



AMAZÔNIA DISSIDENTE

Volume 1

Michel Justamand
Alexandre Oliveira
Vânia Cristina Cantuário de Andrade
(Organizadores)

ALEXA
CULTURAL

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

Michel Justamand
Alexandre Oliveira
Vânia Cristina Cantuário de Andrade
(Organizadores)

Amazônia Dissidente

Volume 1

A presente obra foi financiada pela



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

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

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

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

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Michel Justamand
Alexandre Oliveira
Vânia Cristina Cantuário de Andrade
(Organizadores)

Amazônia Dissidente

Volume 1



ALEXA

Embu das Artes - SP
2021



COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

- Alexandre de Oliveira (IFS – Estância/SE)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid - Espanha)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaquatiara/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Graziele Açcolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (ECA/USP - São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLU – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garraffoni (UFPR – Curitiba/PR)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Comissão Editorial da Obra

- Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alexandre Oliveira (IFS – SE)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Carlos José Trindade da Rocha (UFPA – Belém/PA)
Lilian Marta Grisolio (UFC – Catalão/GO)
Michel Justamand (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Patrícia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Raimundo Dejard Vieira (UFAM – Parintins/PPGSCA)
Rita de Cássia Andrade Martins (UFJ – Jataí/GO)
Roberto Ramos Santos (UFRR – Boa Vista/RR)
Tharcisio Santiago Cruz (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Vânia Cristina Cantuário de Andrade (UFAM – Manaus/PPGSCA)
Walter Marcos Knaesel Birkner (UNIASSELVI/SC)

Nós dirigentes da coleção, partícipes da comissão editorial da obra, organizadores, autoras e autores: homenageamos a todas, todes e todos que, infelizmente, morreram em batalha contra a COVID-19 na tríplice fronteira amazônica (Brasil, Colômbia e Peru), na região do Alto Solimões, no Amazonas, no Brasil e em outras partes do mundo.

Nos solidarizamos com as famílias desses, que partiram, sem nenhuma, necessidade!

In memoriam
À Thereza Antonieta Tomio, mãe de Michel Justamand.

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

João Bosco Leite

Revisão Técnica

Alexandre Oliveira e Michel Justamand

Revisão de língua

Alexandre Oliveira e Vânia Cristina Cantuário de Andrade

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

A489

Amazônia dissidente: volume 1 / Organizadores Michel Justamand, Alexandre Oliveira, Vânia Cristina Cantuário de Andrade. – Embu das Artes, SP: Alexa Cultural; Manaus, AM: Edua, 2021.

294 p. : il. ; 14 x 21 cm – (Amazônia Dissidente; v. 1)

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-89677-48-2

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. 3. Sociologia. I. Justamand, Michel. II. Oliveira, Alexandre. III. Andrade, Vânia Cristina Cantuário de. IV. Série.

CDD 306

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Ciências Sociais

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores

Alexa Cultural Ltda

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

Editora da Universidade Federal do Amazonas

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

Agradecimentos

*A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, pelo apoio financeiro.
À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela contribuição na expansão e consolidação do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA.
Ao PPGSCA pela divulgação, apreciação e avaliação do Edital 02/2021 de apoio a edição de livros e coletâneas, procedente da bancada do Posgrad/Fapeam – 2020, concluído em 18 de junho de 2021, que subsidiou a presente obra.*

A CRISE ECONÔMICA

Ianeis De Jesus Da Silva Xavier

Oh! Que mundo insensato,
cruel, cheio de farândolas vítimas,
paupérrimas e faveladas sem trato.

Crianças em pranto, sem amor e sem carícias,
tudo sobe nos ares e no chão,
a criança proclama um pedaço de pão,
culpa de quem? Pergunta-se então,
da crise econômica, sem solução?

A pergunta não é respondida,
e a crise se torna uma grande ferida,
em que o pobre é o principal molestado,
triste, abandonado neste mundo maltratado.

O poeta empertigado, fica inefável, calado,
pois a crise do malvado,
cala o grande inspirado.
“Levanta Curumim e vai comprar ovo”.

PREFÁCIO

“Jungle Cruise” e uma abordagem dissidente nos estudos sobre a Amazônia

Adailton da Silva¹

Assistindo o filme “Jungle Cruise: a maldição nos confins da selva” finalmente encontrei a chave que buscava para concluir o prefácio que meu amigo Michel Justamand pacientemente, tem esperado. Consegui ver através deste filme, totalmente dispensável para quem vai ler este texto², uma metáfora para dar trato ao deslocamento epistemológico proposto na perspectiva dissidente dos estudos amazônicos que compõem esta publicação.

O longa-metragem “Jungle Cruise” é uma produção estadunidense que alcançou relativo sucesso em sua estreia em agosto de 2021, considerando o contexto de pandemia mundial e o modo como isto tem afetado a indústria do cinema. O filme é repleto de estereótipos e caricaturas grosseiras sobre a Amazônia, o Brasil e as populações ameríndias, e segue a toada de reiterada desinformação e discurso colonialista que se reatualiza há séculos. É mais uma obra que insiste nesta fórmula depreciativa e preconceituosa de muitas maneiras, porém, se mantém comercialmente viável através de constantes atualizações.

Com interesse em preservar o valor de uma longa cadeia de produtos relacionada à marca, a multinacional Walt Disney sequer se deu ao trabalho de traduzir o título da obra para a língua portuguesa no Brasil. Ao invés disso acrescentou à expressão em inglês um subtítulo grosseiramente explicativo. Com meu inglês precário, e dispensando de antemão o subtítulo, sugiro a tradução “Cruzeiro na Selva”, metáfora adequada para abarcar muito do que se produziu sobre a região Amazônica. Este reiterado discurso se tornou intragável para mim antes de mudar para o Estado do Amazonas. Um ano antes, em 2008, com o quarto filme da franquia Indiana Jones³ (também propriedade da Walt

1 Doutor em Antropologia e Professor da Universidade Federal do Amazonas.

2 Sugiro para este diálogo películas como Olhar Estrangeiro (Murat, 2006), O Abraço da Serpente (Guerra, 2015), A Febre (Da-Rin, 2019) ou a leitura do número especial da Revista Somanlu sobre a Mostra Amazônica do Filme Etnográfico (2007).

3 Leal (2000) afirma que Steven Spielberg criou a personagem do aventureiro Indiana Jones inspirado na biografia do Coronel Percy Harrison Fawcett. O “real” explorador inglês que desa-

Disney e tema de atração em seus parques pelo mundo) - “Indiana Jones e o Reino da Caveira de Cristal”.

Franquias de grande sucesso no negócio do entretenimento têm ao menos um de seus fragmentos parcialmente ambientado na floresta Amazônica. Exemplos: jogos de videogames do escritor, roteirista e historiador estadunidense Tom Clancy⁴; jogos⁵ da personagem Lara Croft no universo Tomb Raider (obra que atualiza Indiana Jones em versão feminina); a animação da franquia “Fast & Furious” (TOMPSON, 2020); o primeiro filme que deu origem a franquia “Anaconda” (LLOSA, 1987); e até mesmo a animação “Os Simpsons”. No caso das animações há erros grosseiros que confundem características da mata atlântica do Rio de Janeiro, no litoral da região sudeste do Brasil, e a selva amazônica predominante na região norte do mesmo país continental.

Em todas estas obras artísticas de grande apelo ao imaginário de gerações de crianças e jovens do mundo inteiro, se repete a narrativa da passagem de um grupo de protagonistas por um cenário exótico que desumaniza quem vive no local (TOBON & OCHOA, 2010; LEITE, 2009). Assim como os enormes navios de cruzeiro que aportam ocasionalmente em cidades do Rio Amazonas e seus afluentes em período de cheia, estas obras buscam reduzir os povos que vivem no Amazonas em mero espetáculo para o desfrute alheio. Desde os primeiros relatos de viajantes houve registro de situações como esta, e em não poucos casos foi reconhecido como autêntico conhecimento científico (MORA, 2006; DUARTE, 2008; CRUZ & NEGREIROS, 2016; DONATTI, 2017; PINTO, 2005; RODRIGUES, 2008; MESQUITA, 2006). A máxima que restringe a prerrogativa de mobilidade e agência para quem conduz a pesquisa se formula no aprisionamento da imobilidade passiva de seu objeto da pesquisa (SILVA, 2016).

Com maior ou menor grau, muito da produção acadêmica sobre a Amazônia, se assemelha a uma narrativa do tipo “Jungle Cruise”⁶. Colonial, desinformado, autoritário, repetitivo, desgastado, e se-

pareceu em 1925, na Amazônia brasileira, buscava uma suposta civilização perdida originária da Atlântida. Leal também exalta este e outros viajantes que estiveram na região, assim como desumaniza repetidas vezes as populações ameríndias no recontar desta fantasia colonialista.

4 Tom Clancy’s Ghost Recon® Wildland (2015); Tom Clancy’s Ghost® Recon Jungle Storm (2004).

5 Tomb Raider Anniversary (2007), Tomb Raider Legend (2006), Shadow of the Tomb Raider (2018).

6 “Vale lembrar que no fim dos anos 1950 não havia ‘o movimento indígena’, como um dos movimentos sociais que surgiram no cenário político brasileiro em reação ao governo autori-

que sendo ressuscitado e mantido por interesses totalmente estranhos para quem vive na Amazônia (CASTRO, 2008; CASTRO, 2021).

Transgredir estes limites de entendimento, libertando-se dos trilhos e estradas que lutam contra a floresta, dos empreendimentos que matam os rios, e apartar-se da exploração que envenena a vida, é tarefa tão urgente quanto desafiadora (SILVA, 2018; FRANCO, 2012; OLIVEIRA & SILVA, 2021).

A coleção FAAS é um decidido esforço de deslocamento da perspectiva colonial nos estudos sobre a Amazônia, um projeto de dissidência epistêmica em relação ao saber-poder hegemônico. Distante de configurar um bloco homogêneo ou ambicionar estabelecer um novo cânone, aí se encontram profícuos diálogos e pesquisas de navegantes em outras águas na Amazônia.

O Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia tem sido importante parceiro no acolhimento e incentivo de diálogos dissidentes e questionadores. Mesmo em meio a tormenta não abandonaram o barco.

Pesquisas produzidas por estes (as) que convivem de forma íntima com o cotidiano da vida na Amazônia tem permitido o desenvolvimento de reflexões que ultrapassam os limites dos resultados produzidos em investigações baseadas em curtos períodos de trânsito pela selva amazônica. Há certa maturação das questões apresentadas, um apelo ao envolvimento e comprometimento em encontrar respostas que façam sentido em face dos dilemas locais, que impulsiona a reflexão para abrir novas rotas.

Outra acepção possível para este “Cruzeiro na Amazônia” remete à cruz, símbolo de diferentes denominações cristãs e seus espaços sagrados. O cruzeiro é o instrumento de suplício em que foi sacrificado o messias dos textos bíblicos, tornando-se símbolo maior da fé cristã. Movimentos como as Cruzadas, a expansão via colonialismo europeu dos domínios da igreja católica, e as infindáveis missões de evangelização levaram o cruzeiro dos cristãos por todo o globo. O cruzeiro do Cristo avançou buscando fazer desaparecer outros imaginários em seu

tário nascido em 1964 e tornado mais repressor com o AI -5 de 1968. Não existia UNI, nem existiam as ONGs que viriam a representar a organização da sociedade civil em defesa dos índios (entre outros excluídos). Os antropólogos procuravam falar pelo índio, sobretudo porque as lideranças indígenas estavam restritas aos seus respectivos grupos tribais. Elas começariam a se organizar além de suas próprias etnias só nos anos 1970, incentivados pelo CIMI que representava, à época, uma renovação da Igreja Católica. Portanto, em nenhuma situação relacionada com a entrada em áreas indígenas os índios eram chamados a se manifestar.” (OLIVEIRA, 2002, p. 274).

percurso, seja pelo batismo nas águas, pelas fogueiras da inquisição, pelo aço das espadas, pelo peso das correntes, pelo estalar do chicote, ou pelas mortais pestes trazidas do velho mundo (BUCHILLET, 1995).

