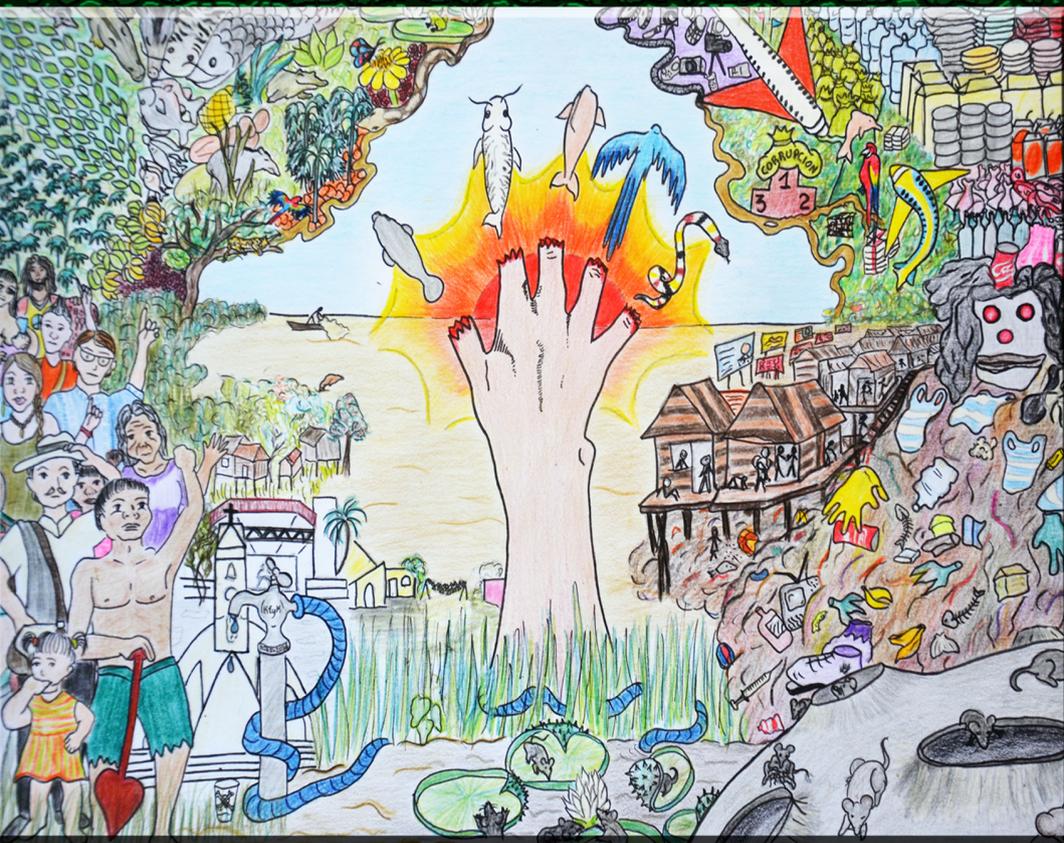


faas

Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES



ALEXA
CULTURAL

Michel Justamand
Renan Albuquerque Rodrigues
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

Michel Justamand
Renan Albuquerque Rodrigues
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

**FAAS: Fazendo
Antropologia no Alto
Solimões 8**

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Revisão técnica

Michel Justamand e Renan Albuquerque Rodrigues

Fotografia da capa

Katalina Gutiérrez Peláez

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J276m JUSTAMAND, M.

A401r ALBUQUERQUE, R.

C379t CRUZ, T. S.

FAAS: Fazendo Antropologia no Alto Solimões 8, Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues, Tharcísio Santiago Cruz, Alexa Cultural: São Paulo, 2017

14x21cm - 168 páginas

ISBN - 978-85-63354-52-5

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

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

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

Michel Justamand
Renan Albuquerque Rodrigues
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

**FAAS: Fazendo
Antropologia no Alto
Solimões 8**

ALEXA
CULTURAL

Embu - SP
2017

COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice- presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Cristian Farias Martins (UFAM - Benjamin Constant/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Grazielle Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Heloisa Helena Corrêa (UFAM - Manaus/AM)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera - Campo Limpo - SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Maria Almerinda de Souza Matos (UFAM - Manaus/AM)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – SP)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

CONSELHO EDITORIAL DA OBRA

Ana Cristina Alves Balbino (PUC/SP)
Clécio Ferreira Mendes (PUC/SP)
Cristian Farias Martins (UFAM - Benjamin Constant/AM)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)
Grazielle Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Heloisa Helena Corrêa (UFAM - Manaus/AM)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Infantini (UALg – Portugal)
Luiz Daniel Rodrigues Dinarte (UFRGS/RS)
Maria Almerinda de Souza Matos (UFAM - Manaus/AM)
Pedro Paulo A. Funari (UNICAMP/SP)
Roseline Mezacasa (UNIR – Rolim de Moura/RO)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Rita Juliana Poloni (UFPEL/RS)
Valdemar Gomes de Sousa Junior (UFABC – S. B.do Campo/SP)

É A ENCHENTE CHEGANDO

Montaria querida
Companheira e amiga
Pra onde quis viajar
É inspiração na lida
Condução de nossas vidas
Por entre lagos rios e mar

Parecendo coisa à toa
Navega meu sonhar
Tens num toque de magia
O dom de ser nave estelar
Nas corridas de proas
Tu voas minha canoa

Nas águas do Solimões
Das barrentas correntezas
Ensina-nos a respeitar
A força das cordilheiras.
Nas águas escuras dos lagos
Na mansidão do silêncio
Encantos e lendas
Mistérios a sondar

Proa de canoa
Quantas pescarias
Quantas noites e dias
Na busca dos tambaquis

Carregando nossas tralhas
Nosso saco de dormir
Muitas vezes enfrentando
As friagens no Javari

O céu azul esperança
Reflete todas as lembranças
Desde os tempos de curumim
A boca da noite chegando
Bem ao longe já avistando
As luzes de Benjamin.

Odri Araújo

A ANTROPOLOGIA NO ALTO SOLIMÕES: FAZENDO A DIFERENÇA

*Michel Justamand
Renan Albuquerque Rodrigues
Tharcísio Santiago Cruz*

Em maio de 2009, a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) promoveu um concurso de carreira para docentes de seus quadros efetivos. Entre as mais de cem vagas abertas para todos os campi, na capital e no interior, foram disponibilizadas seis (6) para o Curso de Bacharelado em Antropologia, na unidade acadêmica de Benjamin Constant, polo do Alto Solimões, no Instituto de Natureza e Cultura (INC). Ali foi abrigado o primeiro curso de Antropologia das universidades federais do Brasil, cujas atividades se iniciaram no ano de 2006.

No início, o curso contava com três colegas de profissão e em 2008 mais um chegou. Em 2009, seis novos integrantes chegaram (Adailton da Silva, Cristian Farias Martins, Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand, Rafael Pessôa São Paio e Tharcísio Santiago Cruz). Cheios de expectativas, desejos, vontades, sonhos, emoções, empolgações e entusiasmos!

Eles trouxeram consigo suas formações, ideias, reflexões e modos de fazer a vida, seja ela social, cultural, acadêmica ou política. Desse modo, muito do que se fazia até então na unidade acabaria por sofrer algum impacto desse grupo. Esses professores ou docentes, como nós descobrimos, depois, que seríamos chamados assim, tinham metodologias e formas de pensar diversas entre si e em relação aos outros quatro, que já estavam lotados na unidade.

De qualquer forma, estes dez docentes tinham algo em comum, éramos todos de fora da cidade. Assim éramos vistos. Mesmo que um de nós fosse amazonense (Tharcísio Santiago Cruz), mesmo que outro de nós já tivesse atuado na região em outras instituições (Rafael Pessôa São Paio), mesmo que outro de nós já tivesse atuado em universidades amazônicas (Michel Justamand), tínhamos a impressão real de que éramos vistos como forasteiros, outsiders, aqueles que logo desistiriam da instituição, como “profetizou” o prefeito do campus na primeira greve de discentes, ainda em 2009. Mas sabíamos, ou tínhamos a impressão, que poderíamos colaborar com o curso que estava claramente em construção. Acreditávamos que com nosso empenho e parceria teríamos um curso forte e atuante. Pensávamos que nossos parceiros seriam colaboradores e que juntos ajudaríamos a formar futuros antropólogos valorosos para a nação (hoje somos em 11 docentes na instituição, dois novos colegas entraram em 2014).

Sentíamos-nos destemidos por ter deixado família (todos os seis), trabalho (Adailton da Silva, Cristian Farias Martins, Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz), atividades sociais (Rafael Pessoa São Paio) e encarado essa nova realidade que seria dividida e somada entre nós, recém-chegados, e com os colegas do curso de Antropologia, bem como em conjunto a outros cinco cursos existentes no INC e com técnicos administrativos. Porque sem discentes não há motivos para a existência da unidade e nenhuma outra instituição de ensino, apesar de alguns colegas acreditarem, fielmente, que, sim, é possível existir espaços de ensino sem eles.

Em razão de nossas formações (diversificadas, interdisciplinares e multifacetadas) e nossas formas de ver, pensar e agir no e para o mundo, enfrentamos algumas resistências institucionais. Nossos projetos acadêmicos nem sempre foram aprovados, nossas intenções de trabalho veladamente cortadas ou impedidas, mas mesmo assim é verdade que alguns de nós levaram adiante seus projetos; é verdade também que alguns conseguiram realizar suas pesquisas, mas, claro, com muitas controvérsias e dificuldades. Algo que evidentemente não imaginávamos e nem queríamos.

Infelizmente, o primeiro sinal que nos fez perceber que éramos um grupo de outsiders foi quando uma parte considerável dos colegas, que já estavam lá desde 2006, não atuou ao nosso lado, especialmente os do curso de Antropologia. Alguns até atuavam contra, na verdade, boicotando trabalhos e projetos de alguns de nós. Em todo caso e com força, acabamos nos unindo mais, muito em função deles não quererem negociar conosco. Formamos um grupo sem intenções e com muitas divergências entre si. De toda forma, diferenças que tínhamos entre nós eram menores do que as que tínhamos com os outros colegas, aqueles que então já eram considerados “de dentro”.

A nossa “união” redundou na criação de um grupo de trabalho, não reconhecido institucionalmente, porque também não nos interessava institucionalizá-lo, chamamos esse grupo de Núcleo de Baixos Estudos do Alto Solimões (Nubeasol). Uma sátira aos diversos núcleos de altos estudos de qualquer coisa espalhados pelo mundo, e também era interessante porque fazia referência, inversamente, ao Alto Solimões. Esse núcleo foi fundado em Tabatinga, cidade vizinha a Benjamin Constant, sendo isso mais um traço de rebeldia, pois do ponto de vista institucional todas as atividades acadêmicas deveriam acontecer em Benjamin Constant, o que reproduzia dentro do INC a rivalidade local existente entre as duas cidades. Foi numa noite, durante evento acadêmico na sede da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) que nosso grupo foi concebido. Nessa noite, após o evento, na casa de um dos integrantes do grupo, que também de forma rebelde decidiu morar em Tabatinga, bebemos, comemos e nos divertimos juntos, selando nossa parceria com a formação do grupo. Uma formação

não institucionalizada, nem legalizada, fora de padrões acadêmicos que predominam, em que muitos nem sabem a utilidade do que fazem. Fazem por fazer, para ter no Lattes. A famosa lattescracia que domina a cena acadêmica atual, na qual se trabalha muito para pôr no Curriculum Lattes – que é um importante identificador sociocientífico, mas a nosso ver não deve ser tomado de modo arbitrário.

O Nubeasol foi fundado, claro extra oficialmente, em 2011. Não nos lembramos bem nem o mês, nem muito menos o dia. Esse é o nome que temos assumido e que aparece em nossas obras livrescas, nas informações sobre os autores, nas contra capas e em outras situações acadêmicas. Embora nem todos do grupo sigam vivendo de forma tão intensa essa experiência, especialmente Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand mantém acesa a proposta, mas o mais importante é que ainda guardamos a rebeldia em nossas cabeças, corações e espíritos.

É preciso lembrar que dessa formação não oficial criamos a nossa própria coleção de publicações. Sem o apoio necessário da instituição que não se dispôs a publicar nossos artigos, apesar de termos tentado, um de nós mais de uma vez (Michel Justamand), a publicação institucional. Tentamos também publicar nossos artigos em edições de colegas da unidade (Idem), mas não fomos felizes mais uma vez.

Esse grupo de seis destemidos era composto de cinco cavalheiros e uma dama, todos nós tínhamos aqueles desejos que afirmamos acima, inclusive de publicizar nossas ideias, reflexões e sonhos. Então em 2012 nos juntamos com muita vontade, suor e lágrimas e dinheiro para levar adiante nossos sonhos. Assim, publicamos o primeiro número do Fazendo Antropologia no Alto Solimões (FAAS). Não tínhamos a menor ideia do que aconteceria, se chegaríamos a um segundo volume, se teríamos algum reconhecimento, se seria legal, se todos nós gostaríamos da ideia. O importante é que fizemos. E fizemos bem feito, com carinho. Cada um de nós seis apresentou um artigo que se transformou em um capítulo do livro.

A edição em conjunto desse livro impulsionou a edição de outro, com textos dos discentes egressos da primeira turma do curso, que colou grau naquele período. Algo que desejamos refazer outras vezes mais. Isso ocorreu ainda em 2012, ou seja, publicamos dois livros em um ano.

Já o ano de 2013 foi marcado pela morte de um de nossos destemidos e intrépidos colegas que passou no concurso conosco em 2009 (Rafael Pessoa São Paio) e participou de todos os atos relatados. Outro de nós teve problemas de saúde agravados exatamente por causa das condições a ele dadas pela instituição, ficando afastado por todo esse ano (Michel Justamand). Essa situação, nos parece, acomete a muitos docentes dessa e de outras unidades. Dessa forma, nosso time ficou desfalcado. Outros estavam fazendo suas qualificações (Adailton da Silva) e/ou tentando entrar nos

programas de pós-graduações (Gilse Elisa Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz). Assim sendo, o projeto FAAS ficou parado até 2014.

Retomamos o nosso velho ímpeto produtivo em 2014. Chamamos colegas de outras unidades da instituição para participar (Renan Albuquerque), de outras instituições e de outras partes do mundo. E fomos felizes, despertando o interesse de alguns desses colegas, que evidentemente, destemidos também, enviaram seus trabalhos. Para nossa alegria mais uma obra se formou.

No ano de 2015 apresentamos ao público, felizes por mais uma edição/volume, o número dois do Fazendo Antropologia no Alto Solimões. No início não sabíamos se teríamos continuidade, mas, vejam, agora já tínhamos o livro com os artigos dos egressos e o volume dois, um progresso. É sempre bom frisar que foi em pouco tempo e sem ajuda financeira de nenhum órgão. Foram editados com nossos próprios fundos. Um de nós dizia que éramos os nossos próprios mecenas. Nessa edição, cinco dos colegas que estavam no concurso de 2009 apresentaram seus escritos e contribuíram mais uma vez de forma coletiva. Mostrando que estamos Fazendo Antropologia no Alto Solimões, com luta, rebeldia, garra e audácia.

Durante essas produções aprendemos muito, aprendemos como lidar um com o outro, como lidar com os diferentes colegas, e que é muito importante partilhar conhecimentos. Com esses aprendizados e outros em mente, queríamos mais. Em 2016 resolvemos dar um salto maior, primeiramente pensamos em apenas um volume, mas com os desdobramentos dos nossos convites e a grande quantidade de colegas alcançada com a chamada para publicação, dos mais diversos locais geográficos e acadêmicos, mudamos de ideia.

No momento de escolha dos artigos que nos foram remetidos para a edição de 2016, notamos que tínhamos feito ao menos um pouco de história. Com tantos bons artigos resolvemos ampliar nossas expectativas para dois e finalmente três volumes (quase foram quatro de uma só vez).

Nesses três volumes de 2016, foram publicados textos de colegas de outros países, de diferentes instituições, de áreas diversas de conhecimento e houve ainda a presença dos textos dos atuais discentes, de egressos do curso de Antropologia, colegas docentes e técnicos do INC. Ficamos felizes com toda a repercussão, participação e entusiasmo por parte de pessoas que gostamos e almejamos ver sempre sorrindo. Acreditamos que o ato de ler, escrever e publicar é agradável e empolgante. Sem esquecer que é muito prazeroso e gratificante. Isso tudo vale muito e vai abundantemente além do Lattes.

Lembrando a todos e todas que havia a possibilidade de ser lançado mais de um volume, e novamente enviamos convites. Eles foram para colegas de todas as partes, outra vez. A resposta foi mais rápida do que

esperávamos e em maior quantidade. Temos dessa vez menos verba para a publicação de mais de um volume. Por esse motivo, teremos uma edição mais encorpada. Ela contará com mais artigos e variados temas/temáticas interdisciplinares, internacionais e interinstitucionais.

O livro é composto de parceiros de luta por um mundo melhor, mais igualitário e justo. Eles dividem conosco ideais, pensamentos e vontades. Dividem também atitudes. Uma delas, muito valorosa, é publicar em nossos volumes seus escritos, uma audácia sem dúvida. Eles são articulistas que estão para além do Alto Solimões. Vêm para contribuir e somar. Esses escritores receberam o convite, chamamento, em outubro de 2016, no início do mês. Durante o próprio mês, enviaram seus escritos.

Pensando em amplificar as relações acadêmicas com as externas neste volume, teremos também artigos resultantes de pesquisas em outras regiões que não a região amazônica, bem como uma seção reservada aos textos de caráter não acadêmico, mas que de alguma forma contribuem para repensar a pesquisa científica e seus cânones. Além dessas mudanças, que acrescentam muito a nosso ver à produção múltipla e holística, temos a incorporação na organização de colega de outra unidade da UFAM, de Parintins, a participação de Renan Albuquerque.

Assim, vejamos...

O primeiro capítulo é escrito por Adailton da Silva, colaborador da série *Fazendo Antropologia* desde o primeiro número, sempre contribuindo com a contra capa, com sugestões, com artigos, com apresentações e coorganização de um dos volumes. Em *Representações sobre o negro na Amazônia: corpos, fronteiras e discrepâncias*, Adailton da Silva trata do encontro do autor com diferentes representações sobre o negro na tríplice fronteira amazônica, a partir de relatos pessoais e de outros sobre significados múltiplos das performances da ancestralidade africana e do corpo socialmente identificado como pertencente ao grupo racial negro.

Ana Paula Nunes Chaves em seus escritos nos brinda com a discussão sobre as políticas públicas de inclusão, em especial a escolar, e a chegada de outros ditos como estranhos à escola. A autora lembra que esses têm evidenciado o debate acerca das questões de alteridade pela dificuldade de convívio com o diferente. Mais do que a simples presença de todos na escola, essa nova forma de pensar a educação demonstrou, e vem demonstrando, que a vivência e o convívio com o diferente apresentam uma experiência que exprime conflitos inevitáveis com aqueles considerados iguais e normais. Para a autora uma outra realidade escolar é possível.

Canto xamânico: imagem de tradução é nome do segundo capítulo dessa obra, pertencente à Carolina Villada Castro. Nesses registros, a autora aborda o canto xamânico como imagem para pensar o ato de tradução. O texto é baseado nas análises e teorias de Eduardo Viveiros de Castro,

especialmente a partir do livro *Araweté: deuses canibais*. Por meio dessa obra rica, famosa e icônica da antropologia brasileira, Carolina desdobra sua tradução *xamanica*.

Catalina contribui com seus escritos em razão de um espírito jornalístico, sobre a situação de vida dos moradores de Letícia, da Colômbia, cidade vizinha a Tabatinga, mas que é uma importante zona urbana do Estado do Amazonas. A autora trata de fatos que marcaram a vida dos grupos mais oprimidos, indígenas e ribeirinhos.

O quarto capítulo dessa obra é composto pelos escritos de Ednailda Santos. Foi docente da Universidade Federal do Amazonas, na unidade acadêmica de Humaitá. Já participou em outros volumes da série *Fazendo Antropologia* e dessa vez nos oferece a sua experiência como docente numa creche no Recôncavo Baiano. Em seu texto, reflete sobre a sua experiência numa creche de tempo integral, no campo, durante três meses. Conta-nos o que fez, viu, leu, ouviu e muito mais naquele espaço tempo.

O próximo capítulo do livro é trabalhado por dois autores, Joyce Firmino e Michel Justamand. Desenvolvem seus comentários a partir de uma abordagem analítica das contribuições teóricas do pensamento complexo de Edgar Morin, entrelaçando-as com as práticas interdisciplinares do poder judiciário do Tribunal de Justiça do Amazonas (TJ-AM), em especial na Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas (Vemepa), situada no Fórum Ministro Henocho Reis em Manaus/AM. Lembrem ainda da importância do trabalho interdisciplinar executado pela Vemepa, seguindo práticas de profissionais, como assistentes sociais, psicólogos, juizes e assessores jurídicos, como inclusive é preconizado pelo teórico Morin.

O texto *Lampião da esquina: hoje e sempre*, de Lilian Marta Grisolia, autora que tem participado em outros números da série *Fazendo Antropologia* no Alto Solimões, soma-se a Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto, para tratarem de uma publicação que leva o título do capítulo. Essa publicação era voltada a homossexuais e seus questionamentos. Esse jornal circulou entre 1978 e 1981, durante a ditadura civil-militar brasileira, que se estendeu de 1964 a 1985, e revelava a luta permanente, já nesse período, da comunidade LGBT.

A discussão a respeito das pinturas rupestres no Brasil é o texto de Michel Justamand. Autor que colaborou em todos os números da série com capítulos, organização das obras e suas apresentações. Nesse atual capítulo, trata de novos detalhes sobre as pinturas rupestres (pinturas feitas em suportes rochosos) produzidas no Brasil. Ação comunicativa praticada desde há milhares de anos antes do presente. Obras artísticas que estão espalhadas por muitos sítios arqueológicos do mundo e no território nacional, vestígios são encontrados em todos os Estados brasileiros.

Dois campos do conhecimento científico são contemplados no

próximo capítulo da obra, a arqueologia e a antropologia. Na escrita de Patrícia Bayod Donatti, é desconstruída a trajetória, dita por muitos como “vitoriosa”, de um teórico histórico e bastante conhecido em ambas as áreas entre pesquisadores brasileiros. A autora desconstrói especialmente a imagem heróica desse arqueólogo/antropólogo alemão Curt Nimunedajú. Esse etnólogo que, ligado ao Estado graças às práticas de pacificação do SPI, contribuía para a venda das coleções arqueológicas e etnográficas para museus europeus e brasileiros. Ele ainda recebia financiamento brasileiro e de países interessados nesse negócio, como Alemanha, Suécia, França, Estados Unidos, onde estão seus arquivos.

O artigo assinado por Renan Albuquerque, Alexsandro Medeiros, Michelle Serrão e Leiliane da Silva teve como meta estudar relações da representatividade de saberes locais amazônicos junto ao SUS. O campo de pesquisa foi o município de Parintins, Estado do Amazonas, Região Norte do Brasil. A proposta foi: i) identificar leis entendidas como atos normativos de fomento na associação de saberes locais à biomedicina, ponderando o reflexo disso na sociedade, e ii) inferir acerca de correlações entre alimentação, grupos sociais e saúde na atualidade, apontando engendramentos do SUS no processo.

O próximo capítulo foi também escrito por um autor que colaborou em todos os números da série, ora na organização das obras e em suas apresentações. Tharcísio Cruz revela, em seus escritos sobre o *Folclore Brasileiro por Câmara Cascudo e Mario Ypiranga Monteiro*, a presença de elementos do processo de constituição do pensamento social brasileiro e de seu folclore. Entre esses elementos estão os debates sobre o pensamento social brasileiro e as inúmeras interpretações e variados temas, como raça, cultura, política, economia e folclore.

Assim, apresentamos aos leitores temas, modos de pensar diversos, formas alternativas de ver, refletir, entender e pensar no e para o mundo. Temos como certo que esses escritos ampliaram e permitiram novos olhares para o modo de fazer antropológico. Sendo que para nós o modo de fazer antropológico se baseia na trans-inter-poli-multidisciplinaridade. E que é sempre preciso ir além de onde se está, quem sabe ir para o mundo, mas voltar com o que se descobriu/aprendeu para ver e pensar melhor sobre a sua região/localização. Pois bem, sendo de tal maneira, partimos desse pressuposto teórico, ou seja, dessa miríade de complexidades humanas e suas múltiplas facetas, para contribuir de modo efetivo com a ciência amazônica na área de humanidades.

Acreditamos que nos *Diálogos Interdisciplinares*, nome do atual volume, ajudamos a construir a Antropologia Ameríndia e mais especialmente as ciências presentes nessa obra, as quais têm contribuições a oferecer a estudantes de ciências sociais em geral e para outros ramos do saber inclusive. Esse volume do FAAS tem como sobrenome *Diálogos Interdisciplinares*

//, pois o primeiro volume com esse subtítulo já foi publicado em 2016.

Vale muito à pena lembrar e ressaltar que, apesar de convidarmos autores diversos, os volumes continuam sendo de autoria organizativa dos colegas de Benjamin Constant. O Nubeasol continua atuando de forma ativa nas produções livrescas, com alguns de seus integrantes na organização, outros nas comissões editoriais da obra e ou no Comitê Científico da Editora. Lembrando também que a iniciativa parte de nossas ideias, vontades e momentos em que podemos dispor de verbas para as obras.

Assim, são os concursados em 2009 que ainda atuam e levam adiante as organizações, mas também as apresentações, os convites para os pareceristas etc. A composição da comissão editorial da obra também é por nossa conta, com a devida autorização da editora que apresenta o Comitê Científico, e temos muito orgulho de poder contar com essa logística editorial.

Por esses motivos, serem os organizadores e captadores de textos os concursados em 2009 pela UFAM de Benjamin Constant, que as obras ainda recebem o nome de Fazenda Antropologia no Alto Solimões (FAAS), às vezes com algum sobrenome, por causa das temáticas que resolvemos abordar e graças aos artigos que recebemos também. Aliás, temos orgulho e honra de trabalharmos na unidade e na instituição federal, sabemos o que isso significa para nós, mas também para a nação. Sabemos que é preciso garantir a permanência desse tipo de instituição em todas as partes do país. Apenas temos divergências políticas e ideológicas no *modus operandi* institucional. Sabemos também que, com a situação de golpe instalada no território nacional, existe a eminência de mudanças que podem prejudicar ainda mais o andamento da instituição. Se é que já não está acontecendo nesse momento que escrevemos a apresentação deste volume.

Trata-se de nossa sexta obra em seis anos, ou seja, uma por ano. Sem contar a que foi editada para os egressos, em 2012, intitulada Antropologia no Alto Solimões. Esse título se refere ao local porque os egressos eram estudantes do curso na região e também porque todos nasceram ali. Eles estão construindo a Antropologia ali e dali para o mundo. Uma rebeldia, certamente. Eles, juntamente conosco, são os brotos dos galhos da ponta da árvore – como já foi dito de nós por um experiente antropólogo que estuda há muito tempo a região.

Porquanto, desejamos boa leitura e excelente aproveitamento para reflexões, questionamentos e discussões onde quer que se encontrem, mas sejam antes de tudo muito felizes, a todas e todos!

Do Alto Solimões, tríplice fronteira com o Peru e a Colômbia, para o mundo!

SUMÁRIO

A Antropologia no Alto Solimões: fazendo a diferença

*Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues,
Tharcísio Santiago Cruz*

9

Representações sobre o negro na amazônia: corpos, fronteiras e discrepâncias

Adailton da Silva

19

Os temores à diferença: uma forma de olhar de fora o outro na educação

Ana Paula Nunes Chaves

43

Canto xamânico: imagem de tradução

Carolina Villada Castro

53

Leticia: un despertar doloroso

Katalina Gutiérrez Peláez

63

A experiência de uma docente numa creche do Recôncavo Baiano

Ednailda Santos

75

Pensamento complexo e práticas interdisciplinares na área das Execuções de Medidas e Penas Alternativas

Joyce Freitas Araújo Firmino e Michel Justamand

85

Lampião da esquina: hoje e sempre
Lilian Marta Grisolio e Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto
95

A discussão a respeito das pinturas rupestres no Brasil
Michel Justamand
107

Apontamentos da história da arqueologia e da antropologia no Brasil
através de Curt Nimuendajú
Patrícia Bayod Donatti
121

A ciência popular de alto valor e as ações do SUS na Amazônia central
*Renan Albuquerque, Alexsandro Medeiros, Michelle Serrão e Leiliane da
Silva*
133

Folclore Brasileiro por Câmara Cascudo e Mario Ypiranga Monteiro
Tharcisio Santiago Cruz
151

Sobre os autores
165

REPRESENTAÇÕES SOBRE O NEGRO NA AMAZÔNIA: CORPOS, FRONTEIRAS E DISCREPÂNCIAS.¹

Adailton da Silva

Para fazer jus ao meu treinamento acadêmico, deveria começar este texto situando meu lugar de fala e ponto de vista. Pretendo começar complicando mais que explicando estes dois aspectos.

Primeiro sobre o lugar de fala: ainda que sejam de minha inteira responsabilidade as opiniões expressas neste texto, entendo que só pude ter acesso às análises aqui expostas graças ao fato de que outras pessoas, deste e de outros lugares e tempos, compartilharam generosamente suas análises, experiências e falas comigo. É porque certas expressões vindas de outros pontos chegaram a mim que agora tenho referências para expressar-me. Aqui faço a apropriação destas, a minha maneira, e organizo na forma de um texto que assino. Porém, definitivamente não poderia realizar esta tarefa deste modo específico se não tivesse, voluntária ou involuntariamente, entrecruzado minha trajetória intelectual com a de outras pessoas que podem inclusive ter opiniões e trajetórias totalmente distintas. Então, meu lugar de fala é mais um possível encontro e desencontro de falas e escutas que neste momento aparecem nesta escrita para expressar ou questionar caminhos. Caminhos que são também de outras pessoas que estiveram em lugares onde ainda não estive, percorreram trilhas que não experimentei e me falaram sobre coisas que agora tento escrever justamente porque fui afetado ao escutar suas falas. Meu lugar de fala então é mais trânsito que lugar, e mais escuta que fala. Um lugar de fala que deseja ser um trânsito de escutas na diáspora feita por aqueles que buscam um lugar sem racismo no mundo. Disto tendo a conceber o processo de construção do conhecimento como cada vez menos situado a partir da relação com uma territorialidade singular e intensamente fomentado à revelia pelos trânsitos de distintas conexões espaço-temporais produzidas entre sujeitos e fronteiras.

Meu ponto de vista é outro exercício de buscar o sentido profundo

1 Uma versão deste texto foi apresentada em novembro de 2014 no Instituto Federal do Amazonas (IFAM) em Tabatinga, a convite professor Dr. Fabiano Valdez. No mesmo mês foi apresentada também no Auditório do Museu de la Republica, na cidade de Leticia, a convite da antropóloga e curadora do museu Salima Cure Valdivieso. A apresentação feita no IFAM fazia parte das atividades da Semana de Ciência e Tecnologia. No Museu de la Republica era parte da programação do evento em homenagem ao dia da Consciência Negra. Envolveu, além do debate daquela versão deste texto, uma exposição de fotos do grupo de Capoeira Angola Nzinga Leticia, e uma roda de capoeira com os membros deste grupo e outros grupos de capoeira presentes na região.

na metáfora presente dentro da literalidade da expressão. Posso considerar, neste caso, o ponto de vista sendo ao mesmo tempo de dentro (por identificar-me como negro e filho de baiano) e de fora (por trazer o olhar de quem vem de fora da Amazônia). Sendo a visão a nossa capacidade de identificar formas, cores e tons mediante o reflexo da luz que incide sobre um corpo quando esta é captada ao revés em nossos olhos e processada de forma a tornar-se uma informação cognoscível, toda visão é simultaneamente de dentro e de fora. De fora por que é a luz que se reflete sobre o objeto que nos é externo que quando inunda a retina permite ver, seja lá o que for. Para enxergar um cisco que nos incomoda a vista é preciso um espelho. Sem a incidência de luz no prisma e na intensidade para o qual nosso aparelho ótico está calibrado, conforme bem disse o saudoso Tim Maia, “Tudo é tudo, e nada é nada”. Mas, quando há luz adequada e suficiente para nossas limitações, é a informação que carregamos da retina para dentro que nos permite categorizar aquilo que vemos. O ponto de vista, núcleo deste texto, é mais um refletir sobre as imagens do que qualquer outra coisa. Imagens que emanam das reações à cor da pele, à forma do corpo, e ao negro que alguns alcançam ver. Com isto quero defender que podemos ver e ser afetados por uma imagem, ainda que a dor nos faça querer fechar os olhos.

Passada esta pretenciosa introdução de quem acha que entende alguma coisa de linguística e ótica apesar de ter estudado apenas antropologia, vamos ao recheio da empada.

Bem menos pretencioso do que esta conversa fiada é admitir que me inspirei bastante em um artigo de Angela Gilliam e Onik’a Gilliam², que me agradou muitíssimo, tanto pelo que concordo quanto pelo que discordo das autoras. Elas tratam de relacionar experiências pessoais de sua trajetória com certo debate intelectual, explorando momentos críticos de sua subjetividade para fortalecer sua autoridade analítica. Igualmente importante para esta escrita foi a elaboração que propôs Rita Segato ao analisar raça enquanto signo social³. Segato destaca a importância de considerarmos a dupla filiação das identidades políticas na atualidade, e compreender que a raça enquanto signo social é decorrente tanto dos processos subjetivos de auto-classificação quanto de procedimentos objetivos de heteroclassificação. Apresenta uma fundamental distinção entre autodenominar-se afrodescendente e identificar-se como negro no Brasil:

No Brasil, ser negro não significa necessariamente participar de uma cultura ou uma tradição diferenciada. Fora da numericamente pequena população negra que mantém uma existência territorialmente distinta

2 GILLIAM, Angela; GILLIAM, Onik’a “Negociando a subjetividade de mulata no Brasil”. Revista Estudos Feministas, nº 2, 1995. Disponível online.

3 SEGATO, Rita “Raça é Signo” in AMARAL JR. Aécio; BURITY, Joanildo (organizadores) “Inclusão Social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social” São Paulo: Annablume, 2006.

nas terras de Quilombo, negros e brancos co-participam em tradições de ambas origens. (...) Se por um lado, as diferentes religiões de matriz africana oferecem o que chamei de código africano no Brasil como conjunto de premissas estáveis de uma filosofia, construção de gênero e formas de organização e sociabilidade diferenciadas dentro da nação, esse código é mantido pelos seus especialistas como um código aberto, no sentido de disponível (enquanto código de matriz afro-brasileira) para toda a população e qualquer visitante que pretenda fazer uso das orientações que ele contém. Nesse sentido, não pode se dizer que exista propriamente um povo afro-brasileiro dentro da nação (exceto no caso restrito dos quilombolas), mas uma etnicidade afro-brasileira disponível, que se doa, ao povo brasileiro. (...) Da mesma forma, afrodescendência não é, no Brasil, exclusiva das pessoas negras. (...) Numa sociedade destas características, ser negro significa exibir os traços que lembram e remetem à derrota histórica dos povos africanos perante os exércitos coloniais e a sua posterior escravização. De modo que alguém pode ser negro e não fazer diretamente parte dessa história “isto é, não ser descendente de ancestrais apreendidos e escravizados” mas o significante negro que exibe será sumariamente lido no contexto dessa história. (...) Por outro lado, ser negro como “identidade política” faz referência à consciência de fazer parte do grupo que compartilha as consequências de ser passível dessa leitura, de ser suporte para essa atribuição, e sofrer o mesmo processo de “outrificação” no seio da nação” (SEGATO, 2006, p.218).

Ainda que em outros textos (SILVA, 2007; SILVA, 2012; SILVA, 2015) tenha utilizado as categorias negro, afrodescendente e afrobrasileiro dialogando com as perspectivas teóricas de Stuart Hall (2003; 2005) e Paul Gilroy (2001-2007), neste momento irei investir nesta formulação de Segato, que no artigo citado é efusivamente crítica à formulação diaspórica do Atlântico Negro. Com isto pretendo explicitar os critérios de percepção de raça⁴ existentes no Brasil, e sugerir elementos de comparação com a Colômbia, a partir da realidade da fronteira Amazônica. Nos termos utilizados por Hanchard (2001) para distinguir as estratégias acionadas pelos ativistas negros, assumo aqui uma posição mais “americanista” do que “africanista”.⁵ Com isto quero destacar que após séculos de diáspora afri-

4 “O termo “raça” tal como é usado nesse estudo, refere-se ao emprego de diferenças fenotípicas como símbolo de distinções sociais. Os significados e as categorias raciais são construídos em termos sociais, e não biológicos. Esses símbolos, significados e práticas materiais distinguem sujeitos dominantes e subordinados, de acordo com suas categorizações raciais. A raça, sob esse aspecto, é não apenas um marcador de diferença fenotípica, mas também do status, da classe e do poder político. Nesse sentido, as relações raciais são também relações de poder. Ser negro na sociedade brasileira, por exemplo, geralmente significa ter um padrão de vida inferior e menos acesso a serviços de qualidade nas áreas de saúde e educação do que os brancos, mas significa também criminalidade, licenciosidade e outros atributos negativos, considerados inerentes às pessoas de ascendência africana.” (Hanchard, 2001:30)

5 Além destes preceitos conceituais, sinto-me acolhido por certas condições contextuais. Considero o fato da série *Fazendo Antropologia* funcionar em parte como uma ação entre amigos, unindo interesse acadêmico e afinidades pessoais, como parte fundamental do estímulo

cana pelo atlântico sul, em especial para o Brasil, a identidade cultural com uma ancestralidade africana e o fenótipo que identifica os descendentes de africanos se relacionam e se reforçam como marcadores de lugares sociais subalternizados: negritude é também etnicidade, ou melhor dizendo, um signo de extrema relevância nas relações étnico-raciais.

Começo trazendo o relato de uma amiga, a professora Dr^a Renilda Aparecida Souza, pesquisadora líder do grupo de pesquisa que participo na UFAM, o Núcleo de Estudos Afro-Indígenas do Instituto de Natureza e Cultura (NEAINC). Renilda sempre muito atenta e sensível, graças aos anos de militância e pesquisa, foi à missa na Igreja de São Sebastião, em frente à Praça de São Sebastião, no dia de São Sebastião, no centro de Manaus⁶. É uma igreja antiga e um monumento histórico da cidade, ao lado do teatro Amazonas, símbolo turístico da região. São Sebastião é uma representação importante nas tradições afrobrasileiras, relacionado muitas vezes ao deus caçador e protetor das matas que no rito lorubá é conhecido por Oxossi, enquanto no rito Congo-Angolense pode ser identificado como Mutá Lambô. Em muitos casos pode ser relacionado também aos Caboclos e entidades da floresta no sincretismo da Umbanda, ou chamado de Acóssi no Tambor de Mina. É o santo que dá nome a minha cidade de nascimento São Sebastião do Rio de Janeiro, capital do Brasil até meados do século passado, e daí se pode imaginar que também é muito importante na cultura popular da região amazônica em sua parte brasileira. É o padroeiro da cidade de Atalaia do Norte, que tem em sua praça central uma estátua de considerável tamanho. Em Atalaia também ocorre uma grande festa popular oferecida por seus devotos, que é acompanhada por festas menores em toda a região do Alto Solimões. Mesmo na capital, Manaus, há pelo menos uma celebração de São Sebastião em que a festa principal é no terreiro. É na Vila do Puraquequara, situada na área rural distante uns 40 Km da região central de Manaus.

Estava a Dr^a Renilda sem conseguir entrar na Igreja de tão repleta que se encontrava neste dia. Então alguém que observava seu afã, indicou-lhe uma passagem lateral por onde podia assistir ao final do culto. Para sua surpresa observou que dentro da igreja muitas pessoas utilizavam as vestimentas características de adeptos das religiões afrobrasileiras, esta mui conhecida forma de vestir-se trazida pelos africanos ao Brasil Colonial durante o tráfico infame que foi preservada e valorizada nos terreiros e espaços sagrados da cultura afrobrasileira. No final da missa, enquanto estas pessoas saíam da igreja, algumas pessoas que chegavam para a cerimônia

que faltava para publicar este relato que rememora algumas vivências espinhosas. O fato de outros professores da “turma de 2009” Michel Justamand, Tharcisio Cruz, Gilse Rodrigues e Cristian Martins já terem exposto dilemas pessoais em outras publicações da série me ajudou a superar a relutância de colocar em texto as questões que aqui são tratadas.

6 Em janeiro de 2016 pude acompanhar em Manaus a procissão que trazia a imagem de São Sebastião para esta mesma igreja e a multidão de devotos que pedia as bênçãos do mártir. É uma festa popular de grande visibilidade na cidade, que agrega enorme diversidade de pessoas.

seguinte questionavam em voz alta:

- O que estes baianos estão fazendo aqui?!

Explico que estes que aí estavam não eram “baianos” ou “baianas”, ainda que possamos considerar que estes termos no Brasil são comumente utilizados com outras conotações ademais de referir-se aos oriundos do Estado da Bahia de Todos os Santos, ou da cidade de São Salvador da Bahia. “Baiano” no Estado de São Paulo, na região sudeste do Brasil, pode ser utilizado como um termo geral, e muitas vezes depreciativo, para qualquer pessoa que carregue traços culturais ou fenotípicos oriundos das regiões norte ou nordeste do Brasil, incluindo grosseiramente até mesmo os nativos do Amazonas. Baiana pode ser um termo associado a certas atividades presentes na cultura afrobrasileira que utilizam indumentária semelhante àquela vestida pelas pessoas que chamaram a atenção na missa em Manaus. É o caso das Baianas de Acarajé, ou das Baianas de Escola de Samba, que podem ser encontradas nas cidades de São Paulo ou Manaus. Neste caso, Baiana não diz respeito necessariamente a um espaço geográfico, é mais um lugar simbólico de bastante prestígio no universo da cultura afrobrasileira. O ofício de Baiana, aliás, foi inventariado e reconhecido como patrimônio cultural pelo governo brasileiro anos atrás.

Utilizando a palavra no masculino, estava sendo proclamada em tom mais próximo de uma categoria acusatória, que apontava um sentido de estranhamento quanto à presença de quem se imagina que não deveria estar ali. Ou ao menos vestido daquela forma. De forma semelhante ao que fazem alguns paulistas aos imigrantes amazônidas, no dia de São Sebastião, manauaras tratavam de inquirir outros manauaras através do termo “baiano”.

O outro episódio aconteceu aproximadamente um ano antes e já foi brevemente comentado no posfácio do livro “Fazendo Antropologia no Alto Solimões II” pela minha amiga professora Gilse Elisa Rodrigues. Outro professor da UFAM, Paulo Pinto Montes, durante a III Semana de Antropologia do INC declarou não existirem negros no Amazonas e que, portanto, discutir relações raciais aqui não faz sentido. A colonização da região teria feito um uso pouco significativo da escravidão africana, já que não estaria dentro da área dominada pelo modelo de “*plantation*” que predominou no Brasil colonial. Ademais a abolição da escravidão se deu de forma precoce em relação a outras regiões do país. Seu comentário foi feito após a apresentação da tese de doutorado da Prof^a Renilda sobre Religiões Afro-brasileiras na região Sul do País⁷, além de alguns trabalhos de estudantes do bacharelado em antropologia para a avaliação da disciplina Antropologia dos Segmentos Tradicionais Não-Indígenas. Esta equivocada sentença foi proferida assim que se abriu para perguntas imediatamente

7 “Religião de Matriz Africana em Lages (SC): espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnico racial”. Tese de doutorado defendida na UNISINOS em 2010.

após as apresentações. Em seguida o professor Montes se retirou do auditório sem ter a oportunidade de ouvir a devolutiva. Na ocasião, estava eu como coordenador da atividade, e professor da disciplina. O professor Montes, um homem branco, transpareceu assim seu incômodo estranhamento com algo que entendia que não deveria estar ali. Ou ao menos não deveria estar sendo discutido. Para além de sua opinião, fez uso da autoridade como professor universitário e convidado do evento para forçar o silenciamento deste “Outro”, representado naquele momento por uma mulher negra, de titulação acadêmica superior a dele, frente a uma audiência de estudantes e professores. De acordo com Pinho (2010), este agir deve ser tomado como instigante provocação para a produção de uma crítica politizada.

A impossibilidade do sujeito da diferença em falar do interior dos aparatos discursivos hegemônicos é a própria condição de sua subalternização. Assim, quando a fala do sujeito não é autorizada, falar de si mesmo, ou fazer falar o sujeito minoritário e subalterno, é um ato de rebeldia epistemológica, porque justamente rompe a ilusão de uniformidade e transparência do sujeito do conhecimento. Porque a fala não-autorizada, de um sujeito que se autoriza pela insubmissão, representa o “si mesmo” da instituição desse sujeito, como o rompimento/fissura/fratura num campo semiótico definido por relações de poder. O sujeito é assim constituído pelo próprio ato discursivo. Dessa forma, quando me dizem cala-te, eu falo. Falar de si é politicamente relevante, porque significa não a mera prevalência do indivíduo, mas a possibilidade de representação do próprio processo de constituição de um sujeito crítico, subalterno e não hegemônico. A fala de si não é assim exatamente sobre o “si mesmo”, mas sobre o “Outro”, que uma vez silenciado, emerge, “fora da sentença”, como a imposição ruidosa de um obscurecimento (PINTO, 2010, pg.122).

Felizmente, para que não pese em meus ombros uma indevida responsabilidade, reitero que muito já foi escrito sobre negros na Amazônia. Eu mesmo havia ouvido falar sobre os estudos do historiador Flávio Gomes e outros, ainda durante a graduação em Ciências Sociais na UFRJ, e depois na especialização em Culturas Negras no Atlântico na UNB (GOMES & Reis, 1996; GOMES, 2003; SOARES & GOMES 2006; GOMES, 2007), onde tive o prazer de ser seu aluno. Isto ainda bem antes de vir morar no Amazonas. Ainda que muitos mapas sobre o tráfico de africanos tomem a Amazônia como um vazio, esta região há muito é considerada integrada ao circuito da plantation definido pelo Charles Wagley, e conseqüentemente, ao circuito atlântico que envolvia a circulação de africanos, ameríndios e europeus desde o século XVI (ALENCASTRO, 2000). Gomes afirma que a precocidade da abolição no Amazonas foi justamente um fator de atração para quem buscava uma outra vida, como na passagem” Jovens abolicionistas auxiliavam assim fugidos que rondavam, levando sal, fumo e café,

até que pudessem ir escapando para o Ceará e os seringais da Amazônia” (SOARES & GOMES, 2006, pg.57).

