, graças ao modo como são feitos, os interesses que existem

por traz, suas formas de descarte do material que deles emana e que sobra, além da geração de lixo sem fim, algo que o planeta não terá em pouco tempo como incorporar mais. Essas ações poderiam começar a mudar. Acreditamos que a partir do consumo, em larga escala, de alimentos orgânicos é uma dessas válvulas de escape para conter parte da destruição promovida pela espécie humana no mundo. Os alimentos orgânicos não precisam dos produtos químicos para a sua produção.

Parece-nos que a sociedade atual vive em uma espécie de instantaneidade. Uma busca para que tudo ocorra com rapidez. De preferência para ontem. Uma sociedade que consome e descarta seus resíduos mais do que é suportável pelo próprio planeta. Essas ações podem levar a alterar o equilíbrio planetário criando impactos que podem causar problemas de condições de vida às gerações futuras. O consumo de alimentos orgânicos em feiras, como a de Atalaia, pode contribuir com a desaceleração da destruição planetária que está em andamento.

A globalização em massa

A globalização é um fenômeno das sociedades contemporâneas que pode ter seu conceito disseminado recentemente, porém é possível considerar que sempre existiu, em menores proporções e que se desenvolveu a partir da Revolução Industrial do século XVIII, impulsionado pela evolução dos sistemas de transporte e de comunicação dos países, Dupas (2007, p. 8). Tal fenômeno tem contribuído para a ampliação de uma série de problemas para as culturas locais, entre elas o que foi produzido de forma orgânica, sem os agrotóxicos produzidos nas grandes indústrias de investimentos do capital financeiro e com seus interesses na multiplicação do lucro em todo o globo.

O processo de globalização acompanha a “evolução” capitalismo, sistema econômico dominante entre a maioria dos países do mundo, desde o século XIX com o evento das duas grandes guerras mundiais e teve seu maior ápice de crescimento no período final da Guerra Fria. É possível observar que, desde a Primeira Guerra Mundial, os Estados Unidos da América já se transformavam em uma grande potência militar e econômica consolidando sua hegemonia no pós II Guerra (DUPAS, 2007).

Nota-se que economicamente, a globalização caracteriza-se pelos interesses financeiros e a desregulamentação dos mercados que permitiram o

estreitamento das relações comerciais entre os países e a difusão das empresas multinacionais e transnacionais que criaram redes de produção e de consumo no mundo inteiro. Elas são detentoras de grande poder econômico e político, dinamizando as relações entre os países, inclusive para mudar modos de atuação dentro das culturas locais em cada um dos países e regiões partícipes desse sistema mundo. Promovendo, a nosso entender, a cultura do consumismo exacerbado, a competição desnecessária e a política do desperdício sistemático dos bens naturais e outros. Evidentemente que tais ações humanas levam a problemas que deverão ser enfrentados por todas e todos em todas as partes do planeta.

Devido à busca pelo acúmulo de capital, de acordo com Dupas (2007, p.8): “assiste-se a um sucateamento contínuo de produtos em escala global, gerando imenso desperdício de matérias-primas e recurso naturais ao custo imenso de degradação contínua do meio ambiente e de escassez de energia”.

Em busca de uma suposta e muito propagada “modernidade”, as empresas cada vez mais participam e interferem na vida de todas as pessoas. Transformando-as em dependentes do consumo proposto ou imposto pelos meios de comunicação. O acesso à matéria-prima e à tecnologia facilita a produção em grande escala que busca tão somente obtenção dos lucros e a maior concentração econômica e do poder de toda a história da humanidade. Interesses esses de riqueza e poder individuais ou de pequenos conglomerados oligopolistas que se sobrepõem às preocupações globais, locais e de grupos. Esses grupos que se veem e se encontram sem poderes políticos e econômicos nas tomadas de decisão sobre os rumos a serem seguidos pelo planeta terra.

Assim, nos parece, que a feira atalaiense é um exemplo micro dessas relações macro da sociedade mundo. Ali sob esse impulso frenético, os consumidores deixam de lado a procedência dos produtos e o conjunto de processos que trazem o alimento às suas mesas. Esses consumidores passam a ingerir os produtos que estiverem mais acessíveis aos seus bolsos. Podem ser os industrializados vindos de qualquer parte da terra juntamente com seus interesses espúrios ou os orgânicos que podem ter chegado à feira através dos seus próprios pequenos produtores ou ainda por meios não muito oficiais, ou seja, ilegais.

Com a industrialização surgiram os alimentos industrializados, processados e enlatados que reduziram o padrão alimentar das pessoas e difi-

cultam ainda ao mais consumidor ter conhecimento sobre a origem das matérias-primas utilizadas e as condições de produção.

Em observação ao pensamento “O homem é aquilo que come” de Ludwig Feuerbach (1830), nos parece e pensamos que seja importante, que o consumidor busque conhecer a proveniência, os processos aplicados e as pessoas envolvidas na produção do alimento que consome. Além disso, seria interessante que tomasse conhecimento sobre as consequências de suas escolhas alimentares, pois não consome apenas produto que adquire, infelizmente, nós consumimos em nossas mesas, lares e onde quer que seja a terra, a água e o ar planetários e que em muitos casos, esses produtos gerados pela pacha mama, não tem mais volta.

O atual padrão agroalimentar de produção surgiu com o paradigma da revolução verde, entre a década de 1940 e 1950, quando ocorreram a transformação e a modernização da agricultura, acarretadas pelo uso de fertilizantes, implementos e máquinas agrícolas, além do uso de sementes modificadas e desenvolvidas em laboratórios. Tal transformação alterou a estrutura agrária e aumentou significativamente a produção, como já previa Ludwig Feuerbach, desde 1830.

No entanto, esse novo modelo de transformação na agricultura passou a sofrer críticas em razão dos impactos causados que demonstram a sua não sustentabilidade. Entre os motivos das críticas estavam a erosão e degradação do solo. Mas também a poluição do meio ambiente, a perda da biodiversidade. Além da expulsão do pequeno produtor agrícola que não conseguiu se adaptar às novas técnicas de produção, nem atingir produtividade suficiente para manter-se na atividade agrária. Assim, ocorreu a concentração das terras nas mãos de poucos grandes latifundiários.

Um século antes da revolução verde, já havia a introdução da química na produção agrícola difundida pelas descobertas de Liebig para o aumento da produção. Esse modelo originou uma corrente de pesquisadores que preocupados com os impactos, desenvolveram proposta alternativas sustentáveis no sentido de aprimorar a agricultura que é orgânica e biológica. Tendo o período de 1920 e 1940 o surgimento da Agricultura Orgânica, Agricultura Biodinâmica, a Agricultura Biológica e Agricultura Natural (TRIVELLATO; FREITAS, 2003).

A Agricultura Orgânica tem suas raízes na agricultura tradicional milenar que reconhece o solo como organismo vivo e baseia-se em práticas de reciclagem de matéria orgânica e nutrientes bem como na rotação de culturas que mantém o controle de pragas. Suas características estão descritas na Lei nº 10.831, de 23 de dezembro de 2003, arte. 1º: Considera-se sistema orgânico de produção agropecuário todo aquele em que se adotam técnicas específicas, mediante a otimização do uso dos recursos naturais e socioeconômicos disponíveis e o respeito à integridade cultural das comunidades rurais, tendo por objetivo a sustentabilidade econômica e ecológica, a maximização dos benefícios sociais, minimização da dependência de energia não-renovável, empregando, sempre que possível, métodos culturais, biológicos e mecânicos, em contraposição ao uso de matérias sintéticas, a eliminação do uso de organismos geneticamente modificados e radiações ionizantes, em qualquer fase do processo de produção, processamento, armazenamento, distribuição e comercialização, e a proteção do meio ambiente.

Descrevemos aqui estes itens como pontos importantes para compreendermos a finalidade do sistema de produção orgânico:

- § 1o A finalidade de um sistema de produção orgânico é:
- I – a oferta de produtos saudáveis isentos de contaminantes intencionais;
 - II – a preservação da diversidade biológica dos ecossistemas naturais e a recomposição ou incremento da diversidade biológica dos ecossistemas modificados em que insere o sistema de produção;
 - III – incrementar a atividade biológica do solo;
 - IV – promover um uso saudável do solo, da água e do ar, e reduzir ao mínimo todas as formas de contaminação desses elementos que possam resultar das práticas agrícolas;
 - V – manter ou incrementar a fertilidade do solo em longo prazo;
 - VI – a reciclagem de resíduos de origem orgânica, reduzindo ao mínimo o emprego de recursos não-renováveis;
 - VII – basear-se em recursos renováveis e em sistemas agrícolas organizados localmente;
 - VIII – incentivar a integração entre os diferentes segmentos da cadeia produtiva e de consumo de produtos orgânicos e a regionalização da produção e comércio desses produtos;
 - IX – manipular os produtos agrícolas com base no uso de métodos de elaboração cuidadosos, com o propósito de manter a integridade orgânica e as qualidades vitais do produto em todas as etapas.

É justamente por conta do recente reconhecimento dos malefícios relacionados ao meio ambiente e à saúde do homem causados pela agricultu-

ra convencional, que a agricultura orgânica vem ganhando força em todo o mundo.

A conscientização da importância dos valores ambientais e a preocupação com a qualidade alimentar não aconteceram, contudo, de forma aleatória. Fatores como os supracitados e incidentes graves alertaram a população, tais como a doença do dito “vaca louca”, a febre aftosa, a contaminação de alimentos por dioxina, a relação dos agrotóxicos com outras doenças, como o câncer, bem como as incertezas sobre os transgênicos (GUAZZELLI; PERES, 2010).

Os grupos do projeto AgroVida trabalham a questão da sensibilização do alimento orgânico. Tais grupos despertam o olhar diferente e ao mesmo tempo importante aos consumidores que se conscientizam, cada vez mais e exijam demonstrando suas preocupações com a qualidade de vida. Sabedores de que por meio de uma alimentação saudável isso pode ocorrer. Tendo os alimentos orgânicos como uma dessas alternativas. É um pouco o que a feira atalaiense pode oferecer para o público consumidor local.

O consumo de produtos orgânicos é motivado de acordo com o país, a cultura e a análise de produtos feita pelo consumidor. Pesquisas feitas em países como Alemanha, Inglaterra, Austrália, EUA, França, Dinamarca, Noruega, Polônia e Costa Rica assinalam que a procura pelos produtos orgânicos quatro motivos, um é pelos benefícios relacionados à saúde; outro pela preocupação em preservar meio ambiente; e por último devido à qualidade dos alimentos orgânicos e por serem mais saborosos e nutritivos (DAROLT, 2003).

No Brasil, o perfil do consumidor de produtos orgânicos é de instrução superior, com idade entre 30 e 50 anos, predominantemente do sexo feminino e de classe média, sendo seus principais fatores de motivação: a saúde pessoal e da família, ausência de agrotóxicos, o alto valor biológico, a qualidade do sabor e aroma, e por último, a preocupação com o meio ambiente (BUAINAIN; BATALHA, 2007). A mudança nos hábitos alimentares dos consumidores tem proporcionado um crescimento anual de 30% na produção orgânica, de acordo com dados do Instituto Biodinâmico (IBD) de 2010.

Algumas redes de supermercado têm se adaptado a esta tendência com a inclusão de produtos orgânicos como frutas, legumes e hortaliças em suas prateleiras. Porém, o que dificulta o consumo desses produtos e a sua

difusão são os altos preços em relação aos produtos agrícolas convencionais (BUAINAIN, 2007). Apesar de renderem mais economicamente, utilizando menos energia, menos água e nenhum insumo químico, os produtos orgânicos chegam ao consumidor geralmente custando um pouco mais caro.

Há uma explicação lógica para o alto preço dos produtos orgânicos que é a própria ‘Lei da Oferta e da Procura’: “Quando há uma oferta menor do que a demanda por algum produto o preço tende a subir e é isso que vem ocorrendo com os produtos orgânicos” (RIZZO, 2010). As mudanças nesses cenários de aumento e ou diminuição dos preços dos alimentos orgânicos dependem dos próprios consumidores que, incentivando o seu consumo, aumentaria a produção e conseqüentemente obterá seu barateamento, segundo a lógica da demanda.

Somente a disposição do consumidor em pagar mais por um produto orgânico não reduzirá os preços significativamente, pois a produção orgânica de garantir a produtividade do solo em longo prazo, geralmente é menor em escala e demanda mais mão de obra. Pensamos que é imperiosa a investidura do Estado Nacional. A presença do estado poderia ser no sentido de apoiar os produtores desses alimentos orgânicos.

Considerações finais

Os produtos orgânicos oriundos do Peru na região do Alto Solimões, em especial na Feira Municipal de Atalaia do Norte/AM, é fonte de alimentação para uma parte da população da cidade. Esses produtos têm sido consumidos, em alguma medida, pelos atalaienses por serem encontrados na feira municipal. Apesar desse tipo de alimentação, infelizmente, não tenha tido apoio e nem incentivos do poder público, federal, estadual ou municipal.

Para os consumidores atalaienses são esses produtos que abastecem essa feira, ficando a mercê deles e dos seus fornecedores, sejam eles legais ou ilegais. Nas observações de campo não notamos em nenhum momento cidadãos da cidade comercializar produtos produzidos da região, infelizmente.

A responsabilidade social nas relações entre comprador e fornecedores em uma cadeia de suprimentos pode ser categorizada de acordo com originalmente proposto para avaliações no âmbito das organizações, assim, as relações entre comprador e fornecedores podem ser consideradas socialmente responsáveis na medida em que seus fornecedores e demais participantes da

cadeia produtiva também desencadeiam ações de sustentabilidade econômica, social e ambiental (CARROL 1979, 1991).

Não se percebe que a conduta socialmente responsável daqueles que se comprometem a passar esses valores para seus fornecedores. Essa ação resulta, normalmente, nos aumentos dos preços ao consumidor final. Já as amizades e a confiança adquiridas na relação entre comprador e fornecedores são categorizadas, no segmento econômico, que são mais favoráveis para os que fornecem mercadorias orgânicas. Pensamos que essas ações se voltem para a produção dos impactos econômicos positivos, por vincularem a imagem do fornecedor a uma dimensão social e ao incorporar o comércio de produtos orgânicos.

Percebemos em nossas observações de campo, que infelizmente, a busca de preço mais adequados, em alguns casos, não é considerada pelos consumidores, isso se deve ao fato da falta de concorrência e as dificuldades de se encontrar outras opções para comprar em outros lugares. Por esses motivos, falta de concorrências locais, os cidadãos consumidores se tornam dependes desses produtos que são fornecidos. Foi possível também observar, que existe de maneira mais ampla, o despertar, em algumas pessoas o interesse em se tornarem autônomos, como produtores, e, dessa forma, serem donos dos seus próprios negócios, tornando-se agricultores.

Parece-nos que essa busca dos futuros novos agricultores contribuirão para beneficiar à sociedade e a estimular a inclusão de pequenos produtores em cadeias produtivas mais elaboradas. Esses novos agricultores promoverão a diminuição dos valores dos produtores imputados aos consumidores de produtos orgânicos. Ampliariam as produções que já são comuns hoje na região, pois os agricultores do Alto Solimões plantam somente para o próprio consumo.