A presença de um cruzeiro na selva amazônica pode referir-se à presença da religião do colonizador branco (RAMIREZ, 2012; SANTOS, 1998; ACEVEDO MARIN, 2004; BOTÍIA, 2015; FRANCO, 2012), ou inversamente, indicar as práticas rituais de comunidades tradicionais afroamazônicas (ACEVEDO MARIN, 2013; LIMA, 2016), ameríndias (VAZ FILHO, 2010; OLIVEIRA, 2015) e/ou afroindígenas (SILVA, 2012). Há uma vasta gama de possíveis significações místicas e religiosas na utilização ritual do cruzeiro no contexto da selva amazônica. O Espírito Santo, Nossa Senhora, Jesus e os Santos Católicos foram imbuídos de outros desígnios e características pelos povos tradicionais e da floresta no contexto amazônico, escapando ao modo como se pretendia que fossem apreendidos (FRANCO, 2002).

A possibilidade de identificar a infinidade de sentidos na utilização ritual de um cruzeiro na selva Amazônia permite perscrutar a reformulação de símbolos e narrativas que originalmente infligiram subordinação e genocídio. É por este ameaçador potencial de recriar a vida rompendo as barreiras da imaginação que certos discursos são mantidos em perpétua repetição (CASTANÊDA, 2007). Com a finalidade de impedir que outras interpretações se façam ouvir e viver, é que há tanto do mesmo em tantos lugares e tempos. Nestes tempos de “Brasil acima de tudo, e Deus acima de todos”, o estado do Amazonas é, talvez, o mais triste caso das consequências da escolha eleitoral majoritária pela intolerância à diferença.

O cruzeiro é também o símbolo que identifica os lugares que oferecem serviços de saúde, assim como faz referência à doença e a morte. A cidade de Manaus tornou-se epicentro da mais grave crise sanitária vivida no Brasil em toda a sua história enquanto país. No Brasil, neste momento contabiliza-se mais de 560 mil mortes por Covid 19, e mais de 20 milhões de casos de pessoas que tiveram a doença. Com menos de 50% da população do país vacinada, morrem ao menos mil brasileiros por dia em decorrência do impacto da pandemia no país desde janeiro deste ano. O Brasil apresenta o terceiro maior número de casos notificados, atrás do EUA (mais de 36 milhões) e da Índia (mais de 32 milhões). É ainda, o país com o segundo maior número de mortes registradas por Covid 19, superado apenas pelos EUA (com mais de 640 mil mortes).

A situação, que é muito grave quando comparamos o Brasil aos demais países do mundo, está acentuada na Amazônia Legal, porção do território brasileiro onde se encontra o bioma amazônico. A Amazônia Legal mesmo antes da pandemia estava classificada como um “Deserto Hospitalar”, ou seja, detinha pouca ou nenhuma infraestrutura em serviços de saúde. Dos nove estados da Amazônia Legal, quatro possuem leitos de UTI apenas nas capitais. Amazonas, o maior Estado da federação, tem UTI apenas na capital Manaus.

Como os cruzeiros na Amazônia sinalizando a presença de hospitais são raros, isto contribuiu para que os cruzeiros na Amazônia indicassem as mortes que proliferaram. No início de 2021 o sistema de saúde de Manaus entrou em colapso, acarretando um assombroso morticínio por falta de leitos e insumos para o atendimento devido aos infectados. Pessoas morreram em agonia, sufocadas nos leitos de hospital pela falta de oxigênio hospitalar disponível para suprir a perda da capacidade respiratória decorrente dos quadros graves de infecção por Covid 19. Em dado momento, a estrutura funerária perdeu a capacidade de administrar a tragédia e as pessoas passaram a ser enterradas em valas coletivas. Cada pessoa morta perdeu a chance de receber seu enterro em separado, ter apenas um corpo sobre a lápide, ter seu próprio cruzeiro na selva amazônica. Foram tantas mortes que não havia mais cruzeiros suficientes para os corpos enterrados no chão da selva.

Os povos ameríndios no Brasil estão concentrados na Amazônia Legal, e vem sendo severamente atingidos com as falhas na condução do enfrentamento da pandemia. O prejuízo produzido em relação a estes povos foi de tal monta que fundamentou até o momento, três diferentes denúncias contra o governo federal brasileiro por crimes contra a humanidade em cortes internacionais.

O episódio da crise do sistema de saúde de Manaus, terminou por derrubar o então Ministro da Saúde do Brasil, o General do Exército Brasileiro Eduardo Pazuello. O Gen. Pazuello esteve à frente das políticas de saúde do Brasil até junho de 2021, onde estava desde que deixou o comando militar da Amazônia no início de 2020. Morreram de Covid 19 durante sua gestão mais de 400 mil brasileiros. Conforme desdobramento da crise em Manaus, foi instalada no senado federal brasileiro uma Comissão Parlamentar de Inquérito para investigar a atuação do poder executivo federal na condução da pandemia. Entre as denúncias investigadas, consta a acusação de que o Ministério da Saúde

teria sido negligente no fornecimento dos insumos necessários para a rede de saúde do estado do Amazonas, além de promover a utilização de medicamentos sem eficácia cientificamente comprovada. Esta CPI está sendo presidida pelo Sen. Omar Aziz, eleito pelo estado do Amazonas, e tem como vice-presidente o Sen. Randolfe Rodrigues, eleito pelo estado do Amapá⁷.

Minha grosseira tradução de “Cruise” aponta para “Cruzeiro”⁸. Poderia também considerar outra tradução interessante: andar a esmo, livremente. Este livro instiga a perceber a selva amazônica de um modo mais desprendido dos cânones, permitindo-se encantar com o que se apresenta por meio destas pesquisas que expressam outros olhares, arriscando distintas direções pela Selva Amazônica. É uma aposta na esperança de que podemos contar outras histórias, livres daquilo que tem nos adoecido e aquebrantado o coração.

Meus sentimentos a você que perdeu alguém importante durante a pandemia de Covid 19. Que as águas dos rios levem nossas tristezas e nos tragam dias melhores.

Boa leitura.

Referências

PUBLICAÇÕES

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Religiosos e Colonos na Vila de Nossa Senhora de Nazaré da Vigia. In ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Julgados da Terra: Cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares, Pará. Belém. EDUFPA, 2004.

_____. (et all). Quilombolas do Aproaga, Vale do Rio Capim: Território como eixo de identidade coletiva e patrimonialização cultural. In ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; DOURADO, Sheilla Borges; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Organizadores) Patrimônio Cultural: identidades Coletivas e Reivindicações. Manaus. Edições UEA/ PPGS-

⁷ <https://legis.senado.leg.br/comissoes/comissao?codcol=2441>

⁸ O cruzeiro pode evocar certo esquema de estrutura do parentesco debatido na etnologia ameríndia da Amazônia. Análises dos sistemas de parentesco amazônicos destacam alianças assimétricas nas trocas bilaterais e cruzamentos entre seções configurando um contraste binário entre consanguíneos e afins em dois eixos diametrais com graus variados conforme o grupo estudado. Um eixo destaca a espacialidade marcada pelo local de residência, e o outro eixo o parentesco por via genealógica, resultando nos seguintes quadrantes: Consanguíneo de consanguíneo é consanguíneo (+ X + = +); afim de afim é consanguíneo (- X - = +); consanguíneo de afim é afim (+ X - = -); afim de consanguíneo é afim (- X + = -). Estas quatro combinações margeiam o cruzeiro da equação produção versus predação descrita nos sistemas de parentesco ameríndios (CASTRO, 2002).

CA UFAM/ PPGAS UFAM, 2013.

BOTÍA, Carlos Gilberto Zárate. Los pueblos indígenas em la formación de las fronteiras amazónicas: su legado y sus retos actuales. In RUFINO, Márcia Regina Calderipe (org.). Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: Uma proposta para a Amazônia. Manaus: Editora Valer, 2015.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Série Antropológica nº 187. Brasília: UNB, 1995.

CASTRO, Edna; NOGUEIRA, Wilson. O Brasil não conhece o Brasil, o Brasil não conhece a Amazônia. In Somanlu Revista de Estudos Amazônicos PPGSCA UFAM. Ano 8 nº 1 Jan./Jun. 2008 – Manaus: EDUA, 2008.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O problema da afinidade na Amazônia. In CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. São Paulo. Cosac Naify, 2002.

CASTRO, Celso (org.). General Villas Boas: conversa com o comandante. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2021.

CRUZ, Tharcisio Santiago; NEGREIROS, Ismael da Silva. Pensamento Político e Científico na Região do Alto Solimões. In JUSTAMAND, Michel; RODRIGUES, Gilse Elisa; CRUZ, Tharcisio Santiago (organizadores). Fazendo Antropologia no Alto Solimões: Diversidade Étnica e Fronteira. Alexa Cultural: São Paulo, 2016.

DONATTI, Patrícia Bayod. Apontamentos da História da Arqueologia e da Antropologia no Brasil através de Curt Nimuendaju. In: JUSTAMAND, Michel; RODRIGUES, Renan Albuquerque; CRUZ, Tharcisio Santiago (organizadores). Fazendo Antropologia no Alto Solimões: Diálogos Interdisciplinares II. Alexa Cultural: São Paulo, 2017.

DUARTE, Regina Horta. Rumo ao Brasil: Roquete Pinto viajante. In. LIMA, Nísia Trindade; SÁ, Dominichi Miranda de. Antropologia Brasileira: Ciência e educação na obra de Edgard Roquette- Pinto. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora UFMG/ Editora Fiocruz, 2008.

FRANCO, Fernando. Megaproyetos: La Amazonia en la encrucijada. Letícia: UNAL Sede Amazonia/Instituto Amazónico de Investigaciones - IMANI, 2012.

FRANCO, Mariana C. Pantoja. O uso do cipó entre os seringueiros. In: CUNHA, Manuela Carneiro da e ALMEIDA, Mauro Barbosa de (organizadores). Enciclopédia da Floresta - o Alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FRANCO, Roberto. Cariba malo: episodios de resistencia de un Pueblo

indígena aislado del Amazonas. Letícia: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

LEAL, Hermes. Coronel Fawcett: A verdadeira história do Indiana Jones. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

LEITE, José Nailton; LEITE, Cecília Sayonara G. A contribuição de Alexandre Rodrigues Ferreira para a formação do pensamento social na Amazônia. In Somanlu Revista de Estudos Amazônicos PPGSCA UFAM. Ano 9 nº 1 Jan/Jun 2009 - Manaus, EDUA, 2009.

LIMA, Uílian Nogueira. A festa do divino como uma lição cultural. In: TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; LIMA, Uílian Nogueira. Afros e Amazônicos: Estudos sobre o negro e o indígena na Amazônia Vol. III. Calama/Porto Velho: MC&G Editorial, 2016.

MESQUITA, Otoni Moreira de. A imagem da cidade de Manaus em Jules Verne. Somanlu Revista de Estudos Amazônicos PPGSCA UFAM. Ano 6 nº 1 Jan/Jun 2006 – Manaus, EDUA, 2006.

MORA, Santiago. Amazonia: pasado y presente de um território remoto. Bogota: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. Ediciones Unitandes, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Regime tutelar e faccionalismo: Política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükuna. Brasília: Editora UnB, 2002.