Estes trabalhos são anteriores a 2013, mas talvez nem todos tenham tido acesso. Como nosso ambiente acadêmico é bastante diversificado, há pesquisadores na UFAM que tem opinião profundamente distinta ao Prof. Paulo Pinto Montes no que diz respeito à relevância de desenvolver pesquisas sobre a afroamazônia. Todos aqueles que compõem o NEAINC creio que estão entre estes, inclusive eu. Outros ainda expressaram este ponto de vista na coletânea “O fim do silêncio: presença negra na Amazônia” organizada pela Dr^a Patrícia Melo Sampaio.

Uma das articulistas desta coletânea Ednilda Maria dos Santos, do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e das Relações Étnico-raciais na Amazônia (NEGRA), escreveu:

Baiana, vivendo no Amazonas há sete anos, constatei a invisibilidade imposta aos negros (as) neste Estado. Portanto a principal motivação para a realização desta pesquisa foi minha inquietação diante desta ideologia dominante, a da negação da presença negra no Amazonas (SANTOS, 2011, pg.267-268).

Seu artigo “Identidade e trajetória de docentes negros (as) da UFAM” é resultado de uma pesquisa que buscava dar visibilidade aos colegas negros (as) e compreender aspectos das relações raciais na UFAM. Após sofrer uma série de ameaças à sua integridade e da sua família motivados pelo racismo e pela intolerância, em meados de 2014 a professora Ednilda foi ao limite de sua resistência, deixou com muita tristeza o Amazonas e voltou pra Bahia. Teve sua carreira como servidora pública interrompida e foi obrigada a abandonar os projetos que havia construído dentro da universidade ao longo de nove anos de dedicação exclusiva⁸. Parecia repetir-se de forma contundente para ela, o questionamento proferido na igreja de São Sebastião:

- O que estes baianos estão fazendo aqui?!

Ednilda investigava relações raciais no Amazonas. Outro grupo de pesquisadores atuantes e que, acredito, entendem como relevante a pesquisa sobre as populações negras vivendo no Amazonas integram o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, liderado pelo antropólogo Dr. Alfredo Wagner. Aqui nesta fronteira quem representa este projeto é o professor Reginaldo da UEA.

Em atividade realizada durante o feriado do carnaval de 2014, coordenada por mim e pelo professor Reginaldo Conceição da Silva (Reginaldo Obi Alá) reunimos algumas lideranças e membros das comunidades de terreiro das cidades de Benjamin Constant, Tabatinga e Letícia em uma

⁸ A Prof^a Ednilda publicou artigo na série “Fazendo Antropologia” contando com mais detalhes este episódio.

escola pública na cidade de Tabatinga. Estiveram também presentes a esta oficina de trabalho representantes dos movimentos de luta contra a AIDS e pelos direitos LGBT. Reginaldo, que é natural do estado da Bahia e iniciado no Candomblé, apresentou aos presentes o trabalho da cartografia social, com vistas a apoiar às comunidades de terreiro frente às suas demandas. Na ocasião falei sobre a importância dos terreiros como espaço de promoção de saúde, a importância da contribuição destas comunidades para o combate ao racismo e a luta pela efetivação da Política de Atenção Integral à Saúde da População Negra.

As demandas trazidas pelas lideranças, no entanto, seguiam a mesma direção. Ainda que demonstrassem interesse em ser reconhecidos por sua identidade cultural baseada em uma tradição de base comunitária, ou em participar da mobilização política pelo direito à saúde e contra o racismo, a prioridade em suas preocupações era a garantia de segurança. A dificuldade mesma em conseguir reunir vários membros das comunidades de terreiro foi estabelecida pelo medo que as pessoas sentiam de reunir-se fora de seus espaços sagrados, apresentando-se publicamente como afroreligiosos. Então começaram a nos contar os relatos de agressão, atentados, ameaças, e a nos mostrar as cicatrizes, as marcas deixadas pelo corpo por balas, facas e queimaduras.

Muitos destes relatos indicavam que agentes da segurança pública eram cúmplices ou responsáveis pela insegurança vivida. Policiais que são também membros destacados de denominações cristãs utilizavam o poder e autoridade da insígnia de servidor público para aterrorizar os assim chamados “macumbeiros”. O objetivo, inúmeras vezes declarado: obrigar estas pessoas a deixar suas práticas ou ir embora daqui. Em um dos depoimentos a liderança declarou que ao prestar queixa na delegacia foi recomendado a deixar a cidade para que pudesse preservar sua integridade.

O trabalho de pesquisa e o diálogo de Reginaldo resultaram numa dissertação de mestrado em Cartografia Social, defendida em 2015 na UEMA. Permitiram também que ele mesmo testemunhasse a ação de policiais reprimindo os rituais, trazendo a memória os temores que rondavam os terreiros no passado. Também este outro amigo já confidenciou que sofre com o desrespeito, a discriminação e a intolerância. Para ele também ecoa a pergunta:

- O que estes baianos estão fazendo aqui?

Apreendi um bocado sobre os terreiros da capital Manaus através da antropóloga Dr^a Glauca Maria Quintino Baraúna⁹, que foi minha veterana no doutorado em antropologia social na UFAM. Fui com ela e outros colegas da pós-graduação a alguns terreiros em Manaus. Num destes terreiros, localizado no bairro do Seringal Mirim, fui ver uma saída de Xangô e lansã

9 Glauca Baraúna está fazendo Pós-doutorado no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social “ CIESAS/MX.

e me deparei com uma comunidade de santo com mais de 100 anos de história para contar. Nos acompanhava neste dia também nosso colega Alvatir Carolino, que além de doutorando em antropologia na UFAM é também professor do IFAM, fanático pelo Boi Corre Campo e pela escola de samba Andança de Ciganos, além de profundo conhecedor das expressões da cultura popular na cidade de Manaus (Silva, 2012). Com Alvatir aprendi a ver a Praça XIV e a Cachoeirinha como lugares onde se multiplicaram as expressões culturais com origem na diáspora africana que foram trazidas para o Amazonas pelos imigrantes do Maranhão que vieram no ciclo da borracha. Para se fazer entender melhor, Alvatir construiu a seguinte metáfora: o impacto em termos culturais que foi produzido na cidade do Rio de Janeiro em fins do XIX e início do Sec. XX com a migração de negros vindos da Bahia (em especial as senhoras baianas), gerando entre outras coisas o reduto conhecido como Pequena África, encontra um paralelo com o impacto cultural das senhoras negras vindas do Maranhão para o Amazonas e as origens do bairro Cachoeirinha na Cidade de Manaus. A Cachoeirinha e a Praça XIV representam para Manaus, o que o Estácio e a região do Porto representaram para a Cidade do Rio de Janeiro. Assim como os migrantes maranhenses e seus descendentes na cidade de Manaus produziram efeito comparável à migração baiana para a antiga capital do país. Mesmo que ambos os processos sejam absolutamente singulares no universo da diáspora africana, há muitas evidências que sustentam possibilidades de comparação frutífera.

Um ilustre maranhense, Eduardo Ribeiro, tornado amazonense e branco nas narrativas da elite, foi responsável pela reforma do Teatro Amazonas, marco da Manaus da Belle Époque¹⁰. Outro ilustre que parece ter vindo do Maranhão trazido por afrodescendentes e se tornou importantíssimo no Amazonas é o auto do Boi, um dos orgulhos do Estado. Conta o antropólogo Alvatir que, em um passado nem tão remoto, a brincadeira do Boi nascia nos terreiros, onde ritualmente as mães de santo indicavam o responsável por cuidar dele, davam seu nome em um batizado, e diziam suas cores de acordo com a divindade protetora. Parte desta memória, de forte raiz africana, vem sendo esquecida no processo de espetacularização desta manifestação da cultura popular. Felizmente, alguns pesquisadores têm feito o esforço para registrar as resistências daqueles que a indústria cultural quer apagar da memória:

Em um dos depoimentos do Mestre Zé Preto em suas apresentações com o espetáculo *Mestres dos Bois de Manaus: Cantando e Contando*

10 O Pesquisador Alvatir Carolino da Silva sugere que era o próprio Eduardo Ribeiro, assim como sua mãe, devotos de São Sebastião. No quarto dele, no Museu Casa de Eduardo Ribeiro, tem um altar de São Sebastião. A Igreja de São Sebastião foi edificada no momento histórico das reformas promovidas por Eduardo Ribeiro no centro de Manaus. Graças a essas reformas a Igreja de São Sebastião passou a ter uma importância e uma centralidade igual ou maior do que a Igreja da Matriz para a cidade de Manaus, ainda que a segunda fosse muito mais antiga que a primeira, décadas anterior ao tempo político de Eduardo Ribeiro.

História, em 2007, ele nos diz que “ recebi, aos sete anos de idade (1936), um bozinho de uma yalorixá que tinha uma casa de cura em frente à minha casa lá na Rua Codajás no Bairro da Cachoeirinha, ela pediu que o boi se chamasse Beija-Flor, a partir de então começa minha trajetória de cantador de boi, que já dura setenta e um anos. (...) é no Festival Folclórico de 2006, quando o mestre comemorava setenta anos como cantador, foi anunciada sua “aposentadoria”, no entanto, no mesmo ano, uma sacerdotisa de religião de matriz africana do Maranhão recebia de sua entidade a obrigação de botar um boi em Manaus, por sua vez, buscou auxílio em sua colega de Manaus, também sacerdotisa da religião Mina Gêge- Nagô, que logo incumbe o seu compadre, Mestre Zé Preto a ser o Amo do Boi, ou seja, aquele que canta e conduz o auto. O diálogo entre as chamadas mães-de-santo se deu em um Encontro de Religiões de Matrizes Africanas na Bahia em 2006. Portanto, Zé Preto é iniciado como cantador aos sete anos por uma sacerdotisa e, após setenta anos, quando a “parintização” ou espetacularização do boi “bumbá de Manaus diz que ele parou, o mestre retoma suas atividades via outra sacerdotisa (SILVA, 2012, pg.42-43).

Outra referência para mim quanto ao conhecimento da cultura afroamazônica é o Dr. Carlos Augusto Bonates, conhecido no mundo da capoeira como Mestre KK Bonates (Bonates, 2011). Foi em uma mesa coordenada por ele durante a primavera dos museus em 2014 que ouvi o depoimento de lideranças afroreligiosas do Estado sobre o crescimento da intolerância religiosa como resultado do acercamento das igrejas aos representantes eleitos do legislativo e executivo. Falou-se aí, entre outros episódios, de ameaças aos afroreligiosos durante as oferendas de final de ano, ademais da crescente utilização por parte das igrejas de recurso público para financiamento de ações de evangelização e de proselitismo religioso. Outro reflexo deste processo seria a redução do apoio público às atividades culturais mais diretamente vinculadas às comunidades de terreiro.

A utilização do voto evangélico como instrumento de pressão por parte das denominações cristãs no Amazonas estaria, segundo estas lideranças, progressivamente reduzindo as políticas públicas que atendiam às comunidades de terreiro. Esta nova versão do voto de cabresto vem atrelada a um discurso homofóbico, machista, racista e de intolerância religiosa que já se espalha desde as assembleias dos municípios até o congresso nacional, como se pôde observar na votação do plano nacional de educação. A união entre as bancadas do Boi (Agronegócio), da Bíblia (Setores Conservadores das Denominações Cristãs) e da Bala (Indústria de Armas e Segurança Privada) tem produzido graves ameaças à democracia brasileira¹¹

Apesar das dificuldades descritas, em Manaus muitas Comunidades

11 Este texto foi escrito antes que tivesse sido consumado o golpe jurídico-midiático que levou ilegalmente Michel Temer à presidência da República.

de Terreiro estão solidamente organizadas em torno de associações e federações de culto onde estão representadas ao menos três das diferentes expressões religiosas de matriz africana no Brasil: o Tambor de Mina, que se projetou em todas as direções principalmente a partir do Maranhão; o Candomblé, que configurou a forma que hoje conhecemos na Bahia antes de dar a volta no mundo, e a Umbanda, que se irradiou principalmente a partir do Rio de Janeiro e São Paulo. Em Manaus há também a presença de representantes políticos que se põem na arena pública da disputa política como defensores destas comunidades religiosas. Os vínculos destas pessoas e organizações com as associações de bairros e outras entidades como times de futebol, escolas de samba, grupos folclóricos, sindicatos, e mesmo com a agenda de certa base de partidos políticos permitiu uma correlação de forças muito distinta da encontrada nas cidades do interior do Estado.

Em um primeiro diagnóstico feito a partir da escuta das demandas das lideranças nesta oficina em Tabatinga, poucos terreiros em toda a Região do Alto Solimões estavam formalmente vinculados a uma associação ou federação de cultos. Apenas um tinha sua situação fundiária regularizada, portando a documentação que comprova sua situação como entidade religiosa com isenção de impostos, ou reconhecendo sua utilidade pública e as benfeitorias para a população da região. A situação geral era de informalidade e insegurança jurídica, o que ampliava a vulnerabilidade aos ataques e a incerteza quanto aos direitos de liberdade de crença. Além disto, desde 2009, já tendo passado por quatro eleições vivendo na região, não pude identificar nenhum candidato ou representante eleito que tenha se anunciado publicamente como defensor destas comunidades contra a perseguição e a intolerância religiosa¹².

Dona Vani, responsável pelo Terreiro de Umbanda do Caboclo Rompe Mata em Tabatinga, disse-me em uma das muitas conversas que tivemos que recebe ajuda de pessoas importantes da cidade, que procuram a ajuda do Caboclo em seu barracão em momentos difíceis. É graças a estas doações que consegue realizar as festas onde oferece gratuitamente comida para mais de uma centena de pessoas, além de manter as atividades cotidianas do cazuá. A festa de São Sebastião (20 de janeiro) é uma das mais importantes, já que este é protetor do terreiro, mas também realizam celebrações em outras datas como no dia de São Jorge (23 de abril), e de São Cosme e São Damião (27 de setembro). Apenas uma vez ouvi o Caboclo Rompe Mata explicar que era ameríndio e africano, algo como um índio que veio das matas da África. E entendi exatamente o que queria dizer com isto, ainda que considere impossível explicar para outra pessoa do mesmo modo que ele explicou e se fez entender. Mesmo assim reconheço como muito próximo daquilo que a antropóloga Lélia Gonzales propunha como

¹² Nas eleições de 2016 um sacerdote do candomblé, reconhecido publicamente por sua ligação com o povo de terreiro e a militância LGBT, candidatou-se à câmara de vereadores de Tabatinga.

uma identidade amefricana.

Também vi este índio-caboclo-africano cuidar de quem lhe demoniza fora do espaço do terreiro, acolher com todo o carinho quem maldiz seu trabalho e a fé que representa. Este é um dos lugares onde eu, assim como outros que vieram de longe para viver na floresta, recebi acolhimento. Bem antes de conhecer o terreiro através de estudantes da UFAM, frequentava outra roda constituída nesta diáspora banta. Uma roda de samba, um pagode que acontecia aos domingos em um terreno onde já foi um posto de gasolina. O pagode do posto atraía toda a diversidade de pessoas da fronteira e era um lugar interessante para conhecer esta diversidade. Creio que mesmo já tendo acabado há anos, foi a partir dele que se proliferaram muitos grupos de pagode que se apresentam nas cidades da fronteira.

Enquanto o Terreiro do Caboclo Rompe Mata oferece a possibilidade de vínculo espiritual religioso a uma ancestralidade africana através de uma entidade indígena, o pagode do posto oferecia uma possibilidade de exaltação da negritude sem qualquer referência à africanidade. Funcionava mais propriamente como uma exaltação à brasilidade do que à negritude mesma, sendo esta última exaltada como um componente da mistura antes que uma diferença valorizada. Assim como o conjunto Raça Negra, que no final de 2015 se apresentou em um evento de grandes proporções para a cidade de Tabatinga. O grupo, que fez seu terceiro show nesta fronteira, afirma sua negritude no nome, mas evita discutir o racismo e jamais fala em suas letras sobre a realidade específica dos afrobrasileiros como analisa a tese de doutorado de Felipe Trotta sobre “pagode romântico” e “samba de raiz”.

Ali próximo, só que do outro lado da Avenida da Amizade (para os brasileiros) ou da Avenida Internacional (para os Colombianos) estão lado a lado quatro estabelecimentos comerciais da mesma família negra que está há pelo menos quatro gerações em Tabatinga. Em uma ponta dobrando a esquina está o mercadinho do Sr. Joel, ex-prefeito de Tabatinga que já me deu muitas aulas sobre a história do glorioso botafogo e da seleção brasileira. Ao lado a padaria Tradição, um dos pontos de referência mais conhecidos da cidade onde está sua irmã, ao lado a lanchonete do seu irmão e, por fim, o simpático restaurante de sua irmã, Dona Ivete onde muitas vezes fui tomar sopa. Quando cheguei aqui em 2009 e encontrei estas pessoas integradas à sociedade local, tocando suas vidas, pude imaginar que era possível ser negro e viver em paz em Tabatinga. Serviu-me como alento ver aquelas pessoas – que sempre chamei de a “família do Sr. Joel” para alimentar a esperança de que minha cor, meu cabelo, meus traços, um dia iriam deixar de despertar comportamentos tão desagradáveis nas pessoas. Conversando com o Sr. Joel ouvi dele relatos sobre os “negros antigos”, que em sua infância ainda carregavam marcas das correntes e

instrumentos de tortura nos corpos cansados da vida de escravidão. Pouco importa, para este texto, tratar-se efetivamente do contexto do seringal ou das formas mais conhecidas de escravização de africanos e descendentes. Em realidade, há de se considerar que houve a difusão de certas técnicas e práticas no estabelecimento do trabalho compulsório, que deixaram marcas nos corpos de pele escura que transitaram pela fronteira amazônica. E ainda existem testemunhas oculares destas crueldades que deformaram e expuseram à humilhação.

São muitas as narrativas de racismo sofrido nestes sete anos vivendo na fronteira, minhas e de pessoas próximas. Algumas poderiam explicar porque desisti de viver em Benjamin Constant, ou andar de bicicleta pela cidade, e sempre que possível escolho evitar sair da minha casa. Escolhi uma que tem mais impacto sobre as pessoas que insistem que poderia evitar passar por isto se realmente quisesse, impondo-me a culpa sobre cada vez que alguém na rua me proferiu xingamentos, puxou meu cabelo, ficou me olhando como quem olha um animal exótico, ou se sentiu no direito de me fazer um interminável interrogatório sobre o porque estava aqui e fazendo o quê. Tenho de explicar em detalhes minha presença, meus cabelos e minhas intenções (sempre sob forte suspeita) muito frequentemente para as mais variadas pessoas.

Afinal: “- O que estes baianos estão fazendo aqui ?!”

Em certa ocasião, em fins de 2011, estava caminhando pela Av. da Amizade acompanhado do Prof. Doutor Michel Justamand, meu amigo e colega do colegiado de antropologia. Íamos em direção à agência do Banco do Brasil no início da noite de domingo. Antes de conseguir chegar no banco, em um trecho que antes era pouco iluminado fomos abordados. Mesmo com muita gente na rua um grupo com cinco rapazes veio em nossa direção lançando latas e garrafas junto com seus xingamentos:

- O que é que está fazendo aqui negão?

Um tanto surpresos com a agressão totalmente gratuita, tentávamos na penumbra buscar observar melhor os agressores. Ainda antes de poder identificar o porquê ou quem eram, avisei para Michel que um dos que se aproximavam acabava de sacar uma faca. Buscava entender se entre os que estavam na rua havia outros com eles, já que as pessoas na rua não esboçaram qualquer reação à cena que ia se desenhando. Tudo isto se passou em fração de segundos e a patrulha da polícia que passava na direção oposta resolveu fazer o retorno para o lado da Avenida em que estávamos. Nossos algozes resolveram então mudar de direção e se dispersaram nas ruas transversais.

Meu amigo Michel utiliza uma longa cabeleira ruiva, além de ser magro, alto e frequentemente utilizar camisas com estampas bastante coloridas. Não é uma pessoa discreta e chama bastante atenção ao camin-

har pelas ruas da tríplice fronteira. Ao compartilhar alguns episódios nesta nossa convivência no Alto Solimões infelizmente viu-se irremediavelmente obrigado a admitir que, não apenas a diferença pode produzir estranhamento, mas que há certas maneiras de ser diferente que comumente são respondidas com ameaças a integridade física e psicológica. Ainda que ele traga um fenótipo bastante distinto ao comum na região, mais parecido a um cortacabezas¹³ me viu ser agredido, maltratado e ameaçado em função da minha aparência de uma forma que ele jamais foi. Ele também é diferente, mas é branco.

Para mim o aterrorizador deste episódio é que não faço a menor ideia de quem são estas pessoas, mas eles têm enormes chances de saber quem sou. Melhor dito, podem facilmente identificar-me na cidade. Não há nenhum outro negro com cabelos dreadlocks nas cidades de Tabatinga ou Benjamin Constant. Uma destas pessoas que ameaçou me esfaquear na rua motivado apenas pelo incômodo que lhe causou o fato de eu ser negro e estar ali pode estar lendo este texto agora sem que eu saiba. Ou dirigir o mototáxi que pego para ir pro trabalho, ou no barco que utilizo para ir pra Benjamin Constant. Imaginem o quanto foi difícil a decisão de trazer minha família para cá, o quanto me preocupo por meus filhos...

Quando estive estudando em Salvador conheci alguns pesquisadores que escreveram sobre a afrocolombianidade. Por isto já havia tido conhecimento de algum material que tratava das relações raciais na Colômbia. Apesar de engajado na militância antirracista desde a época da minha graduação, foi somente depois que cheguei nesta fronteira que conheci a atuação de um militante afrocolombiano em primeira mão. Senhor Cezar Ariaga, ex-diretor da ASAFROCOAM (Associação de Afrocolombianos do Amazonas), advogado e atual representante nacional dos Afrocolombianos do Amazonas tem me oportunizado aprender sobre as relações raciais neste país. Minha impressão de que havia menor racismo deste lado da fronteira vem sendo reformulada para buscar compreender melhor como é que o racismo antinegro se manifesta na Colômbia. Esta sensação, ao que parece, comum entre afrodiaspóricos de não identificar em outros lugares exatamente as mesmas práticas cotidianas de discriminação que em seus lugares de origem dá esta falsa sensação de inexistência ou de menor racismo. Quando ia deixar meu filho mais velho na Escola de Música Batuta, em Leticia, visitava a sede da ASAFROCOAM. Enquanto esperava que terminasse a aula do meu menino, eu mesmo ia ter “aulas” com o Sr. Cezar.

13 “El rumor de los cortacabezas circula ya hace algunos años, aproximadamente desde finales de los ochenta, y habla de unas luces que se ven en el cielo, asociadas a los gringos y a las actividades de extracción de cabezas y órganos humanos.(...)La categoría del gringo configura em este rumor la esencia misma del cortacabezas, pero ésta no se refiere necesariamente a um ciudadano estadounidense, sino ao extranjero que viene de lejos, que no es de la región, no es um paisano, ni um mestizo, tiene ojos claros, tez blanca, no habla bien el español o el portugués y sobre todo posee unas maquinas de alta tecnología y gran poder com las cuales extrae las substancias vitales de las personas” (Valdivieso, 2007: 100-101).

Sr. Cezar tem pesquisado a trajetória das famílias negras da cidade de Letícia. Afrocolombianos que vieram de outras regiões do seu país para tentar a vida na Selva Amazônica. Encontrou reminiscências de negros e negras que vieram em fins do XIX, durante o ciclo da borracha, e posteriormente em diferentes momentos, fugindo da pobreza e da guerra que parece que finalmente vai terminar depois de mais de 50 anos. Convidado a participar com os(as) camaradas da capoeira, estive nos dois últimos anos durante as comemorações da afrocolombianidade em Letícia. O que me explicou o Sr. Cezar é que muitos afrodescendentes escolhem esconder parte de sua ancestralidade. No contexto da Amazônia Colombiana, muitos reivindicam sua ascendência indígena e apagam suas vinculações com a África. Ao que parece, processo semelhante ocorre em outras regiões do país onde a identidade regional está muito vinculada a africanidade, como na região da costa pacífica ou do caribe colombiano. Nestes lugares é a ancestralidade indígena que é reiteradamente invisibilizada. Aqueles que não carregam no fenótipo o vínculo mais óbvio e evidente com o passado do tráfico transatlântico de africanos, sempre que possível escamoteiam estas memórias no contexto amazônico. Ou disfarçam como podem os traços que tem. Esta é uma prova contundente da presença do racismo que também pode ser encontrada no Brasil, o desejo de distinguir-se deste outro que se carrega em si.

Os contatos entre populações negras e indígenas, na Colômbia como no Brasil, raramente estão no centro das narrativas amazônicas. É majoritariamente a partir do movimento de expansão do mundo branco, do olhar do branco, da perspectiva cognitiva resultante da experiência vivenciada por pesquisadores brancos quando do seu contato com as populações indígenas que a história da Amazônia tem sido contada.

As diferentes dimensões que povos negros e indígenas têm compartilhado em sua história de contato na Amazônia ainda está por investigar. Negros e indígenas aparecem de modo geral apenas como coadjuvantes da experiência dos brancos no mundo, jamais interagindo como protagonistas de uma história dinâmica e onde não há brancos ou eles têm bem pouca importância¹⁴.

Afinal: - O que estes baianos estão fazendo aqui ?!

Um destes muitos encontros se deu através da capoeira. Em Tabatinga na roda do grupo Ave Branca, o mestre é indígena. Edney da Cunha Samias se apresenta como autoridade máxima do povo indígena Kokama, patriarca cacique geral, e sucessor de Francisco Samias. No mundo da

14 No final de 2015 foi indicado para concorrer ao Troféu Oscar de melhor filme estrangeiro da academia de cinema dos EUA "O encanto da serpente". O filme combina elementos históricos e ficcionais acerca de diversos episódios ocorridos na região da tríplice fronteira amazônica Brasil/Peru/Colômbia. Esta produção cinematográfica trouxe grande visibilidade para a cidade de Letícia e seus moradores. Ainda que carregue inegáveis qualidades, também atualiza e reforça diversos estereótipos negativos acerca da Amazônia e dos povos que aí vivem.

capoeira é conhecido como Mestre Dedão, capoeirista que veste terno e chapéu brancos para jogar angola. Em Benjamin Constant, na roda do Grupo Negros do Amazonas, o mestre é Ticuna. Mestre Gigante é o mais antigo mestre da capoeira em atividade na região, e bacharel em antropologia na UFAM.

Graças à parceria com Sr. Cezar e ASAFROCOAM, pudemos utilizar o ginásio da Escola Normal bem no centro de Letícia para receber Mestre Poloca em maio de 2015 por três dias. Este baiano e um dos fundadores do grupo Nzinga de Capoeira Angola, é também meu mestre de Capoeira. Veio aqui como parte da programação de comemoração dos 20 anos do Grupo Nzinga de Capoeira Angola, criado em São Paulo em 1995 por três baianos: Mestra Janja, Mestra Paulinha e Mestre Poloca. Também para comemorar os três anos de atividade do Núcleo de estudos em Letícia do Grupo Nzinga de Capoeira, o qual eu coordenei com a ajuda dxs camaradas até 2016. Esta iniciativa está desde 2012 lá no Colégio SelvAlegre, com crianças e adultos, aprendendo sobre capoeira angola.

A capoeira é muito importante na região da tríplice fronteira, com a presença de vários grupos como Ave branca, Capoeira Quilombo, Negros do Amazonas, Voo da lua, Capoeira Gerais. No entanto nós somos o primeiro grupo de Capoeira Angola em atividade aqui. Nosso vínculo dentro da grande família da capoeira é com a tradição de Mestre Pastinha, que entre outras singularidades, busca estabelecer um vínculo maior com a africanidade dentro do universo da capoeira. Ainda que as duas tradições da capoeira tenham surgido na Bahia, a tradição da capoeira regional criada por Mestre Bimba esteve mais associada ao projeto de elaboração de uma arte marcial brasileira, enquanto que a capoeira angola colocou em maior destaque sua condição de expressão cultural afro-brasileira.

Mestre Pastinha, inclusive, participou da comitiva que representou o Brasil no Festival Mundial de Artes Negras em 1968 na África, para mostrar a arte aprendida do africano Benedito, nestas voltas que este mundo dá (Araújo, 2004).

Muito antes da chegada da Capoeira Angola, da tradição de mestre Pastinha, já havia uma Dança dos Africanos no Alto Solimões. Em São Paulo de Olivença, os relatos recolhidos pela estudante de antropologia Kirna Caroline contam o mito de origem da Dança do Cordão do Africano de São Paulo de Olivença. Desde o início de sua pesquisa intrigou Kirna como este povoado de ascendência reconhecidamente indígena passou a adotar uma brincadeira em que os personagens principais são africanos. Esta festa, que já está na sua terceira geração de brincantes, tornou-se orgulho e identidade desta cidade. Conta-se que há mais de 50 anos um casal de africanos desembarcou em São Paulo de Olivença e ensinou para alguns moradores aquela dança e música contagiante. Nas narrativas coletadas, este casal de africanos, desce de um barco que está de passagem

pela cidade, e aí são deixados por acidente. Passam então a conviver com as pessoas da cidade e a ensinar suas danças e canções, que logo passam a envolver a participação de muitos integrantes no Cordão do Africano. Para a Dança do Cordão do Africano as pessoas pintam a pele de negro, colocam perucas imitando cabelos crespos e colocam máscaras. Também colocam roupas uma por cima da outra e preenchem por baixo da roupa com todo tipo de enchimento para que pareçam ter glúteos, seios e barrigas enormes. Além disto, fazem passes de baile bastante incomuns, caminham e falam de forma caricata. As apresentações ocorrem na praça da cidade e outros espaços, sempre ao som de tambores.

Este tipo de manifestação popular, em que a imagem relacionada a negritude toma um tom grotesco e um tanto agressivo, existe em outras partes do Brasil. No carnaval de Barranquilla na Colômbia, algo semelhante a este tipo de representação bizarra do negro africano também existe de forma bastante naturalizada pelo folclore. Ainda que desconcertante, não é surpreendente averiguar que a cultura popular também pode manifestar certas dimensões do racismo. Ou seja, que nas narrativas construídas pelos setores populares certos aspectos da discriminação presente na sociedade como um todo possam emergir explicitamente sem nenhuma crítica aparente. Nesta, como em outras manifestações semelhantes, a fantasia da brincadeira reafirma a possibilidade de representar no seu corpo este outro “africano” por alguns instantes. Expõe em público em forma de brincadeira as imagens concebidas sobre este outro, ao mesmo tempo que pode servir também para reafirmar a distância em relação a este. Será que são realmente necessárias tantas transformações no corpo para que se possa parecer um africano? Isto pode ser considerado uma homenagem?

Ouvindo as narrativas colhidas por Kirna, o que me chamou mais atenção, foi que o casal de Africanos não tem nome, desaparecem misteriosamente dos depoimentos após transmitir seu patrimônio cultural, e não há nenhum brincante que tenha qualquer vínculo de parentesco com eles. Eles mesmos não são celebrados explicitamente na cidade de São Paulo de Olivença. O que é valorizado é a dança do Cordão do Africano, que se tornou patrimônio da cidade e não mais de nenhum africano.

Fui provocado também a pensar em uma representação muito forte da minha juventude que é o bloco Carnavalesco do Cacique de Ramos. Vivi alguns anos em Bonsucesso, Zona Norte do Rio de Janeiro. Sempre que posso ainda vou lá, visitar os parentes que vivem nas imediações do complexo de favelas da Maré. O bairro vizinho, ou a estação seguinte do trem da estrada de ferro Leopoldina, é um dos redutos deste que é um dos mais antigos e tradicionais blocos do Rio. O Cacique como é carinhosamente chamado, é visivelmente composto principalmente por afrodescendentes que se fantasiam de uma caricatura de indígena inspirada nos filmes de

cowboy estadunidenses. Pode se considerar ofensivo aos indígenas este tipo de representação tão comum no carnaval do Rio de Janeiro, cantada em marchinhas e apresentada como fantasia de salão? Exaltar um indígena fake na festa é a contraparte de sua inferiorização no cotidiano, como poderia sugerir DaMatta (1986)?

O pagode da Tamarineira na quadra do Cacique de Ramos foi ponto de encontro de toda uma geração de cantores e compositores, desde o grupo Fundo de Quintal, passando por Jorge Aragão, Zeca Pagodinho, Beth Carvalho e outros. Estes mesmos pagodes, que no carnaval do Rio são acompanhados da presença de negros fantasiados de índios, eu pude ouvir aqui, no pagode do Posto, dançado com empolgação por indígenas com molejo no corpo e muito samba no pé.

Não sei se em meio à emoção do “couro comendo” alguém se pergunta se é de índio ou de negro o tambor que está tocando. Mas para mim, que vim da parte pobre e negra do Rio de Janeiro, chegar aqui na fronteira e ver o povo se esbaldando de alegria dançando o pagode que fala da gente negra e pobre das favelas de onde vim me fez sentir em casa. A poderosa indústria cultural instalada no Sudeste se irradia em todas as direções do território nacional, levando consigo contradições e idiosincrasias. Todavia, a instabilidade da ordem na fronteira, abre fissuras para a aproximação entre distintos grupos subalternizados. A fantasia de indígena ou de africano, para além de reforçar uma hegemonia branca, permite interpretações pelos brincantes que não são exatamente as mesmas estabelecidas pela lógica dominante. Alianças e aproximações entre subalternizados podem advir daí. Ao encenar o drama deste outro não branco permite-se perceber mais que apenas diferenças.

As interações e trocas entre diferentes universos culturais tem sempre algo de inesperado, e muitas vezes não são imediatamente transparentes para uma das partes. Em 2013, durante uma atividade de formação de lideranças do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), para representantes do grupo indígena Kanamari vindos de diferentes aldeias espalhadas pelo Vale do Javari, no Alto Solimões, conduzi uma oficina de Capoeira Angola. O grupo foi convidado nesta ocasião por Victor Gil¹⁵, que trabalha no CTI e é um dos membros do Nzinga Leticia. Fizemos então uma oficina de movimentos, instrumentos e canções com um grupo que envolvia homens, mulheres e crianças. A experiência foi realmente gratificante, e ao final foi aberta uma roda de conversa para que expusessem suas impressões e dúvidas. Neste momento, um dos jovens que despontava como liderança em sua comunidade, falou de sua satisfação em conhecer a Capoeira de Angola e em aprender um pouco mais sobre as “coisas de branco”.

Rara e preciosa foi esta oportunidade que tive então de discutir com os Kanamari, que além de índios e brancos há muito mais povos no

15 Victor voltou para o Rio de Janeiro e agora treina no núcleo do Nzinga RJ, que é coordenado pelo camarada Adrian.

mundo. De dizer que isto de tomar tudo que não é indígena como pertencente ao mundo dos brancos era uma enorme mentira dos brancos, diga-se de passagem muito reforçada, pelos antropólogos, eles mesmo em sua grande maioria considerados como brancos no Brasil. Capoeira Angola não é dos brancos, ainda que ali como em outros momentos fosse possível encontrar muitos brancos como praticantes. Expliquei, para seu espanto e alegria, que a capoeira Angola foi ensinada pelos negros africanos que vieram de Angola como escravos para o Brasil, e que por isto tinha este nome.

As possibilidades que experimentei neste dia para me fazer compreender eram tortuosas. Meus interlocutores não tinham pleno domínio da língua portuguesa, e eu não sei uma palavra da sua língua. No entanto a expressão corporal foi fundamental para garantir a comunicação. As diferenças apontadas através das referências do corpo fizeram todo o sentido para uma melhor compreensão.

Mas este corpo é construído, como diz o antropólogo Alex Ratts, em imagens e gestos. E cotidianamente é necessário lidar com outros para construir a própria imagem. Anos atrás fui ao Salão Niche, feliz de encontrar na parede um enorme pôster de Bob Marley. O Salão Niche é um dos vários estabelecimentos comerciais na cidade de Letícia, cujos proprietários vem de outra região da Colômbia e ostentam sinais diacríticos que fazem referência a sua região de origem. Todos que trabalham neste salão, são originários da região de Cali, de tez indistintamente retinta. Buscava um lugar onde fazer a manutenção dos meus dreads, como muitos salões de beleza negra que visitei em Brasília, no Rio de Janeiro e em Salvador.

Nestas cidades onde vivi por certo tempo encontrei pessoas negras que conheciam formas de produzir e cuidar de dreads. Para meu desapontamento a construção da imagem de negritude entre aqueles que vêm de Cali não inclui comumente a utilização deste tipo de penteado. Lá encontrei os desenhos estilizados que se fazem com máquina raspando apenas parte dos cabelos. A mesma técnica de embelezamento dos cabelos que encontrei entre os jovens do Alto da Sereia, comunidade onde fica a sede do grupo Nzinga de Capoeira Angola na cidade de Salvador. Há regiões do caribe Colombiano onde o penteado com dreadlocks é comum, mas não para estes meus irmãos e irmãs que vem de Cali. Voltei a este salão outras vezes, mas para fazer tranças no meu filho. As tranças são feitas e utilizadas principalmente por mulheres e crianças. Estas construções de imagem os afrocolombianos que vivem na fronteira conhecem e sabem fazer bem, tanto no Salão “Niche” quanto no Salão “Mi Raza” que fica no centro de Letícia.

A ex-ministra de igualdade racial, das Mulheres e dos Direitos Humanos, a antropóloga Nilma Lino Gomes dedicou parte de sua trajetória acadêmica a pesquisar e escrever sobre a importância dos Salões Negros

como espaço de acolhimento e de valorização das expressões de beleza nas comunidades negras (Gomes, 2006). Autoestima e reconhecimento da singularidade da beleza negra como estratégias para a positividade da diversidade e de combate ao racismo. Não encontrei nas cidades do lado brasileiro da fronteira (Benjamin Constant, Atalaia do Norte, ou Tabatinga) nenhum estabelecimento comercial que ofereça serviço especializado de cuidados para cabelos crespos ou que valorize a beleza negra. O mesmo vale para as cidades peruanas de Santa Rosa e Islândia.

Já na cidade de Letícia os estabelecimentos comerciais que oferecem este tipo de serviço são de propriedade de migrantes de outras regiões da Colômbia, atendendo a um público diverso.

O tom da pele, os cabelos crespos e os traços afrodescendentes podem intimidar as pessoas, quando associados ao mal, às trevas e à escuridão. A vinculação inconsciente da negritude com a pobreza e os lugares subalternos na sociedade é reiteradamente reforçada nas práticas e discursos que ampliam o fosso de desigualdade racial vivido em todos os lugares do Brasil, incluído aí Amazônia profunda. Em episódio que narrado por Victor sobre a recepção de certo grupo indígena à chegada do médico afrocubano que veio para esta fronteira através do programa federal “Mais Médicos”. Tão desassociada está a imagem de um médico à tez negra no Brasil da Democracia Racial, que até os indígenas estranham quando se encontram pela primeira vez com um médico negro. Não que nunca tivessem visto negros, apenas que nunca tinham visto médicos negros. Foi preciso trazer um de Cuba.

Nestas últimas narrativas saio um pouco da Amazônia. Como resultado da trajetória do grupo Nzinga de Capoeira Angola em Letícia, em setembro de 2015 fui para Cali. Meus camaradas fizeram uma vaquinha e permitiram que eu pudesse encontrar nossa Mestre Janja (negra, baiana, angoleira e feminista) que estava em Cali para o 3º Onda de Angola¹⁶, evento anual promovido pelo Grupo de Estudos da Capoeira Angola Cali, que é coordenado pelo meu camarada José “Corda” Cardona. Fui convidado e muito bem recebido por este, enquanto representava aí Nzinga Letícia junto aos demais capoeiristas da Colômbia. Tenho enorme admiração pela pessoa da minha mestra, que é ao mesmo tempo tão forte e de um coração imenso. Foi uma alegria intensa poder reencontrá-la depois de três anos.

Cheguei uns dias depois do festival de Música do Pacífico Petrônio Alvarez, que havia assistido pela tevê, donde extrai também muitas imagens pré-concebidas sobre Cali. A Cali da violência dos noticiários, da melancolia da novela Niche, eu não encontrei quando cheguei em Cali. Perguntei para aqueles com quem convivi nos dias em que estive lá, e eles também não reconhecem a imagem construída na mídia sobre Cali como fidedigna.

16 O 4º Onda de Angola, em 2016, teve como convidado o Mestre Poloca do Grupo Nzinga de Capoeira Angola.

Neste evento de capoeira, a maior parte das pessoas que estiveram conosco, poderiam ser classificadas como brancas no Brasil. Desconheço a forma como as pessoas se autodenominavam, mas enquanto estive no lado ocidental de Cali vi pouquíssimas pessoas com a tez semelhante à minha, e na maior parte das vezes em posições subordinadas - faxineiros, trabalhadores braçais, garçons, seguranças e cozinheiras - preenchendo o estereótipo que já conhecemos desde o período colonial. Exceção seja feita com Andréa Bonilla, professora de dança da Universidade Javeriana, que nos mostrou a Salsa Chocke e outros ritmos afrocolombianos. Creio que estive a ponto de aborrece-la querendo saber e entender sobre como era a vida em Cali.

Posteriormente Andrea me falou também sobre suas experiências quando esteve em Letícia, na capital da Amazônia colombiana. Pôde ir a esta cidade várias vezes e teve a experiência de se sentir exotizada no Amazonas. Como não encontrava ali muitas pessoas que se autodeclaravam como negros ou afrocolombianos, foi enquadrada como pertencente a região do Pacífico ou do Caribe colombiano, ou quando identificada como brasileira apontada como baiana. Apresentou também questionamentos acerca de como o grupo de capoeira de que faz parte (Grupo de Estudos de Capoeira Angola Cali) é atravessado por questões de classe além do que chama de questões étnicas. Além da maior parte dos (as) integrantes serem oriundos da classe média e classe média alta, poucos se colocam no grupo como descendentes de africanos ou indígenas. Quando o fazem é incorporando esta ascendência como parte de um processo de mestiçagem que resultou em branqueamento. Sua condição de mulher negra, em um grupo de capoeira angola, onde a maioria é de homens traz a ela também questões acerca da identidade de gênero, para a qual tem contribuído com reflexões. Andrea Bonilla é também professora da Universidad Del Valle, a universidade pública de Cali, e única professora negra no Programa de Artes e Cênicas da Faculdade de Artes Integradas.

No penúltimo dia do evento em Cali, um grupo de militantes negras da organização Casa Cultural el Chontaduro fez uma palestra que desvelou o que já desconfiava. Os negros estavam em outro lugar, na parte oriental de Cali, vivendo as mesmas dificuldades que os pobres negros do Rio de Janeiro, de São Paulo ou de Salvador. Alimentam a indústria cultural que é o orgulho de Cali (e da Colômbia), mas vivem na pior parte da cidade aprisionados em uma desigualdade naturalizada, ameaçados pela violência, e desumanizados pelo racismo.

No último dia de evento fomos visitar uma comunidade negra no lado oriental de Cali. Durante o trajeto do lado ocidental para o Oriental pela avenida que interliga os dois lados de Cali, fui observando mudanças na arquitetura, na fachada e estrutura dos prédios como também na tez das pessoas que andavam pela rua. Os prédios, mesmo os comerciais,

foram ficando gradativamente com menores dimensões. Surgiram cada vez mais construções com puxadinhos e lajes, e com paredes sem acabamento externo, ou só no tijolo como dizemos no Brasil. Foi se tornando mais colorida a pele das pessoas e os rostos mais diversificados a medida que avançamos em direção ao nosso destino.

Ali encontramos lideranças afrocolombianas da Fundación Social de Identidad “Se quien soy”¹⁷ que estavam envolvidas nesta aliança chamadas sementes da identidade (semillas de identidad) que defende, entre outras pautas, a necessidade de investir em projetos de educação comunitária como parte do processo de paz na Colômbia. Conhecemos também um centro comunitário, muito bem estruturado, onde aprendem diferentes expressões artísticas incluindo aulas de marimba (também chamada de “piano de la selva”). Em um momento de muita emoção e compartilhamento, minha Mestre chorou. Entre lágrimas nos tocou a todos e todas presentes com a pergunta:

- “Porque querem nossa cultura, tudo que temos, mas não nos querem?”

O mestre de meus mestres, discípulo de Pastinha, o baiano João Grande decidiu que seu caminho iria mais longe e por isso há mais de 20 anos tem uma academia de capoeira Angola na megalópole Nova Iorque, nos EUA (Castro, 2010). Já foi premiado muitas vezes com honrarias, e no dia 10 de novembro de 2014 em uma cerimônia no Itamarati, recebeu a grande Cruz da Ordem do Mérito Cultural das mãos da Presidente de República do Brasil. Em seu discurso a presidenta disse: -“É o Brasil de mestre João Grande e de Mãe Beth de Oxum que sabe valorizar suas tradições e sua origem africana e que se insurge contra todo tipo de preconceito, intolerância e racismo” (Presidenta Dilma Rousseff em 10.11.2014).

Mais uma vez aprendi sobre a força e o poder civilizatório das tradições africanas de origem bantu, através das lágrimas de minha querida mestra e do reconhecimento de Mestre João Grande. Por isto faz sentido estar aqui. Lê viva a Bahia!

Referências Bibliográficas

ALENCASTRO, Luis Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARAÚJO, Rosângela Costa. IÊ! Viva meu mestre: a capoeira Angola da “escola pastiniana” como práxis educativa. Tese de doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2004.