Assim, a partir das nossas observações de campo, nos demos conta que os produtos orgânicos produzidos no Peru podem ser também produzidos no Brasil, por brasileiros e peruanos, em conjunto inclusive. Observamos também que esses mesmos produtos podem contribuir para a melhoria das relações entre consumidores e fornecedores. Os consumos desses alimentos podem contribuir com a melhoria da saúde dos cidadãos atalaienses, mas também os de outras partes do Brasil, do continente e do mundo. Além de que com a maior aquisição por parte dos consumidores locais, os preços dos

alimentos orgânicos podem ter reduções significativas gerando menos gastos com a alimentação dos habitantes locais.

Em nossos singelos escritos, aqui apresentados, a partir de observações empíricas que fizemos em campo, temos o sonho de que com eles contribuirmos para as novas e futuras reflexões dos moradores e consumidores da região do Alto Solimões, que as indicações para os novos investimentos dos vindouros agricultores, que podem surgir em grande número baseados na produção de orgânicos. Produtos que geram saúde e qualidade de vida, para todas e todos os seres vivos, além dos de nossa espécie humana, em detrimento dos produtos industriais, que não contribuem, necessariamente, com a saúde humana. Sonhamos assim que nossos escritos sejam uma contribuição para que outro mundo é possível, um mundo onde caibam todos os mundos!

“O maior problema disso tudo está na falta de informação que faz com que a preocupação ambiental ainda não seja um fator decisivo na hora de comprar” (LIMA, 2008).

Referências

BUAINAIN, Antônio Márcio; BATALHA, Mário Otávio. Cadeia Produtiva de Orgânicos. Brasília: IICA: MAPA/SPA, v. 5, 2007.

CARROL, Archie B. The pyramid of corporate social responsibility: toward the moral management of organizational stakeholders. *Business Horizont*, jul/ago.1991.

DAROLT, Moacir Roberto. A qualidade dos alimentos orgânicos. *Planeta Orgânico*. 2003. Disponível em <<http://www.planetaorganico.com.br/daroltqualid.htm>>. Acesso em: 27 out. 2010. Acesso em 2016.

DAROLT, Moacir Roberto. *Métodos e técnicas de Pesquisa Social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

DIAS, Reinaldo. *Marketing Ambiental: Ética, Responsabilidade Social e Competitividade nos Negócios*. São Paulo: Atlas, 2007.

DIAS, Sergio (Coord.). *Gestão de Marketing*. São Paulo: Saraiva, 2003.

DUPAS, Gilberto. O mito do progresso. *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo, n. 77, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002007000100005&script=sci-arttext>. Acesso em 2016.

GUAZZELLI, Maria José; PEREZ, Julian (Org). Concentração Corporativa: Transformando a vida em mercadoria. [S.l.]: Série Novas Tecnologias, 2010

LIMA, Aline. O problema é o preço. Guia Exame 2008. [S.l.] Abril, 2008.

RICHARDSON, Roberto. Pesquisa Social. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

RIZZO, Marçal Rogério. A volta às origens em um mercado que cresce. Produtos Orgânicos. Disponível em http://artigos.netsaber.com.br/resumo_artigo_25179/artigo_sobre_produtos_organicos_%E2%80%93_a_volta_as_origens_em_um_mercado_que_cresce>. Acesso em 2016.

TRIVELLATO, Maria Dalva; FREITAS, Gilberto Bernardo de. Panorama da agricultura orgânica. In: TRIVELLATO, Maria Dalva; FREITAS, Gilberto Bernardo de. Alimentos orgânicos: produção, tecnologia e certificação. Viçosa, MG:UFV, 2003.

Das borras de café à antropologia visual

Thamirez Lutaif

O café é uma bebida tradicional da cultura turca e envolve um ritual desde seu preparo até o descarte da borra que sobra no fundo da xícara. O *kahve* – café turco – distingue-se do brasileiro sobretudo pelo fato de não ser coado, propiciando a formação da borra e a atribuição de significados a ela. Ele é composto pelo grão de café torrado e moído, água e alguns condimentos opcionais, como açúcar e especiarias. Seu preparo começa pela adição de água à *ibrik* – espécie de chaleira própria para o *kahve* – e, depois, são adicionados o pó de café e o açúcar. A mistura é levada ao fogo e apenas é permitido misturá-la depois que estiver quente e começando a formar uma espuma, mas não deve nunca levantar fervura. Quando a espuma alcança a borda da *ibrik* pela primeira vez, ela é afastada do fogo até que baixe. Em seguida, volta ao fogo até que a espuma alcance a borda da *ibrik* pela segunda vez e, então, metade do café é servido na xícara. O resto da mistura ainda na *ibrik* volta ao fogo e somente quando a espuma alcançar sua borda pela terceira vez poderá completar a xícara. Então, a xícara é tampada por cerca de um minuto e podem ser adicionadas as especiarias, como cardamomo. Depois, a parte líquida do *kahve* é bebida, sobrando a borra no fundo da xícara que normalmente é descartada.

A cafeomancia, por sua vez, é um oráculo milenar baseado na interpretação das borras de café turco a fim de prever o futuro de quem o bebeu. Assim, depois que alguém acaba de beber a parte líquida do *kahve*, a borra não é descartada, mas a xícara deve ser invertida para baixo no pires até que a borra seque. A maior parte da borra escorre para o pires, e o que sobra dela na xícara forma imagens. Tradicionalmente, estas imagens são interpretadas apenas por mulheres e nunca uma mulher pode interpretar a borra do próprio *kahve* que bebeu.

A partir de uma pesquisa de campo em Istambul, cidade mais populosa da Turquia e que faz intermédio entre o Oriente e o Ocidente, foi verificado que a cafeomancia está inserida no imaginário familiar turco e que sua prática é transmitida de geração a geração, aguçando a sensibilidade e criati-

vidade das mulheres. Assim, a cafeomania está presente tanto numa prática considerada mais oficial, na qual mulheres, normalmente idosas, são pagas para interpretar a borra do café como em reuniões de pessoas que brincam de ler a borra de café como forma de entretenimento.

A cafeomania, portanto, enquadra-se no campo da antropologia visual uma vez que a borra de café na xícara forma uma imagem passível de ressignificação por parte do interpretador e de registro por parte do antropólogo. Na imagem formada, nasce uma espécie de performance que envolve passado, presente e futuro numa relação de movimento que extrapola os limites da linguagem.

A antropóloga brasileira Sylvia Caiuby Novaes (1949-) ressalta a importância da visualidade no campo das Ciências Sociais devido à relação entre visão e conhecimento. Em suas palavras:

Como antropóloga, certamente investigaria os primeiros resultados dessa pesquisa, buscando identificar a relação existente entre as formas de comunicação em diferentes culturas, posturas corporais, o ato da comunicação e o modo como essas culturas privilegiam os órgãos do sentido, o valor que elas atribuem a cada um deles (NOVAES, 2009, p. 36).

Segundo Novaes, a percepção ocidental acontece sobretudo visualmente e espacialmente. Nesse sentido, ela comenta que alguns dos maiores pintores da história da humanidade, como Leonardo Da Vinci (1452-1519), posicionavam os olhos de seus personagens no centro da tela. Entretanto, esse fato vai além das pinturas, sendo vinculado à maneira habitual de comunicação a qual as pessoas recorrem inconscientemente. Por isso, a partir do século XIX a visão ultrapassa os limites de um meio de conhecimento e alcança uma característica de objeto do saber.

Assim, a antropóloga questiona de que maneira os órgãos dos sentidos poderiam ser dotados de autenticidade, contando com as dimensões fisiológica e subjetiva com que estão relacionados. “Tais investigações concluem pela prioridade da visão como órgão privilegiado do conhecimento, e uma das razões é que a visão que permite a distância necessária para o conhecimento, sem necessidade de toque” (IB., p. 37). Ela também ressalta a interdependência dos órgãos dos sentidos, visto que nenhum trabalha separadamente dos demais.

Nesse contexto, Novaes questiona de qual modo o cientista social pode reconhecer cada um dos sentidos em relação à sua atividade científica.

Olfato, paladar e tato são os sentidos que implicam proximidade e por essa razão vistos como sentidos mais impregnados de subjetividade e os mais presentes nas nossas relações afetivas. No Ocidente, visão e audição são percebidos como sentidos mais abstratos e distantes e, por isso, mais ligados ao intelecto [...] Há certamente uma relação inevitável entre o valor atribuído à visão pelo senso comum como órgão sensível do ato de conhecer e a proliferação de imagens em nossa sociedade, espécies de registros do olhar. Nesse sentido, uma outra consequência desse privilegiamento da visão é que as imagens que produzimos acabaram por dominar nosso cotidiano, chegando mesmo a substituir a experiência (IB., pp. 40-41).

Apesar de existirem muitos trabalhos acadêmicos e artísticos acerca da visão e do olhar, as imagens, fotos e os filmes não são recorrentes nos estudos dos cientistas sociais. De acordo com a antropóloga, a partir de 1920 o campo das Ciências Sociais renunciou às imagens como maneira de conhecimento: “Imagens são vistas como pertencendo eminentemente ao campo do sensível e, para os cientistas sociais, esse é um campo onde têm legitimidade apenas os artistas” (IB., p. 43). Logo, ela busca o motivo da resistência dos cientistas sociais em relação à imagem, a partir da tensão entre texto verbal e texto visual. Novaes afirma que os antropólogos venceram tal resistência mais facilmente, desde o início do cinema, lembrando que a imagem não substituiu o texto, mas o antecede e pode unir-se a ele.

Imagens passam a ser cada vez mais frequentes como registros de sociedades longínquas, como signos visuais de um Outro, visto como muito próximo de um mundo natural. Tais como as coleções de artefatos, avidamente buscadas pelos museus, as fotografias forneciam a possibilidade de organizar as sociedades em tipos, modelos humanos [...] Nesse afã classificatório, além dos já citados dados antropométricos, os vários itens da cultura material, como armas, instrumentos agrícolas, adornos, pintura corporal, cestaria, detalhes arquitetônicos foram amplamente registrados na literatura antropológica até as primeiras décadas daquele século (IB., pp. 45-46).

A cafeomancia, portanto, enquadra-se nos estudos de Sylvia Novaes no que tange a visualidade inserida na cultura do Ocidente. Considerando que a cafeomancia é uma prática tradicional da Turquia - país que se localiza tanto no Ocidente como no Oriente -, ela também está relacionada à visualidade e sua função nas Ciências Sociais, em especial no campo antropológico. Com base na linha de pensamento de Novaes, a visão é valorizada pelo conhecimento do senso comum e isso pode ser percebido no caso da cafeomancia na cultura turca, a qual valoriza a formação de imagens na borra de café como uma

maneira de conhecer o futuro. Além disso, a cafeomancia é marca do cotidiano turco e pode substituir a experiência, também se alinhando ao pensamento da autora considerando que as pessoas desta cultura fixam seu olhar em uma imagem de previsão de futuro e não ao presente necessariamente.

O historiador alemão Hans Belting (1935-) contribui para a afirmação de Sylvia Novaes que os antropólogos venceram mais facilmente a resistência em usar as imagens como forma de conhecimento nas Ciências Sociais. Em seu artigo *Por uma antropologia da imagem*, Belting propõe uma abordagem antropológica da imagem voltada para a questão do que é uma imagem. Para isso, recorre aos estudos do historiador francês Jean-Pierre Vernant (1914-2007) no que diz respeito ao conceito grego de imagem, o qual envolve a distinção entre a imagem material e a mental, bem como entre o ser e a aparência. Além disso, ele enfatiza a distinção entre imagem, meio e corpo e postula a imagem como uma presença da ausência.

De acordo com o autor, as noções de palavra e imagem formam um âmbito que está intrinsecamente ligado ao tempo passado. A partir disso, surge o questionamento do que é uma imagem e onde ela está: “Está em nosso olhar ou apenas em sua memória, e até que grau ela está no impresso?” (BELTING, 2005, p. 65). Conforme aponta o autor:

Em um nível mais geral, a questão diz respeito à imagem num dado meio, seja ele fotografia, pintura ou mesmo vídeo. Mas ela só faz sentido quando somos nós que perguntamos, porque vivemos em corpos físicos, com os quais geramos nossas próprias imagens e, por conseguinte, podemos contrapô-las a imagens do mundo visível (IB., p. 66).

Logo, para que esses questionamentos sejam respondidos, é necessário recorrer a uma abordagem antropológica da imagem. Segundo Belting, a história da arte, diferentemente da imagem em si, está ligada a uma reificação voltada para classificação, datação e exibição. A imagem, por outro lado, está além desta reificação, bem como dos limites entre o material e o mental. Portanto, ele mantém seus estudos focados na noção de imagem, e não de história da arte.

Belting afirma que tanto a produção visual como a experiência são comumente confundidas com a imagem. Entretanto, ele defende que a imagem deve ser posicionada como uma entidade simbólica ligada à seleção e à memória, independentemente do ambiente visual. Assim, a antropologia sur-

ge como uma referência para o debate da cultura. “Wulf e seus colegas investigam temas como o ritual da vida cotidiana ou a mimese como uma atitude transcultural; assim como uma vasta gama de aspectos do corpo” (IB., p. 67).

Nesse contexto, o historiador justifica sua consulta em Vernant importante por marcar a relação entre a história dos artefatos visuais e a evolução do pensamento grego. O pensamento grego, por sua vez, é destacável pois aborda imagem a partir das noções de símbolo, semelhança, imitação e aparência. Em seus estudos, Vernant presta singular atenção às noções de *eidolon* e *kolossos*. Segue a definição de *eidolon* e *kolossos* em suas palavras:

Eidolon era entendido como a imagem de um sonho, a aparição de um deus ou o fantasma de ancestrais mortos. Também abrange largamente o significado de imagens mentais e mnemônicas no pensamento simbólico, assim como imagens projetadas sobre o mundo exterior. Oposto a essa natureza transitória, *kolossos* representa o artefato de pedra ou metal que hoje chamaríamos meio [ou *medium*], no qual as imagens se materializam, apesar de *kolossos* ser também adotada no sentido moderno da palavra (IB., p. 68).

Sobretudo, a relação entre *eidolon* e *kolossos* pressupõe uma dinâmica tripla com o ser humano, baseada numa relação entre corpo, imagem e meio: um corpo físico que experimenta um *eidolon* (imagem) e produz um *kolossos* (meio). *Eidolon* é produto da imaginação e *kolossos* é produto de artefatos criadores, conforme afirma Belting.

Além da questão do que é uma imagem, a questão do quê compõe uma imagem é de igual importância. De acordo com Vernant, a noção de imagem consolidou-se após uma ruptura no pensamento grego, a qual foi marcada pelo uso do termo *eikon*, coincidentemente com o termo *mimesis*. “*Eikon* desvalorizou, imediatamente, o *eidolon*, que a partir de então adotou uma significação negativa: no sentido de cópia ou imitação inerte” (IB., p. 68).