OLIVEIRA, Kássia Cristina Neves de; SILVA, Davi Júnior de Souza. PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP. Macapá, v. 13, n. 4, p. 481-488, jul./dez. 2021. Disponível em <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs>

PALACIO, German. Amazonia: complejidad, imaginários y opciones de futuro. Introdução. In: NIETO, Valentina; PALACIO, German. Amazonia desde dentro: Aportes a la investigación de la Amazonia Colombiana. Bogotá: Editora Guadalupe, 2007.

PINTO, Renan Freitas. A contribuição seminal de Koch-Grünberg. In Somanlu Revista de Estudos Amazônicos PPGSCA UFAM. Ano 1 nº 1 2000 – Manaus: EDUA/CAPES, 2000.

RAMIREZ, Alejandro Cueva. Cuarenta y cuatro años despues: Quién es realmente Victor Daniel Bonilla, El autor de “Siervos de Dios y Amos de Indios”? In Mundo Amazonico nº 3, Letícia Colombia: UNAL/IMANI, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. Os yanomami no coração das trevas brancas. Série Antropologia nº 350. Brasília: UNB, 2004.

RODRIGUES, Fernando da Silva. Cultura e Civilização na Amazônia: Rondon e o projeto civilizador do Estado brasileiro (1927-1930) In *Somanlu Revista de Estudos Amazônicos PPGSCA UFAM*. Ano 8, nº 2, Jul./ Dez 2008. Manaus: EDUA, 2008.

SANTOS, Corcino Medeiros dos. Igreja e Estado se associam para a conquista. In: SANTOS, Corcino Medeiros dos. *Amazônia: conquista e desequilíbrio do ecossistema*. Brasília: Thesaurus, 1998.

SILVA, Adailton. Autoridade antropológica e Raça no Brasil. In: JUSTAMAND, Michel; RODRIGUES, Gilse Elisa; CRUZ, Tharcisio Santiago (organizadores). *Fazendo Antropologia no Alto Solimões: Diálogos Interdisciplinares*. Alexa Cultural: São Paulo, 2016.

SILVA, Adailton. O Parque do Xingu desde os anos sessenta. In: JUNQUEIRA, Carmen. *Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingú*. Alexa Cultural: São Paulo, 2018.

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

SOMANLU, *Revista de Estudos Amazônicos do PPGSCA UFAM*. Ano 7 nº Especial. Manaus: EDUA, 2007.

TOBON, Marcos; OCHOA, Germán Ignacio. “De vacaciones em la Amazonia”: Turismo y nuevas formas de trabajo en la Amazonia. In: TOBON, Marco Alejandro; DUQUE, Santiago R. (Editores) *Remando a varias manos: investigaciones desde la Amazonia*. Leticia: UNAL Colombia, 2010.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Povos indígenas e etnogêneses na Amazônia. In: LUCIANO, Gersem José dos Santos; OLIVEIRA, Jô Cardoso; HOFFMANN, Maria Barroso. *Olhares Indígenas Contemporâneos*. Brasília: Centro Indígenas de Estudos e Pesquisas, 2010.

FILMES

Anaconda.

Diretor Luis Llosa. EUA. Columbia Pictures. 1997. 89min.

Jungle Cruise: a maldição nos confins da selva.

Diretor Jaume Collet-Serra. EUA. Walt Disney Pictures/Davis Entertainment/Seven Bucks Production/Flynn Picture Company. 2021. 127min

Olhar Estrangeiro.

Diretora Lúcia Murat. Produção Independente. Brasil. 2006. 70 min
O abraço da serpente.

Diretor Ciro Guerra. Colômbia. Diaphana Films. 2015. 125min
A Febre.

Diretora Maya Da-Rin. França/Brasil/Alemanha. Tamanduá Vermelho/Enquadramento Produções/Still Moving/Komplizen Film. 2019. 98 min

Indiana Jones e o Reino da Caveira de Cristal.

Diretor Steven Spielberg. EUA. Lucas Film/Paramount Pictures. 2008. 122min.

ANIMAÇÕES

Velozes e Furiosos: Espiões do Asfalto.

Criador: Gary Scott Thompson. EUA. Original Film/ One Race Film/ DreamWorks Animation Television/Universal Television. 2ª Temporada. 2020

Os Simpsons.

Criador: Matt Groening. EUA. Gracie Films/20th Century Fox Television/Klasky Csupo/Film Roman/ The Walt Disney Company. Episódio “Feitiço da Lisa” 13ª Temporada. Exibido em 2002. Episódio 16 da 25ª Temporada. Exibido em 2014. “Você não precisa viver como um árbitro”. Disponível em <https://www.fox.com/the-simpsons/>

JOGOS ELETRÔNICOS

<https://tombraider.square-enix-games.com/en-us>

<https://www.ubisoft.com/pt-br/search?gss-q=Tom%20Clancy%27s>

SUMÁRIO

A CRISE ECONÔMICA
Ianeis de Jesus da Silva Xavier
11

Prefácio
“JUNGLE CRUISE” E UMA ABORDAGEM DISSIDENTE NOS ESTUDOS SOBRE A AMAZÔNIA
Adailton da Silva
13

APRESENTAÇÃO
SUPERANDO A CORRIDA ATRÁS DO PRÓPRIO RABO
OS DISSIDENTES AMAZÔNICOS
Michel Justamand, Alexandre Oliveira e
Vânia Cristina Cantuário de Andrade
29

BLOCO I - EDUCAÇÃO DISSIDENTE

Cap. 1
PELOS BANZEIROS DA EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA: ÀS PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS NA ESCOLA RIBEIRINHA
Alexsander Luiz Braga Santa Brígida e Evandro de Moraes Ramos
41

Cap. 2
ESCOLA E EDUCAÇÃO: ESPECIFICIDADES DO SISTEMA EDUCACIONAL NA REGIÃO AMAZÔNICA
Waldeliz de Freitas Rodrigues e Lilian Marta Grisolio
55

BLOCO II - CORPOS DISSIDENTES

Cap. 3

CORPO: PRECONCEITOS VIVENCIADOS EM CONTEXTOS ADVERSOS

Hellen Pereira Oliveira, Ayla Taynã da Silva Nascimento
Artemis de Araújo Soares e Michel Justamand

69

Cap. 4

NARRATIVAS DA PERIFERIA A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS DA CORPOREIDADE

Christianne Farias dos Santos e João Luiz da Costa Barros

79

BLOCO III - CULTURA AMAZÔNICA DISSIDENTE

Cap. 5

O VIÉS DO PENSAMENTO DISSIDENTE NA PALHAÇARIA FEMININA NEGRA AMAZÔNICA

Daniely Jesus de Souza Lima e Alexandre de Oliveira

91

Cap. 6

FOLKCOMUNICAÇÃO, PENSAMENTO DISSIDENTE E CULTURA NEGRA NAS TOADAS DE BOI-BUMBÁ DE PARINTINS, AMAZONAS

Jessica Dayse Matos Gomes e Renilda Aparecida Costa

107

BLOCO IV - RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS DISSIDENTES

Cap. 7

ESTABELECIDOS E OUTSIDERS NO VALE DO JAVARI

Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand

125

Cap. 8

A ARQUEOLOGIA COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE E MEMÓRIA SOCIAL DOS MORADORES
DA SERRA DA VALÉRIA

Rosângela Telma Batista de Souza de Jesus, Alexandre de Oliveira e
Michel Justamand

135

BLOCO V – DISSIDÊNCIAS TEÓRICAS

Cap. 9

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA INFLUÊNCIA DOS EUA NO
GOLPE MILITAR DE 1964 EVIDENCIANDO O PENSAMENTO DE
NOAM CHOMSKY

Sabrina Ellen Mendonça Pontes e Yoshiko Sassaki

149

Cap. 10

O SUJEITO AUTÔNOMO: A TÓPICA DA AUTENTICIDADE EM
JEAN-JACQUES ROUSSEAU E SUAS VEREDAS

Guilherme Gitahy de Figueiredo

159

Cap. 11

OS LUGARES DO NÃO-LUGAR: DO PERTENCIMENTO AO NÃO
PERTENCIMENTO

Leonardo Martins Bandeira e Ana Paula Nunes Chaves

181

BLOCO VI - DISSIDÊNCIAS INDÍGENAS

Cap. 12

TERRAS INDÍGENAS: QUESTÕES DOS CONFLITOS POR TERRI-
TÓRIO E A COBIÇA ECONÔMICA PELA ABERTURA DAS “NO-
VAS” FRONTEIRAS DO AGRONEGÓCIO

João Clovis de Oliveira Costa, Kamilla Ingrid Loureiro e Silva e
Odenei de Souza Ribeiro

197

Cap. 13

OS RITOS E OS MITOS: A MORTE NO
PERSPECTIVISMO TICUNA

Esther Isabella da Trindade e Artemis de Araújo Soares

209

Cap. 14

DISSIDÊNCIA E RESISTÊNCIA NO VALE DO JAVARI: AS DINÂ-
MICAS TERRITORIAIS KORUBO SOB O OLHAR INDIGENISTA

Bernardo Natividade Vargas da Silva e Michel Justamand

225

Cap. 15

A NEGAÇÃO DOS DIREITOS CONSTITUCIONAIS E A VIOLÊN-
CIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS APRESENTA EVIDÊNCIAS
DE GENOCÍDIO NO GOVERNO BOLSONARO – PARTE I

Silvio Cavuscens

245

POSFÁCIO

A REBELDIA AMAZÔNICA NO SÉCULO XXI

Walter Marcos Knaesel Birkner e Roberto Ramos Santos

269

SOBRE AS/OS AUTORES/AS

273

SUGESTÕES DE LEITURAS

COLEÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

Dirigida por Iraíldes Caldas Torres e Marilene Corrêa da Silva Freitas

283

COLEÇÃO FAAS - FAZENDO ANTROPOLOGIA NO
ALTO SOLIMÕES

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

284

COLEÇÃO FAAS TESES

Dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand

286

COLEÇÃO ARTE RUPESTRE

Dirigida por Gabriel Oliveira e Michel Justamand

287

COLEÇÃO DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

Dirigida por Josenildo Souza e Michel Justamand

288

COLEÇÃO TABATINGA TICUNA

Dirigida por Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Michel Justamand

290

APRESENTAÇÃO

Superando a corrida atrás do próprio rabo – os dissidentes amazônicos

*Alexandre Oliveira*¹

*Michel Justamand*²

*Vânia Cristina Cantuário de Andrade*³

A ideia de dissidência tem sido defendida por uma série de autoras e autores. Todos embasados, notadamente, em suas análises de que nem sempre suas proposições acadêmicas são valorizadas, respeitadas e ou encontram seus espaços. Nós aqui temos como certo que é importante valorizar outros olhares, ideias, ideais, para que um outro mundo seja possível criar. Um dos autores balizadores para o início das conversas a seguir, é o linguista Noam Chomsky, em especial numa biografia autorizada, escrita por Robert F. Barsky, *A vida de um dissidente Noam Chomsky* (BARKSKY, 2004). Em seus escritos lembra-se da situação de muitos desses intelectuais, incluindo ele, que não tem espaço, financiamentos, voz e vez. O sistema acadêmico tem sido um espaço de encobrimento, submissão, colonialismo mental, etc. por esses motivos, nós nos insurgimos e propomos a dissidência.