BONATES, Luis Carlos de Matos. A capoeiragem Baré. In SAMPAIO, Patrícia Melo (org). O fim do silêncio: presença negra na Amazônia. Belém: Açai

¹⁷ Segundo Andrea Bonilla é formada por “desplazados por la violência del Charco Nariño”.

CNPq, 2011.

CASTRO, Maurício Barros de. Mestre João Grande na roda do mundo. Rio de Janeiro: Garamond e Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

DAMATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

GILLIAM, Angela & GILLIAM, Onik'a. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. Revista Estudos Feministas, nº 2, 1995.

GOMES, Flávio dos Santos. Experiências atlânticas: ensaios e pesquisas sobre a escravidão e a pós-emancipação no Brasil. Passo Fundo: Editora UPF, 2003.

GOMES, Nilma Lino. Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos de identidade negra. Belo Horizonte: Ed Autêntica, 2006.

HANCHARD, Michael George. Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988). Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

PINHO, Osmundo. Indignação e subjetividade. In BURITY, Joanildo A. et al (orgs). Desigualdades e justiça social: diferenças culturais e políticas de identidade vol2. Belo Horizonte: Argumentvm, 2010.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAMPAIO, Patrícia Melo (org). O fim do silêncio: presença negra na Amazônia. Belém: Açai CNPq, 2011.

SANTOS, Ednailda. Identidades e trajetórias de docentes negros (as) da UFAM. In SAMPAIO, Patrícia Melo (org). O fim do silêncio: presença negra na Amazônia. Belém: Açai CNPq, 2011.

SEGATO, Rita. Raça é Signo. In AMARAL JR. Aécio & BURITY, Joanildo (orgs). Inclusão Social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social. São Paulo: Annablume, 2006.

SILVA, Alvatir Carolino da. Festa dá trabalho! As múltiplas dimensões do trabalho na organização e produção de grupos folclóricos da cidade de Manaus. Manaus-AM: Edições Muiraquitã, 2012.

SOARES, Carlos Eugênio Libano & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: editora Alameda, 2006.

VALDIVIESO, Salima Cure. De gringos y cortacabezas. In NIETO, Valentina & PALACIO, German (orgs). Amazonia desde Dentro: aportes a la investigación de la Amazonia Colombiana. Bogota-CO: Guadalupe Universidade, 2007.

OS TEMORES À DIFERENÇA: UMA FORMA DE OLHAR DE FORA O OUTRO NA EDUCAÇÃO

Ana Paula Nunes Chaves

Nossa capacidade de alcançar a unidade na diversidade
será a beleza e o teste de nossa civilização.

MAHATMA GANDHI

As políticas de inclusão escolar e a chegada de outros estranhos, estrangeiros, exóticos e esquisitos, colocaram em destaque questões de alteridade pela dificuldade de convívio com o diferente. Construímos subjetividades a partir de ideais de verdade, educação, beleza, normalidade, saúde, moral etc., os quais interferem diretamente na maneira como nos relacionamos com o outro e, principalmente, como exercemos o domínio sobre os outros (VEIGA-NETO e LOPES, 2013). Para Skliar (2008, p. 14), esse outro acaba sendo o resultado “de um largo processo de construção e invenção diferencial”, por vezes criado e subjugado ao domínio do mesmo.

No que concerne à democratização do ensino, principalmente quando se propaga uma “educação para todos”, as políticas de inclusão escolar têm assumido considerável destaque quanto às mudanças no pensar e ser escola (BRASIL, 2006; 2008; 2009). Contudo, ao mesmo tempo em que emergiram discursos sobre a democratização do ensino e a educação para todos, o que se vê na realidade é a constatação do mito da escola inclusiva o qual vem se consolidando diante de uma racionalidade neoliberal.

Pesquisas têm demonstrado que os discursos educacionais contemporâneos em prol da inclusão acabam por reforçar tendências retóricas que ocultam dispositivos de exclusão social e escolar (VEIGA-NETO, 2001; SKLIAR, 2003, 2008; VEIGA-NETO e LOPES, 2007, 2013; LOPES, 2009; BENEVIDES, 2012; LOCKMANN, 2013). A fabulação da inclusão de todos trouxe, à boa parte da comunidade escolar, a ingênua ilusão de que a inclusão estaria ancorada em leis e diretrizes educacionais e que a legislação, por si só, incluiria e asseguraria o direito à educação.

Na prática, o que se constata é a tentativa de “encaixar, o mais ajustadamente possível, todos os recém-chegados segundo determinados saberes, práticas, classificações e padrões estabelecidos” (VEIGA-NETO e LOPES, 2013, p. 109), acabando por formar um determinado tipo de sujeito, assujeitado, ao domínio do mesmo.

O resultado é que o outro, representado a partir do idêntico, acaba por gerar uma série de conflitos quando é homogeneizado, borrado e apagado em prol de uma mesmidade. Como afirma Silvio Gallo (2012, p. 140), é um outro que funciona como “uma espécie de inferno para o eu”, o qual subtraímos de toda sua alteridade radical e absoluta na intenção de domínio pelo mesmo.

Partimos do pressuposto de que, embora os discursos educacionais atuais seduzam e expressem uma possível reforma educativa, essa política acaba por reforçar uma posição homogeneizadora do mesmo. Mais do que a simples presença de todos na escola, essa nova forma de pensar a educação demonstrou, e vem demonstrando, que a vivência e o convívio com o diferente apresentam uma experiência que exprime conflitos inevitáveis com aqueles considerados “iguais” e “normais”.

Esse outro deflagrado em estudantes colocados às margens do processo educativo porque são preguiçosos, agressivos, desordeiros; ou pelos clichês atualmente acentuados pela psicopedagogia, as novas expertises dedicadas à administração do eu contemporâneo, como aponta Nikolas Rose (1998): os hiperativos, os com problemas de aprendizagem, os que fracassam na sala de aula, os que não acompanham a turma; e, ainda, os anormais, os deficientes, os negros, os pobres, os indígenas, e tantos outros outros que fazem parte da fronteira.

Desse modo, colocar em causa debates acerca da diferença nos auxilia a pensar as lógicas e estratégias que narram estereótipos e reforçam a estigmatização do outro. Ao considerar o outro a partir de sua ipseidade, e não como diferença em relação a uma identidade, confrontamos a educação a uma discussão filosófica profícua sobre alteridade e diferença.

A partir da discussão que se evoca, nos perguntamos: problematizar a diferença não colocaria em evidência a falta de alteridade presente na escola e na própria sociedade? Não seria um outro eternamente incompleto diante de uma busca pela homogeneização, padronização e normalização de sujeitos e subjetividades? Um outro que governamos e inventamos para em seguida apagá-lo, eliminá-lo e excluí-lo?

Assim, almejamos problematizar a figura desse outro tendo como referencial de base a filosofia da diferença. Substanciados nos aportes teóricos de Jacques Derrida, em particular, no tratamento dado às noções de diferença e desconstrução, mobilizaremos os questionamentos de Carlos Skliar acerca da herança educativa, apresentados no livro *La educación (que es) del otro: argumentos y desierto de argumentos pedagógicos*.

O outro que incluímos e convertemos em um outro

No contexto da filosofia da diferença, Emmanuel Lévinas (1993, 1997) e Jacques Derrida (1987, 1996) atravessam o pensamento da alteridade a partir de uma discussão ética sobre o tema. Ao trazerem a questão da diferença, os filósofos reivindicam uma busca ética como responsabilidade pelo outro, uma preocupação em demonstrar o outro que sempre foi visto pela filosofia moderna a partir de um sujeito, de um ser, a partir de um eu. Um outro que a ontologia reduzia ao ser e a fenomenologia humanista reduzia ao sujeito e suas subjetividades, ou seja, um outro que era apagado e eliminado na tradição filosófica.

Lévinas (1993) reivindica uma ética da alteridade defendendo que o outro deve ser acolhido simplesmente como outro, nesse sentido, não é de nenhum modo um outro-eu. A relação com o outro, segue o autor (1993, p. 116), “não é uma relação idílica e harmoniosa de comunhão, nem de uma empatia mediante a qual podemos colocar-nos em seu lugar; o reconhecemos como semelhante a nós, e ao mesmo tempo exterior”.

O pensamento de Lévinas também está presente nas reflexões de Derrida (2008). Herdeiro das noções de acolhida e atenção ao outro, Derrida, ao se debruçar sobre a relação com o outro e, em muitas vezes, sua construção, investiga e analisa o papel da representação que se faz do outro. Ao tratar da representação, o filósofo argelino traz à discussão nossa preocupação, ou melhor, nossa obsessão pelo outro (DERRIDA, 1987). Para o autor, a aproximação exprime nossa necessidade de criá-lo, construí-lo e representá-lo. Um outro visto sempre como exterioridade, como alguma coisa que não sou, que não somos e nem queremos ser.

A concepção de diferença assinalada no presente texto está ancorada nos estudos de Derrida. Para o autor,

a *différance* não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um “*devoir-espaco*” do tempo, um “*devoir-tempo*” do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é idêntico, como *différance* (DERRIDA e ROUDINESCO, 2004, p. 34).

Embora o conceito de *différance* tenha sido utilizado pelo autor para análise e desconstrução textual, o mesmo pode ser revisitado ao pensar a questão do outro na educação, pois, a diferença, em ambos os contextos, não tem o intuito de caracterizar, não pretende selecionar, excluir, nem criar oposições. Ao considerar tal discussão, pretende-se demonstrar que a diferença tampouco está interessada em atribuir valores, salientar características ou criar identidades. A diferença pensada nesse contexto simplesmente difere (SILVA, 2004), concebe a singularidade do outro e

defende que a experiência com esse outro pode ser fruto de um exercício de alteridade.

Por um outro olhar, similar, não obstante, diferente, a literatura de Saramago (2000) corrobora para pensarmos sobre o outro. Enveredemos pelo Conto da ilha desconhecida. Nele, o escritor metaforicamente descreve, na inquietação de um homem em busca de uma ilha desconhecida, a busca por si mesmo. A história gravita em torno de três personagens anônimos: o homem que faz um pedido de um barco ao rei para encontrar a ilha desconhecida, o rei e a mulher da limpeza. Insistentemente o homem rogava ao rei a necessidade de ter um barco para encontrar a ilha desconhecida que, para o rei, seguramente, não existia. A busca pela ilha expressava, na realidade, a busca do homem por seu próprio eu, por seu eu desconhecido: navegando o homem se encontraria, encontraria sua existência, sua história. Contudo, para isso, era preciso sair de si, “se não saís de ti, não chega a saber quem és” (SARAMAGO, 2000, p. 45).

A experiência de sair de si para se conhecer dá visibilidade ao que procuramos salientar nesta escritura com o conto de Saramago, ou seja, reconhecer a importância do outro na constituição da consciência do eu a respeito de si. Seja esse outro a viagem em busca de uma ilha desconhecida, seja esse outro um livro, seja esse outro um museu, seja esse outro uma cidade, seja esse outro um professor. O outro nos traz novos olhares sobre nós mesmos e é na experiência com o outro que me reconheço como mulher, como brasileira, como filha. Essa maneira de aprender, de educar, “tem algo a ver com pensar com outros e pensar a nós mesmos” (LARROSA e KOHAN, 2003, p. 182).

Todavia, esse outro muitas vezes é sinônimo de negativo e maléfico, visto como exterioridade, uma presença que, apesar de indispensável e inevitável, é também incômoda. Na leitura de Skliar (2007, p. 21, tradução nossa), ao tratar da representação do outro, esse outro é reconhecido como “um mero espectro de alteridade de um mesmo; ou seja, a figura do outro como diferença negativa, o ocultamento da diferença, a transformação da diferença em ‘diferentes’ mediante um processo que é político, de diferencialismo”.

Skliar (2003) chama de alteridade deficiente a maneira como somos levados a identificar a deficiência como um problema do outro. Uma expressão que remete não ao indivíduo ou ao grupo de indivíduos deficientes ou à sua deficiência específica, mas à sua invenção, à sua produção como outro. É pelo diferencialismo que se cria diferenças para diferir, diferenciar, individualizar, obviamente, neste caso, diferenças imbuídas de valor negativo.

Num mundo em que a questão da diferença se torna tão central, é de se esperar que a discussão do tema faça parte do dia a dia escolar, embora não signifique que a diferença deva se restringir à exposição e aclamação do diferente. É justamente o contrário: a diferença deve ser questionada e problematizada porque é socialmente e discursivamente construída. A ideia não é simplesmente respeitar, tolerar e aceitar o outro, mas insistir nos processos pelos quais as diferenças foram e são construídas.

Para ilustrar o que estamos querendo ressaltar, podemos relembra alguns personagens populares, como o Saci Pererê. Talvez seja provocador e descabido imaginar o Saci Pererê como símbolo de uma campanha publicitária em favor da deficiência. Ora, parece que a imagem desse personagem não condiz com o tema. O Saci, figura conhecida do folclore brasileiro, serzinho endiabrado que fuma cachimbo e passa a noite fazendo travessuras pelos campos e fazendas, personagem mítico de Monteiro Lobato, ganhou fama por ser maléfico e travesso, e não por ter uma perna só. A imagem do Saci Pererê nos traz à memória as travessuras de um menino símbolo da esperteza, da brasilidade e não da deficiência.

Por esse caminhar interpretativo, ressaltamos que o problema não está na diferença, mas na forma como construímos e reforçamos o diferente. Esse outro maléfico, deficiente, negativo, subalterno, geralmente visto em todas as diferenças, sejam elas de raça, gênero, de língua, de idade, de classe social, de religião etc.

Diante do até aqui exposto, não seria possível pensar esse outro nos movimentando a experimentar novas tramas educativas? De que maneira desconstruiríamos uma herança educativa a partir do novo, do diferente, do acaso e da surpresa?

A desconstrução como alavanca para pensar a herança educativa

A proposta desconstrucionista de Derrida (2004) aponta uma leitura crítica do autor aos textos de tradição ocidental. Derrida, assim como Nietzsche, Freud e Heidegger, se volta para a alteridade e suas ideias acabam por abalar os pressupostos idealistas e metafísicos.

De acordo com Silva (2000, p. 36) desconstruir, num sentido mais amplo, diz respeito a “qualquer análise que questione operações ou processos que tendam a ocultar ou olvidar o trabalho envolvido em sua construção social, tais como a naturalização, o essencialismo, a universalização ou o fundacionalismo”.

Desconstruir tem como premissa questionar os pressupostos, colocar em dúvida as finalidades e os modos de eficácia de um determinado pensamento. A desconstrução evidencia a estrutura de textos que apontam verdades como algo definitivo e irrefutável. Esta proposta analítica busca em textos contradições e ambiguidades que possam existir. Nesse sentido, desconstruir é desfazer o texto para então reorganizá-lo no intuito de escavar e desmascarar seus significados ocultos.

Para Derrida (2004, p. 32),

desconstruir é, antes, algo ou, melhor dizendo, um acontecimento, cuja necessidade é intrínseca à violência constitutiva daquilo mesmo que se desconstrói. Essa necessidade de origem constitucional da desconstrução não é a de uma autodestruição que já estivesse desde o início destinada a ocorrer, mas, antes, o que a princípio pode parecer paradoxal, a de uma afirmatividade que se abre ao infinito. Violência aqui não que dizer aniquilamento, destruição, mas afirmação.

Segundo Newman (2005), a proposta analítica de desconstrução da estrutura se deu de duas formas no pensamento pós-estruturalista: (i) pensadores como Foucault e Deleuze sugerem que, ao invés de uma única e centralizada estrutura, existem múltiplas estruturas, discursos heterogêneos, relações de poder ou agenciamentos de desejos que são constitutivos da identidade, sendo estes imanentes ao campo social; (ii) a segunda posição, que vem de Derrida e Lacan, enfatiza a estrutura, mas a vê como indeterminada, incompleta e instável.

Para Jacques Derrida (2004), que desconstrói o conceito de estrutura presente no estruturalismo, toda estrutura é indeterminada, incompleta e instável, e não um mecanismo articulado e ordenado como pressupõe o estruturalismo. Embora a desconstrução proposta por Derrida seja um método de análise crítico-literário, ou seja, tal conceito foi pensado para dar significado a análises textuais, diversos autores tem se apropriado desta discussão para estabelecer pontos de análise, inclusive, espaciais e sociais. Textos, escrituras e discursos não são analisados somente num contexto literário, mas sob o ponto de vista sociológico. Nesse sentido, sociocultura e relações político-econômicas são concebidas como textos, que podem e devem ser lidos e desconstruídos.

A desconstrução tenta mostrar a incoerência, sobretudo, de oposições binárias onde, tipicamente, prioriza-se e privilegia-se um dos termos em detrimento ao outro. Para Derrida, a pressuposição da verdade supõe regra lógica de negação, dualismo hierárquico onde o primeiro termo tem sido historicamente privilegiado: bem-mal, razão-emoção, realidade-aparência. A crítica a esse modelo decorre da proposta de inutilização das oposições binárias, fundamentando-se na

interdependência entre polos, pois cada um carrega vestígios do outro e depende desse outro para adquirir sentido. A evolução do enredo foi o compromisso de grande parte do livro Gramatologia (DERRIDA, 2004).

Ao transladar o pensamento de Derrida para o campo educacional vemos que a educação moderna reproduz esse processo dual, já que está repleta de binarismos onde, em grande medida, o primeiro termo é tido como norma e o segundo como subjugado, inferior, negativo e não desejável: normal-anormal, masculino-feminino, branco-negro, eu-outro, mocinho-bandido, adulto-criança, ensino-aprendizagem, corpo-alma, capitalismo-socialismo, primeiro mundo-terceiro mundo, sociedade-natureza.

Embora transcorridos quase 40 anos, a crítica formulada por Derrida se justifica ainda hoje, pois dá ênfase a possíveis equívocos e arbitrariedades que, todavia, repercutem nas práticas educativas polaridades que acentuam cada vez mais processos de exclusão e, inevitavelmente, uma recusa de alteridade.

Entretanto, vale observar que ao trabalhar e propor a desconstrução, Derrida não sugere a negação, destruição ou a destituição do antigo, do velho, do tradicional, do outro, mas a sua reconstrução a partir da herança. Mesmo que o termo desconstrução possa parecer sinônimo de destruição, é importante apontar que esses são conceitos distintos para Derrida. A proposta desconstrucionista não destrói e aniquila argumentos, mas, como o próprio termo diz, desconstrói, busca suscitar a pluralidade de discursos dando voz a outros elementos até então não interpretados. Procura dar visibilidade a argumentos por vezes encobertos por suposições conclusivas, possibilitando, assim, outras formas interpretativas que se abrem ao infinito.

Diante de tal abordagem, não podemos pensar que a presença do outro deflagraria uma nova forma de pensar e conceber a herança educativa? A respeito da herança educativa, estamos pensando junto com Carlos Skliar, na abordagem apresentada no livro *La educación (que es) del otro: argumentos y desierto de argumentos pedagógicos* (2007). Amparado nos estudos de Derrida, Skliar evidencia o papel das tradições pedagógicas e discute com profundidade, dentre outros elementos, de que forma desconstruir a herança educativa, ou seja, como desconstruir alguns dos argumentos que gravitam em torno da palavra educação.

Skliar sublinha que quando simplesmente seguimos a herança educativa como uma espécie de réplica, esse procedimento torna-se uma fortaleza que inibe a experiência, o sentir diferente. Nesse modelo, conforme o autor, não há lugar para o outro, para o novo, o diferente, o impossível, o inusitado, o acontecimento. O que Skliar problematiza

é como a rigidez e as prescrições educativas fazem crescer e acentuar essa muralha, a fronteira entre nós e os outros. Essa forma hereditária, de pensar e agir a educação e o outro, estaria amparada em verdades proclamadas presentes no cotidiano escolar diante de uma tradição legisladora que tem mascarado verdadeiras formas de exclusão.

A educação baseada em polaridades é uma herança acentuada pela modernidade que necessita ser questionada, e a desconstrução proposta por Derrida nos convida a pensar esta herança educativa a partir da diferença e do outro. É o outro que inicia o processo de desconstrução, é com o outro que vejo o todo e não o centro, o sujeito, a referência (NASCIMENTO, 2005).

Deste modo, pensar a desconstrução na educação não significa negar conceitos e apontar novas metodologias, não significa criar novos procedimentos, não significa criar nova roupagem para o velho, mas talvez criar novas perguntas para conceitos e metodologias instituídos, experimentar, no sentido larrosiano da palavra, a vida na escola (LARROSA, 2002). Uma vida escolar que não somente acolhe, tolera e respeita o diferente, mas vive a diferença. Uma escola que não acentua opostos, mas simplesmente concebe a diferença. O que fazemos alusão é a necessidade de reconhecermos na experiência com o outro uma alavanca para desconstruir a herança educativa.

Por um lado, tal proposição pode soar como contraditória e paradoxal perante o modelo de inclusão escolar que vivemos. Mas, talvez, seja esse o exercício para provocar o movimento, essa contradição mais que notória na educação está dando pistas de que a diferença em sala de aula empurra o modelo educacional atual para os seus limites. A diferença pensada a partir de experiências de alteridade contraria a busca de uma finalidade na educação quando nos conduz a sentir, a refletir, a questionar, a buscar os porquês dessa herança educativa.

Quiçá possamos pensar na força do acaso em educação como Jacques Rancière (2011), a propósito do mestre ignorante: “Somente o acaso é forte o suficiente para derrubar a crença instituída, encarnada, na desigualdade” (2011, p. 182). Será que o acaso não criaria a desconstrução, provocaria a mudança, incitaria o movimento, tensionaria a herança? Por esse caminhar, não seria interessante pensar a diferença e o outro como acontecimento, como possibilidade, como exercício de alteridade?

Referências bibliográficas

BENEVIDES, P. S. De onde Falamos Nós? Uma análise da produção da diferença a ser incluída. Revista Educação e Realidade, Porto Alegre, V.

37, N. 3, p. 887-903, set/dez. 2012.

BRASIL. Ministério da Educação. Normas técnicas para a produção de textos em Braille. Elaboração: Edison Ribeiro Lemos [et al]. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Especial, 2006.

_____. Ministério da Educação. Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva. Documento elaborado pelo Grupo de Trabalho nomeado pela Portaria nº 555/2007, prorrogada pela Portaria nº 948/2007, de 07 de janeiro de 2008. Brasília:

SEESP/MEC, 2008.

_____. Ministério da Educação. Projeto de Produção do Livro Acessível para Alunos com Deficiência Visual. Brasília: SEESP/MEC, 2009.

DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. De que amanhã...: diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DERRIDA, J. Adeus a Emmanuel Lévinas. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____. Gramatologia. São Paulo, Perspectiva, 2004.

_____. Le monolinguisse de l'autre, ou, La prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996.

_____. Psyché: L'invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

GALLO, S. Cuidado, alteridade e diferença: desafios éticos para a educação. In: PAGNI, P. A.; BUENO, S. F.; GELAMO, R. P. (Orgs.). BIOPOLÍTICA, ARTE DE VIVER E EDUCAÇÃO. Marília: Oficina Universitária. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 139-157

LARROSA, J.; KOHAN, W. O. Igualdade e liberdade em educação: a propósito de o mestre ignorante. Educação & Sociedade, V. 24, N. 82, p. 181-183, abril/2003.

LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. Revista Brasileira de Educação. Campinas, n. 19, p.20-28, jan/fev/mar/abr. 2002.

LÉVINAS, E. Entre nós. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. El Tempo y el Otro. Barcelona: Paidós, 1993.

LOCKMANN, Kamila. A proliferação das políticas de assistência social na educação escolarizada: estratégias da governamentalidade neoliberal. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2013.

LOPES, M. C. Políticas de Inclusão e Governamentalidade. Revista Educação e Realidade, 34 (2), p. 153-169, mai/ago 2009.

NASCIMENTO, Evando (Org.). Jacques Derrida: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NEWMAN, S. Power and politics in poststructuralist thought: new theories

of the political. London: Routledge, 2005.

RANCIÈRE, J. O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

ROSE, N. Governando a alma: a formação do eu privado. In: SILVA, T. T. da (Org.). Liberdades reguladas. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 30-45.

SARAMAGO, J. El cuento de la isla desconocida. Santiago: Editorial Cuarto Propio. 2000.

SILVA, T. T. da; HALL, S.; WOODWARD, K. Identidade e diferença: a perspectiva dos estados culturais. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

SILVA, T. T. da. Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SKLIAR, C. ¿Incluir las diferencias? Sobre un problema mal planteado y una realidad insoportable. Orientación y Sociedad, V. 8, 2008. p. 1-17.

_____. La educación (que es) del otro: argumentos y desierto de argumentos pedagógicos. Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico, 2007.

_____. Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí? Trad. Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

VEIGA-NETO, A.; LOPES, M. C. Rebatimentos: a inclusão como dominação do outro pelo mesmo. In: MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A. da; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 103-123.

_____. Inclusão e Governamentalidade. Educação & Sociedade, V. 28, N. 100, p. 947-963, out/2007.

CANTO XAMÂNICO: IMAGEM DE TRADUÇÃO

Carolina Villada Castro

Introdução

Apresentamos o canto xamânico como imagem para pensar o ato de tradução a partir do texto *Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir*, do escritor e tradutor brasileiro Álvaro Faleiros (2012). Tentaremos detalhar o aporte singular de Faleiros ao ler a antropofagia através da etnografia sobre o xamanismo amazônico de Viveiros de Castro em *Araweté: Deuses Canibais* (1986). O objetivo é detalhar o xamanismo como imagem ameríndia, para pensar a relação e responsabilidade com a alteridade que se joga em cada lance de tradução.

É importante lembrar, brevemente, que a antropofagia, imagem do pensamento e prática social Tupinambá, virou imagem poética das vanguardas intelectuais brasileiras do século XX, ressonando no *Manifesto antropófago* (1928), de Oswald de Andrade, quando afirmava: “só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”, apontando para uma prática cultural e política de resistência. Paralelamente, essa imagem canibal e seu gesto anti-colonial cruzam os estudos brasileiros da tradução entre os séculos XX e XXI, especialmente mediante Haroldo de Campos (1960), Else Vieira (2002) e Rosmary Arrojo (1986). Para Campos (1960) a tradução implica uma recusa ao logocentrismo a partir de uma relação dialógica com a cultura universal, isto é, um ato ao mesmo tempo de devoração e transfusão do estrangeiro enquanto objeto de apropriação: “pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal” (CAMPOS, 1992, p. 234). A tradução como transcrição busca, segundo Campos, “uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução” (1992, p. 234-235). Contemporaneamente, Else Vieira (2002, p. 95-113) propõe uma leitura da antropofagia de Campos como expressão subalterna, possibilitando a preservação de uma cultura periférica pós-colonial e, assim, a reconstrução de uma historiografia não eurocêntrica da tradução. E, numa perspectiva paralela, Rosemary Arrojo (1986), numa clara articulação com os trabalhos de Derrida e Barthes, propõe considerar o ato de tradução como transformação e produção de novos sentidos, o que interpela a função de autor do tradutor e permite pensar o texto traduzido através da imagem de um palimpsesto em proliferação inesgotável na passagem entre culturas (1986, p. 23-24). Em síntese, a antropofagia, imagem que percorre e caracteriza a história dos estudos

brasileiros da tradução (SNELL HORNBY, 2006) tem possibilitado pensar o traduzir como uma prática crítica e de-colonial, na busca de afirmar sua historicidade e autonomia.

Contudo, precisamos indicar que, embora a proposta de Faleiros procure ainda reverberações possíveis da antropofagia como imagem de tradução, no entanto, seu olhar estará mais perto da antropologia ameríndia de Viveiros de Castro (1986), cuja variação consiste em considerar o ato canibal não mais como uma apropriação do outro ou estrangeiro na construção do próprio. O autor observa o ato canibal como um “otrar-se”, isto é, sair de si e devir, o que leva justamente a focalizar a antropofagia desde o xamanismo amazônico enquanto experiência de exterioridade e limiar onde acontece a relação com os outros. Assim, nossa proposta é seguir este desvio apontado por Faleiros, indagar por seu potencial para pensar a tradução, ainda mais, o ato que ela agencia na relação com as alteridades culturais e a sobrevivência de seus conceitos.

Imagens do xamanismo amazônico

Para começar, precisamos indicar que aqui as imagens não têm uma função ilustrativa, senão “conceitual”, isto é, elas compõem pensamentos. Não em vão, para referir a função das imagens no xamanismo yanomami, Viveiros de Castro fala de “imagens não representativas” ou de “imagens não icônicas” (2006, p. 325), pois a singularidade destas imagens está em operar como feixes de intensidades, provocando experiências a beira do êxtase, pois quem assiste essas imagens tem saído de si, trata-se de uma experiência da exterioridade tanto da iniciação xamânica quanto dos encontros xamânicos.

No contexto das antropologias ameríndias amazônicas e, particularmente, no caso do trabalho etnográfico de Viveiros de Castro em Araweté: Deuses Canibais (1986), o xamã não representa um ser ou indivíduo excepcional nem um cargo ou espécie particular em sua comunidade; ao contrário, ele é uma capacidade exigindo um exercício permanente para seu desdobramento. De tal modo que, não se pode ser xamã, só é possível ter xamã: “as palavras que traduzimos por “xamã” não designam algo que se é, mas algo que se “tem” (...) uma capacidade ou funcionamento” (Viveiros de Castro, 2006, p. 322). A ênfase é necessária, além, para indicar que ter xamã diz respeito a um processo que vai da iniciação xamânica até tomar a vida inteira de quem vira-pajé. Assim em Apontamentos para uma poética xamanica do traduzir e em Emplumando a grande castanheira, textos que Faleiros escreve no mesmo período (2012), o ter xama e a relação antropófaga entre deuses canibais e mortos que atravessa o canto xamânico Araweté viram categorias básicas para sua pesquisa de tradução rumo a uma perspectiva ameríndia. Entre os

Araweté, povo Tupi- Guarani, ter xamã implica em uma agência necessária na vida social para manter a relação com os outros, isto é, com deuses e mortos em razão dos quais se tece um contínuo social imprescindível: “o que interessa são as relações entre vivos de um lado, deuses do outro, os mortos e os xamãs no meio” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 529).

Neste contexto, os mortos (vítimas canibais dos deuses) e o xamã (vítima potencial) no meio de uma relação antropofágica com os deuses canibais, procuram alianças básicas para a sobrevivência de seus povos. É importante lembrar, rapidamente, que no contexto das metafísicas canibais ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) devorar é devir afim; a devoração não implica então uma absorção ou redução do devorado pelo devorador; ao contrário, uma multiplicação de posições potenciais no seu cosmo móvel e instável¹. Nos termos de Viveiros de Castro, “no canibalismo místico-funerário entre deuses e mortos Araweté o que se devora é a ‘posição’, pois quando se é canibal, é-se outro, sempre” (1986, p. 617). Portanto, nessa relação entre deuses canibais, mortos vítimas e povo Araweté, ter xamã opera como um funcionamento básico para manter o contínuo social com o fluxo de diferenças em diferir, trocas de perspectivas, produção de devires e novas alianças entre próximos e alheios.

Com a ingestão de tabaco e a dedicação ao sonho, o canto começa a murmurar: “um homem [o xamã] dorme, sonha, acorda, fuma, e começa a cantar, narrando o que viu e ouviu no sonho; quando deuses e mortos querem vir a terra, então o canto se desdobra em narração da descida destes seres” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 542). Nesse contexto, “os deuses e os mortos são música, ou músicos: maraka me’e, o modo de manifestação essencial destes outros, é o canto, e seu veículo é o xamã” (VIVEIROS DE CASTRO, 529-530). Isto explica as singularidades do canto xamânico: sua estrutura de pergunta e resposta entre as vozes diversas de deuses e mortos que se superpõem e duplicam simultaneamente entre si (VIVEIROS DE CASTRO, p. 564). Polilogia e polifonia do canto, que implica em um jogo de imagens ecoando entre si: “o discurso xamanístico é um jogo teatral de citações de citações, reflexos de reflexos, ecos de ecos “interminável polifonia onde quem fala é sempre outro, fala do que fala o Outro. A palavra alheia só pode ser apreendida em seus reflexos” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 570). Precisamente, esta multiplicidade enunciativa indica a multiplicidade de relações e agentes que transitam no canto xamânico, a multidão de outros que reverberam nele e, assim, formam seu agenciamento enunciativo: “a música dos deuses é um solo vocal, mas é, linguisticamente, um diálogo ou uma polifonia, onde personagens aparecem de diversas maneiras. Saber quem canta, diz o

¹ Ao respeito pode-se consultar: O cogito canibal ou o Anti-Narciso em Araweté: Deuses canibais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 605- 622)

que para quem, é o problema básico” (ID., p. 548).

Ao respeito, Faleiros (2012b, p. 60) ressalta o modo como aqui o sujeito é relacional, isto é, produzido a partir da posição no canto, o que faz com que no canto xamânico não fale uma voz “única”, ainda menos, uma voz “própria”; senão que sua singularidade esteja na multiplicidade de lugares enunciativos, na multidão que fala ali, e ainda mais, nas passagens entre vozes alheias, seus ecos e variações. Eis a relação de exterioridade do xamã no canto, esse sair de si para cantar o que ouve vindo de alhures, produzindo um canto através das vozes em diferença “constante e deslizante” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 571), pulsando o “revezamento de pontos de vista”:

impossível é ao xamã falar senão do que lhe falam, e/ou o que lhe falam. Quando fala de si, é outro que está falando; e quando fala por si, é como objeto prévio do discurso alheio: vítima canibal. Ele existe no elemento do discurso de outrem e sua palavra será por sua vez retomada mais adiante (VIVEIROS DE CASTRO, p. 570).

Portanto, no canto xamânico o xamã encena e transmite. A potência de seu canto está em propagar os outros, a relação com outrem na qual ele tem que devir e entrar neste fluxo de devires da alteridade, pois o xamã é o “depositário da ação e da palavra dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 571). De tal modo que, se “o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320), então o xamanismo como imagem para pensar o traduzir implicaria nos termos seguintes: “uma boa tradução é aquela que permite que os conceitos alheios deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceituais do tradutor” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5).

Ecoss do canto xamânico para os estudos da tradução

A poética xamânica deixa para nós várias instigações. O ato xamânico e o traduzir lidam com outros, isto é, exigem relações com alteridades culturais e seus conceitos, outros irreduzíveis aos nossos; a função canibal do canto xamânico consiste na troca de perspectivas para gerar novas relações e alianças entre próximos e alheios, sendo deuses, mortos e povo; assim, seu objetivo consiste na proliferação do canto dos outros para a sobrevivência de seus povos; paralelamente, o ato de tradução pode operar como ato ético e micropolítico de responder a outros modos de vida e pensamento, no conjuro de quaisquer ordem social ou discursiva.

Portanto, em ressonância com o ter xamã e o canto xamânico, traduzir implica também em uma experiência de exterioridade de nossas

constelações conceituais, uma errância num fora onde assistimos ao entrecruzamento com outras constelações conceituais em reverberação, tensão, variação ou devir. Justamente, este fora ou este “entre”, em suma, esse espaço relacional entre redes conceituais, que sempre implicam modos de viver e agir, é o espaço do traduzir. O que torna o traduzir um ato de pensamento e agenciamento ao responder a essa multiplicidade conceitual. Traduzir não pode resolver-se numa homogeneização ou dialética da domesticação e estrangeirização (dialética que vai de Schleiermacher a Venutti), na qual o que interessa são os termos e não a relação entre eles. Assim, a perspectiva ameríndia da tradução está próxima à virada cultural dos estudos da tradução (1980) e aos estudos pós-coloniais contemporâneos, na tentativa de pensar a função histórica, social e política da tradução das culturas desconhecidas.

No entanto, este olhar ameríndio da tradução não mais afirma a tradução como mediação das diferenças, na busca de homogeneizar as alteridades; ao contrário, ao focalizar a relação entre termos heterogêneos, o que aponta é uma linha de deslocamentos, alterações e devires, multiplicando a alteridade potencial dos termos. Portanto, aqui traduzir é agir entre incomensuráveis, produzir o devir, o outro inesgotável e incessante de conceitos e mundos.

O perigoso das relações antropofágicas e dos encontros xamânicos é a relação de alteração que acontece entre alteridades, experiência limite que contudo é vital para manter a multiplicidade no cosmos ameríndio, seus fluxos de diferença, transformações e devires. Em ressonância, o perigoso e, ao mesmo tempo, vital ao traduzir consiste nessa relação de conceitos incomensuráveis que produz o devir-outro de nosso pensamento; nas palavras Schuler Zea trata de “entender que a tradução não apenas tem como ponto de partida uma descontinuidade, mas que também aponta para ela” (2015), e continua:

O que uma tradução pode nos oferecer é proporcional ao margem de abertura de nossos conceitos. A exposição ao impacto dos conceitos nativos de alteridade não demanda tolerância, de modo que apenas se lhes conceda lugar, mas outra coisa: a disposição a assumir o eventual desafio de um reordenamento conceitual (SCHULER ZEA, 2015, p. 213).

Portanto, ao manter e proliferar o canto dos outros alheios, o xamã agencia a sobrevivência de seu povo. Paralelamente, a força ética e micropolítica do traduzir neste contexto é contundente: responder aos conceitos-outros, além de uma prática epistemológica é, de modo iminente, um ato de responsabilidade com os outros, um ato ético pela proliferação de outros modos de existir possíveis e potenciais.

Ecoss e derivas: notas finais

A relação ameríndia entre tradução e xamanismo deixa um convite: problematizar nossos conceitos pelos conceitos de alteridades culturais, e ainda, interpelar nossas “ordens”² discursivas com a força subversiva de seus conceitos. Eis o potencial epistemológico e ético do xamanismo para pensar a tradução, essa relação antropofágica perigosa e vital com os outros, que podem provocar o devir-outro de nosso pensamento e modo de vida.

O trabalho deixa pistas ou ferramentas para se instigar e construir ligações entre conceitos e imagens de culturas heterogêneas (ameríndia e ocidental); para sintetizar, uma primeira ferramenta consiste em indicar que o “conceito” como uma relação entre elementos heterogêneos, que é sempre relacional a outros conceitos (DELEUZE-GUATTARI, 2010, p. 31). Este caráter reticular do conceito na sua composição, assim como na multiplicidade conceitual a qual ele pertence, assinala a vida mesma do conceito a partir da possibilidade de ligar-se a outras constelações conceituais de outras culturas. No entanto, é preciso detalhar que, na perspectiva, a relação que se produz entre conceitos heterogêneos não conduz a uma homogeneização, recodificação ou domesticação de um conceito por outro; nessa perspectiva, o que se aponta é a “relação de devires mútuos dos conceitos”, dado quando o traduzir acontece no espaço relacional “entre” essas constelações conceituais e culturais heterogêneas, onde brotam constelações conceituais novas. Desde essa perspectiva, ao aproximar dois conceitos heterogêneos, xamanismo e tradução, cria-se um espaço de relações novas entre imagens e conceitos culturais diversos que, no entanto, se articulam a partir de uma ética da alteridade, isto é, como tentativas de responder a falas alheias.

Em segundo lugar, relações entre xamanismo e tradução se sintetizam, então, na tarefa de traduzir conceitos outros, que pertencem a constelações conceituais e culturais heterogêneas e irreduzíveis às nossas. Ali onde a tradução expõe pensamentos e linguagens ao impensado, ao intempestivo, ao que faz tartamudear a língua. O problema que emerge então é o da “incomensurabilidade”, a necessidade de estabelecer se a tradução opera uma continuidade na busca de sua comensurabilidade ou se ela mantém a descontinuidade e, assim, sua incomensurabilidade, problema que percorre a função da tradução cultural na antropologia (CUNHA, 1998; GALLOIS, 2012; HANKS SEVERI, 2014; SCHULER, 2015). Aqui pomos apontar que o traduzir, ao agir nesse “entre” ou nesse interstício das constelações conceituais heterogêneas, parte da descontinuidade entre elas, mas age nessa incomensurabilidade ao arriscar conceitos

² Deixamos ressonar os ecos de Foucault em seu texto *L'ordre do discours* (1970), problematizando justamente o virar “ordem” dos discursos ao constituir disciplina, institucionalizar-se e assim reproduzir funcionamentos de poder e regimes de verdade.

novos, ensaiar relações potenciais e problematizá-los entre si.

Finalmente, em terceiro lugar, esboçamos alguns fluxos de pesquisa que brotam a partir de relações transdisciplinares entre antropologia e tradução: a necessidade de pensar a tradução opera toda pesquisa etnográfica ou, paralelamente, a pertinência da etnografia como ferramenta nos projetos de tradução, como indicava Niranjana (1992). As práticas etnográficas contemporâneas propostas na antropologia reversa de Wagner (1981) ou na antropologia simétrica de Latour (1991), considerando a etnografia como comparação “tradução entre culturas incomensuráveis; assim, toda etnografia poderia se considerar como tradução experimental; descentrando o antropocentrismo de nossa “mitologia branca” citando mais uma vez a expressão de Derrida *Les marges de la philosophie*, (1967) “a fim de problematizar nossas próprias construções culturais ocidentais a partir das construções culturais dos não-ocidentais. Porquanto, a antropologia simétrica não consiste em

descobrir igualdades, semelhanças ou identidades entre antropólogos e nativos, teorias científicas e cosmologias indígenas, e assim por diante. A simetriação é simplesmente uma operação descritiva que consiste em tornar contínuas as diferenças entre todos os termos analíticos: a diferença entre a “cultura” (ou “teoria”) do antropólogo e a “cultura” (ou “vida”) do nativo, em especial, não é considerada como possuindo nenhum privilégio ontológico ou epistemológico sobre as diferenças “internas” a cada uma dessas “culturas”; ela não é mais nem menos condicionante que as diferenças de ambos os lados da fronteira discursiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 15).

Assim, a antropologia simétrica tenta pôr em continuidade diferenças conceituais entre culturas, em um cruzamento entre epistemologias e ontologias irreduzíveis desde o qual se constroem o saber e as práticas antropológicas. As perspectivas de etnografia reversa e simétrica têm potencial para a prática da tradução enquanto ato que lida com conceitos heterogêneos, age entre constelações irreduzíveis e, ainda mais, responde a alteridades culturais nas quais eles operam (WAGNER, 2010, p.66).

O grande aporte dessas intersecções transdisciplinares entre tradução e antropologia consiste, em suma, em conjurar atos universalizadores e literalizadores ao tentar “descrever outros como nós”, nos termos de Wagner (2010), evitando “estudos desses modos de conceitualização exóticos que equivalem a uma resimbolização, transformando seus símbolos nos nossos, e é por isso que aparecem sob uma forma reduzida ou literalizada” (p. 66). Ao traduzir conceitos outros enquanto invenções culturais tanto quanto as nossas, a tarefa consistirá em problematizá-los e experimentar novos conceitos. Na tentativa de aproximar xamanismo e tradução como construções culturais irreduzíveis, busca-se criar uma

relação experimental cuja pertinência consiste no modo como um e outro implicam relações com alteridades como modo de sobrevivência: já do povo ao que canta o xamã, já das múltiplas alteridades culturais a cujos conceitos o tradutor abre novos circuitos.

A este contexto soma-se a contribuição de Viveiros de Castro em *Perspectival Anthropology and the method of Controlled Equivocation* (2004), onde tenta pensar a tradução desde o perspectivismo ameríndio como *controlled equivocation* (2004, p. 3) indicando a equivocidade como uma relação paralela à que se joga no perspectivismo ameríndio. Portanto, como no contexto ameríndio, a relação canibal entre outros implica devires entre posições diferentes, dado que o exercício tradutório efetivado no trabalho etnográfico, seu permanente lidar com equivocidades entre conceitos e culturas, almeja que esses conceitos alheios deformem e subvertam sua caixa de ferramentas conceituais. Aqui, traduzir implica em equivocidade, pois afirma uma relação de diferença, um encontro entre heterogêneos, um cruzamento de pontos de vista irreduzíveis:

To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and to dwell there [...] To translate is to emphasize or potentialize the equivocation, that is, to open and widen the space imagined not to exist between the conceptual languages in contact, a space that the equivocation precisely concealed. The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 10).

Esta equivocidade torna então a antropologia um ato de tradução cultural, reitera seu perspectivismo, esse inevitável saber de uma cultura através de outra cultura desde o qual opera sua tradução. Mas, ao mesmo tempo, é importante reiterar que a potência de traduzir consiste em produzir esse intervalo entre linguagens conceituais ou distinguir jogos de linguagem, para provocar relações impensadas entre eles e agir seus devires. Aqui a equivocidade age como potência epistemológica, assim como, responsabilidade ética: *“the other of the others is always other. If the equivocation is not an error, an illusion or a lie, but the very form of the relational positivity of difference”* (VIVEIROS DE CASTRO, p. 12).

Para terminar, deixamos ecoar a poética xamânica para o traduzir, isto é, a vontade de relação com conceitos alheios, que vindos de constelações de alhures e de alteridades estranhas e estrangeiras, interpelam nossas redes conceituais como invenções culturais, fazem-nos sair fora delas, transitar o interstício e inevitavelmente agenciar o devir-outro(s), ali onde cresce uma linha que aponta para o infinito e, através dela, voltam a multiplicar-se modos de vida e pensamento, talvez ao modo do ouvido do xamã e do tradutor, da errância compartilhada de sua escuta e das reverberações infinitas a que tentam responder já pelo canto, já pelas (re)escritas.