Um ponto fundamental nos estudos de Belting diz respeito à imagem como a presença de uma ausência e sua relação com a morte. Segundo ele, tal relação é um exemplo fundamental para o entendimento da criação das imagens pois a partir dela é explícita a contradição que envolve a imagem - estabelecer uma ausência visível por conta de criar uma outra maneira de presença. “Logo, a medialidade de imagens é originada da analogia ao corpo físico e, incidentalmente, do sentido em que nossos corpos físicos também funcionam como meios - meios vivos contra meios fabricados” (IB., p. 69).

A ação de fitar, do mesmo modo, também exerce um papel fundamental. De acordo com o historiador, o fenômeno da imagem ocorre a partir da relação entre o corpo que o olha e o meio – com o qual as imagens respondem ao fitar do corpo. Assim, o autor destaca duas ações simbólicas que envolvem o corpo – fabricação e consequente percepção. A representação exercida por uma figura de cera, em particular, remete ao duplo sem vida que, aparentemente, está vivo. Além disso, a fotografia também exerce um novo papel de representação, como no caso do antropólogo estadunidense Jay Ruby:

Dessa maneira, com inocente precisão, o fotógrafo repetiu um antigo ritual que tem servido, em qualquer época, à reintegração social do morto por meio de sua imagem. O retrato parece conter não só outro retrato, como também encena uma imagem da memória como uma relíquia do tempo perdido (IB., p. 71).

O fitar estabelece condições que possibilitam o surgimento de imagens de natureza mental. De acordo com o filósofo francês Régis Debray (1940-), o fitar é um ato que transforma um quadro numa imagem, considerando-o como uma prática de ordenar o visível e de significar a imagem.

Belting afirma que estamos condenados aos limites de nossas linguagens, as quais restringem o aspecto semântico do que buscamos explicar. Entretanto, isso afeta tanto a nossa terminologia como o nosso pensamento. Nesse contexto, o autor introduz um pensamento em relação à performance. “Em regra, encontramos imagens em situação de performance, mas sua qualidade performática é depreciada pelas atuais terminologias do discurso” (IB., p. 73).

O historiador é contra separar a representação interna da externa. As imagens endógenas - representadas internamente pelo cérebro, na visão da neurobiologia - também respondem a imagens exógenas, externas. As imagens mentais são inscritas nas imagens físicas, assim como as físicas são inscritas nas mentais.

Por fim, Belting discorre acerca da diferenciação entre imagem e meio, visto que a simbiose entre imagens internas e externas permeia um terceiro fator: o meio, tido como agente. Ao contrário do comum, ele não entende a imagem como sinônimo do meio, mas sim que a imagem usa de seu próprio meio para transmitir sua mensagem. Além disso, acredita que o nosso corpo age como um meio vivo.

É com essa capacidade inata (a do corpo que representa) que ficamos em posição de fazer uso dos *media* fabricados e facilmente distingui-los das imagens inerentes; no sentido de que não assumimos tais *media* como simples objetos, nem como corpos reais. Platão já estava ciente da diferença entre corpos – como *medium* natural – opostos à escrita e à pintura – *medium* artificial –, ao argumentar contra as últimas, chamando-as de memórias mortas, enquanto defendia a memória viva ou corporal (IB., p. 74).

Logo, a distinção entre imagem e meio é gerada pela mudança de foco entre um e outro, bem como pela escolha de uma pessoa, e não propriamente de uma característica inerente ao artefato em questão. Nesse sentido, Belting cita o exemplo do historiador de arte estadunidense Bernard Berenson (1865-1959), que analisa as pinceladas de um quadro sem importar-se com a imagem da tela, caracterizando um *medium* histórico.

Nós, entretanto, costumamos fazer o oposto, e tendemos a ignorar o *medium* enquanto olhamos para uma imagem, como se as imagens pudessem existir por si mesmas. Imagem e *medium*, tão inseparáveis no resultado, novamente separam-se em nosso olhar (IB., p. 75).

Em suma, a distinção entre imagem e meio está baseada no fato de que a imagem é a presença de uma ausência. Tal presença, por sua vez, está baseada no fitar que proporciona a animação das imagens como seres vivos. Conforme afirma Belting:

Graças a seus *media*, elas já possuem presença daquilo de que elas precisam para representar. Portanto o enigma das imagens – ser ou significar a presença de uma ausência – resulta, pelo menos em parte, de nossa capacidade de distinguir imagem de *medium*. Estamos dispostos a creditar imagens em referência a alguma coisa ausente: de fato, podemos ver aquela ausência que se repagina na visibilidade paradoxal que pode ser chamada de *medium* (IB., p. 76).

Nesse contexto, o historiador também menciona a analogia com o corpo físico, no qual a relação entre ausência (invisibilidade) e presença (visibilidade) é o resultado de nossa experiência física. Isso também acontece com nossa memória física, na medida em que ela cria imagens afim de representar ausências do tempo passado. “Tendemos a imaginar como presente o que de fato há muito se tornou ausente e aplicamos a mesma capacidade às imagens externas que fabricamos. A medialidade é o elo perdido entre as imagens e nossos corpos” (IB., p. 77).

As imagens representadas na borra são a *mimesis* de algum elemento do passado gravado na memória do humano. Assim, ele próprio traz à tona a presença de uma ausência - característica intrínseca da imagem - por meio da cafeomania. O fitar é fundamental neste processo, visto que ele facilita o processo de formação de imagens mentais. Café: imagem exógena. Cafeomania: imagem endógena. A interpretação da borra de café envolve a dupla relação de imagens mentais inscritas nas imagens físicas e imagens físicas inscritas nas mentais. Além disso, a borra de café pode ser um exemplo da imagem em situação de performance, na medida em que a cafeomania permite que a imagem ganhe vida e movimento, extrapolando os limites da linguagem.

O sociólogo brasileiro José de Souza Martins (1938-), por sua vez, discorre acerca da relação entre a religiosidade e o imaginário no Brasil. Segundo ele, a religiosidade popular mantém uma relação estreita com a fotografia que a possibilitou aprimorar o papel exercido pelo imaginário religioso. Logo, a verossimilhança - o parecer ser verdadeiro - da fotografia passou a substituir o corpo imaginado de esculturas de madeira, por exemplo.

Das duas uma: ou a verossimilhança já era concebida como a representação perfeita do milagre, e os meios para expressá-la não estavam disponíveis, sobretudo para os pobres, ou as mudanças culturais do século XIX que, na sociedade inteira, introduziram a cultura do verossímil, da representação visual “perfeita”, criaram a necessidade social de novos recursos visuais para exprimir o imaginário. Já ouvi expressões de admiração em relação a pinturas e desenhos: “Parece fotografia!” Ou exclamações quanto a fotografias: “Não parece eu”, “Não parece ele”. Ou elogios: “É eu!” (MARTINS, 2008, p. 74).

O sociólogo enfatiza o fato de que uma aparência é importante na cultura brasileira, visto que ela é capaz de denotar qualidade na imagem fotográfica. No Brasil, os pictóricos exerceram papel central antes do surgimento da fotografia. Entretanto, a pintura deixa de cobrir toda a descrição do ato de milagre, sendo necessária a implementação de escritos que o narrassem.

Uma espécie de nota de rodapé da pintura numa cultura em que o imaginário fértil do catolicismo barroco e prolixo pede a complementaridade das expressões no testemunho do acontecido. É verdade que a adoção do uso da fotografia como ex-voto não dispensou a inclusão de textos escritos que explicassem o milagre acontecido. Mas, é evidente, também, que a economia de escritos nesse caso sugere a maior eloquência testemunhal da imagem fotográfica (IB., pp. 74-75).

Martins defende que a fé dos atos religiosos brasileiros transpassa os campos imaginário e mental. Além disso, por vezes, a imagem não tem a oportunidade de materializar-se devido à falta de meios para expressar o que é imaginado. Em suas palavras:

Nessa fase, a cultura visual estava profundamente marcada pela consciência de que o real é constituído pelo que se vê e pelo que não se vê ao mesmo tempo, mas que está lá, faz parte do pictórico imaginário. E o que se vê é apenas fragmento do que ocorre (IB., p. 75).

O sociólogo também aponta que a fotografia inaugurou uma mudança no imaginário religioso brasileiro, permitindo “a redução da fé ao imaginário de um real supostamente sem ocultações, sem invisibilidades, sem demônios” (IB., p. 76). Tal fotografia, do mesmo modo, inaugurou uma interpretação iconoclástica, em detrimento do irrealismo barroco. Assim, surge um desapego em relação à busca pelo céu e fuga do inferno, transgredindo a relação com o divino, rumo a uma relação moderna dos atos de fé.

A fé vai perdendo a sua dimensão barroca, o movimento próprio de corpos que se movem em direção ao céu e à luz divina, se contorce, sofrem, aprisionados no eixo imobilista do pecado e do terrenal. A fotografia introduz a imobilidade definitiva, secular e material, moderna, dos corpos no imaginário da fé. As pessoas posam tesas, duras, imóveis, reflexo das dificuldades técnicas próprias da origem da fotografia (IB., p. 77).

Traçando um paralelo com o pensamento de José de Souza Martins, a cafeomancia turca apresenta algumas características em comum com a relação entre a religiosidade e o imaginário brasileiros. Sobretudo, ela pode ser considerada uma parença, aproximando-a das imagens fotográficas dos atos de fé brasileiros. A borra de café, do mesmo modo, pede por uma espécie de nota de rodapé que a signifique, denotando a imagem da imagem expressa na xícara. Por fim, a borra também é a marca de algo que pode ser visto e que não pode ser visto simultaneamente, constituindo o pictórico imaginário assim como os atos de fé brasileiros. Desse modo, ela aproxima-se ao momento de passagem da imagem barroca à imagem moderna.

À título de exemplo, apresento algumas fotografias de borras de café turco e algumas de suas possíveis interpretações. A **Figura 1**, para além das categorias de interpretação - objetos, figuras geométricas, letras, números, ani-

mais humanos e não humanos - remete, intuitivamente, à figura do *Pequeno Príncipe*: imagem de um menino, com cabelo demarcado, em pé no mundo. Coincidentemente, quem bebeu este café estava lendo o livro do *Pequeno Príncipe*.



Figura 1

Desde a Figura 2 até a Figura 7, são destacadas imagens religiosas. Da Figura 2 à Figura 6, são imagens que remetem à Nossa Senhora Aparecida e, também coincidentemente, quem bebeu o café, em diferentes ocasiões, era devoto da Nossa Senhora. Em todas, aparece uma coroa no topo, que significa poder e serenidade, objeto de Nossa Senhora. Da Figura 2 à Figura 4, bem como a Figura 6, toda a estrutura do manto dela também é nítida. A Figura 5, entretanto, foca apenas no rosto com a coroa, além de um nariz grande que significa prudência. A Figura 6, por fim, sugere um rosto no topo olhando para o lado direito, com olhos fechados, o que significa honra e intuição.

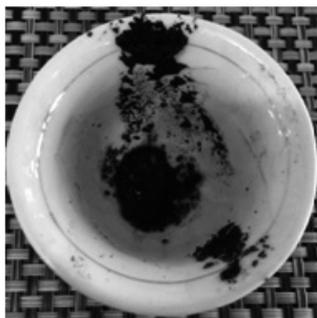


Figura 2



Figura 3



Figura 4



Figura 5



Figura 6



Figura 7

A Figura 7, que também demonstra aspectos religiosos, lembra a imagem de um anjo. O corpo, as mãos e o rosto estão voltado para o lado esquerdo e as asas estão posicionadas no lado direito. Além disso, a imagem está ofuscada por linhas curvas, o que pode significar dificuldades futuras, embora contando com a presença do anjo.

A Figura 8 é limpa e representa apenas um ser humano no centro, com a cabeça em forma de círculo, separada do resto do corpo. A imagem passa um ar de movimento, como se um humano estivesse prestes a entrar ou a sair da vida de quem bebeu o café, de modo que a pessoa passaria por mudanças em seus relacionamentos pessoais. A grande incidência de círculos, por sua vez, remete à diplomacia, o que reafirma a questão dos relacionamentos.



Figura 8



Figura 9

A Figura 9 possui uma grande concentração de borra de café em forma de círculo, conotando uma base estável de relacionamentos. Na parte esquerda da imagem, existe uma mulher virada para a direita, com seios pouco salientes. Na parte direita, abaixo, existem dois pássaros, indicando a liberdade. Essa imagem pode significar o aparecimento de um relacionamento estável e duradouro.

A Figura 10 mostra um humano movimentando-se para o lado direito, apoiado num círculo, o que pode significar uma viagem em companhia, visto que o grande círculo remete à diplomacia e a relacionamentos. Além disso, o número dois aparece do lado esquerdo do corpo, com dois círculos acima, o que reafirma sociedade e companhia. O rosto em branco, voltado para a esquerda, que aparece dentro do corpo, mostra perspicácia por parte de quem acompanhará a pessoa nessa viagem. A incidência de linhas curvas representa possíveis contratempos.

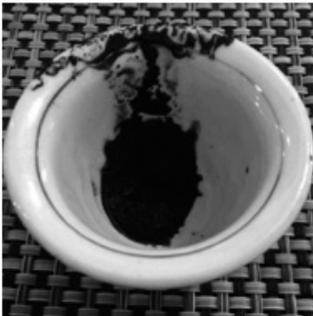


Figura 10

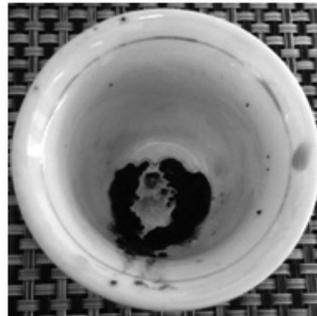


Figura 11

Por fim, a Figura 11 representa um golfinho, do lado esquerdo, e uma tartaruga, do lado direito. O golfinho está ligado ao recebimento de dinheiro e a tartaruga, à perseverança e ajuda externa. Existe um círculo entre o golfinho e a tartaruga, marcando a relação entre esses dois animais. Essa combinação sugere a entrada de dinheiro devido persistência ou facilidades que alguém proporcione.

Em suma, a cafeomancia pode ser considerada um dos meios que o *Homo sapiens demens* da cultura turca encontrou para preencher sua brecha antropológica, seguindo o pensamento do antropólogo francês Edgar Morin (1921-). Em seu livro *O Enigma do Homem* (1973), Morin inaugura a nomeação do *Homo sapiens* como *demens* considerando a irrupção do erro e da desordem, bem como os paradoxos que coabitam no ser humano: racionalidade-irracionalidade; autocontrole-descontrole; consciência-inconsciência.

O homem é louco-sábio. A verdade humana comporta o erro. A ordem humana comporta a desordem. Trata-se, então, de perguntar se os progressos da complexidade, da invenção, da inteligência, da sociedade se realizaram *apesar, com ou por causa* da desordem, do erro, do fantástico. E responderemos, ao mesmo tempo, *por causa de, com e apesar de*, com a resposta certa só podendo ser complexa e contraditória (MORIN, 1973, pp. 125-126).