Então,

É um grande prazer tornar público a presente obra, **Amazônia Dissidente, vol. 1**, composta por 16 textos que se transformaram em capítulos. Esses escritos foram construídos a partir de uma série de aulas que ministramos no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, no âmbito da Universidade Fede-

1Doutor em Design pela PUC-Rio. Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico, no Instituto Federal de Sergipe – IFS e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e no Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica – ProfePT do Instituto Federal de Rondônia. Email: olialx@gmail.com

2 Doutor em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Professor Associado II do Curso de História da Arte, da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, em Guarulhos, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

3Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da UFAM. Email: vcantuandrade@hotmail.com

ral do Amazonas – UFAM. Aulas que foram realizadas à distância, devido ao atual momento histórico que passamos de pandemia, causada pela COVID-19. De toda sorte, sentimos prazer na apresentação desse tomo ao público por ter sido uma experiência muito gratificante com os discentes. Lemos e debatemos autoras e autores que consideramos dissidentes. Autorias que destoam das construções epistemológicas de tantos outros.

As aulas foram dialogadas. Algumas com apresentações discentes, outras com as exposições dos dois docentes, que são os organizadores do tomo. Essas dinâmicas metodológicas permitiram, aos nossos olhos, as construções de escritas que proporcionam reflexões sobre a Amazônia. Tendo em vista que os autores, em sua maioria, são discentes do programa. Lembrando que convidamos alguns pares de lutas, convicções, interesses e desejos, para contribuírem.

Para além, das relações de construção dessa obra é preciso lembrar-se de onde partiu. Porque criamos a disciplina? Com quem nos relacionamos para pensarmos essas temáticas norteadoras e as/os autores? Essa obra não está solitária. Ela tem história. Outras publicações anteriores se relacionam, diretamente, com a Amazônia Dissidente.

Assim, precisamos contar um breve histórico, para que as/os senhores leitores tenham a dimensão dessas relações e as suas possíveis contribuições.

Antes de mais nada é preciso salientar que...

A construção da disciplina tem relação com uma luta acadêmica construída na cidade de Benjamin Constant – BC, no estado do Amazonas, no âmbito do Instituto de Natureza e Cultura – INC, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Em sua unidade acadêmica do Alto Solimões. Ali um grupo de colegas unidos por meio de um concurso público, realizado em 2009, na cidade de Manaus/AM, se juntou. Foram 06 professores aprovados para atuarem no Curso de Antropologia da unidade. Ali iniciaram esse processo de relações entre si, com suas idiossincrasias, reflexões, ideias, questões, problemas e as propostas de lutar por um outro mundo, possível, os uniam!

Atualmente, a situação dos docentes mudou muito. Um não está mais entre nós, partiu em 2013, era o Rafael São Paio (acidente trágico); outro pediu exoneração (Cristian Farias Martins). Enquanto outro mudou de instituição devido a sua remoção por motivos judiciais – acompanhamento de familiar doente, invalido e sozinho - (Michel

Justamand); outro afastado para acompanhamento familiar (Adailton da Silva). Apenas dois continuam vinculados à instituição, Gilse Elisa Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz, que atuam, de alguma forma, em Benjamin Constant (BC). Mas, não perdemos o contato, Adailton, Gilse, Michel e Tharcísio. Mantemos boas relações e ainda pensamos/agimos, de algum modo, com vistas a um mundo melhor para todas, todes e todos!

Em muitos momentos, nos encontramos para conversar, rir, chorar, contar história, ler, construir ideias, na instituição, e também fora dela. Nós desfrutamos de bares, restaurantes, praças, casas noturnas e outros locais na famosa BC, e em outras cidades da região fronteira do Alto Solimões, como Atalaia do Norte, Tabatinga, ambas no Brasil; Letícia, na Colômbia; e Islândia, no Peru. Nesses espaços começamos a construir as ideias e sugestões para a construção do que viria a ser a disciplina baseada no pensamento de sermos os Dissidentes na Amazônia. Por nossas posições, relações, propostas e desejos, que nos juntaram, tínhamos algumas diferenças com os estabelecidos, no sentido mesmo dado por Norbert Elias, em seu clássico livro *Os estabelecidos e os Outsiders*, em parceria com John L. Scotson (ELIAS e SCOTSON, 2000). Vale lembrar outra obra emblemática sobre a situação dos não estabelecidos, *Os pescadores do Golfo*, de George de Cerqueira Leite Zarrur (ZARUR, 1984). Ambas obras e autores consideramos dissidentes dentro de suas perspectivas.

Claro que outras obras, artigos, capítulos de livros, ideias, conversas, foram balizadoras para comporem nossas referências para uma futura disciplina. Isso mesmo, caras e caros leitores, em algum momento das nossas conversas, nos bares da vida, acertamos que construiríamos uma disciplina voltada para os dissidentes. Coisa de professor, pensar em todos os espaços sobre suas futuras aulas.

A diferença que ocorreu foi que pensamos em uma disciplina que seria ministrada pelo primeiro de nós que entrasse num programa de pós-graduação. Que esse nosso representante levasse adiante às ideias, sugestões, leituras de mundo, do grupo. Assim, foi! Adailton, Gilse e Tharcísio tem total relação com a construção da disciplina dissidente.

Michel Justamand foi o primeiro a ingressar num programa. Foi credenciado no PPGSCA, da UFAM. A princípio se vinculando a sede, em Manaus, para ser orientador de dissertações e teses, mas depois

ministrando disciplinas em todas as cidades em que o programa tem suas aulas, Parintins, Manaus e em Benjamin Constant.

Logo que surgiu essa oportunidade de trabalhar com os discentes da pós-graduação, Justamand, passou a aplicar as ideias, reflexões e lidar com as e os autores dissidentes. Originando outras formas de ver, pensar e escrever sobre os objetos de pesquisas dos estudantes do programa. Sendo que essa era a ideia. Promover outros olhares para objetos amazônicos a partir de autorias não usuais na pós-graduação.

Não é possível deixar de citar que na caminhada até o programa de pós-graduação foram necessárias as apresentações das devidas insígnias. Para ser credenciado é preciso que o postulante tenha condições e cumpra os pré-requisitos. Entre eles está ter produções publicadas. Seja em forma de artigos em revistas acadêmicas, capítulos de livros e ou mesmo livros autorais ou organizados.

Dessa forma, foi importante o histórico do grupo situado em BC ter edificado a Coleção Fazenda Antropologia no Alto Solimões – FAAS. Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand. Hoje conta com 30 volumes. Lançados entre os anos de 2012 e 2020. Uma média de lançamentos de três (03) volumes por ano. Nessa coleção se publica textos de variados temas, mas especialmente os relacionados à região amazônica. Já apresentaram contribuição pesquisadores de diferentes países, inclui-se os da América Latina e também da Europa. Também ofereceram aportes colegas de todas as regiões do país. Sem deixar de ter os subsídios de pesquisadores da própria instituição local, de diferentes cursos, como o de Pedagogia, Letras, Administração, além de Antropologia, do famoso INC. Lembramos que muitos Técnicos Administrativos em Educação – TAEs da instituição também ofereceram suas escritas, ideias e temáticas para a coleção FAAS.

Entre os 30 volumes alguns foram construídos já com a proposta de ser uma edição DISSIDENTE. Por isso é preciso lembrar esses escritos. Dessa forma, demonstramos nosso lastro histórico e necessário de múltiplas relações, com os mentores da disciplina, suas ideias e publicações. Apresentamos a seguir as 04 edições que tem o vínculo com a dissidência.

A primeira edição da coleção relacionada é a de número 09. Lançada em 2017 pela Alexa Cultural. Editora sediada na cidade de Embu das Artes, em São Paulo. Instituição editorial que vem apoiando as nossas publicações há anos. Foi organizada por Michel Justamand e

Tharcísio Santiago Cruz (CRUZ e JUSTAMAND, 2017). Mostrando que as nossas relações estavam funcionando a todo vapor. Nela, são tratadas inúmeras temáticas já com algumas reflexões a partir das autorias que consideramos dissidentes. Contamos com a apresentação e prefácio de pesquisadores de fora da instituição que muito valorizaram a edição. Além de terem sido construídos 16 artigos/capítulos do livro. Com as temáticas mais variadas dos discentes do PPGSCA. Isso se deve a nossa ideia de que a disciplina deveria ser voltada para os estudantes do pós-graduação.

A segunda obra foi a edição 12 da coleção. Essa edição teve oficialmente sobrenome intitulado O pensamento dissidente e as questões amazônicas. Ela foi organizada, dessa vez, por Iraíldes Caldas Torres e Michel Justamand (JUSTAMAND e TORRES, 2018). Torres atuava, àquele momento, como coordenadora do PPGSCA. Contribuiu com suas reflexões e ideias na confecção do tomo. Esse foi lançado em 2018. Com o apoio da mesma instituição editorial. Contou com a presença de 17 textos e suas múltiplas temática amazônicas, novamente, relacionando-os aos pensamentos dissidentes. Mestrandas/os e doutorandas/os contribuíram com suas reflexões e indagações. Contamos ainda com poesias de colegas da instituição, UFAM.

O terceiro tomo relacionado foi a edição 16 da coleção. Ela também tem um subtítulo Os divergentes e a Amazônia. Dessa feita, organizada por dois estudantes, José Lino do Nascimento Marinho e Maria Isabel Araújo, do PPGSCA em parceria com Justamand (ARAÚJO, JUSTAMAND e MARINHO, 2018). A editora se manteve, mas dessa vez a EDUA – Editora da UFAM firmou parceria. Assim, estamos a algum tempo edificando uma bem-sucedida parceria acadêmica livresca. Nessa edição foram 11 artigos/capítulos do livro, lançado em 2018.

A última edição com a temática correlacionada foi a de número 20. Também organizada por duas estudantes do PPGSCA, Ildete Freitas Oliveira e Nelly Mary Oliveira de Souza, em parceria com Justamand (JUSTAMAND, OLIVEIRA e SOUZA, 2019). A parceria editorial se manteve. EDUA e Alexa trabalharam juntas para a publicação e lançamento da obra em 2019. A presente edição contou com 10 textos. Mas dessa vez... um nos foi muito especial. Ele foi construído pela parceria dos colegas do INC, lá de 2009. Resgatamos nossas ideias, ideais, proposições, desejos e sonhos, e escrevamos o capítulos intitulado: ***O pensamento Dissidente e a Amazônia: contribuições dos intelectuais***

marginais, de Adailton da Silva, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (CRUZ, JUSTAMAND e SILVA, 2019). Uma contribuição do coletivo original para as futuras reflexões sobre as mais diferentes temáticas amazônicas do porvir.

Feitas as devidas apresentações aos leitores do porquê do livro e o de sua temática, e suas origens é importante que consideremos e situemos o leitor como entendemos a ideia de dissidência e as oportunidades que esta forma de pensar traz para fertilizar o debate sobre a Amazônia, gerando um posicionamento que, de algum modo, foge ou tenta fugir, dos cânones instituídos.

Em primeiro lugar, é importante situar a dissidência como uma busca por formas de pensar que nos devolvam o encantamento com o mundo. O ato de (re)encantar-se com o conhecimento como um lugar possível. No entanto, a ordem do conhecimento que interessa aos dissidentes está para além do conhecimento enquanto uma fronteira a ser desbravada ou o conhecimento enquanto uma fera a ser domada. A ordem de conhecimento que interessa à dissidência toma o conhecimento e o ato de conhecer como algo a ser partilhado, tanto entre aqueles que dominam o *modo operandis* das diferentes epistemes, como o conhecimento dos homens e mulheres comuns, que dominam um corpo de conhecimentos e saberes vivencial, que soluciona problemas do cotidiano, que garante a vida aos seus e que é forjado na necessidade de resistir.