Referências bibliográficas

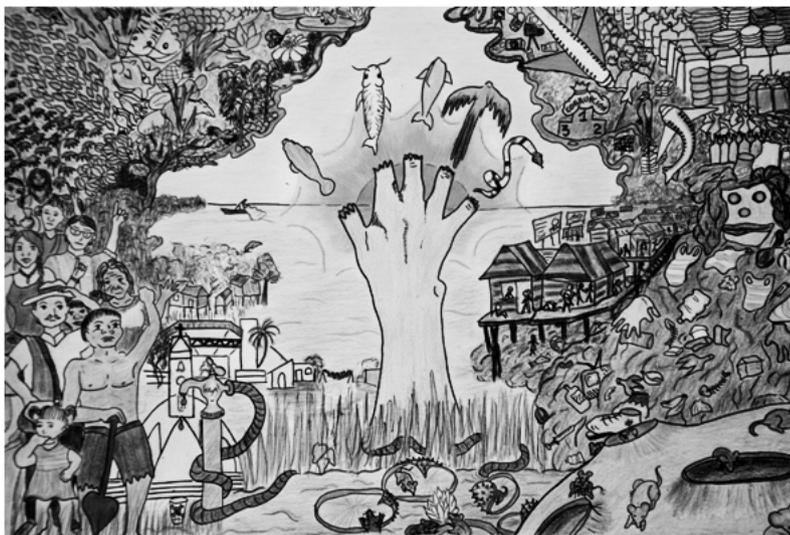
- BASSNETT, Susan e TRIVEDI, Harish (eds.). Post-colonial translation. Theory and Practice. London and New York: Routledge, 2002.
- CAMPOS, Haroldo. “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”. IN: Metalinguagem e outras metas. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1980].
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. “pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução” IN: Maná, 14(1), Rio de Janeiro: UFRJ Museu Nacional, 1998
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Mille Plateaux. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Qu’est-ce que la philosophie?. Paris: Éditions de Minuit, 1991.
- DELEUZE-GUATTARI. O que é a filosofia?. Bento Prado e Alberto Muñoz (Trads). São Paulo: editora 34, 2010
- FALEIROS, Álvaro. Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir. Eutomia. Revista de literatura e lingüística. 10, 2012, (1): 309- 315.
- FALEIROS, Álvaro. Emplumando a grande castanheira, Estudos Avançados, 26, 2012, (76): 57- 74.
- FALEIROS, Álvaro. Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações desde a transcrição poética de Haroldo de Campos. IPOTESI, 17, 2013, (1): 107-119.
- GALLOIS, Dominique. “traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã” IN: Cadernos de tradução, 2(30), Florianópolis: PGET UFSC, 2012, p. 63-82.
- HANKS, William e SEVERI, Carlo. (eds.). HAU Journal of ethnographic theory. 4(2), 2014.
- LATOUR, Bruno. Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- NIRANJANA, Tejaswini. Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context. California: University of California Press, 1992.
- SCHULER ZEA, Evelyn. 2015. Tradução como iniciação. V Transusão - Encontro de Tradutores Literários da Casa Guilherme de Almeida: Tradução e Antropologia (cf. <http://www.casaguilhermedealmeida.org.br/arquivos/transfusao-2015programa-definitivoterceiroev-ao19815definitivo.pdf>).
- SNELL-HORNBY, Mary. The turns of Translation Studies. New paradigms or shifting viewpoints?. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. 2006.
- SNELL-HORNBY, Mary. The turns of Translation Studies. GAMBIER, Yves

- E DOORSLAER, Luc van. Handbook of translation Studies. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010, p. 366- 370.
- RIBEIRO, Else Ribeiro Pires. Liberating Calibans: readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation. BASSNETT, Susan e TRIVEDI, Harish (eds.). Post-colonial translation. Theory and Practice. London and New York: Routledge. 2002, p. 95- 113
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: deuses canibais, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. Paulo Neves (trad). São Paulo: COSACNAIFY, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the method of Controlled Equivocation. Tipiti, 2 (1), 2004, p. 3-22
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. IN: Cadernos de Campo, 14, 2006, (15): 319- 338.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia", MANA, 18, 2012, (1): 151-171.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. As metafísicas canibais. São Paulo: COSACNAIFY. 2015.
- WAGNER, Roy. A Invenção da cultura. Coelho de Souza e Morales (trads.). São Paulo: COSACNAIFY, 2010.

LETICIA: UN DESPERTAR DOLOROSO

Katalina Gutiérrez Peláez

Leticia, un despertar doloroso, es un dibujo producto de una vivencia personal de una situación que conmocionó a toda una comunidad de personas y que me removió totalmente.



¡Se me quedó una imagen en la cabeza! y comenzó a generar un montón de imágenes más a su alrededor y yo hice lo que pude con el lápiz para capturar y acomodar todas esas imágenes y contar por fin una historia... Una historia que ahora intentaré poner en palabras.

Leticia

Un pueblito en la mitad de la selva Amazónica, con puerto al río Amazonas, un paraíso tropical “Alejado de los problemas del resto del país”... Animales por do quiera: peces de todo tipo, manatíes, dantas, caimanes, boas, jaguares. Comida en abundancia: pescado, fariña, tucupí, copoazú, piña, papaya, plátano, yuca, tabaco, coca, asa. Comunidades indígenas de varias etnias: Huitotos, Ticunas, Cocamas, Yaguas, Yucunas, Macunas. Selva pura, conexión con la naturaleza, hermosos atardeceres sobre el río Amazonas viendo delfines y guacamayas...

Cuenta la historia que por mucho tiempo hizo parte de Perú y que desde siempre se ha considerado un lugar multiétnico pues además de su



población natural indígena ha venido siendo poblada por personas de otras regiones del país y del mundo que llegan en diferentes circunstancias (transitorios de unos días, una semana, un mes, un año, 10 años o para quedarse definitivamente).

Una circunstancia muy frecuente que se ha presentado durante los últimos 10 años es que gracias al desplazamiento forzado que ha venido sucediendo como resultado del conflicto armado que sufre el país (Colombia), muchas familias se han trasladado a esta ciudad buscando tranquilidad y oportunidades para vivir. A esto se suma el éxito de la propuesta del turismo “ecológico” como “Desarrollo sostenible” que viene incrementando también exponencialmente el número de personas que transitan por esta región todos los días; visitando comunidades, trayendo aparatos, historias, juguetes, basura... Esto obviamente genera nuevas oportunidades de trabajo a todo nivel atrayendo a los nuevos profesionales y aventureros de todo el país y del mundo.

Todo este crecimiento poblacional exagerado ha desencadenado una situación incontrolable para la administración municipal y para las empresas prestadoras de servicios públicos; pues cada día hay más necesidades; se requieren más casas, más líneas de acueducto y alcantarillado, nuevas redes eléctricas, más escuelas, colegios, canchas, calles... Cada día se requieren más productos del interior y del exterior, cada día se genera más basura, cada día hay más contaminación.

La contaminación que se genera por la falta de control y planeación de la administración municipal y departamental, no se limita a ser de tipo ambiental, (que ya es bastante grave); sino también a la contaminación de las culturas locales, que además están cada vez más relegadas, pues

los nuevos pobladores usurpan las tierras que originalmente les pertenecían y los ignoran o menosprecian manteniéndolos al margen de la sociedad intelectual y de los poderes públicos. De otra parte, la llegada de nuevos productos de consumo fabricados con materiales y sustancias no conocidas hasta hace relativamente poco (como el alcohol y las drogas) y las miles de historias y aparatos que traen los turistas a las comunidades. Generan otro tipo de contaminación de tipo social y cultural.



De otra parte, la intromisión de los organismos representantes de la administración nacional en el ámbito de la educación, la salud y la religión principalmente, han hecho perder gran parte de la herencia cultural ancestral que requieren los habitantes naturales de esta región para preservarse como comunidad y como protectores de este paisaje.

Para completar el panorama: Como es un pueblo alejado de frontera, en el último punto del mapa, encerrado entre selva y río, impenetrable por tierra. Entonces es un pueblo olvidado y abandonado por la administración nacional durante muchos años y des-sangrado por las administraciones regionales y locales que siempre están en manos de los mismos... (Siempre gente de afuera).



En el año 2015 la administración municipal de ciudad de Leticia se ganó el primer puesto en corrupción en todo el país, y para completar la gobernación del departamento del Amazonas se ganó exactamente el mismo premio¹.

Cada día el panorama se va poniendo más oscuro. Hay huecos en todas las calles², barrios enteros a medio hacer, hacinamiento,

1 Muchos medios de comunicación vienen haciendo seguimiento a lo que sucede con las administraciones locales, algunos de estos medios son: Radio Nacional "Caracol radio", Diario "El Universal", Diario "El Colombiano", Informativo "Leticia Hoy". Entre otros.

2 Hasta hace aproximadamente 10 años las calles de Leticia eran en general pocas pero buenas, poco a poco las diferentes administraciones locales las han descuidado y éstas se han ido llenando de "huecos". Al principio la gente del pueblo les llamaba "la calle de la luna" a las primeras

sobreocupación de las quebradas. El servicio de acueducto funciona a medias (no cubre el total del casco urbano, no llega a todas las casas en la que está conectado, no llega todos los días y el agua está contaminada por los lixiviados del basurero municipal), hay ratas en cantidades y de todo tipo. Y en todas las esquinas se encuentran montañas de basura acumulada por semanas y/o quemadas como última opción (los carros recolectores no pasan porque la empresa está sancionada, entonces no presta el servicio).



La problemática relacionada con la prestación de los servicios públicos en especial los de saneamiento básico es muy grave en el municipio y viene siendo diagnosticada y alertada por los órganos de control y los mismos habitantes a partir de interposición de acciones de tutela y acciones populares en defensa de derechos individuales y colectivos. Interpuestas ante los tribunales por ciudadanos y por la misma Defensoría del pueblo contra el Municipio de Leticia, Empulética (luego Empuamazonas) y Corpoamazonia como entes responsables de garantizar el goce efectivo de los derechos relacionados con la prestación de servicios públicos, saneamiento básico y un ambiente sano.

La Defensoría del Pueblo también ha sacado dos Resoluciones Defensoriales:

Resolución Defensorial Regional No. 19 del 16 de enero de 2004 “Disposición Final de los Residuos Sólidos en el municipio de Leticia, Amazonas” y la Resolución Defensorial Regional No. 52 del 14 de marzo de 2008 “Estado social, ambiental y prestación de los servicios públicos de agua potable y saneamiento básico del Trapecio Amazónico”.

Estas hacen un diagnóstico de la situación y dan unas recomendaciones acatadas solo de forma parcial. (Defensoría del pueblo, 2004 y 2008)

calles que se llenaron de huecos. Ahora hay demasiadas de estas calles y lo raro es encontrar una calle sin huecos en Leticia.

3 En general se asocia a la rata con el ladrón y en el dibujo mis ratas representan justamente eso y estas ratas se están comiendo a la Victoria Regia que es la flor representativa del departamento y del municipio. Aunque la realidad es que la basura también genera muchos de estos roedores.

Todas estas acciones han tenido poca o ninguna respuesta de las administraciones correspondientes y esto ha generado descontento general. Es así como en el año 2010 se armó una marcha para protestar contra la mala prestación de servicios públicos y llegó específicamente a las instalaciones de Empuamazonas, empresa encargada de los servicios de acueducto, alcantarillado y recolección de residuos; esta protesta terminó violentamente con daños en las instalaciones de dicha empresa y con pocas mejoras por parte de ésta.

En abril del 2015 la situación no solo no ha mejorado sino que cada vez se pone peor. Hay mucha inconformidad en los pobladores de la ciudad y sucedió algo que empeoró el panorama: Un tramo de la carretera Leticia – Tarapacá se derrumbó y no era posible el tránsito de ningún vehículo en ese punto. Esta es una vía muy importante para el comercio de productos agrícolas, para el turismo y para mucha gente que vive en la zona, además es la vía que comunica al casco urbano con el basurero municipal. La ciudad colapsó (basura por todas partes, escasean productos agrícolas y se ponen más caros, no fluye el turismo hacia esa zona y la ciudad no es muy atractiva para nadie.

La administración municipal no se preocupó en dar una solución pronta y efectiva a este problema y el descontento aumentó e hizo despertar al pueblo adormecido y levantarse a protestar contra el abuso de las administraciones y en defensa de sus derechos. Ésta primera manifestación no tuvo un final muy feliz y dio origen a una movilización aún mayor que consiguió que la administración municipal firmara un pliego de peticiones comprometiéndose a dar pronta solución a la mayoría de los problemas planteados anteriormente. Los trabajos de reparación de la carretera comenzaron de inmediato y se hizo un puente transitorio para el paso de vehículos pequeños, se intentó mejorar el servicio de recolección pero no fue posible el completo restablecimiento ni aún terminados los trabajos de la carretera.

La mayoría de los problemas planteados aquí continúan actualmente, sin embargo al finalizar el año 2015 hubo cambio de administración y algunas cosas marchan mejor.

Los datos

El departamento del Amazonas cuenta con un área de 109.665Km²(IGAC, 2002) que en su mayoría se trata de Bosque Húmedo Tropical sin acceso vial y la ciudad de Leticia está ubicada en el extremo sur de dicho departamento. La ciudad más cercana con acceso a vías terrestres es Yurimaguas en el Perú, que está ubicada a una distancia de 756 Km vía fluvial (Río arriba). Hacia el interior del país (Colombia) la única vía

de comunicación es la Aérea; esto hace que el transporte de productos desde o hacia Leticia sea muy costoso, generalmente dichos productos vienen en empaques y los residuos que se producen por esta razón se quedan en el municipio y es in situ que hay que encontrar la manera de deshacerse de ellos. (QUICENO, 2015)

Según cuenta la historia; A la ciudad de Leticia se le han celebrado varias fechas de fundación y ha tenido varios nombres. Sucedida la independencia de España, Colombia heredó grandes extensiones de tierra sobre la margen superior del río Amazonas, protocolizándose dichas acciones con Perú y Brasi y fijándose como punto fronterizo entre Colombia y Brasil, la línea recta entre la quebrada de San Antonio y la boca del río Apaporis. Es en ese momento cuando Leticia recibe el nombre de “San Antonio de Leticia” y así figura en los informes de Requena en 1777 y en el archivo de Indias de Sevilla España.

El gobierno central de Colombia no se preocupó por ejercer soberanía sobre este territorio y fue perdiendo sus dominios progresivamente. Es así como el 25 de abril de 1867 Leticia fue fundada nuevamente por el gobernador Peruano de la provincia de Loreto, capitán Benigno Bustamante, en la avanzada expansionista del Perú. Después de diversos episodios con España y luego entre Colombia y Perú, se firmó el tratado Lozano – Salomón en 1922, por medio del cual Perú reconoció a Colombia el dominio sobre la franja ribereña que los Colombianos conocemos como Trapecio Amazónico.

El gobierno Colombiano envió una comisión para recibir las tierras de Leticia como asentamiento principal y es entonces cuando la comisión que arribó el 17 de agosto de 1930 con la presencia de las primeras autoridades y familias de colonos Colombianos, Izan por primera vez la bandera de Colombia, fijando ésta como la fecha más importante en la historia actual de la fundación de Leticia pues es desde ese momento que la ciudad empieza a tener actividad comercial, social, cultural y económica. Toda esta actividad ha generado un crecimiento acelerado en comparación con las ciudades vecinas más antiguas como Caballo Cocha en el Perú y Benjamín Constan en Brasil. (ALCALDÍA DE LETICIA, 2008)



Desde el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Urbano del Municipio de Leticia de 1989 se identificaron como las principales causas de formación de los barrios ubicados en zonas de alto riesgo de inundación, las presiones especulativas sobre los

terrenos urbanizables y la presión de demanda por ocupación del suelo urbano. (HURTADO, 2005).

Debido al exagerado crecimiento poblacional de las últimas década, Leticia y Tabatinga (ciudad hermana de lado Brasileiro) se han desarrollado sin un proceso de planificación urbanística de largo plazo y sin un marco regulatorio del sector vivienda, trayendo como resultado la ocupación crónica de las zonas inundables por grupos de bajos ingresos, generando un desarrollo a gran escala de asentamientos precarios. (TOVAR, 2007).

De acuerdo con el censo de población del (DANE, 2005), los servicios de acueducto y alcantarillado tienen una cobertura de 65,7% y 51,2% respectivamente, la energía eléctrica llega al 85,1% de las viviendas y el 37,4% tiene servicio telefónico. En cuanto al saneamiento básico, no existe tratamiento para las aguas residuales y éstas se están vertiendo directamente a los caños, quebradas y al río Amazonas, lo cual ha producido contaminación ambiental y degradación del suelo. Por su parte ninguna comunidad o centro poblado cuenta con el servicio de alcantarillado, y la mayoría de sus habitantes dependen de pozos sépticos para el manejo de sus aguas servidas aunque no todas las viviendas cuentan con éstos. La cobertura en la prestación de aseo es del 81% en el casco urbano y no existe en el área rural del municipio. (QUICENO 2015).

La cobertura en la prestación del servicio de aseo es del 81% en el casco urbano y no existe en el área rural del municipio. La disposición final de residuos sólidos, desde 1992, y hasta el año 2014 se realizaba en un botadero a cielo abierto en el límite del casco urbano y colindante con varias comunidades indígenas, los lixiviados resultantes van a dar a la quebrada Yahuarzáca, de la que se toma el agua que se consume en el municipio y el año pasado (2014) la producción de basuras se incrementó a 45 toneladas diarias, según cálculos realizados por Corpoamazonia (DOMÍNGUEZ et al. 2014).



El acueducto de la ciudad presenta serias deficiencias en el sistema de distribución debido a su obsolescencia (las redes de distribución

fueron construidas con cemento y asbesto, lo que influye negativamente en la calidad del agua) y la carencia de un programa de mantenimiento preventivo que ha propiciado el deterioro progresivo de la red. También las presenta en su sistema de potabilización debido a los problemas de contaminación y a que la planta tiene capacidad para 15 Lps4 pero recibe casi 80 Lps, disminuyendo los procesos y por ende la calidad del agua que se distribuye a los usuarios (la secretaria de salud departamental ha manifestado que no cumple con las especificaciones establecidas por el Decreto 475 de 1997). De otra parte, la continuidad del servicio se ve limitada por problemas de presión que afecta algunas zonas de la ciudad. (Defensoría del Pueblo, 2008)

Con relación al manejo de basuras, el municipio enfrenta una situación crítica ya que fue descertificado por la Superintendencia, por mal manejo de basuras, perdiendo así un monto indefinido de recursos destinados del nivel central como ayuda a los municipios. La sanción involucra a la Gobernación del Amazonas, el Municipio de Leticia y la empresa prestadora del servicio Empoamazonas y se hizo efectiva en los meses de septiembre y octubre del 2014. Por el momento el manejo de las basuras en la ciudad está bajo la responsabilidad de la gobernación. (QUICENO, 2016).

Los hechos

El día miércoles 15 de abril del presente año, fue convocada una marcha por las organizaciones indígenas. La propuesta era llegar al comienzo de la carretera Leticia – Tarapacé, en la avenida Basquez Cobo que comunica el casco urbano de Leticia con el aeropuerto y bloquear ambas vías. Esta marcha fue propuesta como una manifestación pacífica y contaba con la presencia de mujeres, niños y ancianos. La manifestación comenzó a las 8:00 am y a las 10:00 am y sin razón alguna, llegó un escuadrón del SMAD5 y junto con la policía, en una reacción desmedida y fuera de toda proporción lanzaron una bomba de aturdimiento muy cerca de un grupo de niños que venían saliendo del colegio. Para protegerlos un guardia indígena de la comunidad Ziora Amena Km 7 tomó con sus manos la granada con la intención



4 Litros por segundo: Unidad para medir el caudal de una corriente de agua.

5 SMAD: Escuadrón móvil antidisturbios.

de alejarla de los niños en el momento en que la granada hacía explosión, lo que le ocasionó la pérdida total de los dedos de su mano derecha.

Esta fue la imagen que se me quedó en la cabeza, la que dio comienzo al dibujo y a este artículo.

Este lamentable incidente provocó nuevas reacciones por parte de las organizaciones indígenas y diferentes sectores de la población leticiense, el día jueves 23 de abril se convocó nuevamente a una marcha pacífica por las calles de la ciudad. En esta oportunidad participaron miembros de todos los sectores de la ciudad (comerciantes, estudiantes, empresas turísticas, intelectuales, indígenas y trabajadores de todo tipo). La idea era marchar desde el Parque Orellana por las calles principales hasta llegar a la alcaldía municipal y plantarse al frente a exigir la presencia del alcalde para discutir un pliego de peticiones.



La marcha se realizó de forma pacífica hasta el momento en que fue rodeada por efectivos del ESMAD (nuevamente en ésta oportunidad). Como una forma de protesta simbólica la comunidad empezó a depositar algunas de las bolsas de basura que se amontonan en las calles de la ciudad, frente a las instalaciones de la alcaldía municipal. En respuesta los efectivos del ESMAD lanzaron gases lacrimógenos y bombas de aturdimiento en varias ocasiones contra la población desarmada entre los que se encontraban niños mujeres y ancianos (otra vez) que participaban en la protesta, como resultado un indígena que recibió un gas en la cara y perdió la vista, hubo 5 personas más heridas entre ellas un efectivo del ESMAD (a quien se le estalló un artefacto explosivo antes de ser lanzado contra la población). Los hostigamientos continuaron todo el día pues la población se resistía a irse y volvía. Hubo muchas detenciones arbitrarias y 7 personas judicializadas.

Se logró la presencia del alcalde y una negociación entre los voceros y la administración municipal que se comprometió a arreglar cuanto antes la carretera, a resolver los problemas de recolección y a exigirle a la empresa Empuamazonas

Hubo represión, ya no tiraron bombas de aturdimiento pero si tiraron gases lacrimógenos. Pero la gente volvió, una y otra y otra vez y nadie se fue hasta que el alcalde no dio la cara y se negoció un pliego de peticiones.

Unos días después hubo perseguidos, aporreados, detenidos. Afortunadamente ningún desaparecido. La negociación llegó hasta Bogotá y solo un porcentaje XXXX de los acuerdos fueron cumplidos; sin embargo la ciudad es diferente ahora. Tal vez se vuelva a dormir, pero por ahora ya despertó.

Referencias bibliográficas

Caracol Radio. 20/11/2015. Arrestan a Gobernador del Amazonas y al alcalde de Leticia. http://caracol.com.co/radio/2015/11/20/judicial/1448032383_349937.html

Defensoría del Pueblo de Leticia 2004. Resolución Defensorial Regional No. 19 de 16 de enero de 2004 “Disposición Final de los Residuos Sólidos en el municipio de Leticia, Amazonas”.

Defensoría del Pueblo de Leticia 2004. Resolución Defensorial Regional No. 52 del 14 de marzo de 2008 “Estado social, ambiental y prestación de los servicios públicos de agua potable y saneamiento básico del Trapecio Amazónico”

Domínguez, Iván & Alejandra Galindo 2014. “Acciones de restauración, conservación y manejo ambiental de los humedales ubicados en el eje de la carretera Leticia-Tarapaca. Municipio de Leticia (Departamento del Amazonas)”. Corpoamazonia, Fundación para la sostenibilidad ambiental amazónica “Cerca Viva”. Leticia Amazonas.

Diario “El Colombiano”. 12/07/2016. Designan nuevo gobernador en el Amazonas, tras investigación contra Carlos Rodríguez.

http://www.elcolombiano.com/historico/designan_gobernador_en_amazonas_tras_investigacion_contra_carlos_rodriguez-LGEC_302191

Diario “El Universal”. 12/07/2014. Por investigación, designan gobernador en Amazonas. <http://www.eluniversal.com.co/colombia/por-investigacion-gobierno-designa-gobernador-en-amazonas-164480>

Hurtado Gómez Lina María 2.005. “Pobreza y marginalidad urbanas en la Amazonia: un estudio de caso de los asentamientos ubicados en zonas inundables”. Tesis Magister en Estudios Amazónicos. Unal. Sede Leticia.

Diario “Leticia Hoy”. 18/03/2014. Suspensión provisional impuesta al gobernador del departamento del Amazonas.

<https://www.leticiahoy.com/amazonas/suspension-provisional-impuesta-al-gobernador-del-departamento-del-amazonas-201403-854>

IGAC (Instituto Geográfico Agustín Codazzi), 2002. Atlas de Colombia. Imprenta Nacional. Bogotá, Colombia.

Municipio de Leticia, 2008. Plan de desarrollo 2008 – 2011. Leticia, Colombia.

M. Alvar, 1977. Leticia, estudios lingüísticos sobre la Amazonia Colombiana. Cara y Cuervo. Bogotá, Colombia.

Quiceno Iván. 2016. Dinámicas territoriales, demográficas y ambientales de las comunidades asentadas en la micro-cuenca de la quebrada yahuaraca y su sistema de lagos, en el municipio de Leticia. Artículo inédito.

A EXPERIÊNCIA DE UMA DOCENTE NUMA CRECHE DO RECÔNCAVO BAIANO

Ednailda Santos

São Gonçalo dos Campos

São Gonçalo dos Campos é um município do recôncavo baiano, situado a meia hora de Feira de Santana, segunda maior cidade da Bahia, e a uma hora e meia de Salvador, capital baiana. Sua população é de aproximadamente 38 mil habitantes, sendo o terceiro município mais populoso da Região Metropolitana de Feira de Santana. Ficou historicamente conhecida como Cidade Jardim, pelo seu alto índice de arborização e árvores centenárias. É banhado pelo Rio Jacuípe e possui uma vegetação que alterna florestas tropicais e cerrados. Está localizado no Centro Industrial do Subaé, terceiro maior Centro Industrial da Bahia, perdendo apenas para o Polo Petroquímico de Camaçari e para o Centro Industrial de Aratu. Atualmente a renda do município também está voltada diretamente à avicultura tornando-se um novo polo regional com a Perdigão S/A e a Gujão Alimentos.



Igreja São Gonçalo do Amaranto – foto da autora

Trajetória de uma docente numa creche

Prestei concurso para professora da educação infantil e ensino fundamental no município de São Gonçalo dos Campos em 2014. Fui aprovada, mas só fui convocada em abril de 2016. Tomei posse em junho e comecei a lecionar em julho. Fui lotada numa creche no distrito de Afligidos.

Durante os primeiros três meses em que exerci a docência, numa creche municipal da zona rural do município de São Gonçalo dos Campos, diversos questionamentos me instigaram, tais como: a creche respeita os direitos fundamentais das crianças? Promove o desenvolvimento integral delas? Uma creche no campo deve ser em tempo integral? Não seria melhor para o desenvolvimento delas que houvesse outro sistema de turnos? Quais conhecimentos, habilidades, atitudes e valores estão sendo aprendidos naquele espaço escolar? Há uma preocupação efetiva com a qualidade do atendimento ofertado? Como a instituição poderá contribuir no processo de construção das identidades e das autonomias daquelas crianças negras e pobres?

Proporcionar oportunidades para a Educação Infantil, a primeira etapa da Educação Básica, é dever do Estado e um direito de todas as crianças de 0 a 5 anos e 11 meses. A creche no sistema de ensino brasileiro continua sendo uma premissa do Estado e um direito das crianças de 0 a 3 anos e 11 meses de idade. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, no seu capítulo do Direito à Educação, à Cultura, ao Esporte e ao Lazer, trata também do dever do Estado e do direito da criança à Educação Infantil.

O tratamento integral dos vários aspectos do desenvolvimento infantil evidencia a indissociabilidade do educar e cuidar no atendimento às crianças. A educação infantil, como dever do Estado, é ofertada em instituições próprias – creches para crianças até 3 anos e pré-escolas para crianças de 4 e 5 anos – em jornada parcial ou integral, por meio de práticas pedagógicas cotidianas. Essas práticas devem ser intencionalmente planejadas, sistematizadas e avaliadas em um projeto político-pedagógico, que deve ser elaborado com a participação da comunidade escolar e extra-escolar e desenvolvido por professores habilitados. A educação infantil ocorre em espaços institucionais, coletivos, não domésticos, públicos ou privados, caracterizados como estabelecimentos educacionais e submetidos a múltiplos mecanismos de acompanhamento e controle social (BRASIL, 2012).

A creche funciona em tempo integral. Foram matriculadas 14 crianças entre dois e cinco anos, a maioria negra. As meninas são a maioria na turma. As crianças entram às oito da manhã e saem às 16h30. E na formalização do chamado tempo integral naquela creche, considero que,

[...] sua terminologia, “tempo integral”, além de caricaturar uma medição do tempo, não é capaz de expressar uma integralidade articulada à consubstancial normativa programática da educação infantil, conforme expressa em suas Diretrizes Curriculares Nacionais, e nem às orientações previstas para a qualidade de um projeto educativo, como o Programa Nacional de Reestruturação e Aquisição

de Equipamentos para a Rede Escolar Pública de Educação Infantil, o Proinfância; Indicadores da qualidade na educação infantil (BRASIL, 2009b); Parâmetros básicos de infraestrutura para instituições de educação infantil (BRASIL, 2006).

A casa onde funciona a creche pertence à prefeitura, mas não foi construída em conformidade com os Parâmetros Básicos de Infra-Estrutura para Instituições de Educação Infantil.



Creche em Afligidos, São Gonçalo dos Campos/BA – foto da autora

A casa possui uma sala de aula, um quarto, uma cozinha, uma dispensa, um banheiro interno e dois externos. O piso é de cimento batido. O telhado é de cerâmica e a caixa d'água de amianto. É mal iluminada, úmida, sombreada por uma jaqueira durante todo o dia (cujos frutos já caíram dentro da sala de aula), com condições insalubres que provocam mofo e processos alérgicos nas crianças. Não possui uma área livre nem um parque, o que restringe as crianças à sala de aula durante todos os dias. Assim, as crianças não têm direito ao movimento em espaços amplos e ao contato com a natureza, apesar da creche estar localizada no campo.

Existe um berço e os colchonetes são, em quantidade, insuficiente para as crianças, que após o almoço dividem um tapete. O mobiliário e a louça dos banheiros não são adequados ao tamanho das crianças. Portanto, a creche não possui um ambiente aconchegante, seguro e estimulante. O Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (RCNEI) aconselha que esses ambientes infantis, de uma maneira geral, acomodem confortavelmente as crianças, dando o máximo de autonomia para o acesso e uso dos materiais. Esses locais devem favorecer o andar, o correr e o brincar das crianças.

Ao pensar no espaço para as crianças devemos levar em consideração que o ambiente é composto por gosto, toque, sons e palavras, regras de uso do espaço, luzes, cores, odores, mobílias, equipamentos e ritmos de vida. Logo, oferecer um ambiente adequado

aos interesses e necessidades das crianças é a forma que os adultos têm de reconhecer os direitos delas.

Reconhece-se a criança como sujeito do processo educacional e como principal usuário do ambiente educacional. Por isso, é necessário identificar parâmetros essenciais de ambientes físicos que ofereçam condições compatíveis com os conceitos de sustentabilidade, acessibilidade universal e com a proposta pedagógica. Assim, a reflexão sobre as necessidades de desenvolvimento da criança (físico, psicológico, intelectual e social) constitui-se em requisito essencial para a formulação dos espaços/lugares destinados à educação infantil. (BRASIL, 2006).

Quanto à alimentação, é equilibrada, farta e vistoriada por uma nutricionista, responsável pela elaboração do cardápio. Elas fazem o desjejum, o lanche e o almoço. Estes são momentos que deveriam ser considerados como essenciais para o saudável desenvolvimento da criança, além de fazer parte do processo educativo, porque durante as refeições a criança tem oportunidade de se relacionar com o outro, adquirir muitos conhecimentos e ao mesmo tempo desenvolver sua autonomia.

Sobre os cuidados com a promoção da saúde, as crianças não escovam os dentes e nem tomam banho por falta d'água, denotando uma estrutura inadequada, a somar-se com a falta de formação de profissionais e desinteresse de gestores. Solicitei a agente de saúde do distrito a visita de um dentista do PSF, mas enquanto estive lá não havia este profissional para realizar a visita. Enquanto profissional da educação, responsável localmente por aquelas crianças, conhecedora dos nossos direitos, além de buscar os mecanismos de efetivação do Sistema Único de Saúde (SUS) vinculado ao processo educativo da creche, direitos cerceados àquelas crianças, me senti no dever de utilizar deste expediente para denunciar a situação para que ela não se perpetue, uma vez que as crianças não têm garantido o direito à higiene e à promoção da saúde, por entraves administrativos, burocráticos ou políticos.

A atenção à saúde das crianças é um aspecto muito importante do trabalho em instituições de educação infantil. As práticas cotidianas precisam assegurar a prevenção de acidentes, os cuidados com a higiene e uma alimentação saudável, condições para um bom desenvolvimento infantil nessa faixa etária até seis anos de idade (BRASIL, 2009, p. 48)

Em relação aos recursos didáticos, como aparelho de multimídia, CD, DVD, não existem. Apenas uma televisão em funcionamento parcial e um rádio. O material didático é insuficiente e inadequado. Os brinquedos são insuficientes, oriundos de doação e estão velhos ou quebrados. Tais condições limitam o desenvolvimento da curiosidade, da imaginação

e da capacidade de expressão. Restringindo também o direito ao desenvolvimento de identidades cultural, étnico-racial, gênero e religiosa.

Outra questão é a da falta de um currículo adequado, em atendimento à legislação vigente para a etapa, que especifique expectativas de aprendizagem, o que leva muitas vezes a uma concentração do tempo exclusivamente no cuidar ou em não oportunizar o contato das crianças com atividades que possam ajudar a desenvolver competências cognitivas e socioemocionais. Fui orientada pela coordenadora a seguir uma rotina desvinculada da base legal e teórica vigente, deslocada de uma proposta e de um projeto político pedagógico, visto que estes instrumentos pedagógicos ainda não foram elaborados.

Na prática, se destoava da ideia de que a criança deve, por meio do seu processo natural de brincar, ser exposta a diferentes atividades e materiais previamente definidos pela equipe escolar, com base num currículo pautado em competências, ter vivências no espaço da creche que a apoiem o seu desenvolvimento integral e a preparem para as fases posteriores de aprendizagem.

As crianças da creche, tal como notei, pertencem às classes populares, todas recebem bolsa família e os arranjos familiares são diversos. No entanto, a maioria pertence à famílias chefiadas por mulheres negras e solteiras. Naquelas chefiadas por homens, aqueles trabalhavam fora, visto que no distrito não há emprego. O distrito é carente de serviços e de infraestrutura. Tais características socioculturais nos remeteram à situação de vulnerabilidade a que estão submetidas as famílias e os estudantes da creche, apontando para a necessidade de constituição de uma rede de apoio e fortalecimento da cidadania delas.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (DCNEI's) explicitam que as instituições de Educação Infantil devem:

- assumir responsabilidades na construção de uma sociedade livre, justa, solidária e que preserve o meio ambiente, como parte do projeto de sociedade democrática desenhado na Constituição Federal de 1988 (Artigo 3, inciso I);
- trabalhar pela redução das desigualdades sociais e regionais e a promoção do bem de todos (artigo 3º incisos II e IV da Constituição Federal);
- promover a igualdade de acesso a bens culturais e às possibilidades de vivência da infância às crianças de diferentes classes sociais;
- construir novas formas de sociabilidade e de subjetividade. (BRASIL, 2009, p. 2).

No entanto, a creche não possui tais características identitárias, o que poderia contribuir no processo de construção de cidadanias e autonomias plenas. Assim, acerca desta minha experiência e diante deste

quadro contraditório, há de se questionar quais exclusões e discriminações se processam

[...] quando a “vulnerabilidade” e o “risco social” passam a ser componentes determinantes de acesso à educação infantil sem a possibilidade de as crianças estarem incluídas dentro de mecanismos mais amplos de equidade e de justiça social. Quando as diferenças entre o trabalho realizado (tempo parcial x tempo integral) operam formas de discriminações e distinções hierárquicas no campo da educação infantil. A disjunção entre seus enunciados, ao invés de igualar e garantir direitos, institui novas formas de arbitrar as responsabilidades públicas com a educação infantil (ARAÚJO, 2015, p. 89).

As profissionais da educação lotadas na creche são: duas pedagogas (uma por turno), uma auxiliar de classe (tempo integral), uma cozinheira (tempo integral) e uma zeladora (tempo integral). Apenas as pedagogas foram concursadas em 2014. As demais são contratadas e os salários atrasam. Não existe formação continuada, apenas um encontro quinzenal de atividade de coordenação com as pedagogas, a coordenadora e a diretora geral das creches. Segundo a Resolução CNE/CEB Nº5/2009, programas de formação continuada dos(as) professores(as) e demais funcionários(as) integram a lista de requisitos básicos para uma educação infantil de qualidade.

Tais programas são direito dos(as) professores(as) previsto no art. 67, inciso II, da LDB 9394/96. Eles devem promover a construção da identidade profissional, bem como o aprimoramento da prática pedagógica, possibilitando a reflexão sobre os aspectos pedagógicos, éticos e políticos da prática docente cotidiana. Mas, nestes encontros planejam-se atividades alusivas às datas comemorativas instituídas no calendário escolar. O processo de ensino e aprendizagem não é tema dos encontros. O Projeto Político Pedagógico (PPP) das creches estava sendo elaborado pela coordenadora geral e foi mencionado num único encontro.

A proposta pedagógica é a identidade de uma instituição educativa. Todos os envolvidos e responsáveis deve participar da elaboração do PPP: professores, gestores, merendeiros, coordenadores pedagógicos, família, diretores, líderes comunitários, entre outros. As crianças também devem ser ouvidas nos seus interesses e necessidades, porque elaborar, implementar e avaliar o trabalho educativo é tarefa de toda a instituição. Todos precisam se sentir corresponsáveis pelos objetivos e resultados. O PPP ou Proposta Pedagógica deve ser organizada, respeitando as exigências das Diretrizes Curriculares nacionais para a Educação Infantil (DCNEI) de forma a contemplar:

- aspectos políticos e filosóficos, que explicitem o histórico e a

contextualização sócio-político-cultural da instituição; os objetivos do trabalho; as concepções de criança, de Educação Infantil, aprendizagem, desenvolvimento, infância, educar e cuidar, diversidade e pertencimento;

- aspectos da estrutura e funcionamento da instituição e da prática pedagógica cotidiana: organização e gestão do trabalho educativo (critérios de matrícula, enturmação, recursos humanos e formação inicial e continuada, seus papéis no processo educativo, regras, normas, espaço físico, infraestrutura, mobiliários, recursos didáticos, relação com a família e comunidade, parcerias, convênios, entre outros); proposta curricular, metodologias, referenciais teóricos que fundamentam as práticas, formas de seleção e organização do conhecimento, bem como eixos e aspectos a serem trabalhados, práticas de planejamento e avaliação (concepção, instrumentos, momentos), organização dos espaços e ambientes, organização dos tempos, as múltiplas relações e interações que se estabelecem entre os diversos atores envolvidos e as diferentes transições na educação infantil e para o ensino fundamental. (BRASIL, 1998).

No entanto, a experiência vivenciada por esta docente revela que tais diretrizes não eram atendidas, o que colocava aquelas crianças em situação de vulnerabilidade. Apesar disso, o governo municipal tem conseguido atender ao piso salarial nacional dos professores e o sindicato local conseguiu aprovar um dos melhores planos de cargos e salários do Estado. Porém, as condições de trabalho são precarizadas.

Esse trabalho, que carrega consigo tanta responsabilidade, precisa ser valorizado na instituição e na comunidade. Na instituição é preciso que as condições de trabalho sejam compatíveis com as múltiplas tarefas envolvidas no cuidado e na educação das crianças até seis anos de idade. Na comunidade, é desejável que se estabeleçam canais de diálogo e comunicação que levem as famílias e demais interessados a conhecer e melhor entender o alcance do trabalho educativo que é desenvolvido com as crianças e o papel desempenhado pelas professoras e demais profissionais na instituição (BRASIL, 2009, p. 54).

A nota no Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB) de 2015 foi 4, o que significa dizer que o município não atingiu a meta e teve queda em relação ao ano anterior. Os Indicadores de Qualidade na Educação Infantil (IQEI) foram elaborados com base em aspectos fundamentais para a qualidade da instituição de educação infantil, aqui expressos em dimensões dessa qualidade, que são sete: planejamento institucional; multiplicidade de experiências e linguagens; interações; promoção da saúde; espaços, materiais e mobiliários; formação e condições de trabalho das professoras e demais profissionais; cooperação e troca com as famílias e participação. Como a maioria destas dimensões não era atendida, pode-se questionar a qualidade da educação infantil naquela creche e no município.

Já os Parâmetros Nacionais de Qualidade para a Educação Infantil (PNQEI), considera ser imprescindível levar em conta que as crianças desde que nascem são i) cidadãos de direitos, ii) indivíduos únicos, singulares, iii) seres sociais e históricos, iv) seres competentes, produtores de cultura, e v) indivíduos humanos, parte da natureza animal, vegetal e mineral. E tais princípios devem nortear a elaboração da Proposta Pedagógica e do PPP da creche, este como instrumento capaz de promover educação de qualidade, que propicie a continuidade de oportunidades educacionais e o desenvolvimento integral da criança.

No entanto,

A qualidade não pode ser pensada exclusivamente em função do que é oferecido em cada instituição de Educação Infantil, pois depende do apoio e da orientação oferecidos pelo poder público. Dessa forma, um sistema educacional de qualidade é aquele em que as instâncias responsáveis pela gestão respeitam a legislação vigente, têm papéis definidos e competências delimitadas e apoiam financeira, administrativa e pedagogicamente as instituições de Educação Infantil a ele vinculadas (BRASIL, 2006, p. 13).

Os índices de violência escolar no município também são preocupantes, inclusive na educação infantil. Na creche, atos violentos eram recorrentes, tanto por parte das crianças como dos seus familiares. Desde violência física, como mordidas e chutes, até psicológica, como ameaças e xingamentos. Uma psicóloga da secretaria municipal de saúde realizou uma palestra sobre as mordidas nesta faixa etária, explicando os procedimentos a serem adotados pelas profissionais da creche e familiares. Mas mesmo após as orientações a situação continuou, com vizinhos se desentendendo e familiares estimulando confrontos entre crianças. Inclusive, algumas profissionais da creche também estimulavam o revide, seja das mordidas ou de outras agressões físicas.

Uma criança de dois anos foi vítima de violência doméstica e o pai, quando questionado, tirou-a da creche e saiu da comunidade. Este caso foi notificado à coordenadora e à diretora geral para encaminhamento ao conselho tutelar, mas a denúncia não foi feita e nenhuma providência foi tomada em defesa da criança. A situação é complexa e a gestão pouco demonstra compromisso com a educação. Quando foram questionadas por mim, responderam que não podiam expulsar as crianças, que se preocupavam com a quantidade e frequência das crianças matriculadas para a prestação de contas junto ao Ministério Público e para fins de censos educacionais.

Os responsáveis por garantir os direitos das crianças não são somente a instituição de educação infantil e a família, razão pela qual é muito importante que as instituições de educação infantil participem da chamada Rede de Proteção aos Direitos das Crianças. Trata-se de

se articular aos demais serviços públicos, de saúde, de defesa dos direitos, etc., com a finalidade de contribuir para que a sociedade brasileira consiga fazer com que todas as crianças sejam, de fato, sujeitos de direitos, conforme estabelece o Estatuto da Criança e do Adolescente. (BRASIL, 2009, p. 57).

Considerando minha postura pedagógica e política, não fui muito bem vista pela comunidade, que realizou abaixo-assinado para que a professora contratada anteriormente, moradora da comunidade, voltasse a ser a professora titular da creche. A gestora explicou que não podia atender a este pedido por motivos legais. Contudo, pediu-me que me adaptasse às condições de trabalho, que ela não queria receber mais queixas dos familiares e lembrou-me que eu me encontrava em estágio probatório.

As relações interpessoais e institucionais eram conflituosas. Como eu estava afastada de meus filhos e do meu companheiro, morando sozinha em outro município, comecei a refletir sobre toda aquela situação: minha impotência diante dos fatos, meu desgaste físico no deslocamento de duas horas no transporte escolar para ir e voltar da creche, o desgaste emocional provocado pelas condições de trabalho e pela saudade da família. E, refletindo sobre minha identidade profissional, percebi que, em 20 anos de exercício da docência, nunca havia trabalhado com esta faixa etária e com esta modalidade, justamente por falta de identificação, e fui chegando à conclusão de que estava no contexto errado e não poderia colaborar para o desenvolvimento daquelas crianças.

Constatei também que me identifico mais com as ciências sociais do que a pedagogia, que busco mais o meu desenvolvimento intelectual do que pedagógico e que estava vivenciando uma situação paradoxal. Tentei contribuir de alguma forma, plantar uma semente, mas conclui que o melhor era abdicar daquele emprego. E assim, resolvi escrever este relato de experiência no sentido de que outros(as) educadores(as) e pesquisadores(as) possam refletir sobre a situação da educação infantil, em geral e, em particular, de crianças negras, pobres e do campo. E, para além de refletir sobre minha experiência docente, buscar interlocuções diante de fragilidades; denunciar aquele estado de coisas sobre as quais me senti impotente e para que tais violências psicológicas, simbólicas, cessem sobre aquelas crianças e suas famílias.

Sei que existem especialistas na temática e acredito que se dedicam a estudar e desenvolver projetos de superação. Então, este é apenas mais um exemplo. Que sirva, ainda, para reforçar a importância deste campo de intervenção, uma vez que me interrogo sobre as contradições que os movimentos negros, de mulheres e da educação estão submetidos, ao reivindicarem o acesso à escola para crianças negras, para crianças do campo e ao reivindicarem escolas em tempo integral,

mas que se deparam com condições adversas, no tocante à qualidade e à gestão democrática destas conquistas parciais. E na conjuntura atual de retrocesso político pós-golpe no Brasil, precisamos estar atentos(as) e organizados(as), até a vitória!

“Todos os indivíduos já foram uma vez crianças”. (ERIKSON, 1987)

Recôncavo Baiano, 26/10/2016.

Agradecimentos:

Crianças da Creche; Patrícia, coordenadora e Patrícia, agente de saúde; Zene, auxiliar; Nice, cozinheira; Carmen, zeladora; prof^o Marcos Lopes; Cristiane, vizinha; Sr. Luiz; Sr. Zeca; Bira, taxista.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Vania Carvalho de (Org.). Educação infantil em jornada de tempo integral: dilemas e perspectivas. Brasília, DF: Ministério da Educação; Vitória: EDUFES, 2015.

São Gonçalo dos Campos/BA. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Gon%C3%A7alo_dos_Campos. Acesso em: 10/10/2016 às 12h.

BRASIL. Diretrizes Curriculares nacionais para a Educação Infantil. Brasília: MEC, 2012.