A relação entre o cérebro do *Homo sapiens* e o meio ambiente cria uma incerteza que apenas é trabalhada mediante decisões empírico-lógicas. A mesma incerteza se encontra entre a subjetividade e a objetividade e entre o imaginário e o real. Tal incerteza intrínseca ao sapiens o condena ao método de tentativa e erro, o qual “grassa na relação do sapiens com o meio ambiente, na sua relação consigo próprio, com outrem, na relação de grupo com grupo e de sociedade com sociedade” (IB., p. 119). Logo, a incerteza é como uma ferida acesa da dúvida que reina na espécie humana ou o que Morin denomina por brecha antropológica. “É pelo fato de haver essa brecha (que, como veremos, também está aberta) que o reino do sapiens corresponde a um aumento maciço do erro no seio do sistema vivo (IB., p. 119).

A incerteza que o *Homo sapiens* carrega e da qual não pode se livrar, ainda que busque incessantemente todo tipo de universalismo e uma verdade aplicável a todos os mais diferentes corpos, faz parte da história humana e tem como fruto a irrupção do erro e da desordem. De um lado, a sociedade e a cultura firmam-se na ordem e, de outro, o *Homo sapiens* banha-se nas águas escorregadias da desordem.

Mas, logo que entramos na era das sociedades instáveis, isto é, a era histórica, então, sim, assistimos ao desencadeamento da *hibris* e da desordem, dos antagonismos internos, das lutas pelo poder, dos conflitos exteriores, das destruições, suplícios, chacinas, exterminações, a tal ponto que o “ruído e a fúria” constituem uma característica primordial da história humana (IB., p. 123).

A espécie *Homo sapiens demens* é simultaneamente mãe e filha do erro e da desordem, indo de encontro à seleção darwiniana na qual o *sapiens* - animal demente que não convive harmonicamente com o meio ambiente e nem consigo próprio - teria sido extinto. No entanto, o *sapiens* sobreviveu, colonizou o planeta, desenvolveu técnicas e formou sociedades complexas por causa, com e apesar do erro e da desordem. Logo, tais frutos da incerteza não são considerados necessariamente como prejudiciais para o *sapiens*, mas sim benéficos para seu desenvolvimento e evolução.

A cafeomancia mantém um vínculo com a antropologia visual na medida em que é uma das infinitas possibilidades de interpretação do mundo a partir da imagem: interpretação do tempo futuro como uma tentativa de preencher a brecha antropológica; de saciar a dúvida do que está por vir. A imagem da borra de café, seja a imagem formada na xícara no tempo presente ou a fotografia desta imagem, é ressignificada pelo interpretador mediante o acesso à sua memória, denotando um elo com o passado. Isso remete à ideia do historiador alemão Hans Belting (1935-) de que a imagem é uma entidade simbólica ligada à memória.

As espécies de imagens reproduzidas na xícara - objetos, figuras geométricas, letras, números, animais humanos e não humanos e outros tipos de vida - apenas são possíveis pois o corpo do *demens* remete a sua própria memória para ressignificar o que pode ser uma simples borra de café. Do que seria resíduo de um alimento é feito um oráculo. As imagens representadas na borra passam a ser *mimesis* de algum elemento do passado gravado na memória do *demens*. Assim, ele próprio traz à tona a presença de uma ausência por meio da cafeomancia.

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Michel Justamand pelo encontro e por me facilitar a publicação deste capítulo e à Profª Dra Rita de Cássia Alves Oliveira por me iniciar nos estudos da Antropologia Visual. À minha avó e minha mãe sempre.

Referências

BELTING, Hans. *Por uma antropologia da imagem*. Revista Concinnitas, ano 6, volume 1, número 8, julho de 2005. <https://pt.scribd.com/doc/120152633/Por-Uma-Antropologia-Das-Imagens-Hans-Belting>.

BEZZAN, Lélia e DULGHEROF, Paula. Manual: métodos de preparo: café. Espírito Santo: SEBRAE, 2016. http://www.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/ES/Anexos/ES_manualmetodospreparocafe_16_PDF.pdf

MARTINS, José de Souza. “A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil”. In: Sociologia da fotografia da imagem. São Paulo: Contexto, 2008.

MORIN, Edgar. *O Enigma do Homem*. Tradução de Fernando de Castro Ferro. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

NOVAES, Sylvia Caiuby. “Imagem e Ciências Sociais: trajetória de uma relação difícil”. In: BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana (orgs.). *Imagem-conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas, Papirus, 2009.

Arte, luta e fronteira: a capoeira no Alto-Solimões¹

Tharcisio Santiago Cruz

A Capoeira no Alto-Solimões

Para apresentação deste debate, apresento aqui duas questões que nortearão este texto. Primeiro o que é a capoeira na região em destaque. O outro o que é a tríplice fronteira -amazônica.

A unidade empírica deste estudo reside na análise sobre as práticas culturais, como a capoeira nos municípios de: Benjamin Constant, Tabatinga e São Paulo de Olivença. Ambos compõem junto a outros, a mesorregião do Alto-Solimões. Adentro também numa investigação sobre os fenômenos componentes da cultura popular na região.

Nos municípios fronteiriços ²de Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Tabatinga é comum ouvir o som de instrumentos de percussão, como o atabaque, também cantos e músicas que fazem referências a Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco e a outros Estados de matrizes linguísticas Africanas; etc.

Percebe-se a existência e manifestação de práticas culturais e folclóricas, tradicionais ou indígenas, como a capoeira na região. Existência no sentido de que atuam representantes de grupos étnicos, como indígenas, migrantes, também descendentes do “povo negro” principalmente que trouxeram e mantiveram vivas estas práticas na região.

Na condição de pesquisador e capoeirista, consegui compreender parte destas práticas culturais e sua presença na construção do modo de ser de seus sujeitos, o que é possível a partir da identificação de tais elementos conceituais e empíricos, como a existência da prática cultural da capoeira na região.

Em investigações no campo da antropologia na Amazônia é possível constatar inúmeras manifestações culturais e religiosas no Amazonas, como

1 - Texto elaborado como atividade da disciplina “Prática de Pesquisa 1” do Doutorado em Antropologia Social-PPGAS/UFAM, do qual sou doutorando desde março de 2017.

2 - Trata-se de três municípios que fazem fronteira com: Peru e Colômbia, compondo a parte brasileira da tríplice - fronteira-amazônica.

apontadas por Eduardo Galvão em *Santos e Visagens*, os *visagentos* exemplificam bem isto. Na região do Alto Solimões em: Atalaia do Norte a *Festa das três Fronteiras*; em Benjamin Constant a procissão de *São Francisco* em outubro, os *bois bumbás Corajoso e Mangangá* em setembro, a *Festa da Moça Nova* nas comunidades do Povo Ticuna como ritual de passagem, *A Dança do cordão do Africano* em São Paulo de Olivença em julho, Tabatinga a *Festa das Onças*.

Em *Os Bois-Bumbás de Parintins*, Gil Braga (2002), tece ênfase sobre manifestações afro-brasileiras, em análise sobre o “Batuque” e seu alcance na região norte do país, principalmente no Estado do Pará. Destaca o pesquisador a presença marcante da prática da capoeira em interação com elementos do “boi-bumbá”, principalmente na musicalidade e expressão corporal.

Diversos aspectos que podem ser ressaltados, dentre tais, os instrumentos musicais, como o berimbau, a estratégia da “mandinga” e materiais utilizados na fabricação de instrumentos. Em sua análise é possível identificar, as possibilidades de conhecimento teórico sobre os batuques e a capoeira, no diálogo com autores que trataram da temática do folclore, como Edison Carneiro. O autor consegue nos mostrar que a capoeira esteve fortemente arraigada as manifestações de negros no Pará e regiões próximas, a partir do fenômeno da Cabanagem.

Em Benjamin Constant ressalto o papel da Associação de Capoeira Negros do Amazonas, da qual sou um de seus alunos a sete anos. O desenvolvimento das atividades práticas conta com o trabalho do mestre de capoeira, Francinei Cruz (Mestre Gigante³), como é conhecido nas rodas de capoeira, faço referência a um ator social detentor muitos segredos da capoeira, também desenvolve atividades sociais no município de Benjamin Constant.

Iniciativas como a do mestre gigante e do grupo Negros no Amazonas que tentam incentivar e valorizar, a experiência deste conhecimento tradicional, é identificada como uma prática que preserva e transmite conhecimento e cultura no Amazonas e Brasil.

A temática da arte da capoeira apresenta a possibilidade de reflexão sobre seus aspectos alegóricos ou desportivos e significa adentrar na análise sobre os elementos que estão ligados a formação sociocultural do Brasil. Dentre esses elementos apontamos na história de nosso país o lugar reservado ao *negro* e *mulato*, no tocante a sua contribuição para essa cultura.

3 - Mestre Gigante é o nome de capoeira, Francinei dos Santos Cruz, foi diplomado mestre no evento, PROCA-POEIRA, realizado em Brasília - 2010, ainda na gestão do presidente LULA. Seu reconhecimento como mestre foi dado por um conjunto de mestres no evento, que já conheciam seu trabalho de mais de 25 anos com capoeira na região da triplíce-fronteira.

A Tríplice - Fronteira e sua circularidade

Minha intenção aqui é demonstrar aspectos presentes sobre a região em estudo, como a forte presença de povos indígenas e porque para a percepção mais rotineira da comunidade determinados fenômenos, como a capoeira, a umbanda, as festas de religiosidade afro-brasileira e do próprio catolicismo-afro, causam certos estranhamentos.

A região do Alto Solimões em si traz em sua configuração socio-cultural uma marcante presença indígena, principalmente das etnias: na área cultural do Solimões -Ticuna, Cambeba e Cocama. Já na área cultural do Javari - Matis, Matsés, Maiorunas, Korubos, Marubos, etc. Pretendo aqui revelar uma situação de pesquisa científica os municípios do Amazonas: Benjamin Constant; São Paulo de Olivença e Tabatinga, ambos situados em região de fronteira. Nestes municípios há também forte influência indígena, pertencentes à duas regiões culturais, a do Solimões e Javari.

Melatti e Melatti (1975) citam em Relatório técnico percepções antropológicas sobre: o contato Inter étnico na região com forte atuação de povos indígenas e peruanos no século XIX e a presença de militares brasileiros e nordestinos no século XX, também a ocupação e exploração dos recursos florestais, como: a borracha e a madeira.

Todos os destaques apontados pelos autores acima, revelam um complexo quadro de formação sociocultural em que se configuram inúmeros episódios e períodos de agressão, principalmente sobre os povos indígenas, neste caso a situação dos **índios** Marubo do **Javari**⁴ (grifo nosso).

Trata-se de uma região em que as formas de ocupação e composição étnica é marcada por situações de violência e exploração, não muito diferentes a de outras áreas da Amazônia.

A autora colombiana Riaño Umbarila (2003), se refere a região que compreende o denominado Vale Baixo Napo até o município de São Paulo de Olivença no século XVI ocupada pelos povos *Aparia* e *Aricana*, habitando uma região de várzea de mais de 600 Km entre os três países.

4 - Sobre a região do Javari Melatti e Melatti, trazem para a análise o argumento de Roberto Cardoso de Oliveira em "O Índio e o mundo dos brancos" (1972) em que, "Sugere Cardoso de Oliveira que nem sempre os que se diziam vítimas de ataques indígenas realmente o foram: em certos casos eram seringueiros e madeiros que desejavam deixar a área sem saldar as dívidas que tinham para com seus aviadores; sugere também que em certos casos os próprios patrões poderiam forjar a história de choques indígenas, com a cumplicidade de seus trabalhadores, no sentido de envolver o próprio exército numa ação truculenta na área, quebrando a resistência dos índios que ocupavam as regiões que desejavam explorar. Além disso, as histórias de ataques de índios sempre incluíam a presença de bandidos peruanos, o que equivalia a transformar o problema na defesa da própria fronteira" (p.13). Um outro fator em destaque no Relatório (p.12) em demarcação histórica é sobre inúmeros episódios de agressões e de rapto de mulheres de ambas as partes.

Segundo a geógrafa no século XVII, “a várzea amazônica apresenta uma população: numerosa, estratificada e assentada em povoados extensos, produzia excedentes que alimentavam um significativo comércio intertribal” (RIANO UMBARILA, 2003, p. 33. Tradução nossa).

O povo Omágua ocupa o território ainda no século XVII, principalmente devido a rica região de várzea, denominada de Alto Amazonas e inúmeras transformações ocorreram neste período, “quando Cristóbal de Acuña percorre a zona, constatou que os Omáguas haviam se deslocado mais de 300 Km rio abaixo em relação com os primeiros ocupantes” (UMBARILA, p.33. Tradução nossa.)

Pacheco de Oliveira (2015) definiu como “Descrição das várias situações históricas”, povo Ticuna foi inserido desde o século XVI, resultado principalmente da administração do Marques de Pombal para a Amazônia, se reporta ao “Diretório dos Índios”, especificamente ao “Regulamento do Diretório” de 1757, que traçou uma diretriz cujo objetivo era de “regularizar a condição de índio: as aldeias e missões tornavam-se vilas e povoados, a tutela passava do missionário ao diretor do povoado”. O autor ressalta que dentre as inúmeras estratégias, o documento em sua completude estabelecia que os indígenas teriam direito até mesmo a uma remuneração, mas que na prática isto não respeitado.

Estes são alguns apontamentos sobre vários episódios históricos que os povos da região foram testemunhas e vítimas, principalmente com a atuação dos portugueses e espanhóis na região.

Ressalto aqui a condição de área de fronteira e as formas de circulação de grupos humanos, de nacionais e de outros países, neste caso a forte presença de peruanos, desde o período de ocupação espanhola na Amazônia colonial, nos aproxima tal fenômeno daquilo que Venna Das (2011) debate com relação ao fenômeno da “partição”, adentrando no debate em que há muitas linguagens e interpretações destas que a ciência não pôde ainda revelar, o caso das inúmeras violências que se dão na região de fronteira talvez sejam uma destas.

Há também semelhança ao modelo de migração e ocupação da área de fronteira do Alto Rio Negro trabalhada por Santos e Maia (2010), com forte atuação e intervenção das forças armadas, principalmente o exército brasileiro, Funai representando o modelo tutelar do Estado Nacional na temática indí-

gena e as inúmeras dificuldades que envolvem o complexo diálogo do Estado com as sociedades milenares, muitas delas clânicas como as do “evento no rio Içana”, descritos neste estudo. De certa forma existem semelhanças neste exemplo, a estrutura social do povo Tikuna, já estudadas por João Pacheco de Oliveira Filho.

A região de fronteira, apresenta também singular presença da prática da capoeira, com a atuação diária dos grupos nos municípios da mesorregião, principalmente em Benjamin Constant e Tabatinga.

Com relação a chegada da capoeira na região, está se deu através do município de Tabatinga, principalmente devido a presença das forças armadas, que em seus contingentes, ainda na década de 1970, contavam com a atuação de militares adeptos da capoeira, principalmente oriundos da região nordeste do Brasil.

A partir deste contexto a capoeira se expandiu aos demais municípios da região, chegando ainda nos anos de 1980 a Benjamin Constant e Atalaia do Norte e na década de 1990 a São Paulo de Olivença, principalmente devido o trabalho do grupo de Capoeira “Quilombo”, por meio de seus professores e mestres de Manaus, dentre eles o Mestre Chaguinha, que acompanha o desempenho do grupo anualmente.