A dissidência se coloca no lugar da dúvida e do questionamento ao instituído entendendo que os paradigmas que forjaram a macro estrutura do conhecimento não dão mais conta dos problemas complexos, o que requisita uma saída, um distanciamento, e se necessário for, uma ruptura radical, por acreditar na potência da tensão e na divergência como um espaço onde surgem as ideias mais absurdas e, por isso, criativas. No entanto, tais ideias não existem para ser tomadas e ajustadas a uma estrutura pré-formatada e bem-comportada. É inegável que o bom comportamento oportunizou o crescimento que identificamos até aqui. Em alguns campos o avanço foi tamanho que gerou deserções interessantes que, contudo, logo foram cooptadas pelo modelo hegemônico de organização, gerando novos espaços de poder e saber. Por outro lado, a premiação pelo bom comportamento, exercido pelos vigias de plantão, tem gerado em ambos os lados da fronteira, um círculo de reprodutibilidade *ad infinitum*, causando cegueira, mutilações e mortes.

Nunca necessitamos tanto de dissidências, no entanto e ao que parece os vigias de plantão, os experts e aqueles responsáveis pelas chaves das diferentes Torres de Marfim, não conseguiram antever o cenário de caos e de questionamento do estatuto de saber que se instalaria após as eleições de 2018 no país. Neste cenário de horror, agravado pelas diferentes ondas da epidemia do Coronavírus e sua proliferação silenciosa e invisível, nos leva a perceber que os vigias também dormem e que a dissidência hoje, com toda sua potência, é mais que necessária.

Uma dissidência que se proponha não apenas pensar mas, que nos ajude a sentir e que nos reconecte com as diferentes naturezas (visíveis e invisíveis), objetivando a garantia da vida. Uma dissidência que nos ensine a reaprender a partir de uma pedagogia da proteção, do cuidado, da partilha e do estar com o outro. Pois, se entende que uma forma de aprendizado não está comprometida apenas com o “ter uma profissão útil e respeitada”, mais que isto, ensina que aprendemos para servir à nossa comunidade, em reverência aos que já passaram por aqui, em conjunto com os que aqui estão e pensando no futuro dos que virão.

A dissidência, vista por esta ótica, é mais que separação ou exclusão ou o entrincheiramento de insatisfeitos que desejam construir um novo feudo, o que não seria nada mal. Certamente, se não fôssemos traídos, cooptados, viveríamos alguns bons dias de muito prazer e gozo. Mas, a dissidência, tal como temos pensando e sugestionando, só faz sentido, pelo menos no espaço tempo que nos circunda, se operar na tensão entre o instituído e as possibilidades criativas que este stress provoca.

Sim, a dissidência só faz sentido porque ela contém em seu cerne a dimensão estético expressiva como uma oportunidade. Trata-se de um lugar de alguns, de todos e de ninguém. De alguns face às tentativas de apropriação desajeitadas e de delimitação dos cânones da música, da visualidade, das representações, do movimento, levada a efeito pelos operadores da arte. De todos porque, em algum grau, todos em todas as faixas e classes, vielas e becos, tem com ela algum tipo de relação, mesmo que seja de mero consumidor de enlatados, o que não é de todo ruim. E de ninguém porque, mesmo face às tentativas de apropriação e/ou diante da proliferação desenfreada, ainda consegue refazer-se constantemente e brotar dos dedos, das mãos, da boca, como se fosse moça nova. É neste sentido que a dissidência se coloca como um lugar, por natureza, propenso às diferentes expressividades enquanto forma de

agir privilegiada de produção de conhecimento e por isso um lugar de vida e de sonhos, elementos necessários para conduzir um bem viver no presente e no futuro.

Definidas as linhas mestras da coletânea, que contará com dois volumes, sua história, motivos e concepções, vamos aos detalhes específicos dessa primeira parte da obra. O tomo conta com 16 reflexões de discentes de mestrado e doutorado, de docentes do PPGSCA e de alguns convidados. Entre os convidados estão egressos do programa e pesquisadores de fora da instituição amazonense. O presente livro conta também com dois estudiosos convidados para contribuir com suas ideias, reflexões e análises nos textos de prefácio e posfácio.

Assim, em forma de um breve aperitivo, para a/o leitor/a apresentamos algumas temáticas que poderão ajudar nas dinâmicas de ler e aprofundar saberes/conheceres e suas relações. Separamos os 15 textos em 6 grupos, **educação, corpos, cultura amazônica, relações socioculturais, teóricas e indígenas**.

No primeiro grupo que tem a educação como mote se juntam dois capítulos do tomo, a nosso ver, ***Pelos Banheiros da Educação na Amazônia: Práticas socioculturais na escola ribeirinha***, de Alexsander Luiz Braga Santa Brigida e Evandro de Moraes Ramos; e o segundo ***Educação: especificidades do sistema educacional na região Amazônica***, com a autoria de Waldeliz de Freitas Rodrigues e Lilian Marta Grisolio.

O segundo agrupamento de textos ajuntados, por nós, o dos corpos, estão dois um é o ***Corpo: preconceitos vivenciados em contextos adversos***, Hellen Pereira Oliveira, tendo como autor/as Ayla Taynã da Silva Nascimento, Ártemis de Araújo Soares e Michel Justamand; e outro é ***Narrativas da Periferia a partir das Experiências da Corporeidade***, elaborado por Christianne Farias dos Santos e João Luiz da Costa Barros.

A temática a seguir é a da cultura amazônica. Essa apresenta, aos nosso olhos, dois capítulos. Um deles é ***O viés do pensamento dissidente na palhaçaria feminina negra amazônica***, construído por Daniely Jesus de Souza Lima e Alexandre de Oliveira; e o segundo é ***Folkcomunicação, pensamento dissidente e cultura negra nas Toadas de boi-bumbá de Parintins, Amazonas***, de Jessica Dayse Matos Gomes e Renilda Aparecida Costa.

O quarto agrupamento é o das relações socioculturais. Nele se encontram dois trabalhos. São eles ***Estabelecidos e outsiders no Vale***

do Javari, que tem como autores Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand; e o outro é *A Arqueologia como elemento de construção da identidade e memória social dos moradores da Serra da Valéria*, de Rosângela Telma Batista de Souza de Jesus, Alexandre Oliviera e Michel Justamand.

O penúltimo grupo de textos têm relação com questões teóricas. Nesse caso se juntam três capítulos o intitulado *Breve contextualização da influência dos EUA no Golpe Militar de 1964. Evidenciando o pensamento de Noam Chomsky*, de Sabrina Ellen Mendonça Pontes e Yoshiko Sasaki; outro é *O sujeito autônomo: a tópica da autenticidade em Jean-Jacques Rousseau e suas veredas*, que tem como autores Guilherme Gitahy de Figueiredo; e por fim, *Os lugares do não-lugar: do pertencimento ao não pertencimento*, da autoria dupla de Leonardo Martins Bandeira e Ana Paula Nunes Chaves.

Por fim, a última temática dos grupos que separamos para indicar a leitura é a das questões indígenas. Nesse grupo estão 04 textos. São eles *Terras Indígenas: questões dos conflitos por território e a cobiça econômica pela abertura das “novas” fronteiras do agronegócio*, João Clovis de Oliveira Costa, Kamilla Ingrid Loureiro e Silva e Odenei de Souza Ribeiro; *Os ritos e os mitos: a morte no perspectivismo Ticuna*, Esther Isabella da Trindade e Artemis de Araújo Soares; *Dissidência e resistência no Vale do Javari: as dinâmicas territoriais Korubo sob o olhar indigenista*, composto por Bernardo Natividade Vargas da Silva e Michel Justamand; e, finalmente, *A negação dos direitos constitucionais e a violência contra os povos indígenas apresenta evidências de genocídio no governo Bolsonaro – Parte I*, de Sílvio Cavuscens.

Assim, feitas as devidas e breves apresentações das nossas ideias, histórias e das produções, desejamos as/os leitoras/es bons momentos de reflexão e prazer. Esperamos que esse tomo contribua para a construção de novos olhares para a região amazônica.

Esses são nossos mais sinceros votos!

A organização

Referências

ARAÚJO, Maria Isabel; JUSTAMAND e MARINHO, José Lino do Nascimento. *Fazendo Antropologia no Alto Solimões/FAAS vol. 16 – Os divergentes e a Amazônia*. São Paulo: Alexa Cultural e Manaus: EDUA/UFAM, 2018.

BARSKY, Robert F. A vida de um dissidente Noam Chomsky. Trad. Rosalind Mobaid, São Paulo: Conrad, 2004.

CRUZ, Tharcísio e JUSTAMAND, Michel. Fazendo Antropologia no Alto Solimões/FAAS vol. 9. São Paulo: Alexa Cultural, 2017

CRUZ, Tharcísio Santiago; JUSTAMAND, Michel e SILVA, Adailton da. O pensamento Dissidente e a Amazônia: contribuições dos intelectuais marginais. In: JUSTAMAND, Michel; OLIVEIRA, Ildete Freitas e SOUZA, Nelly Mary Oliveira de. Fazendo Antropologia no Alto Solimões/FAAS 20 – O pensamento dissidente e as questões amazônicas. Alexa Cultural: São Paulo e EDUA: Manaus, 2019.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. Os estabelecidos e os Outsiders. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

JUSTAMAND, Michel e TORRES, Iraíldes Caldas. Fazendo Antropologia no Alto Solimões/FAAS vol. 12 – O pensamento dissidente e as questões amazônicas. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

JUSTAMAND, Michel; OLIVEIRA, Ildete Freitas e SOUZA, Nelly Mary Oliveira de. Fazendo Antropologia no Alto Solimões/FAAS 20 – O pensamento dissidente e as questões amazônicas. São Paulo: Alexa Cultural e Manaus: EDUA/UFAM, 2019.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. Os pescadores do Golfo. Antropologia econômica de uma Comunidade Norte-Americana. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

Educação Dissidente

PELOS BANZEIROS DA EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA: ÀS PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS NA ESCOLA RIBEIRINHA

*Alexsander Luiz Braga Santa Brígida¹
Evandro de Moraes Ramos²*

Introdução

O que pensamos sobre Amazônia? Florestas, rios, animais, índios... Esse questionamento lembra a primeira aula no curso de Pós Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, em que o autor do texto é discente, as respostas iniciais sobre a Amazônia e seus significados, os debates, leituras, construções e desconstruções sobre o ser amazônico, o meio cultural, social, econômico e político que perduram essa região, e sua vasta riqueza sociocultural de seu povo, faz suas inúmeras traduções sobre o que pensamos sobre Amazônia.

A Amazônia em seu processo histórico, social e cultural se destaca por sua dimensão territorial, pela complexidade e diversidade de sua região. Para o Brasil, é considerada uma região estratégica e rica em recursos naturais, mesmo que seu desenvolvimento socioeconômico em nível nacional seja considerado complicado e lento. Em contrapartida, a região é rodeada de diversidade e a vasta riqueza sociocultural do seu povo, faz as suas inúmeras traduções sobre o que é a Amazônia.

Quando falamos sobre Amazônia, variam-se os temas do campo do conhecimento científico que podem ser estudados nessa região, e muitos estudos já se destacam com as temáticas de noções de meio ambiente, desenvolvimento sustentável, sociodiversidade, populações ribeirinhas, povos da floresta, desenvolvimento social, cultural, econômico, político e educacional que abrange esta região e etc. Ao analisar os escritos produzidos sobre essas temáticas citadas anteriormente, grandes parte carregam conteúdos conservadores e romantizados sobre a região amazônica, principalmente sobre como lidar com a real reali-

1 Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas e Professor na Secretária Estadual de Educação e Desporto do Amazonas – SEDUC/AM, lotado na E. E. Princesa Isabel.