_____. Indicadores de Qualidade na Educação Infantil. Brasília: MEC/SEB, 2009.

_____. Parâmetros básicos de infra-estrutura para instituições de educação infantil. Brasília: MEC, SEB, 2006.

_____. Parâmetros Nacionais de Qualidade para a Educação Infantil. Brasília: MEC/SEB, 2006.

_____. Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil. 3v.:il. Brasília: MEC/SEF, 1998.

ERIKSON, Erik H. Identidade, juventude e crise. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

PENSAMENTO COMPLEXO E PRÁTICAS INTERDISCIPLINARES NA ÁREA DAS EXECUÇÕES DE MEDIDAS E PENAS ALTERNATIVAS

Joyce Freitas Araújo Firmino

Michel Justamand

Introdução

É necessário dizer da importância de compreendermos práticas interdisciplinares na atuação direta com a troca entre diversos saberes profissionais, os quais se articulam em prol de uma atitude diferenciada e de uma concepção do todo. Nesse entendimento, é pertinente refletirmos a questão no âmbito do Poder Judiciário. Propor reflexões sobre práticas interdisciplinares a partir dessa perspectiva é um grande desafio e, por isso, o caminho escolhido para tecer a discussão foi baseado no pensamento complexo de Edgar Morin. Procuramos construir o arcabouço teórico abordando o contexto em três momentos.

O primeiro momento consiste em breve apresentação sobre Edgar Morin, destacando aspectos relevantes da sua autobiografia, *Meus demônios* (2010), em que retrata detalhes da trajetória pessoal e profissional. No segundo momento, trazemos um diálogo tecido por Morin e por outros autores contemporâneos que trabalham a questão das práticas interdisciplinares em diversas áreas do conhecimento. Na sequência, retomamos o foco central desses escritos, dialogando acerca de práticas interdisciplinares no Judiciário, dando ênfase à Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas (VEMEP) do Tribunal de Justiça do Amazonas (TJAM) e como essa interação multiprofissional e complexa pode ou poderá contribuir no processo de execução das penas alternativas aplicadas.

Edgar Morin e suas complexidades

Antes de darmos início à discussão teórica, verificamos a importância e necessidade de conhecer em breves linhas a trajetória de vida de um dos principais teóricos e precursores da teoria da complexidade: Edgar Morin. Parece-nos que a sua autobiografia consegue entrelaçar vida pessoal e intelectual, que está registrada no livro *Meus Demônios* (2010).

Morin nasceu na cidade de Paris, França, em 1921. É formado em Direito, História e Geografia e realizou estudos também nas áreas da Filosofia, Sociologia e Epistemologia. É autor de mais de 30 livros, dentre eles destacamos: *Introdução ao pensamento complexo*; *Ciência com*

consciência; e Os sete saberes necessários para a educação do futuro. Lembramo-nos de uma das mais famosas e basilares coleções para a Teoria da Complexidade, que é O método. Ela está dividida e concentra em seis volumes o pensamento o autor. A coleção foi escrita e produzida ao longo de três décadas.

Morin é considerado um dos principais pensadores contemporâneos e um dos principais teóricos da complexidade. De origem judia, seus pais migraram para a França e lá se estabeleceram. A família ensinou-lhe hábitos mediterrâneos, como o gosto pelo azeite e pela berinjela. Porém, em sua autobiografia, o autor afirma que nunca conseguiu inserir nenhum aspecto da cultura judia na sua vida. Esse fator lhe rendeu uma crise em relação a sua identidade por certo período.

Seu pai lhe mostrou o apreço por canções, café-concerto, operetas e não lhe ensinou nenhuma tradição ou saber. A mãe lhe ensinou o gosto pelas óperas italianas. Ainda jovem teve a difícil lição de lidar com a morte da mãe, o que se deu aos nove anos e marcou sua vida profundamente. Após o falecimento da mãe, na adolescência, o gosto pela música, cinema e literatura se exacerbaram, possibilitando mergulhar insaciavelmente nesse universo que contribuiu para sua dedicação intelectual, movido por necessidades profundas. Como ele mesmo afirma: “[...] pelo romance e pelo livro, cheguei ao mundo” (MORIN, 2010a, p. 20).

No decorrer de sua autobiografia, afirmou enxergar no marxismo a verdadeira ciência multidimensional que articula as ciências humanas e naturais umas às outras, permitindo assim, integrar as partes constituintes do todo. Devido essa visão ser ignorada nas universidades durante muito tempo, ele mesmo procurou inovar, unificando segmentos desconectados das ciências humanas se matriculando em diversas áreas de conhecimento: história, geografia, sociologia, direito e política.

Além do gosto pelas artes, surgiu-lhe a necessidade de cultivar o campo das ciências sociais que lhe chegou pelo viés da política, se filiando ao Partido Comunista, em 1941, expulso dele em 1951. Seu primeiro livro “O ano zero da Alemanha” de 1946 fornece uma narrativa sobre o estado da Alemanha após o fim da Segunda Guerra Mundial que lhe rendeu boas críticas.

Nesse ínterim, fundou com alguns amigos a revista “Arguments” publicada de 1957 a 1962, cujos textos discutiam microfísica e cosmologia. Segundo ele, “Arguments é um caldo de cultura onde prossigo minha formação sobre terrenos múltiplos” (MORIN, 2010a, p. 35).

A contradição sempre esteve presente na sua vida, desde o seu nascimento (nasceria quase morto), a consciência de que a morte da mãe

era irreversível e suas alternâncias nos sentimentos entre ceticismo e esperança, tendo para ele um caráter intelectual e existencial.

Ao longo de sua trajetória de vida, percebemos um autor inquieto e intrigado com as questões em suas múltiplas dimensões, onde vivenciou intensamente cada experiência (pessoal, política, cultural e intelectual), atrelando cada pensamento a sua maneira de enxergar o mundo de maneira multidimensional. É amante nato de qualquer forma de leitura, o que contribui para a sua incessante busca pela reformulação do pensamento. A postura de indagação contínua faz Morin refletir sobre as suas constantes transições de pensamento entre as “verdades” e as “conclusões”, sobretudo com o entendimento de que o saber é inacabado.

Ao longo de sua construção intelectual, propõe o pensar de um conhecimento que religa os saberes, que permite ser contraditório e inacabável. A Teoria da Complexidade de Morin influencia muitos pensadores contemporâneos, lançando desafios para esta geração e também para as futuras. Especialmente para que reflitam e ajam de outras formas no mundo”

Diálogos acerca do pensamento complexo e da interdisciplinaridade para Morin e outros autores

Atualmente, muito se tem debatido no âmbito das academias e das pesquisas científicas acerca da proposta do pensamento complexo de Edgar Morin. Nessa discussão, pretende-se dialogar com a interdisciplinaridade no processo de troca de saberes nos diversificados campos de atuação profissional, dentre eles no âmbito judiciário, que será dialogado mais adiante.

Quando na ciência nos debruçamos em dialogar sobre o conhecimento humano, é importante levar em consideração que todo esse processo está envolvido por múltiplas peculiaridades que necessitam da compreensão das multidimensões da realidade seja biológica, física, cultural, social, psíquica ou racional (SANTOS e HAMMERSCHMIDT, 2012).

Apreender esse conhecimento através de um processo multidimensional da realidade humana é inerente ao desafio da complexidade. Para Morin (2015), no interior da nossa própria cultura ocorreu a bifurcação do pensamento cognitivo. Na sua concepção, esse rompimento da teia dos saberes ocasionou a compartimentalização do fenômeno multidimensional (conhecimento), fragmentando a ciência da filosofia e criando múltiplas repartições do saber. Mas, o que é a Complexidade? No livro “A Religação dos Saberes”, Morin revela que a palavra “complexus” significa tudo o que está “ligado e tecido”.

A complexidade é movida por interações e retroações negativas ou positivas, como as interações entre as células de nosso corpo, interações essas que podem levar às desordens e fazer a complexidade reconhecer a parcela de incerteza no conhecimento (MORIN, 2010b).

O conceito de complexidade é assim sintetizado por Edgar Morin:

“a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo”. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico (MORIN, 2006: 13).

De acordo com Morin (2010b), do início do século XX até os dias atuais, a ideologia do pensamento científico se fundamentou em reger os fenômenos através de leis simples e puras, estabelecidas por meio de quatro princípios.

O primeiro princípio, o da Ordem, caracterizado por tudo o que é estável, regular e cíclico, é regido como uma “máquina determinista”, desprovida de desordens ou eventualidades. O segundo princípio, o da Separação, como o próprio nome já sugere, separa as matérias e o objeto conhecido do sujeito conhecedor, levando ao princípio das especializações e hiperespecializações. O terceiro princípio, o da Redução, baliza-se pelo conhecimento das unidades elementares. E o último princípio, a lógica clássica do dedutivo-indutivo-identitária, atribui um valor de verdade absoluta à dedução, eliminando qualquer vínculo contraditório (MORIN, 2010).

Constituído pelo Princípio da Separabilidade, intensificou-se a disjunção e a fragmentação do saber em várias disciplinas. Percebemos ao longo dos anos um exagerado crescimento das especializações, que isolaram às ciências em diversos campos de atuação, o que é chamado pelo autor de “hiperespecialização”.

Nessa perspectiva, Trindade (2008, p. 67), sintetiza muito bem ao frasear: “criou um pássaro, deu-lhe asas potentes, mas que só alça voo no campo restrito da sua especialidade — trancou-o em uma gaiola”. Isto significa dizer que há muitos especialistas profundamente limitados as suas áreas de atuação que não conseguem ampliar suas perspectivas, por conseguinte, não conseguem se livrar de suas amarras intelectuais.

De acordo com Morin (2015), a percepção do conhecimento não é algo susceptível a um único entendimento ou verdade, visto que podemos considerá-lo em sua diversidade e multiplicidade e ao mesmo tempo, compreendê-lo em seus vários aspectos, pois todo conhecimento abarca a capacidade de realizar aprendizagem através de uma ação que

resulta em um saber.

No que tange as reflexões acerca da interdisciplinaridade, Piaget (1973) a compreende como o nível mais elevado de interação entre as disciplinas. Aponta a necessidade de se compartilhar uma mesma plataforma de trabalho e atuar sobre conceitos em comum para que haja uma melhor inter-relação profissional.

Ao falar em interdisciplinaridade devemos refletir que a sua apreensão não está condicionada a um único sentido. Dessa forma, buscar por uma definição acabada do que seja a interdisciplinaridade não é o mais relevante, mas sim, ser capaz de refletir sobre as atitudes que se constituem como interdisciplinares e que ela seja bem compreendida para que não ocorram desvios na sua prática (TRINDADE, 2008).

Levando esse aspecto em consideração, cabe aqui ressaltar que a interdisciplinaridade é dialogada por diversos autores e em diferentes esferas profissionais, tomando a lógica da “religação dos saberes”. Na esfera educacional, por exemplo, percebemos que é um tema assíduo entre os debates realizados por educadores contemporâneos e adeptos do pensamento complexo de Edgar Morin.

Nesse sentido, Japiassu (1976) afirma que a interdisciplinaridade se caracteriza pela intensidade das trocas entre os especialistas e pelo grau de integração real das disciplinas no interior de um mesmo projeto. A interdisciplinaridade visa à recuperação da unidade humana pela passagem de uma subjetividade para uma intersubjetividade.

No campo jurídico, a dinâmica do trabalho multi ou interdisciplinar frente às demandas sociais é caracterizada por sua diversidade de atribuições através da troca de conhecimento entre as áreas do saber, no qual os casos atendidos requerem a intervenção do assistente social, do psicólogo e do juiz, numa complexa relação de práxis (REIS, 2012).

Através do seu posicionamento, a autora destaca a importância desse diálogo com as práticas interdisciplinares como uma aliada no processo de troca de saberes entre os profissionais que atuam diretamente frente às demandas apresentadas pelos usuários atendidos pela justiça.

Dessa maneira o desafio do pensamento complexo está inserido no processo de religação dos saberes e também das incertezas. É necessário religar o que está isolado, compreender os problemas planetários como multidimensionais e reformar o pensamento, concebendo a relação entre o todo e a parte (MORIN, 2007).

As abordagens teóricas apresentadas pelos autores no decorrer desse trabalho nos ajudam a amadurecer várias reflexões. Uma delas é desconstruir a imagem de um pensamento isolado e construir um

pensamento mais complexo daquilo que nos cerca, nesse caso, das práticas profissionais. Práxis essa que deve ser entrelaçada ao exercício da efetivação das trocas de saber, da integralização teórico-metodológica nos demais campos científicos, interligando as multidimensões entre sujeito e objeto, natureza e cultura, ciência e filosofia.

Breves reflexões das práticas interdisciplinares na Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas VEMEPA/AM

Ao darmos início a última parte desse estudo, devo ressaltar que as reflexões aqui colocadas, foram frutos de algumas inquietações de um de nós estagiando no ano de 2013 da Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas – VEMEPA, órgão pertencente ao Tribunal de Justiça do Amazonas (TJAM).

Principalmente, no que discerne às práticas interdisciplinares, contribuindo teoricamente para esses diálogos: Reis (2012), Pereira (2010) e Uchoa e Maia (2012).

Para uma melhor compreensão, iremos descrever de uma forma bem sucinta de que maneira a Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas (VEMEPA) foi criada. O processo de criação da VEMEPA surgiu em 2003 com a criação da Central de Acompanhamento de Penas Alternativas – CEAPA, por meio da Resolução nº 04/03 do TJAM e tinha como principal função acompanhar e fiscalizar o cumprimento das penas restritivas de direito e medidas alternativas para os que praticam delitos considerados de baixo potencial ofensivo.

No entanto, as varas criminais existentes nesse período não tinham uma estrutura de atendimento psicossocial necessária para a efetivação dos acompanhamentos. Por esta razão, o Tribunal de Justiça do Amazonas por meio da Resolução nº 09/2006, transformou a Vara do Juizado Especial Criminal em Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas – VEMEPA (PEREIRA, 2010).

Nesse momento, a estrutura administrativa e organizacional da justiça brasileira estava se reconfigurando em uma nova roupagem, criando programas de ressocialização aos presos e egressos do sistema penitenciário, transformando novas formas de se cumprir penas e através desse contexto que foram criadas no país as Varas de Execuções Penais.

Nessa perspectiva, de acordo com Uchoa e Maia (2012, p. 10), a VEMEPA tem o caráter de fiscalizar, acompanhar e executar os cumprimentos de penas e medidas alternativas, articulada ao trabalho

executado pela equipe psicossocial e corpo técnico composto por três principais áreas de concentração: Serviço Social, Psicologia e Direito, estabelecendo assim, uma relação interdisciplinar, paralelamente com o juízo e a comunidade para viabilizar o efetivo cumprimento das medidas e penas alternativas.

No campo de atuação judiciária, essas atividades enfatizam a importância do entrelaçamento dos saberes entre os profissionais que atuam no órgão para a efetivação da prática. Na rotina do atendimento dos casos e intervenções processuais, geralmente, a Psicologia e o Serviço Social trabalham juntos. Cabe ao juiz dar a sentença final dos processos e, em alguns casos, específicos ou complexos, este pode solicitar a presença da equipe psicossocial nas audiências (REIS, 2012, p. 61). A questão da interdisciplinaridade numa perspectiva de trabalho tem o compromisso ético entre as áreas de saber e perpassa a real necessidade da população que necessita do atendimento jurídico e de uma prática profissional comprometida com a viabilização do acesso à justiça no Amazonas (REIS, 2012, p. 48).

A princípio, a dinâmica do trabalho interdisciplinar na VEMEPA inicia com o atendimento pelos técnicos judiciários que verificam o processo judicial do cumpridor e o encaminham para as salas de atendimento do setor psicossocial. Durante o atendimento aos cumpridores de penas e medidas, são realizadas entrevistas com a equipe de Serviço Social e de Psicologia, em salas disponibilizadas, preservando assim, o sigilo e a discrição durante o levantamento das informações.

O trabalho da equipe psicossocial por meio das entrevistas tem a finalidade de abordar os aspectos socioeconômicos, psíquicos e comportamentais do cumpridor de maneira humanizada para que se dê continuidade aos múltiplos encaminhamentos de praxe (UCHOA e MAIA, 2012).

São realizados encaminhamentos de cumpridores para a realização da prestação de serviços à comunidade na instituição durante o tempo de cumprimento; encaminhamento para participação em grupos de terapias e palestras socioeducativas (CONEM/AM, DETRAN/AM); execução e monitoramento do Projeto Começar de Novo; fiscalização de descumprimentos; verificação de processos em tramite e julgados; contagem de pena; elaboração do parecer social, entre outros.

A interdisciplinaridade na prática dos profissionais técnicos do TJAM ainda é caracterizada como um desafio. As áreas de Psicologia e de Serviço Social são unânimes em afirmar que entre elas há uma relação de interação e complementaridade, o que não é observado junto aos profissionais de Direito. Na maioria dos casos, o parecer psicossocial é o único instrumento de trabalho que faz a interligação dos saberes, havendo

uma troca somente quando há uma real necessidade (REIS, 2012, p. 64).

Os cumpridores de penas e medidas alternativas e os próprios profissionais da VEMEPA admitem a necessidade de aumentar a quantidade de profissionais que possam melhorar o desempenho das práticas interdisciplinares frente às demandas e, apesar de algumas falhas, as penas alternativas representam um avanço no poder judiciário (PEREIRA, 2010, p. 48).

Mediante o diálogo tecido, no decorrer desse estudo, é importante refletirmos sobre as práticas interdisciplinares no Tribunal de Justiça do Amazonas, em especial no que concerne à Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas (VEMEPA) como um órgão da justiça que busca no bojo de suas práticas, a efetivação dos direitos sociais aos cumpridores de penas alternativas, viabilizados por meio da articulação entre três grandes áreas de conhecimento: Serviço Social, Psicologia e Direito.

Em contrapartida, sabemos que as demandas e os sujeitos recebidos pelo sistema prisional na nossa região assim como no restante do país, necessitam de uma atenção especial e atendimento mais humanizado, levando em consideração que esses sujeitos, na grande maioria, estão diretamente em contato com situações de vulnerabilidade social.

Dessa forma, a justiça está caminhando nessa perspectiva de se trabalhar com a interdisciplinaridade perante essas questões e, quanto a isso, ainda há muito que se avançar, como por exemplo, em reconsiderar a importância de expandir os serviços sociojurídicos a outras localidades, como nos interiores e regiões de pouco acesso, assim como em reconsiderar a ampliação de profissionais que possam corroborar com suas práticas multidisciplinares.

Através dessa linha de raciocínio, refletimos sobre a necessidade de um olhar voltado para as múltiplas dimensões da realidade local, como também, de uma atenção especial dos profissionais, dos órgãos do poder judiciário e da sociedade em geral.

É importante, também, fortalecer a proposta da interdisciplinaridade ao alcance dos profissionais que estão inseridos nesse processo, visto que ainda há muitos desafios a serem superados e paradigmas a serem rompidos.

As práticas interdisciplinares subsidiam na competência para suscitar um trabalho conjunto e no enfrentamento de situações fora de sua especificidade, pois, além de sua aplicabilidade na vida dos cumpridores, potencializam um direcionamento humanizado na execução e acompanhamento das penas e medidas alternativas, contribuindo com a diminuição das falhas ainda presentes nos processos judiciais do estado e do país.

Considerações Finais

Há muito tempo vivemos em um mundo cercado de divisões nas quais, desde a infância até a vida adulta, somos (mal) conduzidos a agir e raciocinar a partir de uma lógica disciplinarizada, fruto da simplificação do entendimento humano que é o isolar, separar, fragmentar e desconectar o saber influenciando principalmente no processo das práticas profissionais.

Partindo desse princípio, esse estudo teve por base o pensamento complexo de Edgar Morin, um de seus pensadores, que lançou uma nova semente na inquietude do campo científico e filosófico da humanidade. Sem dúvidas, um grande desafio para as mentes inquietas que desejam a busca pela “religação dos saberes”, “articular o que foi separado” e pela realização do inacabado.

Morin propõe ainda, uma tomada de consciência para a compreensão dos problemas em uma esfera multidimensional e planetária. Onde nada está isolado, que tudo no globo terrestre está conectado e se interliga e também aponta a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade como possíveis caminhos para a superação da fragmentação e simplificação do saber.

É nessa perspectiva que este artigo propôs tecer suas reflexões, interligando os pensamentos da complexidade de Edgar Morin em um diálogo teórico com outros autores que debatem a questão da interdisciplinaridade na dinâmica entre o saber e a prática profissional.

Em um segundo momento, transportar essas reflexões para a prática profissional no âmbito judiciário no tocante à Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas – VEMEPA, do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas (TJAM).

Repensar novos caminhos e reformular os pensamentos sobre o conhecimento é poder refletir acreditando que tudo está interligado e que os percalços dessa era planetária podem ser compreendidos pela proposta da Teoria da Complexidade, pois necessitam dialogar com a interdisciplinaridade no universo das práticas profissionais e, acima de tudo, buscar por sua aplicabilidade e efetividade no saber prático.

Referências bibliográficas

JAPIASSU, Hilton. Interdisciplinaridade e patologia do saber. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Tradução de Eliane Lisboa. 1ª Reimpressão. Porto Alegre: Sulina, 2006.

_____. Educação e Complexidade: Os sete saberes e outros

ensaios. Tradução de Edgard de Assis Carvalho (Org.). 4ª Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. Meus demônios. Tradução de Leneide Duarte e Clarisse Meireles. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010a.

_____. A religação dos saberes: desafios do século XXI. Tradução de Flávia Nascimento. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010b.

_____. O método 3: conhecimento do conhecimento. Tradução de Juremir Machado da Silva. 5ª Ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PEREIRA, Carine B. Penas alternativas e ressocialização: um resultado possível? 60 f. Monografia. Departamento de Serviço Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

PIAGET, Jean. Para onde vai a educação? Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1973.

REIS, Milane L. Instrumentalidade e acesso à justiça: Um estudo sobre a prática interdisciplinar no TJ/AM. 122 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

SANTOS, Silvana S.C. e HAMMERSCHMIDT, Karina S.A. A complexidade e a religação de saberes interdisciplinares: contribuição do pensamento de Edgar Morin. Revista Brasileira de Enfermagem. Brasília; 65(4): 561-5. jul./ago. 2012.

TRINDADE, Diamantino F. e FAZENDA, Ivani C.A. (org.). O que é interdisciplinaridade? In: Interdisciplinaridade: Um novo olhar sobre as Ciências. São Paulo: Cortez, 2008.

UCHOA, Amanda S. e MAIA, Maria B. O Serviço Social e a interdisciplinaridade no judiciário em especial na Vara de Execuções de Medidas e Penas Alternativas em Manaus/AM, 2012.

http://www.tjam.jus.br/attachments/3802_Artigo%20Amanda!.pdf.

LAMPIÃO DA ESQUINA: HOJE E SEMPRE

*Lilian Marta Grisolio
Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto*

Introdução

Na atualidade, quando se observam os mecanismos de dominação e de reafirmação do capital, é possível perceber uma dinâmica de luta entre sujeitos que historicamente foram demarcados como objeto de exploração na chamada relação capital-trabalhador. Neste sentido é necessário compreender a formação e a construção da luta diária contra os poderes estabelecidos pelo capital, além de pontuar os aspectos aos quais ele constantemente atua. Vale, portanto, localizar historicamente a capacidade do ideal burguês em reformular o mundo do capital com o objetivo sistemático de conservação da vida de trabalhadores e trabalhadoras permanentemente desigual.

Partimos dessa premissa para a análise ora apresentada em nosso artigo, que versa sobre o jornal “Lampião da Esquina”, publicação voltada a homossexuais que circulou entre 1978 e 1981, portanto durante a ditadura civil-militar brasileira. Esta publicação revela a luta da comunidade LGBT¹ nesse determinado tempo histórico.

A problemática dos estudos de sexualidade e gênero foram, no campo do marxismo, dificultadas por certas leituras e análises errôneas que impediam o tratamento adequado do tema. A partir daí é possível demarcar que este artigo também serve como uma nova tentativa em aliar a capacidade de análise materialista com as discussões de sexualidade e gênero. Acreditamos que é imprescindível que se discuta a questão das exclusões, preconceitos, violências e invisibilidades através da ótima materialista que engloba a nossa capacidade de reflexão sobre o real e suas relações numa sociedade cindida em classes. Sem tal análise o que ocorre é uma fragmentação de análises e lutas que só beneficiam o mundo do capital e a burguesia.

Assim, a análise sob a ótica do materialismo histórico se dá, pois entendemos a consciência de classe como um conjunto de experiências específicas entre um grupo que seriam portando vivenciadas e compar-

¹ Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros. Sigla de uso internacional constituída pelo movimento de pessoas homossexuais, bissexuais e transexuais dos Estados Unidos e Incorporada por diversos países. No Brasil esta sequência foi adotada a partir da deliberação dos integrantes de ONGs afiliadas à ABGLT – Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros -, ocorrida em Brasília durante a I Conferência Nacional de Políticas Públicas para GLBTs, em junho de 2008 (Dicionário de gênero, p. 398).

tilhadas. São essas experiências dentro do campo da luta de classes que localizamos o movimento da comunidade LGBT, que sofreu e ainda sofre com a opressão do Estado capitalista.

Apesar disso, trata-se de um tema ainda em construção e que ainda demanda muito debate e análise sobre os diversos aspectos, e fundamentalmente das contradições ainda latentes na discussão de gênero, sexualidade e marxismo.

Alguns pressupostos analíticos serão colocados como variáveis que possibilitam um entendimento de qual momento histórico possibilitou o surgimento do movimento LGBT. Dessa forma, é possível traçarmos tanto a análise do contexto geral como nacional, que nos revela o processo e as condições em que se deu o nascimento do movimento e suas características no Brasil. Vale entender qual o ambiente de formação da comunidade LGBT – enquanto grupo socialmente combativo contra a ordem pré-estabelecida do ideal burguês – relacionando com a chamada primeira onda LGBT, ou, como ainda chamada no princípio, homossexual no Brasil.

Esquinas acesas: o fim da ditadura e o nascimento do jornal

O início da década de 1980 foi marcado por um momento histórico complexo e denso. Deste período, certamente o mais relevante destaque é a transição da ditadura para a democracia. Para apreender este processo é necessário que haja um esforço de compreender historicidades para além dos eventos no país, visto a dinâmica política, social e econômica internacional. Neste sentido, alguns pontos devem ser colocados em evidência, tais como a Guerra Fria, as ditaduras latino-americanas e o movimento de contracultura, entre outros. Aqui, dada a natureza deste artigo, pontuaremos alguns desses fatos históricos para corroborar com a abordagem.

A Guerra Fria instaurou um sistema de bipolarização política, econômica e social no mundo onde duas sociedades se enfrentavam. De um lado, a sociedade ocidental, capitalista e representada pelos Estados Unidos, e de outro o mundo oriental socialista, representada pela, então, União Soviética. Essa bipolarização culminou em um processo na América Latina de um movimento em defesa do capitalismo, e a partir disso inúmeros golpes e ditaduras foram instauradas, com apoio estadunidense. O que muitos caracterizam como um posicionamento de conformismo e subserviência em relação à nação considerada líder do mundo liberal, os Estados Unidos (AVILA, 2014).

Neste caminho há de se mencionar que a ditadura civil-militar

trouxe consigo inúmeros ideais, valores e práticas hegemonicamente burgueses.

A ditadura civil-militar se instalou no Brasil após o Golpe em 1964. A partir de 1968, com um marco efetivo de repressão e violência institucional – o AI -5 (Ato Institucional) – a época da repressão entrou para a história como uma das mais longas e violentas da América Latina, perdurando até 1985. Assassinatos, sequestros, prisões ilegais, torturas são alguns dos crimes conhecidos cometidos pelo Estado e ainda hoje sem investigação ou punição. A censura tanto na cultura como na educação são amplamente conhecidas, mas aqui falamos da instauração desses padrões sociais que ao afirmar um tipo de comportamento e família desejado, exclui o restante, acusando-os de inadequados, condenando-os como invisíveis e marginalizando-os socialmente. Vale pensar que programas de televisão amplamente vistos satirizavam e ironizavam mulheres, negros e homossexuais, para fazer rir, e isso era considerado adequado e “apenas diversão”. Diversão sobre as minorias com espaço para direitos e voz ativa².

À medida que se colocou os ideais comunistas como subversivos, a ditadura brasileira propôs uma guerra aos modos de socialização e às relações sociais fora do padrão moral e tradicional de família, estabelecendo padrão de comportamento. Portanto, a homossexualidade seria, dessa forma, característica subversiva e ofensiva, que destoava da orientação esperada e defendida até então pelo ideal da tradicional sociedade burguesa. A homossexualidade nas décadas de 1960 e 1970 será vista para a direita e o governo ditatorial como um comportamento perigoso e contrário à sociedade de núcleo familiar e patriarcal, defendida no modelo. E, ainda mais, a direita ao conceituar a homossexualidade como subversiva e imoral induzia ao pensamento de que era um comportamento e expressão do comunismo, ou seja, tudo aquilo que era entendido como diferente ou inadequado aos padrões se originava no comunismo. Para a esquerda, até então ortodoxa no que diz respeito a discussões de gênero e sexualidade, a homossexualidade seria característica burguesa e desafiaria a luta maior, a clássica luta de classes. Desta maneira, o cenário ditatorial foi marcado por ausência e exaustiva negação em discutir o tema tanto pela direita como pela esquerda militante (Relatório Nacional da Comissão da Verdade, 2016).

O debate só foi possibilitado no fim da ditadura. O início da década de 1980 foi o momento chave para que o movimento homossexual pudesse compor uma luta e uma intensa resistência sob todos esses olhares normativos da identidade gay. Este fato só foi possível pelo dito pro-

² Após a abertura e o retorno da liberdade esses grupos puderam se reorganizar, e foi, através desses movimentos sociais que muitas mudanças começaram a ser cobradas, não sem muita resistência e luta.

cesso de reabertura para a democracia e a imersão de um movimento chamado de contracultura, que chega ao Brasil por volta de 1978-1979. O movimento de contracultura permitiu que os padrões e os conceitos enxergados socialmente e politicamente fossem encarados como uma não realidade, como a pretensão de uma especificidade da esquerda e do tradicionalismo característico da direita.

Neste sentido, em 1978, o *Lampião da Esquina* é aceso. Carregados de contestação, jornalistas, intelectuais e editores gays se reuniram numa tentativa de contrapor concepções relacionadas a comportamentos homossexuais no Brasil. A primeira versão impressa foi uma tentativa piloto, nesse mesmo ano, escrita e distribuída no Rio de Janeiro, local onde seria a distribuição fixa do jornal. Essa primeira edição contou com reportagem intencionalmente esclarecedora para o público sobre a motivação do jornal:

Para acabar com essa imagem padrão, LAMPIÃO não pretende solucionar a opressão nossa de cada dia, nem pressionar válvulas de escape. Apenas lembrará que uma parte estatisticamente definível da população brasileira, por carregar nas costas o estigma de não-reprodutividade numa sociedade petrificada na mitologia hebraico-cristã, deve ser caracterizada como oprimida. E uma minoria é elementar nos dias de hoje, precisa de voz (LAMPIÃO, 1978, p. 2)

A pretensão do jornal ficou clara na reportagem que dizia “Saindo do Gueto”, a qual foi uma representação que trazia afirmação de uma homossexualidade percebida por homossexuais e não pelos preceitos do padrão heteronormativo. O Rio de Janeiro passou a ser iluminado, numa perspectiva de trazer à tona espaços possíveis de socialização gay e também a possibilidade da vivência desses sujeitos em espaços públicos, culturais, entre outros.

Dessa maneira, o *Lampião* funciona para o historiador como uma fonte acerca de como aquele grupo que buscava contestar a realidade vivida no período entendia seus problemas, direitos e espaços. Muitas matérias traziam histórias de ocorrência policial. Um tema comum, por exemplo, era a política de limpeza dos pontos de prostituição, considerando atos de higienização de mulheres e travestis marginais, cuja invisibilidade era desejada. Outra temática de discussão se baseava em estudos sobre gênero e feminismo, ainda incipientes para a época. Segundo Ferreira (2010),

O *Lampião da Esquina*, em seu início, foi um jornal homossexual não pornô-erótico que circulou no Brasil no período de 1978 a 1981. A publicação representou uma classe que não possuía voz na sociedade, mostrando-se importante para a construção de uma identidade nacional pluralista. O subsídio para a publicação veio através da criação

3 Vale destacar, assim, que chega ao menos dez anos depois do movimento mundial.

de uma editora também chamada de Lampião e de colaboradores que doaram algumas quantias em moeda. No total teve 38 edições, incluindo o número zero, inicialmente teve uma circulação aproximada de 10 a 15 mil exemplares em todo o país (ID., op. cit., p. 4).

As seções divididas em entrevistas, críticas literárias, indicações de peças ou cartas dos leitores faz com que possamos perceber outros olhares para aquela sociedade do fim da ditadura, não apenas pelo viés heteronormativo ou dos militantes de esquerda, mas também de gays e lésbicas espalhados pelo Brasil. A diagramação e estilo do jornal dava ao Lampião um caráter enérgico de contestação sexual. O disposto é notável pelo próprio caráter da linguagem e do vocabulário expresso em suas reportagens. Neste ponto, buscamos ainda compreender se o jornal dialogou com camadas mais periféricas do Rio de Janeiro, os excluídos e marginalizados.⁴

A sessão de indicações culturais do jornal, quando analisadas, nos apresentou uma questão: teria sido o movimento gay da década de 1980 um movimento elitista? As inúmeras indicações artísticas transmitem uma possibilidade de algo diferente para os homossexuais, apesar de não esclarecerem a capacidade de alcance efetivo que os gays pudessem, ou não, possuir sobre a temática. Há que se deixar claro que o chamado milagre econômico vivido na ditadura era uma farsa para a grande maioria de trabalhadores e trabalhadoras, e já em 1979 a crise econômica era clara e contundente. Assim, o acesso à cultura, tal como à educação, era fator de desigualdade e restrição. Vale destacar a capacidade cultural da própria cidade do Rio de Janeiro em promover cenários alternativos e novos espaços, e, assim, também o público LGBT da época, experiências similares de vivência alternativas eram apostas reais.

Essa relação pode ser ainda verificada quando se pensam nas manifestações culturais ditas da própria contracultura, como “Tropicália”, “Secos e Molhados” e “Dzi Croquetes”⁵. Este avanço, como ideia que se apresentou enquanto possibilidade, pareceu ganhar força e é aí que se observam os próprios anúncios no jornal. Há um aumento considerável de anunciantes e das indicações de espaços como saunas e casas de show o início das publicações até o fim do jornal, em 1981.

As comunicações entre a realidade vivida e as edições do Lampião mostram como o Brasil mudava sua percepção a partir do enfrentamento e da contestação. Apesar de muita repressão e consequências normais e cabíveis de um Estado ditatorial violento e opressor, a publicação, en-

⁴ Este é um ponto ainda em processo de estudo e levantamento de nossa pesquisa, merecendo ainda questionamentos e melhor análise da fonte em andamento.

⁵ Dzi Croquettes foi um grupo de teatro e dança brasileiro, que atuou de 1972 a 1976. O grupo foi criado em 1972 para o espetáculo Gente Computada Igual a Você. O grupo se destacava pelo seu visual exuberante, com maquiagem pesada e trajes femininos. A androginia do grupo chocou as autoridades da Ditadura e o espetáculo foi censurado.

frentando esses dilemas próprios do período, possibilitou entendermos a relação entre o jornal e o próprio movimento gay da época em formação. O “Grupo Somos” foi um importante coletivo que iniciou a movimentação da primeira onda do movimento homossexual. E para além do “Somos”, o Lampião fez um trabalho interessante ao colocar em cena manifestações políticas de grupos que atuavam em prol da emancipação gay. A 10ª edição traz uma complexa observação das vivências individuais dos gays no Brasil, mostrando a revolta sobre a relação sujeito e Estado e também a formação de grupos interessados na discussão das minorias e dos direitos civis.

Neste sentido, é possível concluir que o Lampião tornou possível o acesso de uma nova realidade ativista, e retratou, portanto, um período de reconfiguração dos movimentos sociais, além de destacar a formação de uma nova esquerda e de uma contestação aos padrões até então reproduzidos, tanto pela esquerda quanto pela ditadura. O jornal contribuiu historicamente e nos possibilita fazer um balanço sobre o próprio movimento LGBT, seu processo de formação, seus dilemas e contextos. E, inevitavelmente, nos leva a refletir sobre a situação na atualidade e as permanências que se manifestam ainda hoje na relação entre o movimento, a comunidade LGBT e Estado democrático.

“Grupo Somos”, a nova esquerda e novas formas de luta

Os bastidores do Lampião da Esquina também nos trazem valiosas possibilidades de discussão sobre o ambiente ditatorial e o movimento de resistência gay. Em seus primeiros números, fica evidente um episódio de censura forte e uma dinâmica de luta do movimento homossexual. Neste momento, então, é necessário que se entenda que a publicação do jornal não passou sem que nenhuma perda evidente fosse colocada à mostra na comunidade LGBT.

Uma das mais importantes histórias é a própria relação entre um jornalista da época, Celso Curi, que com uma linguagem objetiva e explícita trazia uma potencialidade das discussões sobre gênero e diversidade sexual naquele período carregado de militância e luta. O Lampião abordou a demissão desse jornalista na matéria “Demissão, processo, perseguições. Mas qual é o crime de Celso Curi?”, um caso que denota a proposta de denúncia pelo jornal.

O nome coluna, com muito humor emprestado da loteria esportiva: Coluna do Meio. Seu autor, um jovem jornalista chamado Celso Cúri, brincava com personagens de criação própria, contava piadas, noticiava acontecimentos sociais ou não e publicava um correio Elegante. Uma par-

ticularidade, entretanto tornava a Coluna um fato inusitado na história da imprensa brasileira: era dirigida aos homossexuais. De 30 a 40 cartas diárias passaram a chegar à Coluna, vindas de todas as partes do país (Lampião da Esquina, 1978, p. 6).

Não demorou muito tempo para a resposta vir à tona. Celso Curi fora demitido por uma “crise econômica” no jornal. Mas logo veio a informação que ele havia se tornado réu em um processo sobre o artigo 19, Lei número 5.250 (Lei de Imprensa), que em sua transcrição figurava o ato de ofender a moral e os bons costumes. A relação entre subversão e ideais de família tradicional, portanto, vinha a público. De maneira simbólica, o Lampião trouxe o seu sentido maior, a necessidade da existência de um jornal que falasse pelo lugar daqueles que estavam sendo marginalizados. O caso de Celso Curi, nesta perspectiva, ilustra a luta pela ocupação de espaços públicos, cargos e da própria socialização e existência dos gays da época. Conforme Green (2014),

É preciso, finalmente reconhecer como foi essencial para a formação dos primeiros grupos do movimento a publicação mensal do Lampião da Esquina, que saiu nas bancas a partir de abril de 1978. A leitura deste jornal era uma prática imprescindível para pessoas que fundaram o Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais, em 1978 em São Paulo, cujos membros adorariam o novo nome SOMOS em fevereiro de 1979. Todas estas atividades pioneiras convergiram no Primeiro Encontro Nacional de grupos Homossexuais Organizados em São Paulo, ocorrido em abril de 1980 (Op. cit., p. 183).

A visibilidade do jornal trouxe a possibilidade de um espaço de formação e informação. Além disso, trouxe a quem estivesse marginalizado socialmente uma espécie de instrumento de poder de contestação. No entanto, vale dizer o Lampião não assumiu uma luta política em um sentido partidário, ou ainda com um lugar no movimento social. Na realidade, o Lampião transmitiu à comunidade LGBT o protagonismo efetuado por essa primeira onda, ou seja, era um braço do movimento, um instrumento para a luta. Este fato ficou ainda mais evidente ao se perceber uma das publicações do jornal.

Na reportagem “Negros, mulheres, homossexuais e índios nos debates da USP”, é possível ver não só o papel de divulgação do movimento LGBT como também o jornal como um catalisador de informações e discussões. A reportagem se tornou importante por trazer mais visibilidade à questão e, assim, o “Grupo Somos” passou a ser reconhecido como significativo. Green (ID., op. cit.) nos aponta que a relação entre o grupo e o Centro Acadêmico de Ciências Sociais da USP possibilitou de fato uma correlação entre militância estudantil e das ruas. A presença efetiva do Lampião no contexto da atuação do “Somos” deu visibilidade ao movimento.

Durante a apresentação do grupo SOMOS um de seus integrantes, Alfredo havia afirmado que a repressão aos homossexuais existe tanto nas ditaduras de direita como nas democracias europeias, enquanto nos países de regime socialista as poucas informações que existem a respeito mostram que o quadro não é muito diferente (Lampião da Esquina, 1979, p. 9).

A fala transcrita pelo jornal sobre o dia do debate traz um sentido para a discussão deste texto: a necessidade de perceber o processo de rompimento com a esquerda tradicional e uma perspectiva de renovação a partir da militância. O momento histórico colocado pela existência do jornal e toda essa movimentação política ampliou o debate e ainda possibilitou ao “Somos” uma espécie de guia para um primeiro momento do movimento que se tornaria o LGBT.

Havia uma ebulição acerca do que poderiam vir a representar os novos partidos políticos, nesse momento incerto de abertura democrática. A ocorrência de uma reunião do movimento gay na USP demonstrou na realidade uma multiplicidade de sujeitos, que agora pressionavam a esquerda a deixar o tradicionalismo, o machismo e a opressão em nome de uma “luta maior”. Há de se lembrar que o período de abertura política já havia se iniciado, e portanto, “um de seus passos significativos deu-se no apagar das luzes de 1979, com a aprovação do Congresso Nacional de uma nova Lei Orgânica dos Partidos Políticos (Lei n. 6.757, de 20 de dezembro de 1979)” (PAULO NETO, 2014, p. 34).

Se percebermos o mês de edição dessa última reportagem citada (do Lampião) é possível observar que todas essas questões já estavam em pauta e sendo discutidas desde antes de março daquele ano. Assim, é possível pensar que este movimento e debate colaboraram, entre outros, com o processo de abertura em curso. Também vale destacar que, apesar da importância de todo esse movimento, cabe trazer aqui uma crítica sobre os limites deste debate. Green (2014) indica que nas discussões colocadas naquela reunião não havia a profundidade necessária, e isso se justifica pelo fato de que pautas centravam-se muito mais na não discriminação destes grupos do que na emancipação total e universal da pessoa homossexual. O jornal por outro lado trazia uma leitura diferente sobre o evento.

Os debates ocorridos na USP abriram brechas nas velhas posições. Quem presenciou as discussões e participou da explosão de solidariedade, por ex., do grupo homossexual sabe que as coisas podem começar a tomar novos rumos. Estavam eufóricos tanto os negros, bichas, lésbicas e feministas quanto os brancos heterossexuais sensíveis que compreenderam a importância histórica dessas discussões para ruptura das posições dogmáticas. Quem quis e pôde, tirou dali uma proposta libertária concreta, os vários grupos sociais têm direito de determinar sua própria luta, de

baixo para cima, sem centralismos nem imposições hegemônicas que ditem o que as múltiplas esquerdas deste país devem fazer ou não (Lampião da Esquina, 1979, p. 10).

Trevisan, autor da reportagem citada, indica a ideia de que a comunidade entendeu o evento como um avanço, e principalmente como um momento histórico de ruptura e surgimento de novas formas de sociabilidade. Vislumbravam-se então, propostas reais para as lutas dos grupos em sua diversidade. No texto do jornalista, se observa crítica ao centralismo partidário da esquerda na época, marcando o fato de que se tratava de momento histórico a abrir espaço para discussões cada vez mais frequentes e públicas, retardadas pela violência institucional do Estado ditatorial.

Passado e Presente: a luta LGBT

O Lampião da Esquina, como uma fonte histórica de pesquisa, nos coloca em uma posição crítica acerca de várias questões sociais: participação, visibilidade, preconceito, padrões morais, formas de exclusão e atuação na esquerda, entre outros. Dessa forma, as possibilidades de estudo a partir do Lampião mostram uma versatilidade própria da fonte que denominamos como imprensa escrita.⁶ O processo de localização histórica sobre os fatos e a posição crítica, a nosso entender, foram necessários num sentido de estabelecer a comunicação da fonte com a produção historiográfica.

A análise sobre movimentos sociais e suas origens permitiu avaliarmos processos que se articularam no presente e trouxeram questões pertinentes se olhadas a partir de uma perspectiva onde o movimento da história é real e perceptível. Porquanto, uma das questões delicadas e discutidas dentro do movimento gay na década de 1980 era justamente a descriminalização da condição da homossexualidade. Este ponto passava pela aceitação social da existência do grupo, em função de processos de resistência que passaram por uma fase longa de construção na luta contra a homofobia.

Percebemos na investigação que algumas denúncias evidenciadas pelo jornal no final da ditadura ainda hoje permanecem. A institucionalização da LGBTfobia (ou o preconceito contra a comunidade LGBT) é um desses pontos que devem, à frente, serem melhor analisados pela relevância e permanência histórica. Sobre tudo, porque as denúncias foram muitas. A socialização dos gays foi fortemente perseguida tanto na educação quanto nos espaços de trabalho. O jornal destacou, por exemplo, a revogação de matrícula de 30 alunos na Escola Técnica Federal do Rio

6 Sobre o tema ver SODRÉ, Nelson Werneck. História da Imprensa no Brasil. São Paulo: Mauad, 1994.

Grande do Norte, em 1978. A reportagem trazia informações específicas sobre o conteúdo da negação das matrículas e o motivo principal fora o comportamento homossexual.

Assim como no passado, não é raro, ainda na atualidade, encontrar notícias sobre afastamento de alunos por terem se beijado ou demonstrado comportamento homossexual. Da mesma maneira, é necessário destacar o campo do direito ao trabalho. Como já notamos, além da demissão de Celso Curi, o Lampião denunciou o fim de alguns concursos de travestis na década de 1970 e 1980. Durante a pesquisa, nos deparamos com a história do diplomata do Itamaraty, relatado pela Comissão Nacional da Verdade⁷, que foi demitido, segundo documentos oficiais, pela sua condição de homossexual. Isso mostra como a luta passa pelo direito ao trabalho, além das demais questões básicas. Este preconceito ainda é evidente no mundo LGBT e hoje, de uma maneira muito mais diluída, demonstrando uma relação especificada da sociedade em geral com o subgrupo.