Com relação a presença da capoeira nos países vizinhos, em Letícia na Colômbia através da atuação dos diversos grupos brasileiros e com um trabalho mais efetivo da Federação de Capoeira Angola - FICA, com representantes em Bogotá, já com relação ao Peru não existem até o momento dados sobre a prática da capoeira, pelo menos na região da tríplice-fronteira.

Os praticantes de capoeira na região em sua maioria são: crianças, adolescentes e jovens, todos são estudantes, esta é uma das exigências dos professores e mestres. A grande maioria reside em bairros sem infraestrutura adequada, filhos de famílias financeiramente pobres, em sua maioria os pais são assalariados em diversas ocupações ou funcionários das prefeituras locais. Para muitos destes jovens a capoeira é a única atividade desportiva da qual tem a oportunidade de participar.

A capoeira em etnografia

Nossa experiência antropológica na região nos motiva a realizar uma etnografia que possa interpretar o sentido das práticas culturais como

da Capoeira enquanto construção coletiva; bem como o processo de chegada desta no Alto Solimões, o que nos remete a investigação sobre a capoeira na região, ou tríplice -fronteira -amazônica. Em certa medida possibilidade de um olhar sobre a capoeira como prática cultural que alicerça um processo de construção de identidades coletivas, a partir de seus adeptos.

Stuart Hall (2010), expõe uma identidade sociológica, que permite ao sujeito preencher o espaço “interior” e “exterior” de um mundo social e público em que “projetamos nossas identidades culturais” num processo em que internalizamos significados e valores, aliados a sentimentos subjetivos em “lugares objetivos, aliado a um processo que precede o fenômeno das fragmentações das identidades, ou seja, identidades de um sujeito pós-moderno.

Tal reflexão colabora com esta proposta, no sentido em que, a capoeira, é um fenômeno de construção e afirmação de identidade e luta coletiva, seus os atores, possuem e constroem uma identidade coletiva, precede ao processo de fragmentação das identidades, não esquecendo, segundo, Stuart Hall que as “sociedades modernas são por definição sociedades de mudanças”. No entanto estamos apresentando o confronto entre sociedades que estão no limiar da modernidade no enfrentamento de sociedades tradicionais.

No Alto Solimões enfrentam (os) o estigma e preconceito, por se tratar de uma manifestação cultural afro-brasileira, pesa sobre esta arte também na região o desconhecimento de tal prática e o próprio preconceito de cor. Percebo que em uma sociedade forjada em meio a processos de violência e desconsideração de elementos culturais indígenas, seja por estrangeiros, migrantes e Estado Nacional, a compreensão sobre a cultura da capoeira não é uma tarefa tão simples.

Trata-se aqui de um relato de alguém que “esteve lá” corroborando com a contribuição metodológica de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), que em certa medida pontua o vivenciar como uma “primeira etapa”, para o antropólogo “...devemos entender, assim, por escrever o ato por excelência no gabinete, cujas características o singularizam de forma marcante, sobretudo quando o comparamos com o que se escreve no campo”. Neste caso além das observações, sobressai a convivência de mais de sete anos com o grupo do qual pertencço, na condição de capoeirista.

Em certa medida exponho aqui a assertiva teórica de Geertz (2005), a de “Estar lá” une-se ao desafio da escrita de quem viveu ou a mesma pessoa que um dia teve que, “lidar e suportar a solidão” até fazer parte de uma comu-

nidade e de vivenciar o universo cultural da capoeira, neste caso em Benjamin Constant.

Este universo da capoeira se faz desafiador, se nos dispomos a corroborar com a perspectiva metodológica de Rodrigues (2008), no tocante as inúmeras possibilidades de interpretação das sociabilidades que se constituem em determinados espaços urbanos, devemos assim segundo a autora,

Considerar as interpretações dos próprios moradores fazem de suas vivências e experiências individuais ou coletivas no contexto urbano, ou significados por eles atribuídos a essas vivências (RODRIGUES, 2008, p.15).

Dentro de uma perspectiva metodológica para a análise deste problema, é singular a contribuição teórica de Franz Boas (2004, p.67), como exemplo em suas descrições de experiências de pesquisa no Ártico, “*Minha narrativa está centrada na vida diária dos habitantes, destas costas cercadas de gelo, os esquimós*”, me apego a oportunidade que os grupos culturais que estudo me oferecem de compartilhar parte de suas realidades, mesmo que na pesquisa, além de, estar diante da oportunidade de aprimorar os procedimentos do método cultural, na observação e descrição dos fenômenos culturais e suas relações históricas que só podem ser compreendidos nestas vivências, como nos rituais de capoeira e o trabalho desenvolvido ao longo de anos para manter viva a concepção dos elementos e práticas que compõem suas cerimônias, como a do “batizado”.

O exercício etnográfico pode também permitir um diálogo alicerçado pela alteridade, busco na experiência de campo, a oportunidade de vivenciar o contexto sociocultural dos grupos, em Tabatinga, Benjamin Constant e São Paulo de Olivença, com os praticantes da capoeira, incorporando nessa experiência a apreensão da religiosidade e segredo então assim adentrar no universo simbólico dos adeptos, praticantes.

Este é o desafio proposto nesta pesquisa, ou seja, analisa um fenômeno cultural brasileiro, que também está presente em uma região tão diversa e geograficamente distante dos grandes centros que é a tríplice-fronteira amazônica.

Considerações Finais

A capoeira enquanto pratica cultural, transcende lugares, espaços, cidades, regiões, pois evidencio aqui que esta arte alcança e se difunde também na região da tríplice-fronteira – amazônica.

Esta manifestação superou e supera inúmeros obstáculos, no passado teve que lidar com um Brasil Monárquico, republicano, alcançou a tríplice-fronteira sulista na “Guerra do Paraguai” quando se tornou arte marcial, venceu momentos marcantes na política recém – republicana, foi criminalizada no Código Penal de 1890, conheceu a Era Vargas, difundiu-se pelo país e pelo mundo e neste caminhar alcança o Alto -Solimões.

Ressalto neste artigo que mesmo em uma região marcada por fortes processos de intervenção europeia sobre populações indígenas e cuja construção cultural traz em seu bojo esta marcante presença ameríndia, a capoeira se faz presente como pratica cultural que traz em seu interior, elementos de um caráter diásporo e que atesta a abrangência e importância do fenômeno da diáspora africana para o mundo.

A capoeira na tríplice-fronteira-amazônica se faz viva, atuante e transformadora em sua lenta, porém contínua intervenção na vida de seus adeptos e praticantes neste lugar, segue um curso dialético e diaspórico nas rodas e voltas do Brasil e do mundo.

Referências

BOAS, Franz. A Formação da Antropologia Americana, 1883-1911. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

BRAGA, Sergio Ivan Gil. Os bois-bumbás de Parintins. Rio de Janeiro: Funarte/EDUA, 2002.

GALVÃO, E. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. Obras e vidas: o antropólogo como autor. 2ªed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

HALL, Stuart. A identidade em questão. IN: A identidade cultural na pós-modernidade, 2010.

MELATTI, Júlio César; MELATTI, Delvair Montagner. Relatório sobre os índios Marubo. Brasília: Funai; UnB, 1975. Série Antropológica; nº 13.

OLIVEIRA, Pacheco João. Regime tutelar e faccionismo: política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo. 2ªed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Entre parentes, vizinhos e amigos Jurunas. In: Vem do Bairro dos Jurunas. Belém: NAEA, 2008.

SANTOS, Fabiane; MAIA, Jean. O falar e o silenciar: etnografia de um evento crítico no alto rio Içana. 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, Belém-Pará, 2010.

RIAÑO UMBARILA, Elizabeth. Organizando su espacio, construyendo su territorio: transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2003.

VENNA, Das. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. In: Dossiê: outros olhares. Cadernos Pagu (37), julho-dezembro de 2011:9-41.

Etnogênese e territorialização no Quilombo de Santa Tereza do Matupiri/AM, Amazônia

*Renan Albuquerque
Georgio Ítalo Ferreira de Oliveira*

Foi feito levantamento historiográfico sobre a temática da escravidão negra na Amazônia, tendo em vista refletir sobre o processo de autodeclaração do Quilombo do Matupiri, município de Barreirinha, Amazonas. A metodologia foi instrumentalizada pela técnica do uso de fontes orais. Conclui-se que o recente movimento de autodeclaração dos comunitários de Santa Tereza do Matupiri, conceitualmente chamado de etnogênese, fomentou a recriação de novos processos de territorialização da região do rio Andirá, sendo que se afirmar como quilombola fortaleceu laços afetivos e de pertencimento à terra.

1. Introdução

1.1 Intencionalidade do estudo e metodologia

O recente processo de identificação étnica de comunidades amazônicas da Amazônia Central, na divida dos Estados do Amazonas e do Pará, que passaram a se reconhecer como quilombola, tem influenciado positivamente em estudos históricos e antropológicos que investigam a presença negra na Amazônia. Esse movimento, cuja emergência remonta aos últimos 15 anos, pode ser apreendido no interior do que Salhins (2004) chamou de autoconsciência cultural. Na historiografia regional, o aparecimento autoconsciente de comunidades quilombolas tem impactado de certo as perspectivas analíticas, outrora (mas ainda hoje também) influenciadas pelos clássicos estudos de Arthur Reis (1959), que havia descrito a presença negra na Amazônia como problema menor em virtude do número pouco expressivo de negros nos plantéis regionais.

Todavia, contrário ao suposto, demandas colocadas hoje, publicamente, pelas comunidades quilombolas dessa região do bioma, apareceram a

pesquisadores enquanto sintomas de um acontecimento singular e contribuíram como uma das fontes para o fomento das pesquisas sobre a história da escravidão africana e da presença negra na Amazônia. E assim historiadores voltaram as preocupações investigativas para processos de colonização em âmbitos de amazonidades, incluindo seus desdobramentos no mundo pós-colonial. Essas temáticas foram apreendidas por Salles (1971), Gomes e Queiroz (2003), Gomes e Del Priore (2003), Cavalcante (2013), Sampaio (2011), Funes (1995, 2003) e Solazzi (2007). E também por antropólogos como Farias Júnior (2011), Silva (2001) e Braga (2011), para citar alguns.

É nesse contexto político e acadêmico que a comunidade Santa Tereza do Matupiri, pertencente ao município de Barreirinha (AM), distante 372 quilômetros de Manaus, a leste do Estado do Amazonas, na divisa com o Pará, mesorregião do Baixo Amazonas/AM, Norte do Brasil, passa a se reconhecer como comunidade quilombola e a reivindicar direitos territoriais e simbólicos sobre áreas tradicionalmente ocupadas. Um reconhecimento que mostrou um perfil ativo e intencionalista dos moradores dessa comunidade, a qual foi eclipsada pelo Estado Nacional por pelo menos uma centena e meia de anos, mas jamais assim verdadeiramente se reconheceu, como invisível – tanto que na primeira oportunidade conseguida para a autodeclaração, assim se projetou, como agente de seus processos políticos e socioculturais.

Tendo em vista o contexto de ambiguidades que se almejou expor, o objetivo do estudo foi explorar e descrever fatos históricos e antropológicos relacionados à escravidão negra na Amazônia Central, no lócus especificado. Utilizaram-se técnicas metodológicas baseadas em pesquisa documental, de campo e inferências teóricas aproximadas ao objeto da pesquisa, com suporte de entrevistas abertas concernentes ao tema. A técnica aplicada foi a da investigação em história oral, utilizada para construir documentos a partir de narrativas de colaboradores, os quais foram perscrutados a partir de depoimentos em profundidade.

O marco teórico fundamentou-se em estudos sobre etnicidade, com Barth (1979) e Almeida (1993); etnogêneses, a partir das pesquisas de Sider (1992), Boccara (2007) e Oliveira (1998); e referenciais sobre quilombo e terras de negros, com Arruti (2010) e Almeida (1995). Procurou-se ponderar sobre i) construções históricas do enegrecimento no Brasil e na Amazônia, ii) fugas como atos de resistência, iii) caracterização do Quilombo do Matupiri e

iv) festividades quilombolas. A conclusão estimada é que autodeclaração dos comunitários de Santa Tereza do Matupiri fomentou a recriação física e subjetiva da região do rio Andirá, nos limites do Amazonas com o Pará.

2. Construção contextual

2.1 Construções históricas do enegrecimento no Brasil e Amazônia

O primeiro ato usual de mão de obra escravista no Brasil foi o trabalho servil indígena. Por tempos, ameríndios foram mãos e braços da Colônia na prática do extrativismo. Destaca-se, por exemplo, a exploração de pau-brasil e essências *in natura* que serviam como drogas biomedicinais no espaço amazônico. Passada a fase de exploração, o projeto colonizador avolumou-se e necessitou de mais força motriz para trabalhos braçais. Então promoveu-se uma das maiores diásporas forçadas do continente africano rumo à América.

Freyre (2004) sublinha que “se formou na América tropical uma sociedade agrária de estrutura escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio e mais tarde de negro” (p. 65). Assim, o processo de conquista geopolítica e produtiva iniciou-se no Brasil Colônia, via suplício de negros e índios, com submissão a regimes políticos e econômicos (SOLAZZI, 2007). A mão de obra escrava auferia lucros em curto espaço de tempo e, em vista desse fim, medidas foram tomadas pelo prelado jesuítico para proibir a utilização do indígena no trabalho braçal. Em suma, houve forte indicativo para que se substituísse a atividade servil do nativo pelo jugo da pessoa africana. Solazzi (ID., *op. cit.*) reitera que “a escravização dos africanos iniciou-se antes das proibições legais de escravização dos indígenas, o que não impediu a permanente aceitação social e tolerância política após 1570” (p. 74).

A atividade escrava gerou imposto de importação à época, o que auxiliou na concretização de dimensões políticas relacionadas em apoio para essas ações. A porção setentrional do então crescente Brasil viu expandir seu enegrecimento por conta de finanças geradas em razão do comércio escravista. No espaço amazônico, deu-se entre o fim do século XVII e meados de 1750 o registro estimado de 1 mil negros provenientes da Costa da Mina, principalmente, onde se localizava o centro do tráfico negreiro da África (SAMPAIO, 2011).

A Amazônia escravocrata passava então a espalhar-se nos contextos da Amazônia indígena. A região não era formada somente por portugueses, indígenas ou espanhóis. Mas negros também. A dinâmica populacional, territorial e conceitual de afrodescendentes e sobre afrodescendentes na região lançou-os para fora da camada de invisibilidade étnica, impulsionando matizes socioculturais e concorrendo para a formação de amplas concentrações de pessoas no bioma (cf. FREYRE, 2004).

Ao sintetizar o que expressa Freyre (ID., *op. cit.*) quando afirma a existência de “manchas negroides” no Brasil colonial, tem-se evidente a noção de que o país foi formado segundo composição humana bastante plural. Uma formação inconteste, com impactos psicofísicos e socioeconômicos em inúmeros aspectos, mediados por status de diversidade nada correlato a países da Europa.