2 Doutor em Tecnologias Educativas pela Universidade de Ilhas Baleares e Docente no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

dade desse povo, sobretudo os da Hinterlândia amazônica³, que sofrem com descaso social, educacional, econômico e político.

É importante reconhecer a Amazônia não apenas como um ambiente ecológico, mas como um ambiente social, rico na diversidade cultural dos seus povos tradicionais⁴ que aqui habitam, e que também produzem conhecimento, muitas das vezes, atrelado à realidade local amazônica. Sendo assim, percebemos que a educação ribeirinha também pode se tornar uma forma de expressão intelectual que produz um pensamento social acerca das interpretações sobre Amazônia, visto que possui particularidades e peculiaridade daqueles que dela usufruem, várias interpretações sobre o ser amazônida, o ser ribeirinho, além das diversidades culturais, sociais, econômicas e históricas.

O eixo condutor deste presente artigo é a Educação ribeirinha na Amazônia e sua relação com as práticas socioculturais tradicionais, e busca dialogar com autores que tratam sobre a educação ribeirinha. A pesquisa se configura como bibliográfica, pois utilizamos materiais que foram publicados em artigos de periódicos e livros que tratam sobre Práticas Socioculturais, Amazônia e Educação Ribeirinha. Este artigo está dividido em três partes fundamentais, onde a primeira aborda quem é o ribeirinho, a segunda parte contextualiza a educação ribeirinha na Amazônia e a terceira, discute acerca das práticas socioculturais tradicionais na escola ribeirinha, e por fim, apresentamos as considerações finais.

E o povo ribeirinho, quem é?

Ao iniciarmos a discussão sobre a Educação Ribeirinha, é necessário evidenciar quem usufrui dela por direito: o ribeirinho. Mas quem é o ribeirinho? A partir da denominação dos povos tradicionais, o ribeirinho pode ser o indígena, quilombola, o seringueiro, caboclo, e todos aqueles que vivem às margens dos rios, povoados ou comunidades nas áreas de várzea.

3 Hinterlândia Amazônica é a região considerada mais afastada dos centros urbanos, os interiores.

4 De acordo com (WITKOSKI, 2010, p. 27) índios, seringueiros, quilombolas, caboclos, ribeirinhos, caboclos/ribeirinhos (sociologicamente, camponeses amazônicos), são considerados “povos tradicionais”, onde possuem vasta experiência na utilização e conservação da biodiversidade e da ecologia dos ambientes de terras, florestas e águas onde trabalham e vivem. Os mesmos, tem seus direitos garantidos pelo Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016, que institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, e o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e das Comunidades Tradicionais.

De acordo com Santa Brígida e Ramos (2020, p. 203) os ribeirinhos possuem uma gama de conhecimentos socioculturais que se relacionam diretamente com a natureza, seja na riqueza de palavras que compõe o seu vocabulário, suas práticas corporais, o seu saber tradicional a respeito de questões de saúde e medicamentos, as diferentes formas de cultivo e manipulação de alimentos, e etc. são saberes que estão diretamente atrelados ao meio histórico-social-cultural do povo ribeirinho e necessitam ser reconhecidos e evidenciados.

O rio para o povo ribeirinho é uma das maiores fontes de representatividade, identidade e saber social historicamente construído, faz parte da sua existência e resistência. O ribeirinho tem no rio (água) a sua fonte de pertencimento, seu meio de locomoção, de transporte e sustento, “o rio e a água estão na relação dos saberes socialmente construídos, “experenciados” e vividos, na beira do rio há cultura, e nesse aspecto de sentir pertencente ao rio e o rio existir em cada ribeirinho que se constroem as relações sociais” (SOUZA; VASCONCELOS; HAGE, 2017, p. 167-168).

Neste contexto antrópico amazônico, é de se destacar a presença dos ribeirinhos, que são sujeitos sociais ligados fortemente à hidrografia amazônica, que tiveram (e ainda mantém) um importante papel no processo de ocupação desse espaço territorial brasileiro. Pode-se dizer que a hidrografia configura-se um lócus de vivência e convivência de comunidades ribeirinhas, as quais se fazem e se refazem com base em variedades relações estabelecidas com os rios, lagos, córregos, igarapés, canais, etc. da Região Norte. Portanto, essa realidade hídrica faz parte de uma paisagem bem característica da Amazônia Brasileira, onde o “rio é rua” e constitui-se em elemento fundamental para compreensão teórico/conceitual da territorialidade ribeirinha na região (SOUZA; VASCONCELOS; HAGE, 2017, p. 53).

Quando retratamos que “esse rio é a minha rua”, essa frase não demonstra apenas uma metáfora, e sim, a representatividade e o fortalecimento da identidade do povo ribeirinho, os rios fazem parte diretamente da construção social desse povo, “afinal, foi em torno dos rios que diferentes matrizes de racionalidade, e de culturas se desenvolveram” (GONÇALVES, 2015, p. 154).

As águas, os rios, igarapés e várzeas se encarregam de trazer inúmeros aprendizados para o ribeirinho, essa aprendizagem, principalmente para os curumins⁵, chega antes mesmo de frequentar a escola, e a partir dos rios e na vivência com a comunidade em que vive, se cons-

5 Termo indígena que define crianças.

trói e (re) constrói os saberes socioculturais tradicionais pertencentes ao seu povo.

Os rios ou área de várzea para o ser da Amazônia refletem em diferentes significados ou figurações como explica Matos (2015, p. 65), o rio não só possibilita a alimentação, mas também sustenta e amplia suas figurações. Ele, o rio, dá relativa autonomia para o amazônida inserir-se ou sair de determinadas figurações. Na Amazônia as áreas de várzea também se classificam pelos moradores locais, entre as áreas de água branca, que é considerada economicamente mais “fértil” para produção agropecuária, e as áreas de massapé, conhecidas por seu PH baixo e ácido, denominadas menos produtivas.

Na construção e fortalecimento da identidade do ser ribeirinho, os rios tem papel fundamental nesse processo, no entanto, é nas comunidades que essa identidade é construída, é no seu local de moradia que os seus saberes são criados, recriados e socializados. As comunidades são os seios familiares do ser ribeirinho, são nelas que os saberes socioculturais são sistematizados e nelas que o seu povo se identifica enquanto sujeito social.

Conhecer o período de enchente e vazante, os banheiros, entender o trajeto dos rios e da floresta, reconhecer os solos férteis, o período apropriado de pesca, coleta de frutos e as lendas e danças que envolvem a cultura do seu povo, são exemplos de saberes tradicionais que rodeiam as comunidades ribeirinhas e fazem parte do processo de identificação e construção da identidade do seu povo. Essas práticas tradicionais pertencentes ao povo caboclo são repassadas de geração para geração, e fazem parte do seu contexto histórico.

A educação ribeirinha – marco legal, a escola e o currículo

Tratar de educação na Amazônia é pensar em diferentes possibilidades e meios de se fazer educação, que não se limita apenas a uma sala de aula ou ao chão da escola, e sim, a todo o universo amazônico que rodeia essa região, que é diversa pela sua floresta, fauna, pela heterogeneidade do seu povo, a sua pluralidade cultural e uma região banhada por diversos rios, igarapés, várzeas, praias. As águas que rodeiam a Amazônia possuem grande representatividade para o ser da Amazônia, por isso, quando tratamos de educação no contexto desta região, uma forte representatividade é a Educação Ribeirinha, marcada pelos rios, florestas e cultura amazônica.

A Educação Ribeirinha está representada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB, através da Educação do Campo (EC), que é uma modalidade de ensino da Educação Básica. A EC em seu contexto histórico social vem de luta e resistência por uma educação pública, gratuita e de qualidade para os povos que dela precisam.

A educação do campo em seu marco histórico vem rompendo com o estilo de educação rural, e se baseia em práticas pedagógicas que envolva a realidade do povo do campo, e que nessas práticas a cultural e tradições locais se façam presentes e sejam produzidas e reproduzidas na escola do campo. Essa concepção de educação vem das lutas dos movimentos sociais do campo que sempre buscaram uma educação que seja de qualidade do e no campo.

Como modalidade da Educação Básica, a Educação do Campo está representada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB 9394/1996, em seu artigo 28 trata da oferta da educação básica as populações rurais, os sistemas promoverão adaptações de acordo com às peculiaridades da vida rural e de cada região, que se desdobram há: conteúdos curriculares e metodologias apropriadas as necessidades e interesses dos alunos da zona rural; organização escolar própria, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e condições climáticas e adequação à natureza do trabalho rural (BRASIL, 1996, s/p). Hoje, a Educação do campo representa toda a educação dos rios, florestas, várzeas, todos os espaços que envolvem o meio rural brasileiro.

Ao pensarmos acerca da Educação Ribeirinha na Amazônia, é necessário evidenciarmos o seu meio social, e a pluralidade que envolve a educação em torno dos rios. Para isso, se faz necessário pensarmos que a educação não se concretiza apenas no chão da escola, ela está presente na igreja, no lazer à beira do rio, nas reuniões da associação de moradores, nas festividades da comunidade, na caça, na pesca, no plantio, e etc. realidades que se fazem presente no povo ribeirinho, e devem estar presente na escola e ser fortalecida.

As práticas socioculturais presente nas comunidades detém conhecimento e saberes do seu povo, devem estar presentes na escola e ser vivenciados ao cunho pedagógico. Trazer os saberes da comunidade para dentro da sala de aula fortalece a identidade do povo ribeirinho, e rompe com os moldes da educação rural, que não pensavam nas especificidades e na qualidade da educação nos interiores.

A educação ribeirinha precisa ser valorizada enquanto espaço de construção do conhecimento; a partir da valorização dos saberes culturais ribeirinhos; despertando-os para uma leitura de mundo e para construção de novos sujeitos políticos e sociais sintonizados com a sua territorialidade e identidade cultural (ALBORADO e VASCONCELOS, 2015, pg. 60).

No contexto da educação ribeirinha amazônica, alguns avanços temos em sua complexidade, como o ajuste do calendário escolar diferenciado de acordo com a realidade amazônica, que se relaciona aos ciclos das águas e os períodos de enchente e vazante dos rios. Matos e Rocha Ferreira (2019) explicam detalhadamente a necessidade de alteração do calendário escolar das escolas ribeirinhas pela realidade natural amazônica e o respeito por esse aspecto social-natural-cultural.

Apesar dos avanços que atualmente tivemos acerca da Educação Ribeirinha, ainda continuamos com práticas antigas dos moldes da Educação Rural, como: classes multisseriadas com alunos de diferentes faixas etárias e séries, ensino por módulos onde o ano letivo é dividido e feito em módulos escalonados por disciplinas. Além de estruturas físicas inadequadas para serem escolas, falta de professores, salários dignos, realidade que se prolonga por anos, e torna inconsistente a educação nas áreas ribeirinhas.

A escola ribeirinha possui características próprias diferentes de qualquer realidade urbana, é cercada por um contexto social de diversidade, pluralidade e saberes que representam a sua realidade, essa escola em seu meio político e pedagógico necessita considerar as peculiaridades locais que permeiam o dia-a-dia do povo que mora nas beiradas dos rios, igarapés, florestas e cidades interioranas da região amazônica.

Alguns aspectos urbanos ainda se fazem presente na construção de uma escola ribeirinha, que divergem do modo de vida e meio cultural dos seus alunos. Seja dos costumes urbanos, com práticas pedagógicas que não condizem com o meio social a que pertence com professores que vem dos centros urbanos trabalhar nas escolas das comunidades ribeirinhas e também, quando a escola ribeirinha segue um currículo único dos estados e municípios. E isso faz com que, os seus saberes tradicionais, questões ambientais e sociais pertencentes a sua realidade local acabem sendo deixados de lado, e sejam reproduzidas concepções mercantilizadas e hegemônicas em um ambiente que poderia ser plural, cultural e rico em saberes ribeirinhos socialmente construídos.