Por último, vale citar a questão da retirada dos espaços de socialização LGBTs na década de 1970. O esforço da polícia, neste período se deu uma política de limpeza e higienização em vários locais conhecidos como espaços homoafetivos de socialização. A partir da leitura do Lampião, foi possível perceber como, para além dos concursos de travestis, em boates, outras localidades também foram sendo fechadas em virtude da prática.

Infelizmente, durante a pesquisa, localizamos na atualidade denúncias exatamente nesse sentido, como por exemplo a invasão de PMS a uma casa de shows gay no Rio de Janeiro, The Week, representando a mesma lógica de marginalização num outro contexto político. Deste modo, é válido concluir que a LGBTfobia está presentificada, mesmo após o fim da ditadura, indicando que ocorreu uma institucionalização do preconceito com a continuidade da exclusão, retirada de direitos e marginalização da comunidade. E isso se dá, hoje, mesmo com a efetivação do Estado democrático.

Algumas considerações

Análises referentes ao jornal Lampião da Esquina revelam a atuação de uma imprensa crítica e plural, que buscou se firmar em uma perspectiva de denúncia e luta em relação à exclusão e violência contra homossexuais. No entanto, a luta não se restringiu a esse grupo, buscando uma atuação mais ampla em prol das minorias, abordando temas sobre mulheres, povos indígenas e negros.

7 Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. A CNV tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. Em dezembro de 2013, o mandato da CNV foi prorrogado até dezembro de 2014.

A atuação do jornal, apesar de fundamental, não se manteve devido ao contexto histórico de violência institucional do então Estado ditatorial brasileiro. Mas a partir de trabalho comparativo do período com a atualidade, percebemos a continuidade de um triste cenário: ainda são recorrentes perseguições, assassinatos e casos de preconceito e discriminação.

O jornal, entretanto, foi fundamental na divulgação de novas formas de entendimento sobre homossexuais, exercendo papel significativo na luta pela visibilidade. O periódico combateu desrespeitos, situações de perseguição e noticiou sobre a existência de um grupo não-associado a um padrão moral estigmatizante. O *Lampião da Esquina* marcou historicamente a imprensa e a organização do movimento no país, contestando e enfrentando novas formas de sociabilidade e tratamento aos homossexuais. Porém, apesar de significativo papel social, percebe-se que a continuidade dos problemas vivenciados foi real, dado que, mesmo com a abertura política, discursos sobre democracia, liberdade, direitos e sociedade igualitária para o Estado brasileiro tem produzido rarefeitos atos concretos eficazes para atender às demandas da comunidade LGBT.

Tal fato fica ainda mais evidente quando em meados de 2014 o Relatório da Comissão Nacional da Verdade indicou a criminalização por homofobia. Ademais, para finalizar, esperamos que o exemplo e a experiência do *Lampião da Esquina* possam iluminar e motivar novos caminhos para a luta por uma sociedade justa, igualitária e plural.

Fonte:

Lampião da Esquina, Rio de Janeiro (1978-1981).

Referências Bibliográficas

AUGUSTO, P. Más notícias do Nordeste. *Lampião da Esquina*. n.2, p.3-4, jun.1978.

AVILA, Carlos Frederico Dominguez. O Golpe de 1964, a Guerra Fria, e a recomposição das relações brasileiro-mexicanas: estudo com fontes primárias. *Revista Opsi*. Catalão, v.14, Dossiê Especial, p.60-73, 2014.

CAZARRÉ M. Com 600 mortes em seis anos, Brasil é o que mais mata travestis e transexuais. Agência Brasil. 2015. Disponível em <<http://agencia-brasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/com-600-mortes-em-seis-anos-brasil-e-o-que-mais-mata-travestis-e>>. Acesso em 8 ago de 2016.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Relatório da Comissão Nacional da

Verdade. Brasília. v. 3, 2014 p.300-311. Disponível em: < [http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/ Volume%202%20-%20Texto%207.pdf](http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%207.pdf) >. Acesso em 10 de ago de 2016.

COLLING, Ana Maira (org); TEDESCH, Losandro Antonio. Dicionário crítico de gênero. 1ª Edição. Dourados: Editora UFGD, 2015. 682p.

GREEN, James Naylor & QUINALHA, Renan (Orgs). Ditadura e homossexualidades. 1ª Edição. São Carlos: Edufscar, 2014,330p.

KUCINSKI, Bernardo. Jornalistas e revolucionário: nos tempos da imprensa alternativa. São Paulo: Scritta, 1991.

MOTTA, Fábio. “À luz do Lampião”. Revista Júnior, São Paulo, no 30/Maio de 2009, pp. 40- 43.

NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (Org). As peculiaridades dos ingleses e outros artigos, 1ª Edição, Campinas: Editora da Unicamp, 2001, 372p.

PAULO NETO, José. Pequena história da ditadura brasileira. 1ª Edição. São Paulo: Cortez Editora, 2014. 342 p

SILVA, C. Reinventando o Sonho: História Oral de Vida e Homossexualidade no Brasil Contemporâneo. 1998. 554 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo. 1998.

SODRÉ, Nelson Werneck. História da Imprensa no Brasil. São Paulo: Mauad, 1994.

TREVISAN. J.S. Demissão, processo, perseguições: mas qual é o crime de Celso Curi? Lampião da Esquina. N.0, p.6-8, abr.1978.

A DISCUSSÃO A RESPEITO DAS PINTURAS RUPESTRES NO BRASIL

Michel Justamand

Introdução

Este trabalho apresenta breve discussão sobre as pinturas rupestres (pinturas feitas em suportes rochosos) produzidas no Brasil. Esta prática remete-se há milhares de anos antes do presente e está espalhada por muitos sítios arqueológicos do mundo e em especial no território nacional. Elas são encontradas em todos os estados brasileiros (JORGE et ali, 2007). Desta maneira, sugerindo que a História da presença humana neste território teria muito mais de 500 anos, dá-se o contrário da “crença oficial” de que o país teria sido “descoberto” em 1500 por conquistadores e aventureiros liderados, em sua maioria, por portugueses.

As pinturas rupestres, em muitas de suas cenas apontam, segundo nosso ponto de vista, o modo de vida dos primeiros habitantes da terra brasilis. Modo de vida que foi muito rico e deixou nas cenas rupestres suas marcas de memória ancestral (JUSTAMAND, 2014a). Entre elas estão cenas de lutas em duplas, sociais ou coletivas. Podemos observar também a sexualidade da época e algumas práticas cotidianas como as caçadas, as coletas e as amamentações, bem como algumas formas lúdicas. Há ainda cenas de animais em movimentos, algumas relacionadas com grupos humanos (JUSTAMAND, 2015). E também se notam cenas de plantas, árvores em especial (JUSTAMAND, 2005).

Dessa forma, pretendemos apresentar cenas inscritas nas rochas e a partir delas refletir sobre a História da presença humana no território brasileiro ancestral. Partimos de ideias de autores que já se debruçaram sobre a temática indígena, artística e outras que a elas se relacionam.

Memória e história ancestral

As pinturas rupestres como forma de resgate da memória cultural de um ou mais grupos dos primeiros habitantes do Brasil têm sido objeto de estudos e de debates. A memória cultural também ocorre por meio da grafia-desenho, uma maneira de guardar a síntese do desenvolvimento, que consiste em escrever através de símbolos, traços, formas e deixar registrado no barro, no traçado de uma folha de palmeira transformado em cestaria, na parede e até no corpo. E também através de pinturas feitas com jenipapo e urucum (JECUPÉ, 1998, p. 26). As pinturas rupestres, produções dos grupos ancestrais, se enquadrariam nessa condição citada

acima igualmente. Elas teriam as funções de preservação das memórias e histórias dos grupos em suas cenas plasmadas nas rochas (JUSTAMAND, 2014a).

Os arqueólogos têm papel importante na revelação dessas cenas para a maior parte da nação que ainda as desconhece. E contribuiriam para a construção da memória dos primeiros povos, ainda muito combalida e esquecida por grande parte dos habitantes atuais das terras brasileiras.

A tarefa principal do arqueólogo seria a de fazer objetos falarem, dizerem de si mesmos e dos homens que os fabricavam. Por meio da arqueologia, é possível saber como se deu o desenvolvimento da tecnologia, os modos de adaptação à natureza, o aproveitamento dos recursos naturais, o desenvolvimento da arte, a dispersão dos grupos e os contatos entre culturas diferentes (JECUPÉ, 1998, p. 30).

Loredana Ribeiro, discutindo a tradição e as rupturas na arte rupestre de Minas Gerais, fala de reaproveitamento dos grafismos por vários grupos, para a autora essas figuras eram reutilizadas e as relações entre grafismos que perduram em meio às diferentes ocupações estilísticas dos suportes do sítio apontam para o manejo e compartilhamento de bens culturais por grupos étnicos distintos (RIBEIRO, 1997, p. 182). Parece-nos que esse reaproveitamento mostra um compartilhar e integrar-se com o que já estava à disposição nos abrigos usados por grupos anteriores. Trata-se, portanto, de grupos que se mestiçaram culturalmente (JUSTAMAND, 2008, p. 14).

Mário Pedrosa identifica nas pinturas rupestres “forças humanas” e “significado mágico”. Ele descreve que, mesmo no Brasil, se conhecem desenhos na pedra a beira dos rios, que são relativamente arranhados na rocha, como uma espécie de gravura. Eles são em parte de figuras geométricas e também formas humanas. Acredita-se, que, o ponto de partida dos desenhos eram riscos produzidos na pedra pelo atrito da corda de que se serviam selvagens ao puxar canoas para a margem. A esses desenhos foram acrescentadas interpretações de significado mágico (PEDROSA, 1995, p. 216). Nas representações de animais vistos nas figuras, ditas primitivas, produzidas nas rochas, estariam as mais célebres representações de animais da arte das cavernas. As formas ditadas pelos acidentes naturais dos muros e rochas foram completadas para nos dar figuras de extraordinária energia.

Os artistas rupestres usaram-se das conformações rochosas naturais. Eles aproveitavam certas cavidades ou saliências que pudessem sugerir as formas do animal e gravavam nos sulcos das linhas de contorno, colorindo as áreas com pigmentos naturais: terra, que são os tons de ocre, óxido de ferro para o vermelho, carvão para o preto (OSTROWER, s/data, p. 168).

Em certas pinturas, os animais representariam também os ancestrais. As cenas com animais continham um duplo significado: ao mesmo tempo em que era necessário matá-los para sobreviver, eles também representavam figuras ancestrais dos homens. Por meio das imagens, os humanos dominariam e possuiriam tais animais. A atitude que os desenhos transmitem é do mais profundo respeito para com os animais conhecidos e reconhecidos inscritos nas rochas (IDEM, p. 169).

Aspectos relevantes das pinturas rupestres

As pinturas rupestres apresentam alguns aspectos que julgamos relevantes. Elas oferecem aos pesquisadores, em suas cenas, aparentemente, os hábitos diários e os eventos diferenciados na vida social dos grupos, como os cerimoniais, que não se sabem os significados, nem nunca saberemos (JUSTAMAND, 2015, p. 84-94).

Algumas representações humanas são apresentadas revestidas de atributos culturais, tais como enfeites de cabeça (IDEM, p. 86), objetos cerimoniais nas mãos, etc. As composições de grafismos representando ações ligadas sejam à vida de todos os dias, sejam a cerimonial, são abundantes e constituem a especificidade da tradição Nordeste (FUMDHAM, 1998a, p. 62). Os humanos precisavam compreender e articular o mundo que os cercava em seu próprio benefício e, para isso, utilizaram-se, provavelmente, entre outras tecnologias, das pinturas rupestres como fontes de informações.

Os paleolíticos, articulando o seu mundo por imagens, incentivados por necessidades peculiares, imaginavam, provavelmente, conceitos em forma plástica para (re)conhecer, (re)processar e (re)armazenar o seu lugar circundante, pois disso dependia a sua vida (OLIVEIRA, 1987, p. 55).

A atividade pictórica no início teve uma função individual e lúdica, e dessa forma tornou-se um procedimento com função social (PESSIS, 1999, p. 69). Parece-nos que as pinturas rupestres teriam sido um dos fatores artísticos e socioculturais que contribuíam com suas formas e símbolos para ajudar na ampliação dos relacionamentos sociais, por indicarem modos de vida que eram comuns a todos que participavam daquele determinado espaço/tempo.

Elas se espalharam por todo o mundo conhecido. Foram produzidas quase que ao mesmo tempo, acontecimento que atesta a sua importância sociocultural para os habitantes locais e para os grupos que estivessem de passagem por aqueles caminhos. As mais recentes descobertas confirmam que os registros rupestres pré-históricos surgiram de maneira quase que concomitante, na Europa, América, África e Austrália. A universalidade dessa atividade não ligada às técnicas de

subsistência indica a importância sociocultural dos registros rupestres no desenvolvimento das sociedades pré-históricas (PESSIS e GUIDON, 1992, p. 19).

Existem algumas possibilidades de uso (como: controle dos recursos naturais, roteiros das caminhadas, indicação dos locais para explorar) das pinturas pela sociedade produtora. A distribuição da arte rupestre indicaria um nível significativo de controle dos recursos naturais por parte das populações que a germinaram. As suas localizações se constituiriam em apropriadas rotas de conexão entre estas áreas de exploração de recursos naturais e de indicação de locais especiais de exploração de determinados recursos (SILVA, 1996, p. 19).

Para que serviriam as pinturas rupestres?

No Brasil, os arqueólogos vêm apontando para a possibilidade de as manifestações rupestres terem servido para grupos se comunicarem, ou mesmo para que outras populações que chegaram ao mesmo lugar, algum tempo depois, as usassem como “modelos”, pintando por cima delas e/ou “completando-as” (JUSTAMAND, 2008, p. 19).

Guidon e Pessis indicam a existência, provável, de significados diversos interpretativos para as mesmas cenas. E também que para pinturas diversas, alguns significados iguais. Assim, duas culturas diferentes poderiam representar uma mesma ideia, mas utilizando dois grafismos diferentes. Para elas, ainda uma mesma forma pode ter tido significados diferentes em contextos de usos sociais diferentes (PESSIS e GUIDON, 1992, p. 28).

Parece-nos que as culturas intercambiavam e se relacionavam para conseguirem entender os sinais produzidos pelos grupos diferentes. Se, em outro momento, uma mesma pintura tem interpretação diferente em cada grupo, é sinal de que as populações trocaram informações e a reutilizaram de outras maneiras (JUSTAMAND, 2008).

Com frequência as figuras da tradição Agreste foram realizadas no interior de painéis da Nordeste, o que dificultou os trabalhos na segregação das tradições pelos arqueólogos. É muito comum se deparar com grafismos desta tradição superpostos a grafismos de outras tradições. O estudo deste procedimento de superposição permitiu identificar a existência de um critério de escolha do espaço pictural que é próprio da tradição do Agreste quando ela partilha um espaço material com a tradição Nordeste (GUIDON, 1992, p. 46).

Entendemos que “partilhar” um espaço entre as tradições significa que aquelas populações dividiram experiências, conhecimentos

e informações em um mesmo espaço, provavelmente, mesmo que em períodos diferentes. Dessa forma, as pinturas rupestres poderiam ter sido responsáveis por transmitir “sugestões”, informações e indicações de como viver naquele determinado local.

Parece-nos que esses locais eram, em grande parte, recorrentemente, reocupados, pois estavam carregados de informações sobre o entorno no qual se encontram. Conseqüentemente, os novos ocupantes poderiam decodificar tais recomendações deixadas inscritas nas rochas. Os principais sítios localizavam-se em abrigos rochosos, grutas e cavernas e indicam certa estabilidade de (re)ocupação, tanto nas camadas sedimentares quanto nas pinturas das paredes (SCHMITZ, 1999, p. 57).

Era importante conhecer os meios de subsistência, para não perder tempo diariamente em busca da comida (caça/pesca e/ou coleta de frutas). Por isso, as pinturas rupestres tiveram o papel de retratar, com alguma precisão, qual era a base econômica e informar o que havia ali. Por esse motivo, imagina-se que o alicerce fundamental dos grupos continuava sendo a caça, a coleta e a pesca. As pinturas rupestres retratavam esses detalhes com certa precisão. O que permite observar a evolução sociocultural desses grupos durante pelo menos 6 mil anos (compreendidos, mais ou menos, entre 6 mil anos antes do presente até e 12 mil anos atrás). Esse período de tempo de produção rupestre é encontrado nas pinturas do sudoeste do Piauí. Mais exatamente nas inscrições em rochas feitas há milhares de anos, no Parque Nacional Serra da Capivara, em São Raimundo Nonato, se constituem longos e importantes arquivos visuais sobre a humanidade, disponível, ainda hoje, no mundo (GUIDON, 1992, p. 43).

A produção rupestre permitia a ocorrência das trocas de ideias, técnicas e práticas e que essas fossem incorporadas às sociedades que não as tinham, mas que partilharam os mesmos espaços socioculturais e criaram novas formas de expressão. Sendo que, durante o período inicial das produções artísticas nas rochas, a região era pouco habitada. Então, outros grupos, minoritários, partilharam o mesmo espaço junto às comunidades culturais já instaladas na Serra da Capivara. Os grupos que não tinham o domínio da técnica gráfica incorporaram às suas culturas esta prática rupestre, emanada das comunidades antecessoras. Estas outras populações que chegaram depois teriam sido as responsáveis por outros e novos modos de inscrições nas rochas (PESSIS, 1989, p. 14-15).

Quais eram as funções das pinturas rupestres?

As pinturas rupestres seriam as representações gráficas da linguagem falada ou gestual dos grupos ancestrais. Havendo, evidentemente, comunicação e história, isso desde muito tempo atrás em terras brasileiras. O surgimento da arte representativa, portanto, algo normal dentro da evolução física, mental e sensorial do homo sapiens: surgindo da formação do conjunto intelectual linguagem-grafismo, significando a representação gráfica da “magia” da linguagem (SEDA, 1997, p. 150).

Existiria mais de uma função para as pinturas rupestres. Pensamos que acreditar em uma única função é o mesmo que limitar a capacidade humana. Parece-nos que a função essencial da pintura rupestre era esclarecer e, mais provavelmente, provocar ações. Nas sociedades primitivas a função essencial da arte não é fazer magia, mas esclarecer e provocar ações. Contudo, esta base mágica não pode ser negada, pois em todas as suas formas a arte sempre possui um pouco de magia: “a arte é necessária para que o homem se torne capaz de conhecer e mudar o mundo. Mas a arte também é necessária em virtude da magia que lhe é inerente” (IDEM).

A arte rupestre, pintada ou gravada, funcionaria como promotora da capacidade do humano de “conhecer e mudar o mundo”. A partir de suas próprias convicções e ações. Considera-se que o homo sapiens poderia, por meio de seus conhecimentos culturais adquiridos, transformar o conhecido e, muito provavelmente, mudar para melhorar a sua própria vida (JUSTAMAND, 2008, p. 22). Vale ressaltar ainda outra possível função das pinturas rupestres. Seria muito difícil de acreditar que as sociedades, quaisquer que fossem elas, não teriam suas próprias formas de marcar ou estimar o tempo (SEDA, 1997, p. 160).

As pinturas rupestres poderiam apontar os melhores locais de moradia, de rituais e de sociabilização dos grupos usuários. Qualquer usuário poderia identificar sem erro, nem problemas, o “paredão das araras”, onde existe o melhor material para fazer instrumentos de pedra. Poderiam ainda identificar o imenso salão coberto da “mulher pintada”, onde cabia todo o bando para a estação das chuvas. E mais, a aldeia junto ao “lajedo das cobras”, onde o moço agricultor tinha de escolher a sua noiva. As inscrições nas rochas poderiam ter servido para marcar e delimitar o território de cada um dos grupos nômades (SCHMITZ, 1984, p. 31). Isto é indicativo de que os antigos habitantes do local também estavam preocupados com seus territórios.

O que mostram as cenas rupestres?

Os antigos habitantes de São Raimundo Nonato deixaram vestígios de suas crônicas sociais e diárias. Esses vestígios ficaram registrados nas pinturas rupestres. A arte figurativa com cenas e representações mais reconhecíveis só veio a aparecer depois, com representações de plantas, figuras humanas, objetos feitos pelo homem, figuras geométricas de significado ignorado e desenhos de capivaras, siriemas, onças, tatus e cervídeos. Algumas pinturas mostram cenas de caça, combates, lutas individuais (JUSTAMAND, 2007b), execuções (JUSTAMAND, 2007a), relações sexuais (JUSTAMAND et alii, 2016) – algumas caracterizadas pela presença de um observador – e partos (JUSTAMAND, 2014b). Outras representam cerimônias de significado ignorado (JUSTAMAND, 2005, p. 29-40), nas quais se veem homens ornados com grandes cocares de penas; filas de pessoas comandadas por um tocador de trompa e figuras com maracás (instrumentos chacoalhantes) nas mãos (GUIDON, 1990, p. 42).

Os habitantes de muito antes de 1500 pintavam nas cavernas e paredões o que observavam de mais interessante à sua volta, durante suas vidas. Dessa forma, fortaleciam as transmissões dos ensinamentos e conhecimentos acumulados (JUSTAMAND e GRISOLIO, 2007, p. 35). Assim, todos aprendiam a reconhecer os costumes da cultura local da época.

Algumas interpretações sobre as pinturas rupestres

A atitude natural das pessoas ao se depararem com os painéis das pinturas rupestres é procurar um significado imediato, ou seja, procurar “ler” o que está ali escrito ou o que se pretendeu contar (MARTIN, 1997, p. 248). A tendência atual entre os arqueólogos é não interpretar as representações rupestres, apenas descrever o que há ali inscrito. Mas descrever o que se nota ali inscrito pode ser também um ato de interpretação, nos parece. O objetivo de alguns arqueólogos descreverem o que se pode “ver” indica uma análise tanto técnica quanto interpretativa, todavia utilizar-se de critérios técnicos que valorizam o saber sobre como os grafismos foram realizados, os recursos materiais empregados e, principalmente, quais os grafismos que podem ser considerados como representativos de um estilo rupestre determinado, é algo essencial (IDEM).

A nosso ver, imaginamos que os artistas ancestrais tinham intencionalidades com as suas obras. E que essa intenção ainda pode ser de alguma forma captada. Isso por que temos as mesmas condições mentais, temos os mesmos sentimentos e temos muitas emoções

correlatas às imagens, como as que tiveram nossos ancestrais, milhares de anos atrás, quando das inscrições nas rochas espalhadas pelo mundo. Portanto, entendemos que mesmo a ciência arqueológica tendo muita contribuição a oferecer no que diz respeito às datações, ao contexto dos sítios arqueológicos e às pigmentações, não faz interpretações, somente descreve tecnicamente as pinturas (JUSTAMAND, 2008, p. 26). Mas nem todos envolvidos com o conhecimento arqueológico pensam da mesma forma.

Outra tendência procura, sim, interpretar, mesmo que de forma hipotética, tendo Pedro Inácio Schmitz como um dos propositores (SCHMITZ, 1999). Outros, como Leila Maria Serafim Pacheco e Paulo T. de Souza Albuquerque (1999), quando apontam para a necessidade de interpretações de sítios arqueológicos onde pesquisam, como os do Rio Grande do Norte no Brasil, abrem portas para novas pesquisas sobre as pinturas rupestres. Fabíola Andréa Silva também trata da questão das interpretações das artes rupestres pelo mundo.

As pinturas rupestres tinham funções pedagógicas?

De toda forma, apesar de ser contra as interpretações, existiriam redes de comunicação social pelas quais haveria transmissão das informações através das gerações (MARTIN, 1997, p. 308). Logo, as pinturas rupestres eram passíveis de serem ensinadas para os grupos futuros e teriam a capacidade de agregar socialmente o grupo, que entenderia o legado deixado. Era como se eles tivessem participado de uma “escola rupestre”, onde aprendiam e depois retransmitiam as mensagens ali fornecidas. Esta agregação permitiria aos grupos usuários melhores condições, inclusive, econômica, cultural e social (JUSTAMAND, 2008, p. 26). As pinturas rupestres, produzidas de acordo com o que se observava no local circunvizinho, eram portadoras e capazes de transmissão de sentido e ideias, que como signos se transformam uns nos outros, ad infinitum, na mentalidade humana (ARRIZABALAGA, 2005, p. 13).

Se existe comunicação é por que há história também, pois gestos, palavras, imagens e/ou oralidade têm o mesmo valor funcional de transmissão de comunicação, independe da materialidade. As pinturas rupestres, então, seriam signos não verbais que agiriam da mesma forma que os verbais na transmissão dos conhecimentos (JUSTAMAND, 2008, p. 27).

As pinturas rupestres apresentam figuras humanas que caminham, pulam, correm, dançam com movimentos graciosos, lançam dardos ou atacam com bordunas ou machados. Algumas formas humanas

representadas nas cenas são estáticas mas revelam expressão emocional pela posição dos braços, da cabeça e do corpo (MARTIN, 1982, p. 56). As imagens rupestres são de fácil identificação do que se desejava mostrar na época. Em seus contornos, atributos e formas representadas se notam esses desejos. Elas, as pinturas, teriam possibilitado maior relação (um percurso de compreensão, de aprendizagem e de utilização) entre os indivíduos da sociedade e todo o meio – social e biológico – circundante.

Gabriela Martin caracteriza, especialmente, a Tradição Nordeste pela presença de certas composições gráficas, grafismos de ação, que representam ações da vida cotidiana e cerimonial. São temas sexuais, de violência, de caça, e rituais cerimoniais cujos componentes e distribuição persistem nas diversas manifestações gráficas desta tradição no Nordeste do Brasil (MARTIN, 1989, p. 21). Observar que lembram ações da vida cotidiana é uma forma de interpretar as imagens ali plasmadas, ao menos nos parece.

Entre as tradições de pinturas rupestres identificadas no nordeste do Brasil, a Tradição Nordeste (OLIVEIRA e JUSTAMAND, 2015) é a mais recorrente e se caracteriza por ser composta de figuras humanas e animais, frequentemente arranjadas de modo a representar movimentos e ações da vida cotidiana, socioculturais e cerimoniais na pré-história, sendo representações gráficas reconhecíveis por qualquer observador (PESSIS, 1989, p. 11). Ações que representam o cotidiano eram sinais de que as pinturas, provavelmente, foram para os antigos habitantes um indicativo de atitudes a tomar e em que momento, nas suas práticas sociais e culturais (JUSTAMAND, 2007b, p. 39-42).

Um dos traços mais marcantes das inscrições rupestres é o fato de que esses grafismos podem estar agenciados, representando ações. Os temas dessas ações podem ser reconhecidos, na maioria dos casos, estando ligados a técnicas de subsistência e atividades cotidianas ou cerimoniais (PESSIS e GUIDON, 1992, p. 23). As atividades de subsistência presentes nas pinturas são as mais importantes, pois a partir da produção alimentícia e da saúde social transmitem-se os conhecimentos que influenciaram nos hábitos de caça e coleta dos grupos.

O significado contido nas pinturas e gravuras rupestres, ordenadas pelos povos pré-históricos, ficou perdido no tempo. O que antes foi uma epístola percebida e dividida por muitos, hoje nos é impossível desvendar. No entanto, a forma concebida e “arquivada” na rocha conservou-se ao longo dos séculos, chegando até os nossos dias como um “depoimento” escrito na pedra (ETCHEVARNE, 2007) da expressão cultural de, provavelmente, muitos povos. Nesse sentido, parece-nos importante conservar e divulgar esse patrimônio arqueológico. Sendo dever de todos contribuírem nessa divulgação (MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, 1999, p. 20).

Considerando finalmente...

As pinturas rupestres trazem para os estudiosos da história, mas não só para estes, a possibilidade de imaginar e de ver/constatar/transmitir para outros os saberes preservados nas cenas rupestres. E por meio das interpretações de pesquisas arqueológicas e ou antropológicas poderemos ver/imaginar como era o mundo, o meio ambiente e o cotidiano em que viviam os grupos que ocuparam as terras brasílicas em tempos imemoriais.

As pinturas rupestres apresentam importância social e histórica para a comunicação humana, pois sugerem uma forma de transmissão sistemática de informações escrito-inscritas/grafadas e se encontram dispersas por todo o território brasileiro e em todos os continentes. Seu desenvolvimento segue determinadas padronizações, cuja repetição, recorrência e diferenciação possibilitam a caracterização sociocultural, que os arqueólogos têm chamado de tradições/subtradições/estilos, mas que podem ser somente modos culturais de produção das cenas. Elas, as pinturas, são vestígios intencionais deixados pelos humanos. São passíveis de serem usadas por estudantes das séries iniciais das escolas e por historiadores, além, é claro, de outros pesquisadores de ciências afins, como a comunicação, antropologia e artes.

Todos os vestígios do passado são considerados matéria para o historiador. Desta forma, novos textos, tais como a pintura, o cinema, a fotografia, foram incluídos no elenco de fontes dignas de fazerem parte da história e passíveis de leitura ou releitura por parte do historiador (CARDOSO, 1996, p. 402) ou ainda pré-historiador da arte.

Não podemos deixar de lado saberes acumulados ao longo de milhares de anos. Alguns desses saberes foram transmitidos para as gerações daquele período, mas podem hoje apresentarem informações interessantes sobre a vida de povos ancestrais e originários do mundo. Informações que, talvez, sirvam de exemplos para a vida atualmente. Esse é o recado que fica das pinturas rupestres, um exemplo de vida ancestral que podemos seguir!

Referências bibliográficas

ARRIZABALAGA, Ángel Rivera. *Arqueología cognitiva: origen del simbolismo humano*. Madrid: Arco Libros, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro. Editora Campus, 1996.

ETCHEVARNE, Carlos. *Escrito na pedra: cor, forma e movimento nos*

grafismos rupestres da Bahia. Rio de Janeiro: Versal, 2007.

FUMDHAM. Revista Parque Nacional da Serra da Capivara, PI – Brasil. 1998a.

FUMDHAM. Trilhas da Capivara. PI – Brasil. 1998b.

GUIDON, Niède. As ocupações pré-históricas do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

GUIDON, Niède. Pré-História no Piauí. Revista Horizonte Geográfico, ano 3, nº 12, set/out, 1990.

GUIDON, Niède. Tradições rupestres da área arqueológica de São Raimundo Nonato, PI, Brasil. Pernambuco, Revista Clio nº 5, vol.1, 1989.

JECUPÉ, Kaka Werá. A terra de mil povos. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JUSTAMAND, Michel. As pinturas rupestres no Brasil: uma discussão atual. In: SOUZA, Edgar e GRILLO, José Geraldo Costa. Olhares sobre a História do Brasil. São Paulo: Primeira Impressão, 2008.

JUSTAMAND, Michel. A mulher rupestre: representações do feminino nas cenas rupestres de São Raimundo Nonato – Piauí. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2014b.

JUSTAMAND, Michel. As pinturas rupestres do Brasil: memória e identidade ancestral. Revista Memorare. Tubarão: UNISUL, vol. 1, n. 2, 2014a.

JUSTAMAND, Michel. As pinturas rupestres na História e na Antropologia: uma breve contribuição. Francisco Morato: Margê, 2005.

JUSTAMAND, Michel. As relações sociais nas pinturas rupestres. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007b.

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

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

JUSTAMAND, Michel. Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007a.

JUSTAMAND, Michel e GRISOLIO, Lilian Marta. Reflexões a cerca das políticas educacionais no Brasil: de 1500 à atualidade. In: JUSTAMAND, Michel e GRISOLIO, Lilian Marta. Políticas educacionais: projeto neoliberal em debate. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.

JUSTAMAND, Michel; FUNARI, Pedro Paulo A. e ALARCÓN-JIMÉNEZ,

Andrés. Arqueologia da Sexualidade: representações das genitálias femininas e masculinas nas pinturas rupestres no Parque Nacional Serra da Capivara. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2016.

MARTIN, Gabriela. A pré-história do nordeste do Brasil. Pernambuco. UFPE, 1997.

MARTIN, Gabriela. Casa santa: Um abrigo com pinturas rupestres do estilo Seridó, no Rio Grande de Norte. Pernambuco, Revista Clio nº 5, 1982.

MARTIN, Gabriela. A subtradição Seridó de pintura rupestre pré-histórica do Brasil. Pernambuco, Revista Clio, nº 5, 1989.

OLIVEIRA, Ana Claudia de. Neolítico: arte moderna. São Paulo. Ed. Perspectiva, 1987.

OLIVEIRA, Gabriel Frenchiani e JUSTAMAND, Michel. Reflexões acerca da arte rupestre no Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí – Brasil: reminiscências de uma História da Tradição Nordeste de Pinturas Rupestres. Revista Atek Na – En La tierra , vol. 5, dez/2015, Patagônia, pp. 125-147.

OSTROWER, Fayga. In: “A construção do olhar”, In: NOVAES, Adauto (org.). O olhar. São Paulo, Cia das Letras, s/data.

PACHECO, Leila Maria Serafim e ALBUQUERQUE, Paulo T. de Souza. O lajedo Soledade: um estudo Interpretativo. In: TENÓRIO, Maria Cristina. (org.) Pré-História da Terra Brasilis. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.

PEDROSA, Mário. Forma e percepção estética. São Paulo, EDUSP, 1995.

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. Arte da Terra: resgate da cultura material e iconográfica do Pará. Belém: Edição do SEBRAE, 1999.

PESSIS, Anne-Marie. In: “Pré-História da região do Parque da Serra Capivara”. In: TENÓRIO, Maria Cristina. (org.) Pré-História da Terra Brasilis. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.

PESSIS, Anne-Marie. Apresentação gráfica e apresentação social na tradição Nordeste de pintura rupestre do Brasil. In: Revista Clio, Pernambuco, v. 1, nº 5, 1989.

PESSIS, Anne-Marie. Identidade e classificação dos registros gráficos pré-históricos do Nordeste do Brasil. Revista Clio, Pernambuco, v. 1, nº 8, 1992.

PESSIS, Anne-Marie & GUIDON, Niède. “Registros rupestres e caracterização das etnias pré-históricas”, In: VIDAL, Lux (org.). Grafismo Indígena. São Paulo, EDUSP, 1992.

PROUS, André. Arqueologia Brasileira. Brasília. UnB, 1991.

RIBEIRO, Loredana M. Ricardo. In: “Tradição e ruptura na arte rupestre da Lapa do Gigante – Montalvânia/MG”, In: Revista Clio, Pernambuco, Ed. UFPE, v. 1, nº 12, 1997.

ROOSEVELT, A. C. Relatório Preliminar sobre o levantamento e escavações na caverna da Pedra Pintada, Monte Alegre, Pará, Brasil, 1991. 12 folhas impressas.

SEDA, Paulo. A questão das interpretações em arte rupestre no Brasil. In: Revista Clio; Série Arqueológica. Recife. UFPE, v. 1 Nº 12, 1997.

SCHMITZ, Pedro Inácio. Arte Rupestre no Centro do Brasil. Porto Alegre: Unisinos, 1984.

SCHMITZ, Pedro Inácio. A questão do paleoíndio. In: TENÓRIO, Maria Cristina (org.). Pré-História da Terra Brasilis. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 1999.

SILVA, Fabíola Andréa. A Pesquisa Sobre Arte Rupestre: Uma Introdução aos seus Princípios Básicos. Santa Cruz do Sul. Revista do Cepa, 1996.

APONTAMENTOS DA HISTÓRIA DA ARQUEOLOGIA E DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL ATRAVÉS DE CURT NIMUENDAJÚ

Patrícia Bayou Donatti

Dentro das pesquisas sobre a história da arqueologia, existe um consenso entre os profissionais em se tratando da obra *The History of Archaeological Thought*, escrita em 1989 por Bruce Trigger, a qual consta como grande referência do tema. A proposta de Trigger foi examinar o desenvolvimento do pensamento arqueológico desde os tempos medievais até a década de 90 do século passado, levando em conta os contextos históricos, políticos, sociais e ideológicos que deram sustentação a cada corrente teórica. No prefácio da sua segunda edição desse livro, Trigger explica a necessidade de se entender a história da arqueologia como uma subdisciplina da Arqueologia. Mais ainda ele cita Collingwood ao lembrar que a interpretação arqueológica e a história da arqueologia estão alinhadas (TRIGGER, 2008).

Esse arqueólogo tem interesse na produção do conhecimento arqueológico. Ele olha a arqueologia e examina o seu desenvolvimento a partir de três abordagens, a relativista, a realista e a positivista. Sobre a abordagem positivista, faz uma crítica à pura acumulação de dados e a arqueologia descritiva dessa corrente. Ele enfatiza que o surgimento da arqueologia pós-processual promoveu uma grande mudança na Arqueologia, pois essa escola focou sobre a interpretação do registro arqueológico, enquanto que a escola processualista enfatizava a quantificação e a necessidade de se avançar mais nas técnicas de pesquisa do que nas interpretações. Em relação à abordagem relativista, faz uma crítica ao seu extremo, ou seja, ao viés super-relativista, que pode se abrir demasiadamente a um passado reconstruído bem como a um criacionista (IDEM). No entanto, ele não abre mão dessas duas abordagens, positivista e relativista, da arqueologia já que as utiliza em seus trabalhos.

O arqueólogo enfatiza, no entanto, a produção de uma abordagem realista da arqueologia, que é sugerida em seu artigo de 1984 *Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist*. Nesse artigo, ele propôs três tipos ideais de arqueologias alternativas: nacionalista, colonialista e imperialista, considerando uma visão coerente da arqueologia e uma variabilidade de arqueologias produzidas em diferentes contextos e períodos históricos (TRIGGER, 1984, p. 355-356).

Para ele, existe uma relação próxima entre a natureza da pesquisa arqueológica e o meio social na qual ela é praticada; sugerindo que a pesquisa arqueológica é moldada de acordo com regras econômicas, políticas e culturais de nações específicas, como parte interdependente do sistema social moderno (TRIGGER, 1984, p. 336 apud WALLERSTEIN, 1974, p. 3-11). Ao focar sobre a arqueologia pré-histórica e a arqueologia antiga, por serem de maior interesse aos antropólogos, Trigger examina três diferentes contextos que produzem esses três tipos de arqueologia.

Primeiramente, ele analisa a arqueologia nacionalista que é a mais comum de todas as arqueologias. Trigger se refere, por exemplo, ao México, após a Revolução de 1910, quando as reformas econômicas e sociais prometidas pela Revolução foram substituídas pelo enobrecimento das civilizações pré-hispânicas, cuja maioria da população era composta por nativos, pela unificação nacional e por um referencial de importância cultural do passado para o mundo através da criação de sítios a céu aberto, museus de entretenimento e turismo (TRIGGER, 1984, p. 359). Outro exemplo, de arqueologia nacionalista, foi a produzida por arqueólogos do século XIX e início do XX, como Kossinna ao tentar provar que a Alemanha seria o berço dos povos indo-europeus e o centro de criatividade cultural dos tempos pré-históricos, enaltecendo a pureza e a superioridade racial alemã, posteriormente tal visão foi utilizada pelos nazistas (IDEM, p. 360).

Em segundo, Trigger trata da arqueologia colonialista que se desenvolveu em países onde populações nativas foram tomadas por europeus ou onde os europeus continuaram dominando política e economicamente essas populações por um longo período de tempo. Assim, essa arqueologia foi e ainda é produzida por pessoas que não tinham relação histórica com os povos anteriores que elas estudavam e que enfatizam a primitividade dos nativos e sua incapacidade de inovação por eles mesmos. Geralmente essa arqueologia está ligada a antropologia produzida, por exemplo, nos Estados Unidos e na Austrália, e está comumente associada ao estigma de que populações nativas são tribos estáticas, atrasadas, ou aos aborígenes que nunca mudam. Os arqueólogos colonialistas têm a intenção de denegrir a imagem dos nativos para justificar o controle sobre o país dominado. Essa arqueologia é produzida em quase toda a América Latina (IDEM, p. 361-368).

A terceira arqueologia, a arqueologia imperialista, está associada a um pequeno número de países que exercem domínio político sobre grandes áreas do mundo. Esses países hegemônicos possuem poder cultural, político e econômico e influenciam países vizinhos. Em 1850, o Reino Unido foi o primeiro a desenvolver uma arqueologia imperialista baseada no progresso tecnológico, onde o resultado desse progresso acarretaria para as gerações futuras mais inteligência, mais saúde, felicidade e moral. No entanto, em 1880, com a competição econômica

crecente, o aumento de favelas e o descontentamento das classes baixas, os intelectuais britânicos começaram a duvidar dos efeitos benéficos do progresso tecnológico, traduzindo a variação cultural através de diferenças biológicas e encorajando, dessa forma, a crença na difusão como um mecanismo de mudança. No fim do século XIX, com as ondas de assentamentos de orientais que traziam novas ideias e, conseqüentemente, com as relações internacionais iminentes, arqueólogos britânicos concordaram com a visão de que a pré-história europeia foi estimulada pela difusão da cultura oriental. Outro exemplo de arqueologia imperialista é a arqueologia americana do pós-guerra, com início em 1960; denominada de Nova Arqueologia e que teve como principal foco usar dados arqueológicos para estabelecer generalizações universais sobre comportamento humano. A Nova Arqueologia não tem a intenção de entender a pré-história, pelo contrário, ela se nega a entender a validade da pré-história de específicas partes do mundo, confirmando a irrelevância das tradições nacionais e de qualquer assunto que esteja no caminho de influência política e de atividades econômicas americana; portanto a Nova Arqueologia americana é uma arqueologia explicitamente antinacional (IDEM, p. 363-366).

Para se chegar ao cerne dessas arqueologias nacionalista, colonialista, imperialista, é necessário ter consciência do por quê os arqueólogos estão fazendo determinada pergunta e determinadas pesquisas, com a finalidade de entender esses indivíduos dentro de um contexto social e de grupos políticos. Segundo Trigger, atingir esse nível de compreensão seria o ponto de partida e a síntese da pesquisa (IDEM, p. 369).

No Brasil, a história do pensamento arqueológico, por questões políticas, não tem sido um campo muito trabalhado pela disciplina. Apenas uma minoria de arqueólogos tem se interessado pelo desenvolvimento destas temáticas, como por exemplo Funari (2000), Funari e Carvalho (2012), Ferreira (2010) e Barreto (2000). Alguns autores têm analisado de diferentes formas a História da Arqueologia no Brasil (FUNARI, 2000; BARRETO, 2000); outros se utilizam de estudos sobre instituições e a arqueologia em determinados períodos históricos (FUNARI e CARVALHO, 2012; FERREIRA, 2010)

Pedro Paulo Funari (2000) trata da História Social da Arqueologia. Para o autor, a Arqueologia Brasileira só se desenvolveu a partir da Segunda Guerra Mundial. Ele dá especial atenção a arqueologia e sua conexão com os militares durante a ditadura (IDEM). Funari não abre mão de fazer a crítica ao oportunismo de arqueólogos, principalmente os ligados ao PRONAPA, bem como mostrar as contribuições de arqueólogos como Paulo Duarte (IDEM). Sobre Duarte, analisa sua decisiva colaboração para o nascimento da institucionalização da Arqueologia na Universidade

de São Paulo (FUNARI, 2000; FUNARI e CARVALHO, 2012). Ele enfatiza que há de se reconhecer as influências internas e externas da disciplina para entender que a Arqueologia que desenvolvemos ainda guarda prejuízos sociais (IDEM).

Também interessado na institucionalização da disciplina, Lúcio Menezes Ferreira estudou em profundidade a arqueologia entre 1870-1917 (FERREIRA, 2010). O arqueólogo analisou a relação entre arqueologia e nacionalismo utilizando-se de pesquisa histórica sobre Museu Paulista, Museu Botânico, Museu Paraense Emilio Goeldi, além do IGHB e o Museu Nacional. Ferreira mostra o Museu Botânico como representante do Império, os Museus Paulista e Paraense como representantes da ciência do governo republicano (FERREIRA, 2010, p. 22). Para ele, a arqueologia do Império, nobiliárquica, se pautava em mitos e referia-se aos objetos arqueológicos como relacionados aos fenícios, egípcios e gregos; vestindo os indígenas enterrados como nobres (IDEM, p. 59). Por outro lado, a arqueologia produzida por Ihering, diretor do Museu Paulista, estava relacionada a uma mundialização da arqueologia, a partir da qual modelos já estavam prontos para serem praticados por estarem ligados a propósitos coloniais (IDEM). Assim, criações de fronteiras nacionais estavam sendo estabelecidas junto a uma arqueologia nacionalista. Segundo o autor, “as narrativas histórico-nacionalistas formaram-se a partir de uma atitude expansionista, acicatadas pelo avanço em territórios e pela negação da alteridade do Outro” (IDEM, p. 58). A arqueologia, portanto, institucionalizou-se vocalizando identidades nacionais ao fornecer matéria-prima para elaboração de símbolos nacionais, naturalizando dessa forma o sentimento de pertencimento a nação (IDEM, p. 22). Por outro lado, a arqueóloga Cristiana Barreto, ao analisar o desenvolvimento da história das pesquisas arqueológicas no Brasil, propõe que a arqueologia produzida não é nacional e tampouco nacionalista (BARRETO, 2010, p. 49). Ela critica o isolamento dos arqueólogos brasileiros do contexto internacional e a falta de embasamento teórico-metodológico (IDEM).

Estudos da História da Arqueologia no Brasil mostram a necessidade de se produzir uma arqueologia nacional (IDEM) ou tratam de analisar a arqueologia colonialista e nacionalista (FUNARI, 2000; FERREIRA, 2010). Mais especificamente, Funari se interessa pela relação entre arqueologia e poder através da análise da luta política e ideológica do arqueólogo Paulo Duarte para a inserção da Arqueologia na Universidade de São Paulo (FUNARI, 2000; FUNARI e CARVALHO, 2012).

Nesse texto, faço reflexões sobre o arqueólogo/antropólogo Curt Nimuendajú que atuou no Brasil durante toda sua vida, analisando as bases ideológicas utilizadas por ele. A meu ver ele influenciou negativamente a disciplina, reforçando questões como racismo e machismo na Arqueologia e na Antropologia Brasileira.