Sobre o negro e o índio, então servis inseridos na diversidade tropical, eles representavam prestígio e relevância econômica para senhores de feudos. Tê-los como escravos era característica sugestiva para se arregimentar finanças e reconhecimento social na época. “A presença negra na Amazônia marca sua história, suas formas de comer, vestir, amar, dançar, cantar, rezar, trabalhar, juntamente com todas aquelas heranças intangíveis que as pessoas levam na pele, nos olhos e na alma” (SAMPAIO, 2011, p. 28).

Negros foram trazidos à Amazônia pelas Guianas de maneira proposital. Compunham o plantel braçal de ingleses na região fronteira. Reis (*apud* SALLES, 1971, p. 17) salienta que a partir do século XVII tornou-se regular a importação de mão de obra africana, visto que portugueses tinham projetos de colonização e ocupação territorial para salvaguardar a geopolítica da conquista na região. Assim, o traslado de trabalhadores escravos africanos para a região Amazônica ocorreu de várias maneiras.

O tráfico negreiro se deu por iniciativa particular ou coletiva, viabilizada por contrabando e comércio interno legalizado. A estratégia de tráfico foi desempenhada pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e com ela se chegou a introduzir alguns milhares de negros durante os 22 anos em que houve operacionalização da importação forçada desses trabalhadores compulsórios.

Há dados que superestimam o número de escravos. A Companhia de Comércio propagandeou, via circulares distribuídas para além da Amazô-

nia, que na porção territorial do bioma negociantes de escravos gozavam de exclusão tributária. Cavalcante (2011, p. 35) sublinha o trecho no que segue. “[...] Com vistas a incrementar o número de africanos nas praças paraenses, a Companhia enviou circulares à Bahia e Rio de Janeiro, informando que isentava ao negociante a cobrança de direitos de entrada a todas as cargas de escravos”.

Eram recebidos no Norte do Brasil, a preço mínimo, escravos rejeitados em outros portos do país. Doenças e debilidades físicas não representavam empecilho para negociantes amazônicos, admitindo-se aí o tráfico interno oriundo de Rio de Janeiro, Bahia, Recife e São Luís, principalmente (ID., *op. cit.*). No traslado, fugas eram registradas e o destino do cativo que tivesse escapado podia ser a vida anônima, a morte por inanição ou o castigo com a deportação.

Afrodescendentes sofriam penas duras por causa das fugas e aqueles que se sublevassem ou fossem insubordinados com o senhorio teriam como condenação o envio para regiões inóspitas dentro do vasto território do Grão Pará. Estar na Amazônia, portanto, em si mesmo já tinha um caráter de deportação, mas estar em interiores amazônicos extremos, muito afastados de centro comerciais, era atitude entendida como pena severa.

Por volta de 1840, coincidentemente ou não com o fim da Revolução Cabana (SILVA, 2000, 2004), a população escrava na Amazônia tinha baixado de 39 mil para pouco mais de 23 mil. Depois, voltou a se elevar novamente. Todavia, como a estratégia de fuga para mocambos e países limítrofes se impunha com proporções inequívocas, do Amapá à Guiana Francesa ou de Óbidos para a Guiana Inglesa, e ainda para ilhotas do entorno dominadas por holandeses, a situação configurava-se como estratégia de libertação para os fugitivos.

Santos (1980) aponta que

[...] a dificuldade residia em conciliar tais explicações com o volume da população escrava em 1850, estimado em 40.078 indivíduos [...] Afiança Salles que ‘esses índios, reduzidos à escravidão, não eram matriculados como escravos, não aparecendo, por conseguinte nos quadros estatísticos’. Seria então a natalidade maior entre escravos do que entre livres? Talvez, mas por outro lado, não seria maior também a mortalidade? A questão é relevante. O que se busca no momento é determinar a disponibilidade de braços para os trabalhos da nascente economia da borracha – questão que, para os nossos objetivos, sobreleva a de explicar a correta quantidade de escravos (ID., *op. cit.*, p. 61).

Pode-se supor que projeções estatísticas deveriam ter considerado deserções de escravos para regiões limítrofes de cativerios, ou propriamente para a floresta e seus meandros, onde já eram sinalizados processos de resistência, ainda que de maneira inconsciente. Registravam-se as fugas, em suma, como “fugas afróides”, as quais representavam centelha de liberdade para a pessoa afrodescendente na Amazônia colonial.

Para tentar controlar os escapes de negros, um sistema implantado por portugueses seguia diretrizes rígidas. No traslado da África para a América Latina, e em especial para a Amazônia, lusitanos valiam-se de artifícios cruéis, objetivando evitar futuras deserções, fugas ou sublevações. Suplícios com facas, grillhões, espinhos de ferro e armas de fogo de baixo calibre para tiros nos pés e nas pernas eram ações de manutenção do controle psicofísico de escravos.

Apesar da severidade das estratégias de dominação e subjugação, a formação de comunidades negras tendeu a ser consolidada em decorrência de abandonos de escravos que viviam em lavouras de café e cana-de-açúcar, sobretudo, já em terras brasileiras ou amazônicas. A resistência se deu ante processos de ‘coisificação’ da força de trabalho e do próprio ser. Fugas, portanto, foram estratégia antiescravista que fortaleceram mocambos e quilombos na Amazônia.

O negro desertor que passava a vagar pela região não buscava refúgio só em florestas densas, mas em cidades já em processo de povoamento urbano, misturando-se a cidadãos e depois se emparentando também. “Ao fugir, escravos afrontavam o ‘sagrado direito de propriedade’, conferiam a si próprios outras identidades e demarcavam limites para a dominação senhorial” (CAVALCANTE, 2011, p. 56).

A rede de solidariedade miscigenada não foi realidade estritamente amazônica. De maneira consciente ou não, contatos interétnicos foram fundamentais na dinâmica. De ‘sujeitos biologizados’ e afeitos a trabalhos braçais, tornaram-se homens e mulheres livres. Era uma antítese da visão eurocêntrica, classificadora de pessoas por cromatismo de pele. Essas fugas foram característica na região Norte do Brasil, e mais especificamente se direcionavam, os fugitivos, à cidade de Manaus.

A maior urbe do Amazonas foi transformada em esconderijo para os que se libertavam. Na cidade, negros circulavam sem serem importunados

por conta, ainda, de sua condição legal de escravo, o que fomentava afirmativas para se classificar o Amazonas da época como área de presença negra pequena, mas crescente em função de ações coletivas que geravam fugas grupais. Com a chegada na urbe, era mais fácil esconder-se e manter sigilo sobre o paradeiro (DEL RIORI, 2003; FERREIRA, 2007).

Segundo o suposto, a mão de obra disponível em Manaus, a partir da chegada de negros, não foi utilizada meramente em cultivos agrícolas. Na província do Amazonas, o negro escravo foi pouco pressionado em decorrência da agricultura incipiente. Afrodescendentes foram destinados a atividades coletoras e extratoras, que por meados do século XIX encerravam o perfil econômico regional.

A aplicabilidade da força motriz afrodescende não somente se deu dentro do contexto da prática imemorial do extrativismo, mas também como atividade profissional múltipla, principalmente em Manaus. Na cidade, foram abrangidas levas de escravos fugidos de diferentes calhas de rios regionais. A maneira de viver como pessoa cidadina foi uma resistência eficiente e autoafirmativa, essencial dentre inúmeras estratégias de sobrevivência à escravidão e coisificação.

Foi relevante a entrada na cidade, dada a interação social constante a partir de redes de solidariedade e emparentamento locais. Com isso, a presença negra inseriu-se não somente no fenótipo, mas no genótipo do amazônida contemporâneo. Gomes e Queiroz (2003) corroboram com o suposto, sublinhando a negritude na Amazônia e em especial nas relações socioculturais que os afrodescendentes e seus filhos e netos estabeleceram entre si e com a sociedade.

2.2 Fugas como atos de resistência

A participação do negro no *modus vivendi* da Amazônia é fato incontestado e fascinante. Fugas de núcleos agrícolas do Pará e de fazendas de gado no Nordeste foram vetores para o início de terrenos de umbanda e barracões de candomblé, projetando sincretismos religiosos enriquecedores. Em Manaus, o comércio avançou de modo essencial com a presença negra. Eram vendidos itens hortifrutigranjeiros e artefatos de madeira no centro, bem como se dava o varejo de tabaco e artigos de latão e cobre no local. Ofereciam-se serviços de sapateiro, carpinteiros ou ourives em esquinas suburbanas. Era a vida

se desenvolvendo e imbricando identidades positivamente (SAMPAIO, 2011).

Nessa conjuntura, o Amazonas, mesmo com menor quantidade de escravos negros que demais províncias do Brasil, foi cenário de lutas, fugas, interação social e formações de comunidades afrodescendentes em centro urbano (Comarca de Manaus) e áreas periféricas municipais até então pouco povoadas (Parintins, Tefé e Maués), onde também se notaram lastros de negritude não apenas na cor da tez, mas em hábitos familiares, culinários, religiosos e folclóricos, em especial nos cantos e batuques de festas folclóricas de boi e de pássaro.

O negro cativo no Amazonas não representou grande plantel, pois para se ter um escravo era necessário ter capital. Não obstante à compra, havia a manutenção alimentar. Nesse sentido, a escravidão serviu mais como peça vil, inserida na formação de fortunas da região, particularmente de negociantes da cidade de Manaus. Grandes comerciantes foram os usuários da mão de obra servil negra. O negro foi tratado como artigo de luxo e representação de status para senhores abonados (CAVALCANTE, 2011).

Com a lentidão da libertação dos escravos no Amazonas, afrodescendentes buscaram proteção para si e familiares em áreas de mocambos ou quilombos. Procuraram ainda, doutra maneira, firmar-se em polos urbanos por meio de compadrio ou mesmo afinidade com seus próprios senhores de outrora. A partir disso, se projetava uma parcial rede de conformidade étnica. E caso a última possibilidade não se efetivasse, restava fugir e estabelecer laços afetivos via grupos de solidariedade e interação com outros libertos, recriando territórios e espaços de convivência.

Demais regiões onde se podia manter liberdade estavam localizadas em proximidades de Manaus. Eram pequenos municípios do entorno, ainda em formação. Esses municípios, enquanto localidades de difícil acesso e portanto melhores para se fixar residência após fugas, tiveram influência em aspectos geopolíticos diante do cenário. Essas áreas ocupadas por negros passaram a ter adjetivo que contemplava a origem étnica dos recém-chegados e dos nativos. Formaram-se, assim, vilas municipais de mocambo. Nos mocambos, granjeava-se autonomia de vida e independência não sem dificuldade, principalmente tendo em vista a manutenção da saúde física e mental dos novos ocupantes então fugidos de cativos.

Negros, apesar de circularem livres, eram denominados de escravos pela Legislação da época e isso era sabido pela população nativa. Construía-se, assim, situação ambígua e extremamente controversa, fosse por força de leis ou pela disposição moral da situação. Por assimilação e mesmo inconscientes, povos locais tendiam a coisificar afrodescendentes e isso atestava, em certa medida, que o escravismo praticado na Amazônia obedecia também a ritos rígidos indicados por diretrizes coloniais e opressoras, o que fundou toda uma conjuntura de construções psicossociais de largo aspecto na população regional e se manteve mesmo com o passar dos anos. Desde épocas pretéritas, a prática do esquecimento estatal às comunidades passou a ser vertente fortalecida dentro do âmbito dos agrupamentos municipais formados por descendentes de escravos nos séculos XVIII e XIX. Tratou-se de uma exclusão social silenciosa, não menos taxativa e agressora, seguida pela indiferença de populações nativas.

O Estado, ao desconsiderar a humanidade histórica desses afrodescendentes, fomentou sua desfiliação étnica largamente ao longo dos tempos de maneira repetitiva e não ponderada. O dano diretamente associado a essa realidade formou alterações globais em comunidades afrodescendentes amazônicas. E na atual conjuntura comunidades remanescentes de quilombos no Amazonas encontram dificuldades de reconhecimento e as que são reconhecidas, como por exemplo o Quilombo do Tambor (Município de Novo Airão) e o Quilombo de Santa Tereza do Matupiri (Município de Barreirinha), permanecem alvo de polêmicas em razão de sua autodeclaração (FARIAS JÚNIOR, 2003).

Hoje, a pessoa negra remanescente de quilombo na Amazônia busca tratamento condizente, ético, bem como a oficialização territorial, simbólica e a concomitante recriação de espaços de liberdade. Mas elementos da vida pós-moderna incidem sobre a questão e são incidências não explicadas por si mesmas. Segundo Harvey (2006), a vida pós-moderna tende a subjugar existências tradicionais, sociohistóricas, ancestrais, e a partir daí se fundam novas realidades orientadas pela lógica do capital, que é uma lógica padronizadora de realidades.

3. Resultados e Discussão

3.1 Matupiri, um quilombo na divisa

A maior comunidade negra localizada à margem do rio Andirá, no lago do Matupiri, município de Barreirinha, fronteira leste do Estado do Amazonas com o Pará, busco por dez anos o reconhecimento. Em 2013, Santa Tereza do Matupiri – após trajetória que remonta inicialmente a fins do ano 2002 – conseguiu identificação registrada via lei federal. As pessoas do lugar foram legalmente descritas conforme titulação estatutária e constitucional como populações tradicionais quilombolas.

A Fundação Palmares, pela portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, segundo documento de autodefinição em processo tramitado, registrou não apenas Matupiri como remanescente de quilombo. Por meio do Livro de Cadastro Geral nº 16, a certificação foi expedida para as comunidades Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri e Trindade. Todas definiram-se como remanescentes de quilombo.

Evento singular que marca especificamente a memória coletiva de Santa Tereza do Matupiri, ora reforçado pela tradição oral dentre moradores, faz referência ao fato do surgimento da comunidade ter estreita ligação com acontecimento marcante na história da Amazônia, a Cabanagem. A revolução ocorreu entre os anos de 1835 e 1840 e influenciou na construção do mito de criação da comunidade.

Em entrevista de campo, percebe-se menção à revolução cabana e indicativos acerca da chegada dos primeiros negros à região pelo rio Andirá, localizado na fronteira do Amazonas com o Pará. Foi mencionado que o lugar representou um refúgio de liberdade a negros, possibilitando processos de emparentamento com povos locais, sobretudo com relação a índios Sateré-Mawé. A memória do evento se entrelaça com lembranças de um passado envolve em ancestralidades e tradições orais.

O meu pai nasceu lá mesmo, mas os avô dele veio de lá, né, e contou pra nós que eles vieram assim como escravos dos portugueses. Isso foi tempo da guerra, tempo da Cabanagem. Meus avô contavam assim: que tomavam as coisas, levaram tudo e pra se defender tinha que se esconder mermo. Até pra provar de verdade um terreno que é meu, lá quando fiquei, quando o papai foi dividir a terra lá com nós. Aí fomos fazer um roçado, aí um vizinho encontrou uma panela de ferro, assim, acho, que esconderam por lá. Agora não existe mais, já destruíram, mas até ano passado ainda tinha a panela de ferro, ela era bem pesadona assim, no meio da mata (MARIA

HILDA DOS SANTOS CASTRO, 53 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

Identifica-se certo grau de entendimento e consciência coletiva concernente a entendimentos de que moradores do Distrito de Santa Tereza do Matupiri são, em certa medida, descendentes de rebelados da Cabanagem. A percepção é que eles desertaram ou mesmo fugiram para o Matupiri – lugar tão distante do foco principal da Revolução Cabana (ocorrida no Grão-Pará) – por escolha involuntária.