No lócus ribeirinho, a escola tem papel fundamental para comunidade, ela é um dos primeiros pontos de luta de uma associação de moradores, e a conquista de uma escola é sinônimo de esperança e ascensão social para um povo que carece de políticas públicas. A escola da região amazônica ribeirinha, não representa apenas a responsabilidade intelectual a partir das disciplinas escolares, e sim, uma oportunidade de mudar a realidade de muitos ribeirinhos.

As classes multisseriadas ainda são uma realidade em muitas escolas do campo no Brasil, na região amazônica ainda podemos encontrar em escolas dos interiores, como nas escolas ribeirinhas. Esse modelo de classe antiga, que tinha em sua finalidade representar um espaço de aprendizado diferenciado, rico em pluralidade e construção de saberes com diferentes faixas etárias, não condiz com a realidade de muitas escolas (ALBORADO; VASCONCELOS, 2015, pg. 64).

Essas turmas multisseriadas se alongam por muito tempo, e fomenta a precarização da educação, tanto para os alunos, em dividir um espaço de sala de aula com crianças/adolescentes de diversas idades/séries, quanto para o professor em reformular diferentes planos de aulas, atividades extraclasse, avaliações. Essa realidade precisa ser superada e acrescida às turmas regulares, em cada série e faixa etária.

Hoje, quando pautamos que a escola ribeirinha é uma oportunidade de mudança social, ela deve ir além dos conteúdos escolares. Ela precisa ser atrativa e atrelar a realidade do seu aluno, principalmente, em ações que fortalecem a identidade ribeirinha no contexto escolar. Precisamos de políticas públicas que aconteça de fato, que o ribeirinho não tenha que ir para os centros urbanos para terminar seus estudos, que a escola em seu projeto político e pedagógico atrele os saberes que os ribeirinhos produzem e reproduzem, e que a escola seja participativa e colaborativa, que a sua finalidade não seja apenas os conteúdos escolares, mas sim, a mudança e a transformação social dos seus escolares.

Essa diversidade do ser amazônico se atrela muito ao contexto educacional, que necessita que em seus currículos tenha essa riqueza cultural, social e plural, principalmente na educação ribeirinha, que está evidenciada ao contexto dos rios e florestas. Almeida (2016, p. 133-134) discute que o ribeirinho produz e reproduz uma diversidade de saberes que norteiam suas relações sociais, que variam as relações culturais, religiosas e econômicas e estão diretamente ligados a sua relação com as águas e florestas, destrinchando esse saber para leituras de mundo, ao in-

interpretar a natureza, diferindo a lógica do conhecimento científico, indo de acordo com suas experiências, trocas e convívio com os rios e a mata.

Pensar em novas possibilidades de enxergar um currículo dentro ambiente ribeirinho, é trazer novas práticas pedagógicas que vão além das disciplinas ditas escolares, é pensar a Arte, Educação Física, Português, Matemática e demais disciplinas, se elencando a um saber sociocultural presente naquela comunidade, por exemplo, em uma aula de Educação Física que envolva essa realidade, como o jogo do banheiro, em que o aluno deve passar pelos cones pulando, como se estivesse pulando de um banheiro, esse exemplo mostra um jogo simbólico que trabalha a habilidade motora dos alunos, e ao mesmo tempo o conhecimento tradicional que ele conhece e reconhece, que tem sentido e significado, e eles vivenciam em sua realidade.

A necessidade de um currículo ribeirinho é de extrema importância e urgência, as práticas pedagógicas que se aplicam a uma realidade urbana, nem sempre são adequadas à realidade ribeirinha, pois o currículo urbano não atende as necessidades de quem mora em uma comunidade rodeada por rios, as culturas, costumes e práticas socioculturais são diferenciadas, e vivem em realidades opostas.

A LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação dá suporte para os municípios criarem seus currículos de acordo com sua realidade, principalmente em escolares do campo, que é o caso da educação ribeirinha. No entanto, em acesso aos sites e páginas das secretarias de Educação dos Estados da Região Norte e as capitais desses estados, não há um estudo publicado pelas secretarias de educação municipal e/ou estadual da Região que definam um currículo às escolas ribeirinhas e rurais, muitas possuem apenas um currículo que deve ser seguidos em escolas urbanas e rurais.

A Educação Ribeirinha em seu todo necessita de urgentes mudanças que as fortaleça a uma plena educação de qualidade, um dos pontos que necessita de mudanças fundamentais nesse processo é o currículo, que necessita atribuir às demandas da realidade social, e um passo importante nessa construção está diretamente ligado com a escola. A escola necessita que todos os que a ela pertençam estejam presente em seu processo de discussão, a escola se faz com todos os membros em que dela fazem parte, toda comunidade escolar (alunos, professores, direção escolar, coordenação pedagógica, merendeiros, pais e responsáveis de alunos, a comunidade em geral) deve estar envolvida no

andamento da escola em que segue, isso torna uma escola participativa. Esse pensamento se atrela ao de Freire (1987, p. 39), que discute sobre a educação como prática da liberdade, e atrelada ao contexto ribeirinho, essa educação necessita ser libertária e que todos em comunhão sem façam presentes no processo de construção e ensino aprendido da escola ribeirinha.

As práticas socioculturais na escola ribeirinha

As comunidades ribeirinhas da Amazônia possuem em seu meio histórico social a diversidade e pluralidade de ser ribeirinhos, a construção e fortalecimento da identidade do seu povo é desmembrada em várias práticas e saberes socioculturais, construído e reconstruídos, e são passados de geração a geração. Fortalecer a identidade do povo ribeirinho é uma prática conjunta de todas as esferas que rodeiam uma comunidade, que vai desde ações da associação dos moradores às práticas pedagógicas do chão da escola.

A identidade cultural do povo ribeirinho possui relação intrínseca com o rio, o igarapé, os peixes, a floresta, a roça, o campo de futebol, com a igreja, os mitos e crenças, essas representações estão presente ao longo da vida do ribeirinho, passam de geração para geração, e precisam ser reconstruídas e fortalecidas para não serem finalizadas.

No espaço ribeirinho atual, esse processo de fortalecimento da identidade do povo ribeirinho sofre bastante embate com os saberes reproduzidos urbanos, que estão constantemente ganhando espaço nas comunidades. Não podemos dizer que as comunidades ribeirinhas não podem reproduzir esses saberes e que eles não devem estar presentes, o que não podemos deixar é que os bens culturais urbanos sejam mais valorizados, e que os saberes socioculturais ribeirinhos sejam hierarquizados e negados frente aos urbanos.

As comunidades rurais/ribeirinhas não estão isentas das interferências externas de contextos locais, regional ou nacional, e essas interferências dinamizam sua cultura. Entretanto, é necessário ter cuidado com os processos de hierarquização e de negação cultural, fato que ocorre com comunidades rurais, historicamente marcadas por exclusões e descasos, no que tange à assistência educacional, saúde, produção e transporte (ALBORADO; VASCONCELOS, 2015, pg. 83-84).

Historicamente, as comunidades ribeirinhas da Amazônia foram tratadas e romantizadas como atrasadas, inseridas as mazelas sociais do meio rural, com falta de políticas públicas e investimentos

em saúde, saneamento, educação e etc. este fato, romantiza a ideia de que todo interior é atrasado socialmente e culturalmente, rodeado de uma vida simples e pacata. Essa realidade deve ser mudada, o interior, a região dos rios, das florestas, dos campos, etc. produzem e reproduzem conhecimento, não podemos aceitar que a falta de políticas públicas igualitárias a uma região urbana se dá apenas pelas regiões interioranas serem ditas “atrasadas”.

As práticas socioculturais estão presentes na identidade do povo ribeirinho, essas práticas são iniciadas e (re) construídas desde muito cedo, a criança ribeirinha aprende as “normas” de sobrevivência e os saberes que contemplam a sua trajetória. Esses saberes são vivenciados e aprimorados a partir do convívio com a terra, às águas e com a mata, na convivência diária, os mais novos aprendem como a sua identidade cultural foi construída, e como pode ser fortalecida.

O ribeirinho possui diferentes práticas socioculturais ou saberes tradicionais, Alborado e Vasconcelos (2015, p. 130) exemplificam alguns socioculturais que podem estar presente em várias comunidades ribeirinha da Amazônia, como: manifestações da cultura (eventos, festas e danças), atividades culturais relacionadas ao dia a dia da comunidade, modo de vida entorno dos rios, forma de falar, produzir a pesca, usar canoas, praticar esportes, contar história (oralidade), ritos religiosos, construir a sua própria moradia e se relacionar com o ambiente tendo a terra, o rio (lago/igarapé), e a mata como sentido privilegiado da vida, luta e transformação do ser ribeirinho.

Esses exemplos de práticas socioculturais estão diretamente ligados ao meio em que se pode acontecer essas práticas e como a representação que o espaço ribeirinho sobrepõe acerca desses saberes, e os espaços que rodeiam a comunidade servem de reprodução dessas práticas e fortalecimento da identidade ribeirinha. O rio, o trabalho de roça, a pesca, o uso de canoas e rabetas, os jogos de futebol aos domingos, os festivais culturais e religiosos e na escola, são locais e meios que podem acontecer essas reproduções dos saberes socioculturais ribeirinhos, a partir deles podemos destacar a contribuição para o fortalecimento da identidade do povo ribeirinho.

As práticas culturais dinamizadas pelos ribeirinhos configuram-se como espaços educativos, cujos processos em contextos locais podem ser reconhecidos como possibilidade de libertação frente à ausência do Estado nas áreas sociais (saúde, educação, previdência) localizadas mais distantes do centro da capital (ALBORADO e VASCONCELOS, 2015, pg. 319).

A escola ribeirinha é local social e cultural de reprodução do conhecimento, nela são sistematizados e agregados valores, saberes e práticas socioculturais. O ambiente escolar não se baseia apenas à sala de aula, ele é formado por múltiplos espaços de socialização do conhecimento, que pode ser na quadra, no refeitório, numa roda de conversa, e quando nos referimos ao ambiente da escola ribeirinha, esses espaços de socialização do conhecimento podem se atrelar aos espaços da natureza amazônica, a mata e os rios, mais precisamente.

A escola ribeirinha no contexto da Amazônia necessita em sua prática curricular atrelar os saberes pertencentes a sua terra, esses saberes e práticas socioculturais se apresentam de inúmeras possibilidades para serem tratadas no ambiente da escola, como: nas formas produtivas que envolvem a comunidade, no linguajar popular, nas relações com o meio ambiente, nos costumes e tradições, na história da comunidade e do seu povo. São possibilidades que se atrelam as disciplinas escolares, e podem vivenciar através de novas metodologias um novo olhar para a educação, um novo olhar plural, em que o ribeirinho e o amazônida sejam participantes dessa construção.

Um currículo que envolva a cultura, os saberes e as práticas socioculturais do povo ribeirinho necessita que todos que fazem e re-produzam esse currículo de forma pedagógica (professores, coordenadores, gestores) conheçam a realidade dos seus alunos, o cotidiano que cerca esse aluno e como ele constrói os seus saberes a partir da sua realidade. Trabalhar de forma crítica acerca dessas práticas socioculturais, promove a conscientização dos alunos sobre a importância da diversidade, da cultura e do saber tradicional ribeirinho, e abre espaço pra valorização e fortalecimento da identidade ribeirinha dentro das práticas pedagógicas.