O colecionador

No final do século XVIII e início do século XIX, os museus nacionais nasciam com coleções trazidas por pessoas que eram pagas para coletar o máximo de objetos. Isso significava mostrar a importância e a extensão da nação. Nimuendajú foi um desses coletores de objetos que era pago por museus brasileiros e estrangeiros para montar essas coleções. Até hoje, o colecionismo é comum entre muitos arqueólogos. Suas escavações são consideradas pelos arqueólogos atuais como proposta metodológica já naquele período (NIMUENDAJÚ, 2004).

Em relação à pesquisa de campo, Nimuendajú foi considerado por Viveiros de Castro (UNKEL, 1987) como o Malinowski da Antropologia Brasileira, pois fazia uma etnografia participativa. Ainda segundo Viveiros de Castro (UNKEL, 1987, p.XXI), foi pioneiro na antropologia brasileira. Suas idas a campo, vinculadas em geral ao SPI, geralmente estavam ligadas ao cargo de pacificador ou amansador de índios (DONATTI, 2013).

O impacto do discurso de Nimuendajú no cenário arqueológico e antropológico desse momento é uma continuidade por parte de muitos pesquisadores em reafirmar heroísmos, discursos de identidade nacional disseminados por ele, bem como o discurso androcêntrico (AMOROSO, 2001; WELPER 2002, 2013; NIMUENDAJÚ, 2000, 2004; SCHRÖDER, 2013; FAULHAUBER, 2013).

O seu contexto

“Nimuendajú” foi o nome que o alemão Curt Unkel se apropriou durante sua estadia na comunidade Apopocuva Guarani, no ano de 1905 (UNKEL, 1987). Ao longo da vida, assinou todos os seus trabalhos sobre os nativos do Brasil com esse pseudônimo, omitindo o sobrenome alemão Unkel (DONATTI, 2013, p. 284).

Desde sua chegada ao Brasil, em 1903, vindo de Jena, na Alemanha, até sua morte em 1945, no Amazonas, Curt Unkel produziu material volumoso de publicações descritivas sobre os nativos (GRUPIONI, 1998; WELPER, 2002, 2013; DONATTI, 2013; FAULHAUBER, 2013; SCHRÖDER, 2013). Tornou-se um grande pesquisador, embora sem formação para tal (DONATTI, 2013). Até a sua morte, em 1945, em uma expedição etnográfica à comunidade Tukuna (Tikuna), esteve sempre ligado ao Estado, às práticas de pacificação de populações nativas e à venda de coleções arqueológicas e etnográficas para museus europeus e brasileiros (DONATTI, 2013).

Recebeu financiamento do Estado brasileiro e de países interessados no colecionismo, como Alemanha, Suécia, França e Estados

Unidos, onde estão seus arquivos (GRUPIONI, 1998; DONATTI, 2013; SCHRÖDER, 2013). Apesar da grande quantidade de material espalhado pelo Brasil e pelo mundo, esse material é de difícil acesso (DONATTI, 2013).

Nimuendajú também estava associado à ideologia positivista do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), e com a ideologia nacionalista através de Museu Paulista, Museu Nacional, Museu Goeldi/Brasil, Museum de Berlim, Leipzig e Stuttgart/Alemanha, Musée de l'Homme e Société des Americanistes/França, Göteborg Musset/Suécia (atualmente a coleção Curt Nimuendajú se encontra no Världskulturmuseet, Göteborg), California University/Estados Unidos.

Curt Unkel Nimuendajú é, portanto, considerado um personagem central para se entender os discursos nacionalistas. Primeiramente pela sua relação com essas instituições acima mencionadas as quais ele esteve ligado, em segundo pela quantidade de material produzido e que foi disseminada por um lado em língua estrangeira, principalmente a língua alemã; por outro lado, pouco foi traduzido para o português. Também pela dificuldade de acesso a seus arquivos e pela quantidade de pesquisadores que o elogiaram, como Gastão Cruls (1944), Herbert Baldus (1946), Nunes Pereira (1946), Egon Schaden (1953), Robert Lowie (1959), Claude Lévi-Strauss (1983), Expedito Arnaud (1983-1984), Eduardo Viveiros de Castro (UNKEL, 1987), Roque de Barros Laraia (1988), Roberto Cardoso de Oliveira (CORREA, 1991), Ronaldo Vainfas (1995), César Gordon Jr. (1996), Luis Donizete Grupioni (1998), João Pacheco de Oliveira Filho (1999), Tekla Hartmann (NIMUENDAJÚ, 2000), Amoroso (2001), Elena Monteiro Welper (2002, 2013), Per Stenborg (NIMUENDAJÚ, 2004), Priscila Faulhauber (2013), Peter Schröder (2013).

A lembrança de Curt Nimuendajú não está somente no âmbito acadêmico, mas também na sociedade. Por exemplo, as ruas Curt Nimuendajú, do bairro Perdizes, em São Paulo; a rua Kurt Nimuendaju, no bairro Paulista, em Piracicaba/SP; o laboratório “Nimuendajú”, da Universidade Federal do Oeste do Pará/Santarém-PA; e mesmo a “Sala de Nimuendajú”, de objetos arqueológicos e etnográficos do Museu de Gothenburgo, com a homenagem de Nordenskiöld, no passado, são reconhecimentos ao antropólogo.

Sua imagem de herói ainda foi afirmada na exposição “Linhas e Línguas, Curt Nimuendajú e os índios do Brasil”, em 2014, no Baukurus Cultural-Rio de Janeiro. A Anaya filmes e o Cine Zebra estão encerrando um longa-metragem de animação, denominado “Nimuendajú”.

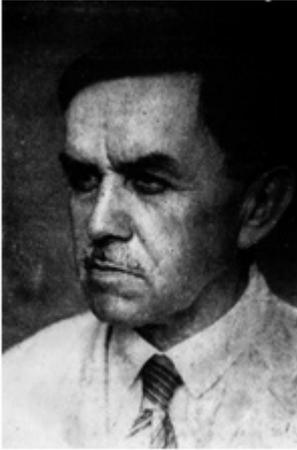


Figura 1. Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro, 1945. (Pereira 1946:s.p., Welper 2002:s.p, Donatti 2013: 281)

Embora a imagem do herói ainda permaneça (Figura 1), há três nós que aparecem em períodos da sua vida que são muito conhecidos. Primeiramente, sua amizade e sua relação profissional com o diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, que incentivava publicamente o extermínio dos Caingang em 1907. Esse fato mostra que seu vínculo com a instituição interessada no colecionismo era também para a destruição cultural das populações nativas (FERREIRA, 2010). Hermann von Ihering era a favor de uma higienização social que foi, segundo Rago e Funari (2008), promovida pelos médicos desde 1830.

Em segundo, o seu vínculo como pacificador no Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, junto ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, que perdurou durante toda a sua vida no Brasil, desde o início daquele órgão em 1910 (LIMA, 2002; DONATTI, 2013). O trabalho de pacificação já foi analisado por Lima (2002), Grupioni (1998) e Oliveira Filho (1999) como ferramenta de extermínio.

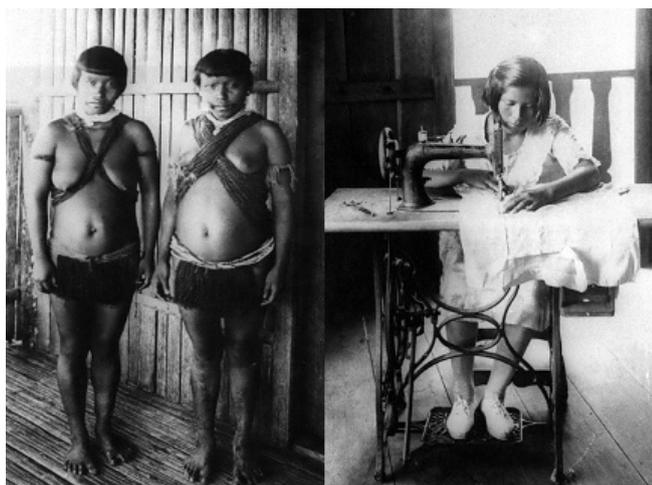
Um terceiro nó refere-se às orientações dadas por Nimunedajú sobre a população Aparai, moradores da região do Jari, para a expedição nazista de 1935, liderada pelo zoólogo Schulz Kampfhenkel (comunicação pessoal com o Prof. Dr. Augusto Oyuela-Caycedo). Os interesses dos nazistas sobre nativos o fizeram coletar flora, fauna, objetos etnográficos e produzir filmes (STOECKER, 2013).

Também, em 1942, foi associado aos nazistas e acusado de ser espião. Chegou a ser preso nesse mesmo ano em Manaus (GRUPIONI, 1998; DONATTI, 2013). Sabe-se que o Partido Nazista do Brasil foi bastante atuante em todo o território e que Hitler tinha boas relações com Vargas (DIETRICH, 2007). Além disso, segundo Poloni e Moraes (2015), a inspiração fascista do Estado Novo (1939-1945) era compartilhada com a Arqueologia/

Antropologia (POLONI e MORAES, 2015). A Arqueologia/Antropologia teve papel preponderante na articulação das políticas do estado, servindo muitas vezes para a defesa dos interesses governamentais (POLONI e MORAES, 2015).

O discurso androcêntrico de Curt Nimuendajú

Nimuendajú também disseminou na sociedade uma visão androcêntrica das instituições. Essa visão é percebida através de suas monografias e fotos publicadas por ele. Nessas fotos, as mulheres são patologizadas e biologizadas (GRUPIONI, 1998, NIMUENDAJÚ, 2004). Estudos parecidos aos de Nimuendajú foram também produzidos no Caribe. A análise sobre as negras escravas do Caribe feita por Dumont (CORZO et al., 2012) foi baseada na influência racista e na crença da pureza ariana (IDEM). No entanto, há décadas que teóricos pós-estruturalistas como Deleuze e Guatari (1987) se debruçaram em criticar esse pensamento biologizante que reafirma o androcentrismo.



Figuras 2 e 3. Destruição colonizadora: a esquerda; mulheres Jamamadi e a direita; mulher Jamamadi, costurando. Posto Indígena do Tuiní - SPI-Relatório anual da IR1, 1930-1931 (FREIRE, 2007, p. 104)

Esses estudos evolutivos têm afirmado que as mulheres nativas evoluíram em mulheres civilizadas, como se pode ver na fotografia do Serviço de Proteção feita entre 1930-1931.

Conclusão

As pesquisas sobre a história da arqueologia e da antropologia no Brasil ainda são escassas. Barreto (2000), Funari (2010), Funari e Carvalho (2012) e Ferreira (2010) têm feito um esforço para entender a história da disciplina e as bases em que foi construída.

Além das monografias de Curt Nimuendajú entre as nativas e nativos, a pacificação de mulheres nativas para mulheres civilizadas feita através do SPI mostra a utilização de ferramentas de coação e medo para a transição cultural. As fotos (Figuras 2 e 3) do SPI no Posto Indígena do Tuini nos anos de 1930-1931 são exemplos de como o órgão enxergava as mulheres e de quais ferramentas foram utilizadas pelo SPI e, portanto por Nimuendajú que, desde a criação do órgão, foi contratado como auxiliar de sertão. (UNKEL, 1987, DONATTI, 2013).

Agradecimentos

Agradeço ao apoio de Margareth Rago, Michel Justamand e Pedro Paulo A. Funari. As idéias aqui apresentadas são de minha responsabilidade.

Referências bibliográficas

- AMOROSO, Marta Rosa. Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia da USP*, V.44, no.2, (2001): p. 173-186.
- ARNAUD, Expedito. Curt Nimuendajú: Aspectos de sua vida e de sua obra. *Revista do Museu Paulista*, V. XXIX (1983-1984): p 55-72.
- BALDUS Herbert. Curt Nimuendajú , 1883-1945. *American Anthropologist*. V.48, (1946): 238-243
- BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. *Revista USP*, V.44(2000), p.35-51.
- CORREA, Mariza. An Interview with Roberto Cardoso de Oliveira. *Current Anthropology*. Vol. 32, no. 3(1991): 335-343.
- CORZO, Gabino La Rosa y DOMINGUEZ, Lourdes S. Los orígenes de la fotografía antropológica en el Caribe: memoria y olvido. In: FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi e MICHELON, Francisca Ferreira (orgs.). *Memória e esquecimento*. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2012.
- CRULS, Gastão. *Hiléia Amazônica*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2003.
- DELEUZE, Gilles and GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Great Britain: Bookcraft (Bath) Ltd, 1987.
- DIETRICH, Ana Maria. “Nazismo Tropical? O Partido Nazista no Brasil”. Tese de doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.
- DONATTI, Patrícia Bayod. *As Políticas da Antropologia Brasileira: o caso de*

- Curt Nimuendajú. Curitiba: Editora Appris, 2013.
- FAULHAUBER, Priscila. Conexões internacionais na etnografia de Nimuendajú. *Revista de Antropologia*. V.56, no.1 (2013), São Paulo: Universidade de São Paulo. p. 207-256.
- FERREIRA, Lúcio Menezes. Território Primitivo: A Institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917). Porto Alegre: ediPUCRS, 2010.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. O SPI na Amazônia: Política Indigenista e conflitos regionais (1910-1932). Publicação Avulsa do Museu do Índio, no. 2 (2007): 115p.
- FUNARI, Pedro Paulo A. Como se tornar arqueólogo no Brasil. *Revista USP*, V44 (2000): 74-85.
- FUNARI, Pedro Paulo A. e CARVALHO, Aline V. Universidades, Arqueologia e Paulo Duarte. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. no 22 (2012). São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 89-96.
- GORDON Jr, Cesar C. Aspectos da organização Gê: de Nimuendajú a década de 90. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.
- GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi. Coleções e expedições vigiadas: Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. São Paulo: Hucitec/Anpoc, 1998.
- LARAIA, Roque de Barros. A morte e as mortes de Curt Nimunedajú. *Série Antropologia*. Brasília: Fundação da Universidade de Brasília, no. 64 (1988), p.9.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology*. Vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos Índios sob a gestão do SPI. In CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 155-172.
- LOWIE, Robert. *Robert Lowie, ethnologist: A personal record*. California: University of California Press, 1959.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Cartas do Sertão: De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*, Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.
- NIMUENDAJÚ, Curt. In pursuit of a past Amazon: Archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region. Göteborg: Elanders Infologistik Väst AB, 2004.
- OLIVEIRA Filho, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- PEREIRA, Nunes. *Curt Nimuendajú: Síntese de uma vida e de uma obra*. Pará: Gráficas da Veterinária, 1946.

POLONI, Rita Juliana S. e MORAES, Tobias Vilhena de. Cultura material, patrimônio e ditadura em contexto lusófono. Anpuh 2015, p. 0-18.

SCHADEN, Egon. The Tukuna. Curt Nimuendaju. American Anthropologist, V.55 (1953): 716-718.

SCHRÖDER, Peter. Curt Unkel Nimuendajú: um levantamento bibliográfico. Tellus, Ano 13, n. 24, (2013). Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco. p39-76

STOECKER, Holger. The riddle of hell's jungle. In Bell, Joshua A, Alison K. Brown and Robert J. Gordon. Recreating first contact: expeditions, anthropology and first contact. Washington: Smithsonian Institution Press, 2013, p. 162-183.

TRIGGER, Bruce. Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist Man. n.s, 19 (1984), p. 355-370.

TRIGGER, Bruce. The History of Archaeological Thought. New York: Cambridge University Press, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

UNKEL, Curt Nimuendajú. As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocócuva-Guarani. São Paulo: HUCITEC/ Universidade de São Paulo, 1987.

Wallerstein, Immanuel. The modern world-system, I. New York: Academic Press, 1974.

WELPER, Elena Monteiro. Curt Unkel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ Universidade do Rio de Janeiro, 2002.

WELPER, Elena Monteiro. A aventura etnográfica de Curt Nimunedajú. Tellus, ano 13, n.24 , (2013). Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, p.99-120.

A CIÊNCIA POPULAR DE ALTO VALOR E AS AÇÕES DO SUS NA AMAZÔNIA CENTRAL

*Renan Albuquerque
Alexsandro Medeiros
Michelle Serrão
Leiliane da Silva*

Introdução: contexto do estudo

O progresso em ciência, tecnologia e inovação beneficia diferentes sociedades contemporâneas. Com o avanço da biomedicina, a longevidade é fenômeno notório. Exemplo disso são rebatimentos das melhorias geradas sobre sistemas de saúde com incursão sobre cuidados a bem-estar e qualidade de vida. Porém, ao se ponderar sobre a temática da saúde, mesmo levando em conta avanços substanciais, cabe considerar, de forma óbvia, que sociedades de cunho tradicional se apresentam socioculturalmente segundo aspectos peculiares e divergentes do status hegemônico, o que implica afirmar que o engendramento de pressupostos processuais envolvendo doença-saúde também abriga paradigmas contextuais a permearem a vida de indivíduos e gerarem influências em crenças e atitudes.

No Brasil, em uma tentativa de vislumbrar ações efetivas acerca dessas complexidades sociais (LUZ e ROSENBAUM, 2006), foi constituída em 2006 a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) do Sistema Único de Saúde (SUS), que almejou reafirmar o princípio da integralidade presente na Lei Orgânica da Saúde, de 1990, e na Constituição Federal de 1988. A ação projetou atividades positivas sobre particularidades e excepcionalidades concernentes a povos não-urbanos, tradicionais, moradores de biomas do território nacional, detentores de saberes populares de alto valor, partilhados e acessados via narrativas e vivências geracionais, os quais mantêm habilidades relacionadas aos ambientes onde vivem (MENDONÇA et. al., 2007).

Uma das ações positivas nesse sentido foi a normatização, por lei, para a abertura de diálogos entre saberes locais e biomédicos. Essa valorização, em tal aspecto, remeteu a intercâmbios de conhecimentos, porém não se notou que a saúde coletiva tenha conseguido melhorias significativas. Tratou-se, outrossim, muito mais de uma tentativa legal e generalística para uma suposta articulação entre saberes construídos popularmente e saberes institucionalizados na esfera científica em razão de práticas de atenção à saúde. O que se notou, porém, do ponto de vista

prático, foram distanciamentos relativos ao reconhecimento de fato, e não apenas de direito, de saberes locais em ambientes biomédicos, como hospitais, postos de saúde e pronto atendimentos.

Considerando esses aspectos, o artigo buscou tecer aprofundamentos sobre relações da representatividade do saber local no município de Parintins, a leste do Estado do Amazonas, divisa com o Pará, Região Norte do Brasil, junto ao Sistema Único de Saúde. Uma questão objetiva norteou o estudo, qual seja: nesse território interestadual, pode-se falar na existência de uma sociedade embasada em saberes locais que sobrevivem em concomitância a Planos Nacionais de Saúde do Estado? A proposta foi: i) identificar leis que pudessem ser entendidas como atos normativos de fomento na associação de saberes locais à biomedicina, ponderando o reflexo disso na sociedade, e ii) inferir acerca de correlações entre alimentação, grupos sociais e saúde na atualidade, apontando engendramentos do SUS nesse processo.

Marco teórico: teçumes de saúde tradicional

Na Parintins da contemporaneidade, podem ser identificados povos tradicionais, como ribeirinhos, indígenas, quilombolas e camponeses de história territorial afetiva inerente ao lugar onde moram como detentores de modos de vida próprios, de produção e reprodução da existência social, relacionados predominantemente com a região de nascimento e criação, além dos recursos naturais do entorno. Essas pessoas situam-se em razão de conjuntos diversos de socioculturas e comportamentos similares. Partindo-se dessa delimitação, uma observação foi proposta no artigo: considerar o binômio doença-saúde tendo em vista entendimentos acerca do acesso desses povos a tratamento a partir do Sistema Único de Saúde.

A localidade de avaliação desse fenômeno é o município de Parintins, 9ª sub-região da mesorregião Baixo Amazonas, com uma população de 111.575 habitantes (IBGE 2015) e área territorial de 5.951.200 km², onde se concentra diversidade de curadores¹ populares, em sua maioria invisibilizados, mas resistindo ao memoricídio². São conjuntos humanos que se inserem, como partícipes, na história local da medicina, que é milenar e nasceu da experiência e observação de povos tradicionais em associação perene à diversidade biológica. Essas pessoas curam doenças a partir de modos naturais, variados, os quais, em certa medida, têm sido incorporados e aperfeiçoados pela academia biomédica³.

1 Entre os nativos da Amazônia o termo curador referenda pessoas que curam doenças.

2 Designativo da ruptura histórica com a sabedoria ancestral considerada irrelevante. (Vitor M. Toledo & Narciso Barrera-Bassols – A Memória Biocultural – 2015, Editora Expressão Popular/SP – p. 12).

3 O termo “medicina” vem do latim *medicare* (curar, sarar). É a ciência da cura ou da prevenção das doenças cujo fundamento é o respeito à vida humana. Embora conceituada em moderna

A medicina tradicional abriga saberes distintos das culturas oriental e ocidental, incluindo-se a ameríndia e a africana. A construção dialoga ainda com saberes caboclos⁴. Entre os indígenas, a figura do xamã prioriza a prevenção em cuidados psicofísicos via utilização de bioconhecimento e ritos espirituais. O curandeirismo caboclo assimila saberes indígenas, mas também acrescenta elementos e rituais diversificados da influência de outras culturas. Exemplos disso são a ventosa, a cristal⁵ e a costura de rasgaduras, além de demais menos conhecidos.

Contrapondo-se epistemologicamente a isso, estão os paradigmas da modernidade, via racionalismo científico e novos modelos (biomédicos) impostos sob formas de cuidado e cura: drogas laboratoriais, procedimentos cirúrgicos, aparelhos e técnicas ferramentais, profissionalização do conhecimento clínico e dependência hospitalocêntrica. Por esse viés, Vasconcelos (2002) aponta que o conhecimento se firma em estudar o funcionamento do corpo humano para contra-atacar males descritos segundo patologias conhecidas por taxonomia física.

À manutenção da modernização científica, saberes e práticas populares/tradicionais se retraíram em diversos polos urbanos mundiais, mas mantiveram-se em cidades pequenas, com pequenas populações. Menabarreto Segadilha França, médico amazonense, mestre em doenças infecciosas e parasitárias, pioneiro do Internato Rural de Medicina da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), sublinha a esse respeito, com base no processo histórico no Brasil, considerando que a medicina popular, ou tradicional, conformou-se na Amazônia a partir do saber nativo e da tradição de rezas, paradigmaticamente compreendidos em função de injunções multirreligiosas (CAPRA, 1990).

Reforçando o argumento, Margarida Campos, enfermeira sanitária amazonense, aponta arbitrariedades da ciência oficial sobre a sabedoria popular. “A ciência oficial, academicista, tornou-se arrogante a ponto de negar a sabedoria tradicional. A ciência do povo é milenar, logo, é tirania permitir sua extinção” (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016). E adverte: “A ciência do povo é riquíssima em conhecimento e sabedoria. É urgente que a sociedade assuma o compromisso de luta incessante pela revitalização do saber popular” (IB., op. cit.). Na mesma rota, provoca-se a ciência a repensar posições:

Em lugar, pois, de opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos

(alopática) e popular (tradicional), é uma só. Difere nos processos terapêuticos.

4 Referência popular ao nativo da Amazônia; miscigenação branco/índio.

5 Procedimento utilizado para limpeza do intestino em casos de prisão de ventre ou desconforto intestinal. Introduce-se através do ânus um fino tubo de borracha por onde desce um chá apropriado para esse fim.

resultados teóricos e práticos (pois sob este ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, se bem que triunfa também algumas vezes), mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam. Estas relações decorrem, com efeito, das condições objetivas em que surgiram o conhecimento mágico e o científico (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 16).

Em acolhimento a esse diálogo, o médico amazonense Silvano de Jesus Quintino Baraúna sintetiza:

A saúde tradicional parte do conjunto de saberes em nossa sociedade e tem por finalidade prevenir doenças, manter ou recuperar a saúde e minimizar o sofrimento humano. É preciso trabalhar paralelamente saúde oficial e saúde popular; isso implica em parceria, incorporação, adequação ao invés de confronto com a medicina oriental ou de outra origem (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016).

Por fim, a mística dos ‘encantos do sabiá’ desafia os limites da ciência: “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare. E os sabiás divinam” (BARROS, 1997, p. 53).

Saberes tradicionais no âmbito do SUS

A partir do disposto e assumindo-se a necessidade de estreitar diálogos entre a medicina tradicional e a biomedicina em espaços de bioma no Brasil, em 2002 foi aprovada, pela Portaria do Ministério da Saúde nº 254, de 31 de janeiro, a Política Nacional de Atenção a Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI). Foi na época que o Estado brasileiro começou a perceber a necessidade de se normatizar a questão no sentido de favorecer a relação do popular com o científico. Pela portaria, destacou-se o fato de como iniciativas hospitalocêntricas de atenção a indígenas deveriam integrar-se a práticas e sistemas tradicionais de saúde e tratamento de povos ameríndios e especialistas (xamãs). E por isso se estabeleceu como diretriz a necessidade de se orientar a definição de instrumentos de planejamento, implementação, avaliação e controle das atividades de atenção à saúde dos étnicos da Amazônia. O regramento jurídico previu ainda, como garantia do acesso à atenção de saúde, a visita de terapeutas tradicionais, quando considerado necessário, pelos próprios usuários do sistema de saúde.

Em 2011, concomitante à PNASPI, foi instituída a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta (PNSIPCF), através da Portaria nº 2.866, de 2 de dezembro de 2011, sendo pactuada pela Comissão de Intergestores Tripartite (CIT), de acordo com a Resolução nº 3, do dia 6 de dezembro de 2011, que orienta o seu plano operativo.

Aprovada na 14ª Conferência Nacional de Saúde, a PNSIPCF consistiu em documento que reconhece condições e determinantes sociais das populações não urbanas em processos e dinâmicas socioculturais nativas (BRASIL, 2013). A PNSIPCF tem pelo menos 12 objetivos específicos, dentre os quais se destacam aqueles referentes diretamente a saberes e práticas tradicionais:

[...] V - reconhecer e valorizar os saberes e as práticas tradicionais de saúde das populações do campo e da floresta, respeitando suas especificidades; [...] VII - incluir no processo de educação permanente dos trabalhadores de saúde as temáticas e os conteúdos relacionados às necessidades, demandas e especificidades das populações do campo e da floresta, considerando a interculturalidade na atenção aos povos e comunidades tradicionais (BRASIL, 2011, art. 3º).

A valorização de práticas e conhecimentos tradicionais é destacada também no artigo 4º, inciso V, da referida política, e deve fazer parte dos princípios e diretrizes de elaboração dos planos, programas, projetos e ações de saúde. A valorização do saber popular e tradicional foi destaque também na Portaria nº 971, de 3 de maio de 2006, que aprovou a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde. A PNPIC é mais ampla, sobretudo, no que se refere aos saberes tradicionais em comparação à PNSIPCF e atesta o saber popular e tradicional relacionado às diretrizes da medicina tradicional chinesa, da acupuntura, da homeopatia, das plantas medicinais e dos fitoterápicos.

Acerca dessa última, pode-se realizar abordagem de maneira próxima, pois quando se destacam classificações inerentes a povos tradicionais da Amazônia, por exemplo, é controverso sublinhar os modos de vida dessas comunidades sem levar em consideração conhecimentos na utilização de plantas, raízes, ervas e sumos para fins terapêuticos e curativos. Há que se notar que a Política Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos, de 2008, tem por objetivo ampliar opções de tratamento e bem-estar a usuários, assumindo-se que o conhecimento não-laboratorial sobre plantas medicinais tende a ser algo efetivado com segurança, eficácia e qualidade, na perspectiva da integralidade da atenção à saúde local.

A Política Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos estabeleceu dentre suas diretrizes o resgate, a valorização, a promoção e o reconhecimento de práticas populares de uso de plantas medicinais e remédios caseiros, procurando i) identificar e implantar formas de validação e reconhecimento que levem em conta diferentes saberes e ii) apoiar iniciativas comunitárias para a organização e o reconhecimento de saberes tradicionais. Portanto, no que diz respeito a normas e legislações vigentes, povos e comunidades tradicionais têm representação garantida no Comitê Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos, aprovado pela

Portaria Interministerial nº 2.960, de 9 de dezembro de 2008.

A utilização da fitoterapia e o uso de plantas medicinais no âmbito de tratamentos regulados pelo SUS, portanto, estão sendo objeto de profícua investigação em razão de sua conformação ao meio social (SANTOS, 2000; MACIEL et. al., 2002; COSTA e MITJA, 2010; BRUNING et al., 2012; VÁSQUEZ et al., 2014). Os estudos citados corroboram com o destaque e partem do princípio de que o uso de plantas com fins medicinais e terapêuticos faz parte do que se pode identificar como prática anti-industrialização ou prática contra o avanço da indústria farmacêutica. Essa prática é uma forma de tratamento que não vem a substituir, obviamente, a medicina experimental moderna, mas pode servir de complementaridade no atendimento primário à saúde.

O disposto contrapõe a ideia de que a constituição de verdades científicas está disseminada tanto no público não acadêmico quanto nos profissionais da área. Outrossim, trata-se de uma falsa unanimidade. A interação entre ciência e saberes locais, com relação a práticas estatais de saúde, tem sido apresentada de maneira associativa. Carneiro da Cunha (2012), sobre o tema, destaca a diferença entre conhecimento experiencial, científico e conhecimento validado pela autoridade de quem o transmite. A antropóloga sublinha que são peças interconectadas de modo substancial, a influenciar sob diferentes aspectos da vida contemporânea, a exemplo dos regimes de parentela, os quais, em cidades de pequeno porte, como Parintins, denotam interconexão com pressuposições referentes a saberes locais.

Metodologia

A pesquisa foi realizada em Parintins, município do Amazonas, região Norte, de agosto a novembro do ano de 2016. A metodologia foi qualitativa, transversal, com aportes de observação participante e análise de contexto social.

Levando em consideração a coesão no que concerne à metodologia qualitativa, a meta foi compreender e inferir conhecimentos a partir dos relatos coletados. Foi referência para o plano de avaliação do estudo em questão, a análise de conteúdo manual (VALA, 1996) do léxico-semântico dos participantes. A análise de conteúdo almeja a compreensão crítica do sentido das comunicações observadas e capturadas, bem como aposta nas significações explícitas ou ocultas.

Resultados e Discussão: relações socioculturais do adoecimento

Atualmente, tem-se buscado uma visão totalizante no que diz respeito ao fenômeno saúde-doença, pois este não está unicamente relacionado ao aspecto biológico do indivíduo. Dentre outros fatores, intrinsecamente encontram-se também cenários socioculturais, que tematizam terapias da medicina tradicional, as quais são citadas por Terezinha Silva de Souza, 54 anos, moradora do centro da cidade de Parintins. Ela se considera “pesquisadora de plantas medicinais e estudiosa do corpo humano”. Fala sobre ventosa⁶, por exemplo. “A ventosa tira do corpo gases acumulados. Há uma doença no interior da região lombar que vem de gastrite e de problemas nervosos que só a ventosa cura. A ventosa qualquer pessoa aplica. Basta conhecer. Os antigos usavam muito. Chegou até nós porque cura mesmo”. Refere-se ainda à mãe-do-corpo⁷ igualmente: “Ela mora na região lombar interna. Abaixo do umbigo. É um músculo que liga nosso corpo ao de nossa mãe durante a gravidez”. E por que, mãe-do-corpo?

Ela protege o organismo das emoções ruins... Quando a gente faz coisa errada – come mal, trabalha muito, se preocupa com tudo... Ela se aborrece e dá o castigo – palpitação. Remédio de farmácia não serve. O tratamento é massagem, quebra de rotina e banhos de ervas relaxantes (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016).

Por essa razão, quando se trata de adoecimento das pessoas ou do estado de saúde de uma população, faz-se necessário levar em conta os seus modos de vida, onde estão inclusos elementos sociais e essenciais de sobrevivência, as relações sociais e culturais estabelecidas, enfim, o universo social que permeia a vida humana. Infere-se, deste modo, que o tratamento de doenças deve levar em conta peculiaridades da vida de indivíduo que, obviamente, está inserido dentro de uma estrutura social, econômica, política e cultural cujas nuances causam rebatimentos em suas condições de vida e de saúde. Consoante a isso, concorda-se com a assertiva de Minayo (1991) ao ponderar que doenças são também realidades construídas e doentes personagens sociais. Para tanto, é imperativo olhar de forma abrangente sobre a realidade desse personagem e analisar quais instrumentos se possui para salvaguardar a saúde. E quando se fala em instrumentos não se está reportando apenas à questão das ferramentarias usadas na biomedicina ou nos aspectos

⁶ É mencionada nos escritos de Hipócrates e praticada pelos gregos em IV a.C. Supostamente chegou às populações tradicionais da Amazônia, via oralidade e por eficácia do método.

⁷ Hipoteticamente, a “mãe-do-corpo” alude ao “chi” (taoísmo), um ponto localizado cerca de cinco ou seis centímetros abaixo do umbigo, chamado “tan tien”. Os alquimistas taoístas achavam que essa área representava, de forma metafórica, o forno onde os metais eram fundidos. Assim, de modo semelhante, nossa energia interna é acesa quando nos harmonizamos com o “elixir interno”.

farmacêuticos unicamente. Sobretudo, está se tratando de condições sociais de sobrevivência da população e de como em sua totalidade ela é assistida pelo Estado na promoção da saúde.

Nas periferias de Parintins/AM, onde a promoção da saúde por parte do Estado é deficitária, parteiras, benzedoras, pegadores de ossos ou consertadores de desmentaduras, além de costuradores de rasgaduras e sacacas, resistem à morte cultural. O pegador de ossos ou consertador de desmentaduras cuida de contusões e deslocamentos de ossos, e tais nomenclaturas associam-se a elementos constitutivos das práticas – jeitos específicos para “pegar o osso e consertar”. Desmentadura vem de “desmentir” o osso ou o músculo deslocado, “saído do lugar”. São códigos ignorados na medicina moderna e ausentes na literatura acadêmica. São exclusividades da linguística dos cabocos da região amazônica.

Uma das referências populares sobre o assunto é Waldemar de Freitas, parintinense, 64 anos, reconhece-se pegador de ossos, cujo dom para entender o corpo humano e colocar no lugar certo ossos ou músculos doentes recebera ainda jovem: “Foi num jogo de bola quando machuquei um colega. Me senti culpado. Nisso, veio a iluminação. Era hora de me dedicar a esses cuidados. Daí, comecei, querendo sempre a saúde das pessoas”. Noutros termos, ele fala da indiferença do Sistema de Saúde sobre seu trabalho: “sei da importância da minha prática para a saúde do município, embora não seja reconhecida. O sistema é precário”. E conclui: “a doença é consequência da pobreza. Se as pessoas tivessem qualidade de vida boa, teriam saúde” (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016).

Costurar rasgaduras é outra via de cuidado da medicina tradicional caboca. Altina Oliveira, parintinense, 62 anos, líder da Pastoral da Criança, descobriu-se curadora ainda muito jovem. “Minha mãe sempre me via diferente pelas coisas que eu fazia, não sabia que eu tinha o dom de curar. O que vem de berço somente nós sentimos”, destaca. Além de benzer crianças com quebranto, adultos com mofina e dores de cabeça, ela costura rasgaduras. “Quando a carne rasga é preciso costurar. Da rasgadura vem a hérnia. Com a ponta dos dedos, na concentração, sentimos o problema. Daí, faço a costura. Uso resina de laranja-da-terra sobre a dor e emplasto com breu. Recomendo chá de cidreira ou capim santo” (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016). Ela comenta sobre outros jeitos de costurar rasgadura: “Há curadores que usam um quadradinho de tecido e agulha com linha. Com orações, costumam o tecido em forma de alinhavo sobre a lesão. São três dias. Cada dia se costura uma parte. É o tempo de sair o frio e a carne voltar ao normal” (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016).

Altina é entusiasta da importância de sua prática no meio popular:

Nosso povo são pessoas humildes e trazem em si a tradição dos antepassados. Os primeiros habitantes de Parintins só se cuidavam com os curandeiros. Acreditavam em seus remédios, nas benzeções e se curavam de males físicos e espirituais. A necessidade faz a gente descobrir jeitos de viver, aprender uns com os outros e melhorar a vida. Saúde é isso, todo mundo se ajudando a viver bem (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016).

A Lei Orgânica de Saúde (LOS) destaca que há vários determinantes – como moradia, trabalho, saneamento básico, alimentação, transporte, educação etc. – que se traduzidos em ganhos reais geram possibilidades de bem estar físico, mental e social, evitando situações de enfermidade tanto corporal quanto mental. Porém, se percebe que na realidade brasileira e em Parintins, como parte dessa realidade, essas possibilidades pouco se traduzem em ganhos reais às pessoas. O adoecimento, em razão disso, abrange também socioculturais porque levando em conta que a cultura se fundamenta em comportamentos e valores, influenciando modos de vida e maneiras de ver o mundo. Para Rotoli e Cocco (2006), a sociocultura não é uma unidade estanque. Ela expressa uma interação a partir da qual há comunicações e negociações para os significados referentes à saúde e à doença. As autoras sinalizam, inclusive, que a doença

[...] é concebida em primeiro lugar como um processo experienciado cujo significado é elaborado através de episódios culturais e sociais, e em segundo lugar como um evento biológico. A doença não é um estado estático, mas um processo que requer interpretação e ação no meio sociocultural, o que implica numa negociação de significados em busca da cura (ID., op. cit., p. 15).

Esse processo constitui-se em uma sequência de eventos os quais objetivam entender o sofrimento e se possível conduzir maneiras de aliviá-lo. Essa sequência ocorre, primeiro, em face ao reconhecimento de sintomas; posteriormente há o diagnóstico e a escolha de tratamentos e avaliações. Porém, o reconhecimento de doenças não tende a acontecer de forma universal, uma vez que cada sociocultura possui sua maneira de reconhecer sinais que indicam o adoecimento. Isso mostra que do ponto de vista da medicina tradicional os determinantes da doença não podem se ater a prognósticos da biomedicina. Assim, formas de tratamento também não podem se tornar genéricas. “Tratar o fenômeno saúde-doença com instrumentos anátomo-fisiológicos da medicina ou com medidas quantitativas da epidemiologia constitui-se em miopia e falha no recorte da realidade a ser estudada” (MINAYO, 1991, p. 234).

Trazendo para a seara do estudo, cabe enfatizar que no âmbito do SUS deve-se atuar não somente para valorizar o saber tradicional na promoção da saúde coletiva, mas também para que se respeitem especificidades de sociedades tradicionais. Estas, do ponto de vista

sociocultural, possuem estratégias inerentes para lidar com o processo de adoecimento. Além disso, no âmbito das instituições públicas, estratégias também devem ser respeitadas, já que existe respaldo legal para o uso da medicina tradicional. Nesse aspecto, o sacaca Fred Góes, 65 anos, parintinense, pontua, sobre tal discussão: “esses saberes são de grande importância para a saúde. A pajelança do sacaca pode curar doenças físicas e espirituais em substituição a tratamentos psicossomáticos. Sabe-se de curas de pessoas desenganadas por médicos” (Entrevista pessoal, pesquisa de campo, 2016). Ele defende o diálogo entre sabedoria e conhecimento: “o saber popular é vetor importante na produção da ciência. Os que praticam a saúde popular e os que atuam na saúde oficial não são autossuficientes. Se o objetivo é a cura, por que confronto?” (ID., op. cit., 2016).

Entrementes, é preciso considerar contradições sociais da vida humana quando se discutem fenômenos do adoecimento e da saúde seja na sua forma de prevenção ou de tratamento. Nessa linha de pensamento, de maneira bastante contundente, Minayo (1991) explicita que planejamentos necessitam considerar valores, atitudes e crenças de uma população, pois doenças exprimem tanto acontecimentos biológicos e individuais quanto angústias que pervagam o corpo social, confrontando com as turbulências do homem enquanto ser total; e saúde indica qualidade de vida e bem-estar individual e coletivo, do corpo e da mente.

Parentelas na saúde e na doença

Considerando a discussão no paper, acerca de dispositivos normativos relacionados à necessidade de interação entre práticas locais e práticas biomédicas em espaços do SUS – portanto, espaços estatais –, lança-se nesse ínterim olhar para a relação de alimentos nativos consumidos entre familiares no contexto dos modos de vida e de incentivos que o Sistema Único de Saúde pode operar, potencialmente, para fomentar a sanidade psicofísica a partir da boa mesa junto aos locais. Esse viés, assim notificado, sugere que na sociedade contemporânea parintinense tem sido notável a produção de alimentos que fogem ao processo tradicional de cultivo amazônico e são ofertados no mercado para consumo.

Prevalecem produtos industrializados, os quais em ampla monta influenciam de modo eminentemente negativo na saúde. Em maior ou menor grau, o consumo de comida dessa natureza ocasiona efeitos deletérios e justamente se almeja ponderar a assertiva porque ações coletivas que o SUS fomenta na Ilha Tupinambarana (proto identificação do município de Parintins), para o cuidado e o bem-estar, têm potencial

para manter estreita relação com a questão alimentar e o consumo. Todavia, pouco se oferecem democraticamente produtos cultivados de maneira adequada à seguridade corpórea e psíquica da população em geral do lugar, e que estejam em constante sintonia com preceitos nativos e constitutivos da natureza familiar.

É uma questão pública, merecedora de problematizações e questionamentos constantes, visto que a saúde se constitui como direito fundamental reconhecido pela Constituição Federal de 1988 e pela LOS, que reafirma a propositura da Carta Constitucional, estipulando ao Estado a responsabilidade de fornecer condições indispensáveis ao pleno exercício em ambientes familiares e parentais da alimentação saudável, circunstanciada por consumo qualitativo. Vale ressaltar que a alimentação, enquanto condicionante de sanidades em geral da pessoa, não diz respeito somente ao fato de parentes terem à mesa o que comer, mas na proteção, promoção e recuperação informacional daquilo que se come. O alimento consumido em família requer qualidade a ser estabelecida desde os parâmetros iniciais de produção até o consumo. O SUS, portanto, como responsável por subsidiar meios coletivos e gratuitos de promoção à saúde, pode funcionar como instituição essencial de incentivo ao cultivo de alimentos orgânicos, em especial os tradicionais de determinada região, levando em conta a dinâmica das realidades do bioma Amazônia e das formas de cultivo elementares, obedecendo principalmente aos status dos conhecimentos ancestrais compartilhados.

No caso da região amazônica, por exemplo, mais precisamente no município de Parintins, a farinha e seus derivados são alimentos advindos do cultivo da mandioca e preponderantes entre o consumo, sendo sua produção processual. Junto com a mandioca, o peixe é o alimento base no bioma. Ele é consumido diariamente e apreciado até como iguaria em função de algumas espécies, como o tambaqui. No tocante à mandioca, de onde se produz a farinha, Carneiro da Cunha (2012, p. 449) sinaliza que as pessoas amazônicas estão “[...] biologicamente adaptadas à forma de cultivo tradicional em toda a Amazônia, em que a derrubada anual de novas roças é seguida de queima e coivara, em que antigas capoeiras são reaproveitadas para novas roças após alguns anos de regeneração da mata”.

Essa obediência a cada etapa de produção é fundamental porque, além de ser um ciclo montado para funcionar de maneira sustentável, tende a causar quase nenhum dano indireto à saúde coletiva. A prática responsável de cultivo da mandioca e produção da farinha, bem como da coleta dos pescados, resguardam a sobriedade desses importantes gêneros e promovem a segurança alimentar – e conseqüentemente a segurança de agrupamentos familiares e compadrios. Vale ressaltar que estamos nos reportando à farinha e ao peixe como alimentos base da

culinária tradicional dos povos da Amazônia e não como comida exclusiva. Afinal, da mandioca derivam-se outros modos dietéticos, como tapioca, tucupi, macaxeira, beiju, mingau de crueira, frito de crueira, caiçuma e caxiri. Sobre o peixe, ele serve não só para se comer à mesa, mas como alimento de segunda ou terceira etapas de aproveitamento, para animais domésticos e criadores de frangos e galináceos de quintais, além da possibilidade de trituração de espinhais e ossos para servirem de polvilho proteico a outros peixes.

Além da mandioca e do peixe, dispõe-se de diversidade de produtos oriundos de práticas da agricultura familiar e solidária, bem como da caça grupal, práticas essas que mereceriam mais incentivo por parte do Estado, no sentido de imprimir valorização a alimentos nativos. O fomento estatal é fundamental para evitar problemas relacionados à mudança de hábitos da população e para regular tais comportamentos. No caso de Parintins/AM, escopo do trabalho, comidas típicas da região estão sendo substituídas por produtos industrializados, como calabresa, salsicha, enlatados, frango congelado etc. Assumindo a problemática, incentivar e resgatar preceitos do plantio doméstico para cultivo arranjado e manejo de recursos locais é caminho imperativo de fomento à produção e disponibilidade de víveres saudáveis, sobretudo no intento de causar rebatimentos positivos à saúde da população.

Nesse caminho, a Portaria nº 2.866, de 2 de dezembro de 2011, que institui, no âmbito do SUS, a já citada Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta, aponta para a importância da agricultura familiar e camponesa, cujos modos de organização social de produção e reprodução corroboram com saberes e práticas tradicionais – organização social esta que necessita ser resgatada, reestabelecida e implementada não somente para garantir continuidades da boa mesa, mas também para imprimir sustentabilidades socioambientais. Outrossim, veja-se que do ponto de vista formal existem incentivos a saberes e práticas tradicionais interligados à questão da saúde populacional. Mas é preciso oferecer a produtores subsídios e manutenção ao desenvolvimento de ações, especificamente na zona rural do município de Parintins, de onde provêm alimentos que abastecem mercados e feiras e poderiam servir como comidas associadas a atividades de prevenção a adoecimentos.