É suposto que a tradição oral entre moradores se mantém acessada, hoje, em face à continuidade da memória local, a qual tem se transformado e ressignificado, o que implica, atualmente, no âmbito dos moradores mais jovens do quilombo, que eles também se reconhecem como negros descendentes do cativo. A percepção coloca-os em patamar de agentes da própria história e não espectros ou sujeitos biologizados (ALMEIDA, 2008).

Na região do Rio Andirá existem cinco comunidades de remanescentes de quilombo: São Pedro, Ituquara, Trindade, Boa Fé e Santa Tereza do Matupiri. A última mencionada, de acordo com a antiga moradora, serviu como elemento difusor para o surgimento das outras comunidades da região. O suposto está explícito na caracterização de parentesco dos quilombolas, a qual, nota-se, é arranjada por entroncamentos familiares comuns entre as comunidades.

Sobre o exposto, indagou-se com referência primeiramente à funcionalidade do lugar no contexto das fugas passadas.

São cinco [comunidades negras]: Ituquara, Boa Fé, São Pedro, Trindade e o centro do distrito, Santa Tereza do Matupiri. Aí, olha só, Matupiri, quando começamos [a morar no local], era o esconderijo dos negros, porque quem não conhece se perde, porque o Andirá é assim: vai o rio direto pra cá, então prá cá tem um braço que entra lá pra comunidade, então aqueles que escaparam, que entraram pra lá pra trás da ilha, se esconderam, não morreram. E aqueles que passaram direto, coitados, morreram. Quem não conhece o Andirá se perde lá. É uma cabeceira que entra e sai pelo mesmo lugar (MARIA HILDA DOS SANTOS CASTRO, 53 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

Mesmo após reconhecimento e certificação da Fundação Palmares, com base em legislação vigente, a luta dos comunitários de Santa Tereza do Matupiri por direitos tem se direcionado para uma melhor infraestrutura de

acesso a serviços básicos. No Matupiri, observam-se pouquíssimas essencialidades a moradores. Saúde e educação são grandes deficiências.

O Matupiri só tem escola municipal. Posto, tinha um posto quando eu trabalhava lá. Tinha um posto, mas logo quando eu vim de lá, faz dez anos, doze anos, que eu sai de lá, o posto já tinha quebrado tudo assim. Do tempo do, vou me lembrar, do prefeito Hesmeraldo Trindade, que fez aquele posto de comunidade pequena, e de lá entra prefeito e sai prefeito o posto não existe. Agora que fizeram um levantamento e tão fazendo outro. A dificuldade que eu tenho é na área de saúde que não tem posto mesmo lá, num tem mermo (MARIA HILDA DOS SANTOS CASTRO, 53 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

A problemática também é localizada na falta de incentivo para a agricultura familiar e a economia solidária. Moradores confrontam e resistem a essas ausências a partir de conhecimentos tradicionais, gerando produção de alimentos e mantendo o consumo doméstico e da comunidade com aportes de memorialidades herdadas – o que não significa problema algum, dada a condição histórica dos quilombolas. Trata-se, todavia, de uma conjuntura ambígua, marcada por baixa governança e alteridade étnica. São preocupações que incidem sobre a formação familiar e a linhagem consanguínea dos comunitários.

Não tem assistência, não. Até que era pra ter do Idam que tão num negócio de plantio, que eles fizeram um trabalho por lá [por Barreirinha, município da região] e iam ensinar como plantar cacau e as plantinhas deles morreram tudinho, porque até hoje eles não foram ensinar como plantar, aí morreu. Uns ainda plantaram com as técnicas deles mesmo e outros estão esperando o técnico ir daqui, não plantaram [...] Eles produzem agora, eles tem café, banana, farinha e outras coisas de raiz: cará, macaxeira, batata (MARIA HILDA DOS SANTOS CASTRO, 53 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

Destarte a produtividade razoável dos locais, a característica fronteiriça do quilombo amazônico tende a denotar vieses urbanos para comunidades de pequena escala no bioma no que se refere ao trânsito de pessoas. Não pela intensidade de viajantes, mas sobretudo pela multiplicidade de naturalidades e quizá nacionalidades que perpassam pelo território quilombola.

Matupiri está situada na fronteira do Amazonas com o Pará e, portanto, nota-se empiricamente o fluxo migratório de paraenses e amazonenses que atravessam a comunidade. Seja em busca de trabalho, tratamento médico,

por visitação a parentes ou em viagem com familiares vislumbrando mudança de Estado. A questão é que se trata de um território de passagem, não de estada. Por um punhado de contingências, Santa Tereza do Matupiri parece ser, pela estruturação territorial, um lugar por onde se passa, e apenas isso.

Com o registro legal do processo autodeclaratório dos negros, certa leva de pesquisadores, professores e investigadores acadêmicos em sentido geral tem estado no quilombo – o que fomenta a afirmativa de outrora de que pessoas de diferentes nacionalidades visitam este que um dos mais recentes territórios de pessoas com memória de cativo da Amazônia – fundando uma microurbanidade, se assim se pode entender o processo de reconstrução identitária do Matupiri.

3.2 O quilombo e as festividades

No ponto zero da pesquisa (TOZONI-REIS, 2009; MEIHY e HOLLANDA, 2011), a negra Maria Hilda menciona a existência de festividades no distrito de Santa Tereza do Matupiri, como a homenagem à padroeira Santa Tereza D'Ávila. A festividade ocorre anualmente, em meados do mês de outubro.

[...] Tem a festa da santa, que é dia 15, começa dia 5 e termina 15 de outubro. Mês de junho tem a brincadeira do Jaçaná; tinha a da garcinha e aí em dezembro tem a pastorinha. São as festas de quem mora lá na comunidade. Essas festas agora, pra nós não perder, nós tava trabalhando assim com a minha família. Dia 5 era nossa noitada: nós dava o café da manhã, fazia nosso leilão e festa também. Aí relembra aquelas festas. Tem gente que ainda lembra a dança do gambá; gambá eles cantam batendo com pau roliço, faz um barulho lá que eles ficam batendo e cantando. Aí as pessoas dançam, o tambor é meio deitado. Não sei, não lembro direito a dança do gambá velho. É uma dança assim, eles colocam lá para o meio da sala aí o pessoal dança (MARIA HILDA DOS SANTOS CASTRO, 53 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

Ela cita a dança do gambá, um bailado corrido com orientação por som de tambor rústico e que faz parte de brincadeira longeva, cristalizada a partir de considerável influência da cultura negra na região do Rio Andirá. Braga (2011, p. 165), sobre a dança, destaca: “[...] é de matriz africana e praticada inicialmente por negros na Amazônia, toma como referência instrumento musical confeccionado em tronco de madeira, percutido com as mãos que batem no próprio couro”.

Concomitante à dança do gambá, situa-se o boi-bumbá, brincadeira firmada por influência indireta de folguedos joaninos regionais (a exemplo dos bumbás de Parintins e Barreirinha). A atividade surgiu com a finalidade de ser diversão salutar na escola, lúdico-educacional, mas que com o tempo o Distrito do Matupiri colocou a festividade dos bois-bumbás Trinca-Terra e Coati no calendário de eventos culturais.

A gente brincava de “jaçanã” e “garcinha” [ambas brincadeiras tradicionais da comunidade quilombola]. Agora só brincam o boi. O boi todo o ano eles brincam. Pera inda, vou perguntar da minha filha: “É Trinca-Terra? É Trinca-Terra o nome do boizinho lá da escola? Tem o outro mas eles não festejam muito. É esse Trinca-Terra mesmo; o outro é Coati. Coati, né? Boi Coati”. São os bois da escola. A comunidade abraça a brincadeira. Ano passado, meu filho foi pra lá brincar. Ele era músico lá no boizinho. É engraçado, muito animado esse boizinho [...] Eu gostei, quando eu fui pra lá, gostei do boizinho mesmo. É igual na cidade: eles inventam onça e arara. Igual na cidade mermo. É bicho folharal e não sei o que mais. Engraçado eu achei aquele boi. Eles mermo fazendo a fantasia lá na comunidade, os artistas são de lá mesmo (MARIA HILDA DOS SANTOS CASTRO, 53 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

No Matupiri, o diferencial das práticas culturais se mostra na relevância atribuída à identidade negra e quilombola. A brincadeira de boi-bumbá exalta a negritude e ilustra fortemente a presença e a influência afro no folgado, diferente de demais brincadeiras de boi-bumbá que ocorrem na Amazônia, as quais sublinham a figura do índio.

No caso das personagens afrodescendentes, elas são as mesmas, Pai Francisco e Mãe Catirina, as quais no auto-do-boi satirizam o senhorio branco, escravista. Pelo folgado, no imaginário da comunidade a ancestralidade fenotípica e cromática, seja por autodeclaração ou emparentamento, está mais presente em discursos autoafirmativos, traduzidos, por exemplo, nas palavras do amo do boi.

Pelo fato de existir, já é uma resistência. [...] Começou no ano de 2007 mais ou menos esse boi, que foi com o nome de Treme-Terra. Nesse tempo, eu ainda não tava, mas já fazia parte da equipe. A comunidade se juntou com a escola. Mudou o nome em 2008 pra Trinca-Terra e tem esse nome até hoje. Logo no início do boi, as músicas cantadas eram dos outros bois de Parintins ou daqui de Barreirinha. Aí a partir de 2008 entraram compositores locais, que fizeram músicas próprias do boi, que são cantadas e até hoje continuam fazendo músicas pra serem cantadas aqui, a partir da vida daqui (DIAN LENON TRINDADE GUIMARÃES, 22 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

A brincadeira dos bois Trinca-Terra e Coati não tinha data fixa anteriormente. Dependia de condição financeira dos comunitários e das férias escolares de crianças e jovens que estudavam em Barreirinha/AM, os quais participavam de modo ativo da festividade, inclusive na arrumação estrutural do folguedo. Porém, por conta das aulas, muitos deixavam de brincar, o que comprometia a festividade.

Na tentativa de resolver o entrave, decidiu-se realizar o evento folclórico na segunda quinzena do mês de setembro. O evento se tornou, assim, dinâmico, em função de uma data de injeção cultural importante para a comunidade do Matupiri, sobremaneira porque compositores, alegorias e instrumentos de percussão são do próprio quilombo, além, é claro, dos brincantes. Observe-se composição singularmente criada partindo-se dessa postura étnica adotada.

Eu tenho jeito, já tá no sangue, sou a essência, sou a raiz de um povo Quilombola.

Eu tenho a cor, da raça eu sou, sou afro-brasileiro.

Eu tenho jeito, já tá no sangue, sou a essência, sou a raiz de um povo Quilombola.

Eu tenho a cor, da raça eu sou, sou afro-brasileiro.

Eu sou a miscigenação. Eu sou afro ameríndia de coração. Eu sou a miscigenação. Eu sou afro ameríndia de coração.

Eu toco berimbau. Eu jogo capoeira. Herança dos povos ancestrais.

Eu trago na veia e no peito no meu coração. Eu jogo capoeira

Vem pra nossa festa, vem brincar de boi bumbá, aaaah!

É toada do norte de Santa Tereza Rio Andirá.

Nosso ritmo de boi. Brincar com emoção, ser feliz.

Nossa galera, sai do chão. Nosso segredo é brincar de boi com emoção, ser feliz.

Essa galera verde e branca, sai do chão.

De Santa Tereza do Matupiri, terras dos Quilombos, do povo que vive aqui.

Essa é a minha galera, que não se cansa de brincar.

É jovem, adulto, criança e o que importa é brincar de Boi Bumbá.

De dentro da Amazônia do Matupiri, terras dos Quilombos do povo que vive aqui.

Essa é a minha galera que não se cansa de brincar (DIAN LENON TRINDADE GUIMARÃES, 22 anos, pesquisa de campo, setembro de 2015).

A festa, em seus aspectos figurativos e alegóricos, é contextual e remonta aos anos de luta por reconhecimento. Comunitários de Santa Tereza do Matupiri se tornaram atuantes, associaram-se e passaram a defender não somente a porção territorial que lhes coube, mas sua essência simbólica e ima-

terial constituída, reivindicando uma fronteira maior não necessariamente por causa de aspectos geopolíticos, mas valorativos e estruturantes.

No atual momento, a comunidade estende seu território para além da região onde habita, não por força de disputas geográficas, mas por influência subjetiva da sociocultura compartilhada e em função de domínios almeçados em comunhão. O boi-bumbá representa, partindo dessa construção valorativa, perspectiva de projeção ante demais comunitários do entorno.

No Quilombo de Santa Tereza do Matupiri, o despertar ideológico e político dos moradores contrapôs-se a atitudes hostis de fazendeiros da região – que na contemporaneidade representam esfera de conflito ante os locais. Foi uma resposta de resistência a investidas, porque a floresta vinha sendo substituída por mata rasa para a criação de gado e plantações de médio porte, eclipsando direitos socioambientais da comunidade tradicional de negros.

Com a nova situação, a postura dominial sobre a terra foi positivada em ações coletivas, de caráter crítico, pautada pela consolidação de uma economia solidária, de substrato participativo. O modelo começou a ser consolidado tempos depois do reconhecimento legal e é primordial hoje para Santa Tereza do Matupiri. Ele não se apoia na concentração de renda e nem é baseado em competição por lucro, mas sim na solidez coletiva dos abonos, apesar de o Estado brasileiro não reconhecer o direito ao trabalho associado e às formas organizativas baseadas na economia solidária.

Além da falta de incentivos fiscais e financeiros a cooperativas apoiadas em projetos de economia solidária, os quais fundamentam a comunidade do Matupiri, povos étnicos da Amazônia recebem menor monta do governo federal para ações de pequena escala (DIEESE, 2011). Os números indicam que não basta ter apenas política pública definida. É preciso poder de decisão para forçar a transferência de recursos do Estado à economia de base popular.

Uma economia, portanto, que tenda a permitir aos comunitários do quilombo não estarem inseridos dentro de um contexto de desqualificação, de etiquetagem desqualificante, conforme apontam Fernandes e Mata (2015) quando sugerem a existência de localidades geradoras de estigmas pela simples e objetiva condição de serem periféricas. Um contexto, de tal modo, crivado por instabilidades afetivas e contradições.

4. Conclusão

Conclui-se que a autodeclaração dos comunitários de Santa Tereza

do Matupiri tem fomentado a recriação territorial da região do rio Andirá, nos limites do Amazonas com o Pará. O ato da comunidade negra em afirmar-se como remanescente de quilombo concorreu para o fortalecimento de laços afetivos e de pertencimento à terra e hoje Matupiri se encontra mais cônica em termos sociohistóricos e parentais.