Em suma, além de ofertar subsídios à agricultura familiar, caberia ao poder público gerir empreendimentos locais aos parintinenses que fornecem alimentos de base local, correlacionados a estruturas de parentelas e compadrios, sustentados pela vontade comum, coletiva e familiar e, portanto, ancestral e primitiva. Sendo a região amazônica rica em termos de biodiversidade e povos que detêm línguas e conhecimentos relacionados a valores tradicionais de cultivo e manipulação de alimentos, isso mostra a necessidade de o Estado se abrir para o estabelecimento de

sociabilidades e táticas em favor da saúde coletiva. Mas além do Estado, associações não governamentais têm se mobilizado no sentido de ofertar estratégias que possam servir de catalizadores da vontade comum de se construir ambientes alimentares mais profícuos. É um pouco dessa ação concatenada que se pretendeu explorar no tópico que segue.

Conferências e conjuntura social

Há um esforço contemporâneo por parte da sociedade civil em incluir a temática das práticas e saberes tradicionais nas políticas de saúde de municípios amazônicos. Pode-se inferir a assertiva a partir da análise das propostas conduzidas em algumas conferências realizadas no município de Parintins/AM, como a 5ª Conferência Municipal de Saúde em 2015, e a 2ª Conferência Municipal de Assistência Técnica e Extensão Rural em 2016. Elas foram direcionadas a políticas assistenciais ao Baixo Amazonas, mesorregião onde Parintins se insere, composta também pelos municípios de Barreirinha e Nhamundá, ambos igualmente na divisa com o Pará. A 5ª Conferência Municipal de Saúde do Município de Parintins foi realizada em 2015 e teve como um dos objetivos reafirmar, impulsionar e efetivar princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, para garantir a sanidade psicofísica como direito humano, como ação universal, integral e de equidade do SUS. Mas o que se observou na reunião, no que diz respeito aos saberes tradicionais, é que apesar da motivação e da efervescência do tema pouco se avançou no debate para consolidar e executar princípios e diretrizes estabelecidos em legislações estatais que possam reconhecer e valorizar saberes e as práticas localizadas.

No Eixo Temático I, que tratou do direito à saúde, da garantia de acesso, participação social e atenção de qualidade, foi aprovada somente a seguinte proposta (inclusive para ser encaminhada para a etapa da Conferência Estadual de Saúde): “[...] garantir a atenção específica e diferenciada em saúde a povos indígenas, ciganos e quilombolas e comunidades tradicionais, aprimorando ações de atenção básicas e saneamentos, preservando e respeitando suas práticas de saúde” (PARINTINS, 2015, p. 14). Isso em aprovação no papel, porém a designação de conjuntos de assistentes para efetivar a intenção não foi discutida e ficou para eventos futuros. O relatório final da 5ª Conferência trouxe ainda como proposta inserida no Eixo Temático II, que trata da valorização do trabalho e educação em saúde, informação, educação, políticas de comunicação do SUS, ciência e tecnologia, a questão (que também foi incluída entre as propostas para ser encaminhada a etapa da Conferência Estadual de Saúde) da implantação de atividades integrativas e complementares que garantam a formação e a qualificação de pessoas na área da educação popular em saúde, com ênfase nos fitoterápicos,

saberes e fazeres tradicionais para parteiras, benzedeadas e raizeiras na medicina local.

Já a respeito da 2ª Conferência Municipal de Assistência Técnica e Extensão Rural (Confater) foi realizada em fevereiro de 2016 e teve com um de seus principais objetivos discutir questões estratégicas e prioritárias de assistência técnica e extensão rural a agricultores familiares e da reforma agrária em territórios rurais. No que concerne a 2ª Confater, em associação ao discutido em 2015, chamou atenção de imediato o fato de que todos os eixos temáticos de debate sobre saber local e saber biomédico foram perpassados por eixos transversais que, obrigatoriamente, contemplaram propostas de assistência técnica a mulheres, jovens, povos e comunidades tradicionais. Nesse âmbito, a iniciativa foi boa. Mas no Eixo 2, que teve como título “ATER e Políticas Públicas para Agricultura Familiar”, assim como no Eixo Transversal, que trata dos povos e das comunidades tradicionais, foi aprovada uma única proposta (elencada como prioridade para ser encaminhada a etapa da Conferência Estadual de Assistência Territorial e Extensão Rural) para que nos municípios onde haja produção rural de plantas com fins medicinais se destine um percentual dos recursos para a aquisição da produção (PARINTINS, 2016). No relatório final dessa Conferência, foram destacadas ainda como perspectivas “[...] ampliar políticas públicas de valorização dos saberes tradicionais com base na Lei de Acesso ao Conhecimento Tradicional e incentivar ações para compartilhamento de conhecimentos” (PARINTINS, 2016, p. 5).

Enfim, nessas duas reuniões assembleianas que exemplificamos, a estipulação de assinaturas para a criação de leis e adendos a leis foi eficiente, mas o dado notório é que a eficácia disso depende de uma série de fatores conjunturais, a saber: sociedades comprometidas, instituições bem informadas e com contratos de especialistas e técnicos assistidos e aparelhados para realizar trabalhos, bem como secretarias orientadas para planos de ação estruturados, verbas e linhas de comunicação e informação instaladas e grupos de campo que sejam ativos. Sem o mínimo desse aparelhamento e dessa socioestrutura pronta para estar em atitude diária, fica difícil estimar que modificações específicas possam ser realizadas. E ainda. Essa trajetória, se alcançada, deve propor a distinção de significantes e significados dinamicamente entrelaçados e, às vezes, conflitantes na saúde, refletindo sobre universos cujo desbravamento confrontem valores, olhares colonizantes e posições ideológicas. Assim entendida a estratégia de ação, sabedoria e conhecimento, embora congêneres, pouco divergiriam em natureza semântica.

Considerações finais

Normatizado pelas Leis 8.080 e 8142 de 1990, o SUS, segundo ato de fundação, foi constituído em razão de uma democracia participativa e da justiça social. Todavia, sobre a medicina popular/tradicional experienciada na cidade de Parintins, implicando-se a intenção do SUS, resta o desafio de reinventar o Sistema Único de Saúde na perspectiva do bem viver coletivo/universal, a partir do que se dispõe a Constituição Federal Brasileira, Art. 196. “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”.

Dáí que concluímos: regulações estatutárias, se analisadas à luz de realidades observadas, muitas vezes tenderão a se mostrar ineficientes. Essas regulações, sendo apenas construções feitas por governabilidades, em estrito senso, não irão possuir paralelo com saberes e fazeres do campo, o que gera incredulidade em larga medida quanto às próprias leis e mais ainda no referente ao que se nota no cotidiano. Do que se depreende que há um universo de saberes e experiências popular/tradicionais clamando por escuta e reconhecimento. Depoimentos apontam limitações no modelo biomédico e forjam a necessidade do diálogo pela revitalização de memórias de curandagens – um viés para a reinvenção do SUS universal e participativo guiado por mudanças radicais nos modos de organização e produção da vida e do saber. Entretanto, só uma coisa é definitiva: o desafio em direção a possibilidades humanas. Só que esse processo de implantação esbarra na lógica neoliberal, a interferir em princípios da universalidade, participação, humanização e equidade constantes na Legislação.

A expectativa é que forças populares intervenham ao modelo para garantir o diálogo com a sociedade, forjando, assim, um ideário para a saúde pública parintinense e pressupondo o reconhecimento de outras formas de cuidados, respeitosos às diversidades socioculturais, a memórias de sabedorias tradicionais e a relações sustentáveis com o meio ambiente.

Referências bibliográficas

BARROS, Manoel de. Livro sobre Nada. 3a ed. Rio de Janeiro: Record. 1997.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. Política

Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013.

BRASIL. Portaria nº 2.866, de 2 de dezembro de 2011. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta (PNSIPCF).

BRASIL. Portaria interministerial nº 2.960, de 9 de dezembro de 2008. Aprova o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e cria o Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos.

BRASIL. Portaria nº 971, de 03 de maio de 2006. Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde.

BRASIL. Decreto nº 5.813, de 22 de junho de 2006. Aprova a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e dá outras providências.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 254, de 31 de janeiro de 2002. Aprova a Política Nacional de Atenção a Saúde dos Povos Indígenas. DOU (Diário Oficial da União), nº 26 – seção 1, p. 46-49, de 6 de fevereiro de 2002.

BRUNING, Maria C. R.; MOSEGUI, Gabriela B. G.; VIANNA, Cid M. de M. A utilização da fitoterapia e de plantas medicinais em unidades básicas de saúde nos municípios de Cascavel e Foz do Iguaçu – Paraná: a visão dos profissionais de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 17, n. 10, p. 2675-2686, out. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232012001000017>.

CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix. 1990.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2012, V. 55 Nº 1.

COSTA, Joanne R.; MITJA, Danielle. Uso dos recursos vegetais por agricultores familiares de Manacapuru (AM). *Acta Amazônica*, vol. 40, n. 1, p. 49-58, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0044-5967_2010000100007>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. São Paulo: Papirus. 1998.

LUZ, Madel Therezinha; ROSENBAUM, Paulo, Medicina Integrativa: Uma política pública de saúde conveniente. *Jornal da UNICAMP*, p. 1, 1 semestre. 2006.

MACIEL, Maria A. M. [et. al.]. Plantas Medicinais: a necessidade de estudos multidisciplinares. *Quim. Nova*, vol. 25, nº 03, p. 429-438, 2002. <http://www.scielo.br/pdf/qn/v25n3/9337.pdf>.

MENDONÇA, Maria Silvia de, FRANÇA, José Ferreira, OLIVEIRA, Andréia Barroncas, PRATA, Ressiliane Ribeiro, AÑEZ, Rogério Benedito da Silva. Etnobotânica e saber tradicional. In FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto, PEREIRA, Henrique dos Santos, WITKOSKI, Antônio Carlos. (Orgs.) Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.

MINAYO. Maria Cecília de Souza. Abordagem antropológica para avaliação de políticas sociais. Rer. Saúde Pública, São Paulo, 25 (3): 233-8, 1991. >www.scielo.br/pdf/rsp/v25n3/12.pdf

PARINTINS. Conselho Municipal de Saúde. Relatório Final da 5ª Conferência Municipal de Saúde. Parintins: Conselho Municipal de Saúde, 2015.

PARINTINS. Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural e Sustentável. Relatório Final da 2ª Conferência Municipal de Assistência Territorial e Extensão Rural de Parintins. Parintins: Cons. Mun. de Desenvolvimento Rural e Sustentável, 2016.

ROTOLI, Adriana e COCCO, Marta. Doença e cultura: suas relações no processo de adoecer.. Revista de enfermagem, 2006><http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistadeenfermagem/issue/view/76/showToc>.

SANTOS, Fernando Sérgio D. Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. História, Ciências, Saúde, vol. VI (sup.), p. 919-939, 2000. Em [http:// www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702000000500009&script=sci_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702000000500009&script=sci_arttext).

VALA, José. As representações sociais no quadro dos paradigmas e metáforas da psicologia social. Em L. Camino (Org.), O conhecimento do outro e a construção da realidade social: Uma análise da percepção e da cognição social (pp. 121-159). João Pessoa: Editora Universitária. (1996).

VASCONCELOS, Eymard. A Espiritualidade no Trabalho em Saúde. 2a ed. São Paulo: Huitec Editora. 2011.

VÁSQUEZ, Silvia Patricia F.; MENDONÇA, Maria Silvia de; NODA, Sandra do Nascimento. Etnobotânica de plantas medicinais em comunidades ribeirinhas do Município de Manacapuru, Amazonas, Brasil. Acta Amazônica, vol. 44(4), p. 457-472, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0044-59672014000400007&script=sci_arttext>.

FOLCLORE BRASILEIRO POR CÂMARA CASCUDO E MARIO YPIRANGA MONTEIRO

Tharcisio Santiago Cruz

Nas discussões sobre o pensamento social brasileiro nos deparamos com inúmeras interpretações e variados temas, como raça, cultura, política, economia e folclore. Pretendemos neste texto apontar elementos presentes no processo de constituição do pensamento social brasileiro e de seu folclore. Em evidência, alguns nomes em específico e suas respectivas regiões nordeste e norte, ou seja, o folclorista Luiz da Câmara Cascudo e o professor Mario Ypiranga Monteiro, ambos expoentes expressivos em estudos sobre o folclore das duas regiões brasileiras, do povo em suas tradições costumes.

Câmara Cascudo como uma das referências teóricas destes estudos no Brasil, bem como de sua vasta obra sobre a temática do folclore brasileiro. No caso de Mario Ypiranga seu esforço na elaboração de registros e estudos do folclore do Amazonas.

Um aspecto que tentamos evidenciar relaciona-se a dimensão do trabalho construído por estes dois representantes do pensamento social brasileiro, assim como o trabalho empreendido por diversos atores sociais no país, que exercitam práticas relacionadas ao folclore brasileiro.

Ao discutirmos a dimensão dos estudos sobre folclore, adentramos na possibilidade de uma investigação sobre o trabalho Imaterial, recorreremos a contribuição de Camargo (2011), e a leitura sobre elementos: simbólicos, subjetivos e cognitivos no universo do trabalho imaterial.

Para Camargo, o trabalho imaterial pode ser definido em seus aspectos de subjetividade, presentes e formados na esfera cultural, apreendidos em “atividades artísticas, educacionais e religiosas” (2011, p.101)

Nos reportamos a Camargo numa tentativa de compreender a atuação dos autores, Câmara Cascudo e Mario Ypiranga, como difusores de um modelo de trabalho imaterial, dentro de determinado período histórico no imenso quadro sociocultural, da década de 1940, esses períodos ilustram de forma acentuada, o fenômeno social da migração de nordestinos pelo Brasil o que acabou por acentuar o papel daqueles que vieram nos anos de 1945 para a Amazônia, principalmente para o Amazonas, sendo denominados na época de “soldados da Borracha”.

No Amazonas, o processo de formação cultural, cuja participação de diversos grupos humanos foi fundamental, como retratou Galvão

(1976) e Wagley (1988) a formação de personagens dotados de crenças, superstições referentes ao seu habitat, católico por nascimento, mas detentor de um vasto e complexo sistema de crenças e representações religiosas, que oscilam ora entre o sagrado cristão ora entre o profano ameríndio como "práticas religiosas não institucionalizadas".

Para o antropólogo, Eduardo Galvão em Santos e Visagens, a Amazônia apresenta-se como um processo híbrido, que comporta as crenças institucionalizadas pela Igreja, o papel das Irmandades Religiosas, como exemplo, "Nas festas e organização das irmandades, elementos sagrados e profanos se misturam" (1976, p.39); dos "Santos" e dos mitos, da herança cultural indígena de seus antepassados, das imagens em seus aspectos representativos, "alguns destes santos, representados pelas imagens..." (Idem), as festas, as promessas coletivas e individuais, os milagres, assim, "a relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo, a promessa" (1976, p.42).

De acordo com Galvão as Irmandades possibilitam a existência de uma organização do Culto dos Santos, estas se regem por um tipo de autonomia dos poderes e controle eclesiástico (1976, p.48).

As "Visagens", ou seja, como um todo que se complementa no imaginário e sobretudo na formação cultural do caboclo, conjunto de crenças, superstições de "sobrevivências pagãs, porque são igualmente ativas e capazes de despertar atitudes emocionais e místicas na mesma intensidade que as do corpo do catolicismo" (1976, p.88). Muitas das crenças têm origens africanas, europeias e indígenas, numa mistura de noções sobre seres: encantados, espíritos malignos, sobrenaturais, habitantes de reinos encantados.

A construção teórica como forma explicativa do "homem amazônico" perpassa para além de seu tipo biofísico, chegando ao cerne de suas crenças, de sua personalidade, costumes, sua cultura, da sua relação com a natureza, suas formas de trabalho e seus hábitos. É fato que alguns destes elementos há muito foram superadas em alguns aspectos, consideramos hoje o caboclo nordestino não mais como este ser pré-determinado, em definições, do indivíduo passivo as adversidades dos trópicos, não mais vemos apenas "o remar" como única atividades de trabalho, se de fato há uma dinâmica preponderante em seu modo de vida, em sua personalidade, em seus hábitos e crenças, ela se justifica em sua lógica e compreensão de um mundo vivido, de sua interação recíproca para com a natureza.

Folclore Brasileiro e Movimentos Nacionais

Neste ensaio tentamos apresentar aspectos relevantes presentes nos estudos sobre folclore brasileiro, como: trabalhos, publicações,

instituições e os autores em destaque. Estes elementos podem ser também analisados no universo de discussões sobre Trabalho Imaterial. Para este estudo tomamos como base dois autores, ou seja, pelos estudiosos: Câmara Cascudo e Mario Ypiranga Monteiro.

Buscamos também especificamente evidenciar a interpretação das ciências sociais e os estudos sobre o folclore brasileiro. Adentramos assim, no debate sobre folclore e as transformações sobre a categoria trabalho e o papel folcloristas em destaque na defesa da cultura popular, bem como, as posições ocupadas pelos dois estudiosos sobre o folclore, Câmara Cascudo em se tratando de Brasil e Mario Ypiranga Monteiro no caso do Amazonas.

Castro de Faria tematizou o problema de se estudar e tentar entender pelo Brasil a partir da ênfase aos “precursores, heróis, fundadores” (2003, p.45), tece críticas a postura do próprio Câmara Cascudo e sua prática de trabalhar com informantes e o folclore ser discutido desta forma. Castro Faria, também participou da Campanha Nacional do Folclore, períodos em que debatia o problema de tais interpretações, como a busca pela origem, como exemplo, o surgimento do Boi-bumbá no Brasil. Ressaltava que os aspectos da formação da sociedade brasileira têm reflexos na prática e estudos do folclore, esclarece que na Europa e Estados Unidos da América, o folclore esta intimamente ligado a literatura, produção literária, as lendas (2003, p.47).

Cristina Betioli (2003), ressaltando o papel da literatura, discute a ideia de que o Brasil estaria em seu processo de formação cultural recorreu inúmeras vezes a sua literatura como uma herança romântica, que muitas vezes desviaram a leitura sobre o atraso brasileiro.

Ressalta a pesquisadora o papel de estudiosos como: Couto de Magalhães, Barboza Rodrigues, Melo Moraes Filho e Nina Rodrigues em suas ênfases sobre estudos de caráter mais etnográfico e antropológico, o que possibilitou obter uma real explicação do que é o país.

Neste aspecto, é possível perceber as ciências sociais e seu aporte conceitual nos estudos e debates sobre folclore brasileiro, importante ressaltar também a atuação de Câmara Cascudo no movimento da década de 1950 que culminou com outra e necessária leitura sobre o folclore no Brasil, como atesta Cecilia Londres (2001), presente na criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro e são claro, diversos os desdobramentos, como os levantamentos sobre cultura popular como um todo pelo país.

Certa ênfase é necessária sobre a percepção de Cecilia Londres, sobre a memória dos movimentos em torno do folclore no Brasil, versa sobre a história de criação e atuação de intelectuais que vivenciaram e debateram esta temática, ou seja, instituições como: A Secretaria do

Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a Fundação Nacional Pró - Memória. E nomes de referência como: Gustavo Capanema, Rodrigo Melo de Franco Andrade, Mario de Andrade dentro de um contexto histórico marcante nos anos de 1930/1950.

Há uma forte percepção da autora em evidenciar aspectos relacionados às políticas públicas voltadas para o campo do patrimônio cultural no Brasil (2001, p.145), o que nos põe diante das evidências sobre as dificuldades da presente ideia de que “tudo pode ser patrimonializado”

Mario de Andrade representa um dos mais significativos agentes do poder público na preservação da “cultura brasileira”, quando a frente do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, na década de 1920. Dentro deste contexto político-cultural da era Vargas, ou como nos propõe a autora uma reflexão sobre a influência política refletindo interesses das particularidades das áreas de conhecimento e atuação, como “a área do patrimônio engloba um conjunto significativo de questões de ordem política, de relações de poder. De campos de força e o âmbito social” (2001, p.152)

O estudioso do folclore brasileiro, Mario de Andrade, tornou-se um diferencial nas discussões e metodologias voltadas para o patrimônio cultural brasileiro, sem dúvida de acordo com Chuva (2001) seu projeto apontou para o campo do patrimônio imaterial como elemento fundamental para a afirmação da identidade brasileira.

Segundo Chuva (2001) os debates sobre folclore documentam o caráter de brasilidade que contribuiu para a criação da Comissão Nacional de Folclore - 1947, A Companhia de Defesa do Folclore Brasileiro “CDFB - 1958, o próprio Ministério da Educação e Cultura - MEC- (1953), o Centro Nacional de Referência Cultural - CNRC na década de 1970. A pesquisadora esclarece sobre a dualidade a respeito da noção de patrimônio, seja material ou imaterial, e os próprios avanços neste campo, na percepção sobre o papel do homem, como sujeitos produtores de sentidos, o que possibilita enxergar os grupos sociais como sujeitos neste processo.

Cavalcante (1980) tematiza o folclore dentro da discussão sobre cultura popular e dimensiona-a na ênfase na interpretação entre dois modelos de cultura, a popular e a de elite e a constatação que hoje existe uma interação entre estas formas de conhecimento e afirmação cultural, distancia-se do período denominado pelos estudiosos do “romântico do folclore brasileiro”, iniciado na tradição de Sívlio Romero, Nina Rodrigues dentre outros.

A década de 1950 é marcada assim por uma releitura do folclore em todo mundo, na tentativa, segundo Londres, de construir a discussão de paz no pós-guerra, o Brasil não ficaria de fora deste processo, cuja Organização das Nações Unidas - ONU, através da UNESCO terá papel

significativo. Trava-se uma discussão sobre o folclore a partir de uma perspectiva internacional, este fenômeno se mostrará contraditório paradoxal frente a interpretação de estudiosos das tradições e conhecimentos populares, como Câmara Cascudo e Mario Ypiranga, no caso da Amazonas, a partir do próprio norte e nordeste do Brasil.

Para Sheffer (2008), Câmara Cascudo introduziu no mundo acadêmico uma outra forma de pensar a sociedade. Fez uso de um modelo de organização didática interdisciplinar, conquistando o respeito da sociedade e da elite intelectual, “Transformou-se num ator social que passou a definir inúmeros bens simbólicos do homem ordinário nordestino - e por vezes brasileiro visto a abrangência de seu discurso.” (SHEFFER,2008, p.36).

A atuação de Câmara Cascudo, ainda como presidente da Sociedade Brasileira de Folclore¹ (1962) pode ser identificada dentro de vasta produção em relação ao folclore, expostas em *Vaqueiros e Cantadores*, *Antologia do Folclore Brasileiro*, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, dentre tantas outras obras, fundamentais para o Brasil e na própria preocupação em dar a esta manifestação e conhecimento o devido reconhecimento e lugar, ressalta-se sua importância na construção da identidade da nação brasileira, o que impediu que o processo político vivido pelo Brasil tivesse de alguma forma desfocado sua importância como estudioso, autor e conhecedor do tema em discussão.

Quando o autor descreve o cenário da Lenda Cobra-Norato², nos mostra também o que é a realidade amazônica, com: rios, paranás, barrancas, descreve uma realidade muito característica para os moradores da região, bem como, os aspectos sociais “No porto da Cidade de Óbidos, no Pará, vive uma serpente encantadora, dormindo, escondida na terra, com a cabeça debaixo do altar da Senhora Sant’Ana, na Igreja que é da mãe de Nossa Senhora ” (CASCUDO, 2004).

Há também na lenda uma impressionante leitura da realidade indígena especificamente dos índios Mura situados no baixo rio Amazonas, “É que os muras, que então a habitavam, levavam a vida desordenada e má, e nas festas, que em honra de Tupana celebravam, entregavam-se a danças tão lascivas e cantavam cantigas tão impuras, que faziam chorar de dor aos angaturamas, que eram os espíritos protetores, que por eles velavam.” (CASCUDO, 2004). O autor revela elementos míticos

1 - Atuou o estudioso num momento da história do pensamento social brasileiro em que o folclore teve várias frentes de atuação e defesa, como: A Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro; O Conselho Nacional de Folclore; a Sociedade Brasileira do Folclore presidida por Câmara Cascudo. Publicou vários artigos na Revista Brasileira do folclore.

2 - Lenda retirada na obra de Câmara Cascudo. Lendas Brasileiras para Jovens. Outra lenda muito difundida no Folclore do Amazonas é a do Curupira, que Câmara Cascudo em Antologia do Folclore brasileiro apresenta pelo menos oito significados. Em Jangada: uma pesquisa etnográfica (2002, p.44), o autor discorre sobre o mito do Boiuna ou Cobra-Grande, componente fundamental do folclore amazônico.

e lendários deste povo, partes destes elementos são conhecidos e fazem parte da vida cotidiana do povo do Amazonas.

Couto de Magalhães em *Os Selvagens* já fazia referências em termos de crenças, superstições e a determinadas manifestações de caráter mítico dos povos Tupi, quando se reposta a Lenda do Mani, especificamente criada a partir do cultivo e uso da mandioca, “Uma das lendas a que me referi acima conserva a tradição de que o uso da mandioca, que tão importante papel representa na vida do índio, lhes foi revelado por um modo sobrenatural.” (Magalhães, 1874, p.140). Refere-se ao uso da mandioca além de recurso alimentar, mas dentro de uma construção lendária na história deste povo.

Vilhena (1997) analisa o contexto de discussões em torno do folclore brasileiro entre os anos de 1945 a 1964, período de grandes movimentações políticas no país e os efeitos deste contexto histórico político conturbado, no tocante a autonomia do próprio folclore, na medida em que isto dificultou sua institucionalização e marginalização, como ressalta a “a sede na da Comissão Nacional do Folclore estava no Rio de Janeiro em função de sua condição de capital federal...” (Vilhena, 1997, p.55)

Em uma das leituras das Ciências Sociais sobre o fenômeno, é válido mencionar a preocupação de Florestan Fernandes³ em atribuir um caráter de ciência aos estudos sobre folclore, isto se manifesta em seus estudos sobre o folclore paulista atuou no período citado dos 1950, inclusive escrevendo artigos para revistas especializadas. Há grande preocupação do sociólogo em consolidar as ciências sociais como ciência no país, demarcando-a á outras modalidades de conhecimento. Atribui o autor uma importância pedagógica, Florestan Fernandes, por sua vez, embora reconhecendo o valor do folclore em processos sociais mais amplos, como a construção da identidade do país.

Para Florestan Fernandes (2003), o folclore está intimamente relacionado a elementos materiais e imateriais que constituem a cultura de um povo. Assim a necessidade de estudos sobre o folclore é um caminho para a compreensão “a vida e os fenômenos a ela relacionados, principalmente os culturais” (2003, p.40). Para o sociólogo seu objeto está presente dentro de um quadro de estudos de elementos culturais, sobrevivências saber popular, esclarece, folk-povo; lore-saber (

3 - De acordo com Peirano (1982), Florestan Fernandes realizou em início de carreira como sociólogo diversos estudos e abordagens sobre o folclore paulista, elegeu este tema como objeto de pesquisa, “estudos sobre os tupinambás, os negros no Brasil e o Brasil como sociedade nacional - foram precedidas por alguns artigos escritos ainda na segunda metade da década de 40 sobre o folclore paulista”. Realizou também pesquisas de Fernandes, exercendo a cadeira Sociologia I do curso, escrevendo artigos na década de 1950, “em plena polêmica com os folcloristas... o próprio Fernandes ressalta que o seu trabalho sobre, *As trocinhas do Bom Retiro*” representou em sua carreira, uma passagem da iniciação didática para a iniciação científica”.

FERNANDES, 2003, p.41).

Ressalta o sociólogo sobre a participação do folclore no conjunto das relações sociais, no processo de aquisição dos “padrões de comportamento coletivo”. Salienta a forma com que comporta as “composições tradicionais e gestos convencionais” (Peirano, 1982).

Mario Ypiranga Monteiro, Presidente da Comissão Amazonense de folclore (1962-1966) também teve seus artigos publicados na Revista Brasileira do Folclore, ressaltamos alguns, como: “A festa dos cachorros” e “Alimentos à base de mandioca” (1962), “o folclore da Maconha” (1966) este vencedor do prêmio Sílvio Romero de 1962.

O autor é considerado a maior referência em estudos do folclore no Amazonas, em muitos aspectos trata de estudos e lendas também pesquisadas por Câmara Cascudo, como exemplo, a lenda do Curupira, o Mito do Boi Bumba, tema em que investiga as origens simbólicas do fenômeno a partir de suas raízes greco-romanas e europeias (Monteiro, 2004). Também fez várias pesquisas sobre a mitologia indígena, ou seja, sobre grupos humanos fundamentais em nossa configuração sociocultural, além de estudos sobre pescadores e aspectos do folclore da Pesca (2010).

Sobre algumas destas lendas citadas, como exemplo, do Curupira, Couto de Magalhães, se referia a ela como, inserida no conjunto de tradições lendárias Tupi, e a este personagem como desdobramento da condição mítica do Tapuio, cuja função seria a de proteção da floresta. As tradições prefiguradas nas lendas compoem a crença e imaginação deste povo, assim. O Curupira ou Currupira, segundo Couto de Magalhães, “No Pará, quando se viaja pelos rios e ouve-se alguma pancada longínqua no meio dos bosques, os remeiros dizem que é Curupira batendo nas sapupemas...” (1874, p.144)

Mario Ypiranga, realizou também estudos e levantamentos sobre a presença lusitana no Amazonas e conseqüentemente sobre a fundação das cidades do Estado, especificamente a capital Manaus, presentes em sua obra, A Capitania de São José do Rio Negro (1951), é autor de vasta obra sobre folclore, história e cultura popular desde 1937 e teve como admiração, contato e referência de estudos, Câmara Cascudo.

Folclore e Trabalho Imaterial

Para Camargo (2011) a categoria Trabalho Imaterial aponta para o paradigma do trabalho, o que evidencia também mudanças no discurso capitalista, a concepção de trabalho industrial passa a ser discutida,

4 - No artigo o autor fala da planta e suas diversas modalidades de aplicação na Amazônia, fruto do conhecimento indígena transmitido tradicionalmente. Trata-se da base alimentar do povo amazonense, fruto bastante consumido entre as camadas mais pobres, nos municípios do interior e pelas populações indígenas da grande área.

percebe-se outras formas de interpretação sobre construção material e de saber, aliás o saber passa a ser visto em sua evidencia de construção e simbólica, assim “o trabalho imaterial é assim definido como atividade cujo conteúdo principal é efetivamente o conhecimento.” (Camargo, 2011: 79). Adentra o autor na discussão sobre o capitalismo cognitivo e por conseguinte em aspectos de subjetividade presentes na esfera da cultura, “nas atividades artísticas, educacionais e religiosas.” (Idem, p.101)

Na conceituação de Lazzarato e Negri (2007), o trabalho imaterial pode ser entendido em três grandes categorizações “O primeiro está envolvido numa produção industrial que foi informacionalizada e incorporou tecnologia de comunicação de um modo que transforma o próprio processo de produção”. O segundo é o trabalho imaterial de tarefas analíticas e simbólicas, que se divide na manipulação inteligente e criativa de um lado e, a terceira espécie de trabalho imaterial envolve a produção e a manipulação de afetos e requer contato humano (virtual ou real), bem como trabalho do tipo físico (Lazzarato, 2007).

A literatura sobre o mundo do trabalho já nos apresenta algumas inflexões, como a proposta por André Gorz (2005), em *O Imaterial*, sua proposição sobre crise do concito de valor, sua tese sobre trabalho imaterial apresenta alguns direcionamentos vividos pelo mundo do trabalho, e o debate em torno do “tempo socialmente necessário a uma produção se torna incerto”, tal incerteza repercute sobre o valor de troca do que é produzido. O caráter cada vez mais qualitativo, cada vez menos mensurável do trabalho, põe em crise a pertinência das noções de “sobretabalho” e de “sobrevalor” (Gorz, 2005, p.30)

O trabalho Imaterial pode ser identificado nas relações sociais são protagonizadas no universo concreto da sociedade, como forma manifestação social latente no Brasil, Amazônia, ou em outras partes do mundo. É possível, pois analisar a manifestação do fenômeno de trabalho imaterial imerso em componentes do pensamento social em questão, o folclore como manifestação simbólica, cognitiva e saber na construção das relações sociais existentes.

Deparamo-nos assim com o desafio de tematizar o processo de compreensão no interior das possibilidades de construção do pensamento social brasileiro, o folclore como elemento de constituição do pensamento social, a partir dos estudos dos autores Câmara Cascudo e Mario Ypiranga Monteiro, o que tornou possível avaliar os pormenores das relações de trabalho e dos estudiosos e dos atores sociais que atuam neste campo. Desta forma, o uso da categoria Trabalho Imaterial pode contribuir para análise de outra perspectiva das relações e construções de trabalho em seus aspectos subjetivos.

Considerações Finais

A discussão sobre o pensamento nacional brasileiro traz a tona discussões de vários campos do conhecimento e de atuação, neste artigo me propus a adentrar nesta temática apresentando a contribuição de estudos, movimentos e personagens que tiveram significativa atuação neste campo, dentre estes, destaco Câmara Cascudo e Mario Ypiranga Monteiro.

Evidente que o debate sobre folclore no Brasil a partir dos anos 1940, envolve uma serie de fatores, agentes e instituições. Vale ressaltar a discussão sobre nacionalidade e tentativa de definição sobre a identidade do povo brasileiro, movimentos nacionalistas a partir do acontecimento da Semana de Arte Moderna de 1922 em São Paulo, o Estado Novo Vargasista, o debate internacional sobre cultura e identidade a partir das Nações Unidas, dentre outros.

Ha também a discussão sobre raça. Que enseja à ideia de “raça degradada”, o papel e lugar do índio e negro neste debate. A retomada da noção romantizada sobre o indígena presente na literatura brasileira, como Gonçalves de Magalhães. Numa outra vertente o lugar do negro e sua condição histórica de escravo, oriundo de um modelo de sociedade e regime escravocrata.

Ha de se ressaltar a influência da intelectualidade nacional. Representada por nomes como: Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias, Euclides da Cunha e a construção destes literatos de uma imagem mítica e histórica do índio. A discussão sobre nacionalidade apresenta o problema de definição sobre que é o povo brasileiro. Mas a realidade social, política, econômica e física do Brasil se apresentam numa condição muito própria em termos de procura de sua nacionalidade devida estes fatores que são fundantes no processo de formação de nossa sociedade

Neste sentido, os folcloristas tratam a noção de cultura popular entre determinadas particularidades, como, a relação entre folclore e literatura. Eles evidenciam em suas análises o conjunto de manifestações culturais, folclóricas, literárias.

Os estudiosos do folclore brasileiro, como Câmara Cascudo, analisaram a temática ressaltando aspectos o tema do ponto de vista etnográfico e antropológico, apresentando inúmeros acervos sobre de cantos, contos, histórias e lendas. Já Mario Ypiranga Monteiro se ateve a aspectos mais historiográficos e linguísticos sobre os costumes das populações da região Norte.

No entanto, é valido ressaltar, que o Brasil dos anos de 1940/50 viveu um momento histórico nos quais diferentes campos do saber e de poder dialogavam sobre estudos e movimentos folclóricos. Assim

conhecimentos históricos, antropológicos, literários e a atuação de instituições representando o próprio Estado brasileiro, como o IPHAN, o Museu e Institutos Históricos e geográficos espalhados pelo país, a própria Escola de Recife, em abordagens específicas sobre folclore e pensamento nacional.

O estudo sobre os folcloristas: Câmara Cascudo e Mario Ypiranga Monteiro nos oportunizam adentrar num grane quadro de debate sobre: nacionalidade, identidade do povo brasileiro, como também sobre o esforço dos agentes que atuaram neste campo. Também oportuniza reconhecer que o folclore só é possível graças ao papel de diversos agentes, que muitas vezes estiveram e estão no anonimato. Trata-se daqueles que tornam vivos e atuantes o folclore brasileiro: os mestres, os brincantes, os artistas de rua, estudiosos, professores, folcloristas que desempenham significativo esforço e trabalho imaterial.

Para Sílvio Cezar Camargo são estes os trabalhadores imateriais, o esforço destes agentes contribuiu de alguma maneira para que estudiosos, como: Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Câmara Cascudo, Mario Ypiranga Monteiro, Florestan Fernandes pudessem construir uma visão ampla sobre nacionalidade, identidade, folclore e pensamento social brasileiro.

Referências Bibliográficas

CASCUDO, Luís da Câmara. Antologia do Folclore Brasileiro. Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Global, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. 53ª ed. São Paulo: Global, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. Vaqueiros e Cantadores. São Paulo: Global, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. Jangada: uma pesquisa etnográfica. 2ª ed. São Paulo: Global, 2002.

CAVALCATI, Maria Laura Viveiros de Castro. Entendendo o folclore e acultura popular. Rio de Janeiro: Setor de Difusão do folclore Edison Carneiro, 1980.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a Marginalização do Folclore Revista Tempo Brasileiro. Patrimônio Imaterial. Org. Londres, Cecília. Out-Dez, n °147. pp. 69-78. Rio de Janeiro, 2001.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 34. Brasília, 2012.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. Semana Nacional de Folclore, 1. Anais. Rio de Janeiro, IBECC/UNESCO.1948.

FARIA, Luiz de Castro. Antropologia Duas Ciências: notas para uma historia da Antropologia no Brasil, (org.) Alfredo Berno Wagner de Almeida e Heloisa Maria Bertol Domingues. Rio de Janeiro, 2006.

FERNANDES, Florestan. O Folclore em Questão- 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências Culturais: Base para novas políticas de patrimônio. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 34. Brasília, 2012.

GALVÃO, E. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GORZ, André. O Imaterial: conhecimento, valor e capital. São Paulo: Anablume, 2005.

LAZZARATTO, Maurizio. As Revoluções do Capitalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LONDRES, Cecília. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica Revista Tempo Brasileiro. Patrimônio Imaterial. Org. Londres, Cecília. Out-Dez, n °147. pp. 69-78. Rio de Janeiro, 2001.

MAGALHAES, Couto. Região e Raças Selvagens do Brasil: Memória onde se estuda o homem indígena debaixo do ponto de vista físico e moral e como elemento de riqueza e auxiliar para a aclimação do Branco. Rio de Janeiro: Typ. D.P, N.159, 1874.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. Roteiro do folclore amazônico. Tomo I. Manaus: Editora Sérgio Cardodo,1962.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. Boi-Bumbá-história, análise fundamental e juízo crítico. Manaus: Edição do autor,2004.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. O Pescador: história, instrumentos, técnica e folclore. Manaus: EDUA,2010.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. A Capitania de São José do Rio Negro. IX Vol. Dos Anais do IV Congresso Nacional de História Nacional. Rio de Janeiro,1951.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. A Festa dos Cachorros. Revista Brasileira de Folclore. Nº 3. Rio de Janeiro: EDFOLCLORE, 1962. pp.29.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. Folclore da Maconha. Revista Brasileira de Folclore. Nº 16. Rio de Janeiro: EDFOLCLORE, 1966. pp.285.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. Alimentos à Base de Mandioca. Revista Brasileira de Folclore. Rio de Janeiro: EDFOLCLORE, Nº 8. 1962. pp.37-82.

ORTIZ, Renato. Memória coletiva e identidade Nacional. Rio de Janeiro: brasiliense, 1982

WAGLEY, C. Uma Comunidade Amazônica: Estudo do Homem nos Trópicos. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo” USP, 3º ed. 1988.

RIBEIRO, Cristina Betioli. Folclore e Nacionalidade na Literatura Brasileira do século XIX. In: O Norte “ Um lugar para a nacionalidade, Campinas, Dissertação de Mestrado, IEL-UNICAMP, 2003.

VILHENA, Luiz Rodolfo. O projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

SCHEFER, Maria Cristina. Dos irmãos Grimm a Câmara Cascudo: um caso de tradução Cultural. (Dissertação de Mestrado). Universidade de Caxias do Sul, 2008.

NOSSO AMOR ESCONDIDO

Nosso amor escondido
Vive em suspiros
Na busca de abrigos
Pra se aconchegar

É o mar na calmaria
Esperando ventanias
Que fazem as ondas
Na praia deitar.

É noite estrelada
Vento frio e madrugada
Sombras sorrateiras
Silêncio nas calçadas.

Janelas entreabertas
Cortinas a balançar
Nossos corpos molhados
Extasiados no amar

É manhã de domingo
Buscando abrigos
Nosso amor escondido
Já quer se encontrar.

Odri Araújo

SOBRE OS AUTORES

Adailton da Silva

Docente do Bacharelado em Antropologia do Instituto de Natureza e Cultura – INC, na unidade acadêmica de Benjamin Constant, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAS, da UFAM, em Manaus.

Alexsandro Medeiros

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Ufam. Professor da Ufam. Parintins/AM, Brasil. philos_aletheia@hotmail.com

Ana Paula Nunes Chaves

Professora Adjunta do Departamento de Geografia da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), com mestrado (2010) em Geografia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutorado (2015) na Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do grupo Ensino de Geografia, formação docente e diferentes linguagens. ana.chaves@udesc.br

Carolina Villada Castro

Graduada em Filosofia pela Universidade de Antioquia, Medellín/Colômbia. Mestra em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tem experiência em pesquisa interuniversitária com o grupo colombiano Filosofia y Enseñanza de la Filosofía, em projetos de extensão universitária. carolina.villadacastro@gmail.com

Ednailda Santos

Pedagoga, Mestre em Educação, professora na rede municipal de São Gonçalo dos Campos/BA em 2016. ednailda@otmail.com

Joyce Freitas Araújo Firmino

Graduada em Serviço Social pelo Centro Universitário do Norte

(UNINORTE). Mestranda do curso de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: joyfreitasaraujo18@gmail.com

Katalina Gutiérrez Peláez

Zootecnista da Universidade Nacional de Colombia sede Palmira. Especialista em Estudos Amazônicos da Universidade Nacional de Colombia sede Amazônia. Artista de vocação e atualmente docente de artes plásticas, música, teatro e dança no colégio Selvalegre.

Leiliane da Silva

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia da Ufam. Manaus/AM, Brasil. leili_krd@hotmail.com

Lilian Marta Grisolio

Possui Doutorado (2011), Mestrado (2002) em História Social e Graduação em História - Bacharelado e Licenciatura - (1998) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Também é graduada em Pedagogia. É professora do Instituto de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás - Regional Catalão e do Programa de Pós-Graduação - Mestrado em História da UFG/RC. É pesquisadora do grupo de pesquisa do CNPq, POLITHICULT (Política, História e Cultura) da PUC-SP e do grupo Dialogus - Estudos Interdisciplinares em Gênero, Cultura e Trabalho da UFG. É sócia-pesquisadora da Associação de Historiadores Latino-americanos e do Caribe - Seção Brasil (ADHILAC). E-mail: lilian.grisolio@gmail.com

Michel Justamand (org.)

Bacharel e Licenciado em História, Mestre em Comunicação e Semiótica, Doutor em Antropologia e Pós-Doutor em História todos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Licenciado em Pedagogia pelo Centro Universitário Nove de Julho – UniNove de São Paulo. Docente na Universidade Federal do Amazonas – UFAM, lotado no Instituto de Natureza e Cultura – INC, em Benjamin Constant/AM. Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

Michelle Serrão

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Ufam. Professora do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Ufam. Parintins/AM, Brasil. michellecserrao@gmail.com.

Odri Araújo (nome artístico), nascido José Odri Andrade de Araújo

Natural da cidade de Benjamin Constant/AM. Artista plástico, poeta, membro e fundador da Associação Amazonense de artistas plásticos/AAMAP/AM. Membro e fundador da Associação Cultural e Artística Vitória Régia de Benjamin Constant/AM. Membro do grupo Caravana Poética, ativista cultural de Benjamin Constant. odriaraujo@hotmail.com

Patrícia Bayod Donatti

Colaboradora do Laboratório de Arqueologia Pública Paulo Duarte/NEPAM-UNICAMP. Mestra em Arqueologia Brasileira pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. e-mail: patbayod@hotmail.com

Renan Albuquerque Rodrigues (org.)

Graduado em Comunicação Social (UniniltonLins-2001), especialista em Comunicação Empresarial (UniniltonLins-2002), Psicopedagogia (Cândido Mendes/RJ-2004) e Psicologia Social (UFPB-2005), mestre em Psicologia Social (UFPB-2008) e doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia (Ufam-2013). É pós-doutorando em Antropologia pela PUC-SP e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam). renanalbuquerque@hotmail.com.

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto

Graduando em História na Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão UFG/RC. É pesquisador do PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – CNPq), integrante da equipe do PIBID (Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência) e participou das atividades do Projeto PRONERA (Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária). Atualmente se dedica ao estudo de gênero, marxismo e história. E-mail: rhaniellypereira@hotmail.com

Tharcisio Santiago Cruz (org.)

Docente de Sociologia na Universidade Federal do Amazonas – UFAM, lotado no Instituto de Natureza e Cultura – INC, na unidade acadêmica de Benjamin Constant. Graduado em Ciências Sociais pela UFAM, em Manaus. Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, pela UFAM. Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAS da UFAM em Manaus. Email: jucbr@yahoo.com.br

A Antropologia no Alto Solimões: fazendo a diferença

Nós organizadores, apresentamos aos leitores temas, modos de pensar diversos, formas alternativas de ver, refletir, entender e pensar no e para o mundo. Temos como certo que esses escritos ampliarão e permitirão novos olhares para o modo de fazer antropológico. Sendo que para nós o modo de fazer antropológico se baseia na trans-inter-poli-multidisciplinaridade. E que é sempre preciso ir além de onde se está, quem sabe ir para o mundo, mas voltar com o que se descobriu/aprendeu para ver e pensar melhor sobre a sua região/localização. Pois bem, sendo de tal maneira, partimos desse pressuposto teórico, ou seja, dessa miríade de complexidades humanas e suas múltiplas facetas, para contribuir de modo efetivo com a ciência amazônica na área de humanidades.

Nesses Diálogos Interdisciplinares II ajudamos a construir outra Antropologia Ameríndia e mais aberta às ciências presentes nessa obra, as quais têm contribuições a oferecer a estudantes de ciências sócias em geral e para outros ramos do saber.

Desde o Alto Solimões, tríplice fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia...para outros espaços!

*Michel Justamand
Renan Albuquerque Rodrigues
Tharcísio Santiago Cruz*

ALEXA
CULTURAL