Questões de fronteira e culturais, por estarem relacionadas à problemática da autodeclaração em Santa Tereza do Matupiri, incidiram indiretamente sobre a decisão de reconhecer descendentes de escravos como quilombolas e em certa medida ainda auxiliaram na definição de aspectos relacionados à negritude deles, não sem gerar inegáveis ambiguidades com latifundiários e grileiros do entorno.

Pareceu pertinente concluir que problemáticas relacionadas a pertencimento e territorialidade foram solidificadas em função do status de reconhecimento legal outorgado pelo Estado a moradores do Matupiri e a partir desse fato se concluiu que a legalização judicial influiu positivamente em legalizações normativas e morais dos quilombolas.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2008. “Terra de quilombo, terras indígenas, ‘babaçuais livre’, ‘castanhais do povo’, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas”. – 2.^a ed, Manaus: PPGSCA/Ufam.

CAVALCANTE, Ygor. 2001. “Fugindo, ainda que sem motivos: escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas Imperial”. In: SAMPAIO, Patrícia M. (Org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açai/CNPq, 298 p.

DEL PRIORE, Mary. “Por uma História das Margens”. In: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio (Orgs). 2003. Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo.

DIEESE. 2011. “Estatísticas do meio rural 2010-2011”. Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. Ministério do Desenvolvimento Agrário. – São Paulo: DIEESE/NEAD/MDA, 292p. ISBN 978-85-60548-84-2 (MDA).

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. 2003. “Do rio dos pretos ao quilombo

do Tambor”. Manaus: UEA Edições.

FERNANDES, Luís e MATA, Simão. 2015. “Viver nas ‘Periferias Desqualificadas’: Do Que Diz a Literatura às Percepções de Interventores Comunitários”, Ponto Urbe [Online], 16 | 2015, posto online no dia 31 Julho/15, consultado o 06 Outubro 2015. URL: <http://pontourbe.revues.org/2658>; DOI: 10.4000/pontourbe.2658.

FERREIRA, Sylvio Mário Puga. 2007. “Federalismo, economia exportadora e representação política: o Amazonas na República Velha (1889-1914)”. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 228 p.

FREYRE, Gilberto. 2004. “Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”. São Paulo, 49ª Ed.; Global.

FUNES, Eurípedes. 1995. “Nasci nas Matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas”. Tese de doutoramento em História da FFLCH/USP, São Paulo.

FUNES, Eurípedes. 2003. “Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX e XX)”. In: Gomes, Flávio & Del Priore, Mary (Orgs). Os Senhores dos Rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo.

GOMES, Flávio. 1997. “A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (séc. XIII e XIX)”. Tese de Doutorado – UNICAMP/SP.

GOMES, Flávio; QUEIROZ, Jonas Marçal. 2003. “Em outras Margens: Escravidão Africana, Fronteiras e Etnicidade na Amazônia”. In: Gomes, Flávio & Del Priore, Mary (Orgs). Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo, 2003a.

GOMES, Flávio; DEL PRIORE, Mary (Orgs). 2003. “Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias”. Elsevier Ed. São Paulo.

HARVEY, David. 2006. “A condição pós-moderna”. 15. ed. São Paulo: Loyola, 349 p.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom e HOLANDA, Fabiola. 2011. História Oral: como fazer, como pensar. São Paulo, Contexto.

SALLES, Vicente. 1971. “O negro no Pará – sob o regime da escravidão”. Rio de Janeiro, undação Getúlio Vargas, Serv. de publicações [e] Universidade Federal do Pará, 336p.

- SAMPAIO, Patrícia (Org.). 2011. “O fim do silêncio – presença negra na Amazônia”. Belém: Açai/CNPq, 298 p.
- SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. 1980. “História Econômica da Amazônia: 1800-1920”. São Paulo: T.A Queiroz.
- SILVA, Marilene Corrêa da. 2000. “Metamorfoses da Amazônia”. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.
- SILVA, Marilene Corrêa da. 2004. “O Paiz do Amazonas”. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado Amazonas/Uninorte.
- SOLAZZI, José Luís. 2007. “A ordem do castigo no Brasil”. São Paulo: Imaginário: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 283 p.
- TOZONI-REIS, Marília Freitas de Campos. 2009. “Metodologia da Pesquisa”. 2ª Ed. Curitiba: IESSDE Brasil S.A, 180 p.

Sobre os autores

Adonai de Moura Mendes

Mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas. Especialista em Docência do Ensino Superior e Ensino de Sociologia pela Universidade Cândido Mendes. Licenciatura em Sociologia (Programa Especial de Formação de Docentes R2) pela Faculdade Polis das Artes. Aperfeiçoamento em Educação Religiosa Escolar e Teologia Comparada pela Escola Superior Aberta do Brasil. Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia de Boa Vista. Professor visitante na Faculdade Boas Novas. E-mail: adonaiyeshuah@gmail.com

Gleison Medins de Menezes

Especialista em Administração Pública (Universidade Cândido Mendes - UCAM); Bacharel em Ciências Econômicas (Universidade do Estado do Amazonas - UEA); Coordenador de Planejamento e Compras do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas - IFAM/ Campus Coari. Músico amador e poeta. gleison.medins@hotmail.com.

Georgio Ítalo Ferreira de Oliveira

Graduado em Licenciatura Plena em História pela Ufam (2003), com mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Ufam (2017). Atualmente é doutorando pelo PPGSCA e Professor Efetivo de História junto à Secretaria de Educação e Qualidade de Ensino do Estado do Amazonas. É membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NEPAM - UFAM/CNPQ).

Gustavo Mota

Graduando do Curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal de Goiás – UFG/RC e pesquisador do Programa Institucional de Iniciação Científica - PROLICEN.

Heitor Antônio Paladim Júnior

Graduado em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1993). Fez Mestrado e Doutorado (2011) em Geografia pela Universidade de São Paulo. Fez pesquisas com as temáticas territoriais camponesas e indígenas nas relações com o Currículo Escolar. Geógrafo Educador da UNIP (Campus Cidade Universitária, São Paulo), ministra as disciplinas de práticas de ensino, Geografia Regional (África), Didática em Geografia e de Estágio Curricular em Geografia. E-mail: hpaladim@gmail.com.

Lilian Marta Grisolio

Professora do Instituto de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás - UFG e do Programa de Pós Graduação - Mestrado em História da UFG/RC. Possui Graduação em História - bacharelado e licenciatura - (1998), Mestrado (2002) e Doutorado (2011) em História Social pela PUC-SP. É também graduada em Pedagogia (2003). Com ampla experiência no magistério, lecionou História no ensino fundamental e médio e desde 2002 leciona no ensino superior. Lecionou no curso de Pós Graduação Lato Sensu - História, Sociedade e Cultura da PUC-SP. É pesquisadora do grupo de pesquisa Polithicult (Política, História e Cultura) da PUC-SP e do grupo Dialogos - Estudos Interdisciplinares em Gênero, Cultura e Trabalho da UFG. Tem experiência na área de História e Educação, com ênfase em História Moderna e Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: cinema e história, ensino de história, estudos de gênero, políticas educacionais, marxismo.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto

Pedagoga; Especializou-se em Didática do Ensino Superior e Educação Inclusiva. Mestre em Estudos Amazônicos, com ênfase em Histórias e Culturas Amazônicas. É docente do quadro efetivo da Universidade Estado do Amazonas / UEA, atua na sub-área Didática - Pesquisa e Prática Pedagógica Estágio Supervisionado. Professora/orientadora de Estágio e TCC em turmas do Curso de Pedagogia./CESTB/UEA. É membro e coordenadora de Linha do grupo de Pesquisa: Educação e Diversidade Amazônica-GPEDA. Atua como professora no Parfor nos cursos de formação de professores nos municípios que são ofertados os programas acompanhando e orientando Estágio Curricular Supervisionado e ministrando as disciplinas da área de atuação. É membro da Comissão Indígena-CESTB. Atualmente desenvolve trabalhos na área indígena e ribeirinha do Alto Solimões.

Max de Souza Pinheiro

Professor Auxiliar II na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). e-mail: maxdesouzapinheiro@gmail.com

Michel Justamand (org.)

Graduado e Licenciado em História, Mestre em Comunicação e Semiótica, Doutor em Ciências Sociais/Antropologia e Pós-Doutor em História, todos pela PUC/SP; Pós-Doutor em Arqueologia pela UNICAMP; Licenciado em Pedagogia pela UniNove-SP. Docente do Curso de Antropologia da UFAM, em Benjamin Constant. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da UFAM, em Manaus. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

Norma de Carvalho Facchini

Mestre em Linguística pela Universidade Cruzeiro do Sul - UniC-SUL; participou do Grupo de Estudos “Hibridismo na Linguagem e Verbo-Visualidade” na Universidade Cruzeiro do Sul; cursou a disciplina em nível de pós-graduação Stricto Sensu: Discurso e Argumentação na Unicamp. Pós-graduada Lato Sensu em Jornalismo Literário pela Faculdade Vicentina e em Docência do Ensino Superior pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Licenciada em Letras, português e inglês, pela FESB e bacharelada em Comunicação Social Jornalismo pela Faculdade Alcântara Machado/FMU. Atua como docente de Língua Portuguesa no Estado de São Paulo no Ensino Fundamental II e no Ensino Médio. E-mail: normacfbr@yahoo.com.br

Odri Araújo (nome artístico), nascido José Odri Andrade de Araújo

Natural da cidade de Benjamin Constant/AM. Artista plástico, poeta, membro e fundador da Associação Amazonense de artistas plásticos/AAMAP/AM. Membro e fundador da Associação Cultural e Artística Vitória Régia de Benjamin Constant/AM. Membro do grupo Caravana Poética, ativista cultural de Benjamin Constant. odriaraujo@hotmail.com

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

Sônia Ferreira Ruiz

Graduanda no Bacharelado em Antropologia, no Instituto de Natureza e Cultura – INC, na UFAM, de Benjamin Constant.

Thamirez Lutaif

Graduada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2016). Foi bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq) do Projeto de Pesquisa Poder Pastoral e Resistências (direção Prof. Dr. Edelcio Ottaviani). Atualmente, é mestranda bolsista em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e graduanda em Direito pelo Centro Universitário Assunção. Email: lutaif@outlook.com.br

Tharcisio Santiago Cruz (org.)

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (2002). Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – UFAM. Especializações *Latu sensu* em Ética e Projeto Kantiano da crítica. Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFAM desde 2017. Professor assistente da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em Benjamin Constant. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia do Trabalho e Agrária, Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: trabalho, educação indígena, Antropologia e ações afirmativas, Folclore, Populações de Várzea e de fronteira na Amazônia.

Sonho de Caboclo

Sonha caboclo, sonha....
Espalha teu canto a toda nação
Mostra aos que dizem ser civilizados
O que é viver em comunhão.

Mostra teu canto ao mundo inteiro
Canto de paz e bem viver
Mostra que ama tua terra
E que por ela és capaz de morrer.

Tu que conheces os rios
E vive sempre a remar
Que preserva a natureza
Seu ambiente, seu lugar,
Que cultiva a esperança
Nos ensina a sonhar!

Caboclo que sofre abandono
Descaso, discriminação,
Mostra que sabes viver
E que ama sua terra, esse chão!

Caboclo,
Que sorrindo sai cedinho
Em busca de seu alimento
O pão!
Mostra o que é viver
Em harmonia com esse chão,
Respeita os rios e a floresta
Ama-os com o coração.

Sonha caboclo...sonha
Canta a beleza do teu viver,
E tardinha volta pra casa
Sorrindo com o que comer.

Gleison Medins de Menezes

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)

2012. ISBN 978-85-63354-17-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)

2012. ISBN 978-85-63354-18-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2

Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.)

2015. ISBN 978-85-63354-31-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-50-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)

2017. ISBN 978-85-63354-66-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.),

2017. ISBN 978-85-63354-52-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9

Michel Justamand, e Tharcísio Santiago Cruz

2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10

Carmen Junqueira, Michel Justamand, e Renan Albuquerque

2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Obras afins

Coleção Diálogos Interdisciplinares

(Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand)

1 - É possível uma escola democrática?

Michel Justamand (org.).

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand.

3 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.

Michel Justamand.

4 - História e representações: cultura, política e gênero.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.).

5 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa (orgs.).

6 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.

Êmerson Francisco de Souza (org.)

7 - Diálogos Híbridos.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

8 - Diálogos Híbridos II.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

9 - A educação ambiental no contexto escolar do município de Benjamin

Constant – AM

Sebastião Melo Campos

10 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no município de Benjamin Constant – AM

Sebastião Melo Campos, Lincoln Olimpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e Josenildo Santos de Souza

11 - Tabatinga: do Conhecimento à Prática Pedagógica

Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org)

12 - Tabatinga e suas Lendas

Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta

13 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos

Eliane Aparecida Faria de Paiva

14 - A implantação do curso de antropologia na região do Alto Solimões - AM

Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Heloisa Helena Corrêa da Silva (org.) e Paulo Pinto Monte

Coleção Arqueologia Rupestre

(Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand)

15 - As pinturas rupestres na cultura: uma integração fundamental.

Michel Justamand

16 - Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição.

Michel Justamand.

17 - As relações sociais nas pinturas rupestres.

Michel Justamand.

18 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar.

Michel Justamand.

19 - O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI

Michel Justamand.

20 - A mulher rupestre.

Michel Justamand.

21 - Arqueologia da Sexualidade.

Michel Justamand, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari.

22 - Arqueologia do Feminino.

Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari.

23 - Arqueologia da Guerra.

*Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Vanessa da Silva Belarmino e
Pedro Paulo A. Funari.*

Primeiramente, Fora Temer! Fora!

A série Fazendo Antropologia no Alto Solimões (FAAS) chega a seu 11º número – o que é um marco para o trabalho de organizadores (as), autores (as), colaboradores (as), revisores (as) e consultores (as) que integraram as coletâneas até aqui lançadas e também para participantes e convidados (as) que estiveram engajados (as) na presente obra – e não podíamos, desta feita, deixar de registrar nosso descontentamento com os modos como a política científica nacional vem sendo conduzida. Tratam-se de desmandes gerais e específicos, os quais ora fazemos frente a partir dos textos que seguem neste livro. Contrária a isso, a FAAS, na sua totalidade, já conta com mais de 1,4 mil páginas de papers publicados. São efetividades no sentido de tornar acessível a ciência praticada na e sobre a Amazônia, sobretudo no que se refere à tríplice fronteira “Brasil, Colômbia e Peru”. De igual modo, pesquisas realizadas em territórios afora do bioma integraram os livros lançados até aqui. Por conta desse suposto, acreditamos nós, organizadores deste volume, que não se trata de pouca coisa a ação de dar publicidade a estudos de campo e teóricos fora do eixo Sul/Sudeste do país, mas em verdade é uma atitude de resistência às formas tradicionais de difundir saberes, orquestradas por um governo ilegítimo. Porquanto, a organização do nosso número 11 teve esse propósito. Acreditamos ser importante fazer o destaque e convidar leitores (as) a trilhar tal caminho. Caminho de enfrentamento ao atual cenário desolador em que a ciência brasileira, e principalmente a amazônica, encontra-se.

*Os organizadores
Michel Justamand
Renan Albuquerque
Tharcísio Santiago Cruz*

ALEXA
CULTURAL

ISBN 978-85-5467-010-8