Quando tratamos das disciplinas escolares, nessa realidade da educação ribeirinha, se torna de extrema importância atrelar aos seus conteúdos, práticas socioculturais da realidade local e cultural que abrange a escola ribeirinha.

As disciplinas escolares em sua prática pedagógica quando atrela as práticas socioculturais locais fortalece a identidade amazônica e revela a pluralidade da cultura brasileira, com essas manifestações da cultura do cotidiano dos ribeirinhos. Atrelando a complexidade de se pensar a cultura, observando que o povo ribeirinho possui suas peculiaridades e relações de interdependência que se apresentam em suas configurações sociais (MATOS, 2013, p. 116).

De acordo com Abreu, Oliveira e Silva (2013, p. 14) o educador ribeirinho possui uma grande diversidade de elementos naturais que contribuem com sua prática pedagógica, que pode ir além da sala de aula e explorar meios de sua vivência local, como costumes, hábitos, e outros. E fazer a educação na escola ribeirinha é isto, ir além dos conteúdos de português, matemática, história, geografia e demais disciplinas, é enxergar as práticas socioculturais existentes nesta região e explorá-las, aproximando o aluno a sua realidade, visando que aquele conteúdo também é uma forma de conhecimento e necessita ter visibilidade.

Inserir as práticas socioculturais no currículo da escola ribeirinha é uma questão de luta social, política e de valorização desse povo. As comunidades ribeirinhas e a comunidade escolar devem se unir e lutar por uma política pública educacional que valorize esses saberes socioculturais, que façam eles ser presente e possibilite meios e recursos para serem sistematizados. Valorizar e fortalecer a identidade do povo tradicional ribeirinho é uma construção que deve ser coletiva e ter várias mãos lutando por uma educação dos povos ribeirinhos diversa, plural e de qualidade.

Considerações finais

A Amazônia é marcada por uma ampla diversidade, de seus povos, das culturas, do meio ambiente e das diversas produções que a cercam. Desde que foi “inventada” sofre um processo de colonização e choque cultural com o seu povo e aqueles que vieram a “descobrir”. Mas é necessário se perguntar o que se sabe sobre Amazônia? Essa resposta é complexa, antes de responder é necessário uma reflexão. As repostas precisam ir além de floresta, rios, animais e índios. Amazônia é diversidade e riqueza, cultural, social, econômica, educacional, que precisam caminhar juntos para o seu pleno desenvolvimento.

Ao refletirmos sobre a Educação na Amazônia, diversos autores mostram a necessidade de se pensar a Amazônia em variados contextos de forma crítica, social e cultural. Sendo assim, tratar a educação dos povos tradicionais ribeirinhos, é uma excelente alternativa de dialogar com o pensamento social, as práticas tradicionais e desvincular a forma que tratam o contexto educacional amazônico apenas como atrasado, mas sim, rico em riqueza sociocultural, que necessita de mudanças imediatas para concretização da educação de qualidade na região.

Hoje, a educação na hinterlândia amazônica, seja em área de rios, estradas, rodovias, luta a cada dia pela sua permanência e por sua qualidade, as estruturas físicas ainda não são as da melhores, sem alojamentos para professores, em salários ao padrão do seu trabalho. A realidade atual é a luta pela sua sobrevivência, contra o fechamento de turmas, contra o seu sucateamento e valorização de todos aqueles que fazem o educar ao povo do interior.

Conclui-se, que as práticas socioculturais são fundamentais na prática e currículo escolar ribeirinho e que devem estar presente e serem materializados na escola ribeirinha. E a escola ribeirinha e a educação as margens dos rios fazem parte do desenvolvimento da região e estão dentro do contexto científico amazônico.

Sendo assim, salientamos a necessidade de mais trabalhos que envolvam o ser amazônico, as práticas socioculturais e a educação ribeirinha, que as ciências humanas e sociais explorem mais essa temática, com pesquisas de campo, trazendo a realidade e achados dessas comunidades para a academia, precisamos reafirmar de forma ampla os saberes presentes na hinterlândia amazônica.

Referências

ABREU, Waldir Ferreira de; OLIVEIRA, Damião Bezerra; SILVA, Êr-bio dos Santos. Educação Ribeirinha – saberes, vivências e formação no campo. Belém: GEPEIF- UFPA, 2013.

ALBORADO, Edilson da Costa; VASCONCELOS, Maria Eliane de Oliveira. Identidade Cultural Ribeirinha e Práticas Pedagógicas. Jundiá, Paco Editorial: 2015.

ALMEIDA, Edielso Manoel Mendes de Almeida. Ecologia de Saberes: um estudo do diálogo entre o conhecimento escolar e o saber popular dos ribeirinhos da Ilha do Açai. 225f. Tese, Doutorado em Educação, Universidade Nove de Julho, São Paulo, 2 dez. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, 1996.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União. Brasília, DF: Presidência da República, 2007.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. Entre rios e florestas: experiências de campo de um professor de Educação Física em ambiente amazônico. Em *Aberto*, Brasília, v. 26, n. 89, p. 107-118, jan./jun, 2013.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. *Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica*. Manaus: Editora Valer/FAPEAM, 2015.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de; ROCHA FERREIRA, Maria Beatriz. Educação em comunidades amazônicas. *Revista de Educação PU-Campinas*, [S.l.], v. 24, n. 3, p. 367-383, out. 2019.

SANTA BRIGIDA, Alexsander Luiz Braga; RAMOS, Evandro de Moraes. Banzeiros do rio Negro e a escola ribeirinha: as aulas de educação física no contexto da hinterlândia amazônica. *Revista Teias*, [S.l.], v. 21, n. 61, p. 201-217, maio 2020. ISSN 1982-0305.

SOUZA, D. V. S.; VASCONCELOS, M. E. O.; HAGE, S. A. M (org.). *Povos Ribeirinhos da Amazônia: educação e pesquisa em diálogo*. Curitiba: CRV, 2017.

WITKOSKI, Antônio Carlos. *Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. 2ª edição. Annablume, 2010.

ESCOLA E EDUCAÇÃO: ESPECIFICIDADES DO SISTEMA EDUCACIONAL NA REGIÃO AMAZÔNICA

Waldeliz de Freitas Rodrigues¹

Lilian Marta Grisolio²

Introdução

Este artigo descreve a relação entre ideologia, poder e educação, por meio do olhar na educação da região amazônica, e estabelece a relação entre a educação e especificidades desta população. O artigo discute se a proposta do sistema educacional para as áreas ribeirinhas leva em consideração as particularidades dessa região. Partimos de alguns autores, importantes críticos da pedagogia tradicional e da escola reprodutivista. Mauricio Tragtenberg (1982) debate o tema educação vinculado à ação de poder e controle social, abordando a relação entre o saber e poder, ou seja, o discurso de como a educação deve preparar o homem para ser um cidadão qualificado - para o trabalho - é na verdade, um discurso ideológico do Estado no sentido de garantir uma reprodução social, ou seja, a manutenção da sociedade tal como ela está: desigual e injusta, privilegiando poucos.

O autocontrole social, representa mudança do fluxo constante da vida em sociedade, para Elias (1994 a, p. 98)

O controle comportamental desta ou daquela espécie existe sem dúvida em todas as sociedades humanas, esse controle é intensivo, complexo e difundido, o autocontrole do indivíduo está ligado nitidamente ao controle social.

Assim, na sociedade amazonense segundo Araújo (2004, p. 53)

O elemento definidor da produção cultural é o trabalho das classes populares nas suas etapas históricas de oposição em relação à opressão expressa nas relações quotidianas desiguais no bojo da sociedade capitalista.

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGS-CA/UFAM e Atualmente atua como Coordenadora de cursos pela Escola de Serviço Público Municipal e Inclusão Socioeducacional - ESPI. E-mail: waldeliz.cotinho2017@gmail.com

2 Historiadora e pedagoga. Doutora em História Social pela PUC-SP. Professora da Universidade Federal de Catalão no Curso de História e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História-Mestrado Profissional (PPGMH/UFCAT). E-mail: lilian.grisolio@gmail.com

Dessa forma, os movimentos sociais, sindicatos e outras formas de organização popular são historicamente realizações coletivas e formas de luta contra a reprodução sistemática das classes sociais. A luta contra a exploração precisa ser um projeto coletivo das massas populares. Uma mobilização coletiva e crítica podem criar resistência e forte oposição às injustiças sociais produzidas e reproduzidas pelas classes dominantes.

Além dos autores citados buscamos o diálogo com Norbert Elias, sobre a educação, e mais especificamente, sobre o que concernem as políticas públicas de educação no Amazonas, e a luta da população dessa região pelo direito a um currículo inclusivo. Uma escola que de fato respeite suas experiências e tradições. O ponto central aqui discutido, é pensar a função social que a escola tradicional sempre desempenhou em contraponto com o papel que a escola na região amazônica deve ter, a saber, respeitar diversidade, sejam das populações indígenas, quilombolas, ribeirinhas, migrantes, enfim, seus povos e culturas.

A educação vem moldando o indivíduo ao longo do tempo. Nesse sentido, Carlos Brandão define que:

Quando um povo alcança um estágio complexo de organização da sua cultura; quando ele enfrenta, por exemplo, a questão da divisão do trabalho e, portanto, do poder, é que ele começa a viver e a pensar como problema as formas e os processos de transmissão do saber (BRANDÃO, 1989, p. 16).

Assim, a educação em diversos formatos está presente em todas as sociedades, e por vezes leva o indivíduo a depender do saber controlado e determinado, se tornando um instrumento de dominação. A interlocução com nosso referencial teórico visa discutir em que condições o poder reproduz um saber necessário e controlado para dominação e como esse saber aplicado atende os interesses de classe. Acreditamos, tal como Tragtenberg (1982, p. 193) que *“a educação como sistema, não pode estar acima do desenvolvimento econômico social de uma sociedade”*.

A educação na hinterlândia amazônica

A educação na hinterlândia amazônica surge da necessidade de evidenciar que as populações ribeirinhas possuem traços culturais que vêm dos diferentes povos indígenas, dos imigrantes portugueses, de migrantes nordestinos e de populações negras. Esta população traz

um saber cultural sobre os rios, a pesca, o extrativismo e agricultura que são atividades marcantes de seu complexo cultural. Concordamos com Araújo (2004, p. 52) *quando afirma que “é importante compreender as culturas populares através da sua conexão com os conflitos de classe e com as condições de exploração sob as quais estes setores produzem e consomem”*.

Para compreender a realidade em que se encontra a educação pública ribeirinha do Amazonas, e suas inúmeras dificuldades é importante ressaltar a concepção de educação e a concepção de sociedade e Estado para essa região. A educação ribeirinha é alvo de críticas e preocupações, ela é demarcada por contradições sociais, culturais, políticas e econômicas. Para analisar a educação nessa região é preciso levar em conta suas especificidades, e claro, a vivência e a experiência dos professores são elementos essenciais em qualquer análise.

Conforme, Tragtenberg (1985, p. 4) *“para contestar o sistema é necessário está inserido nele numa função produtiva, o Estado brasileiro discrimina o professor, mais é esse profissional que tem compreensão da importância de se construir políticas educacionais com participação social”*.

A relação entre a educação e sociedade produziu concepções de educação em diferentes contextos históricos e sociais. São diversas tendências teóricas que direcionam as políticas educacionais e prática do docente. Dessa forma, a educação é definida por um conjunto de fatores históricos, sociais, políticos, culturais e econômicos, que de maneira geral atendem aos interesses das classes dominantes, seja nos discursos ou valores que acabam silenciando e excluindo grande parte da população das narrativas.

Segundo Araújo (2004, p.22) *“o professor principalmente o rural, terá que resistir aos valores dominantes no âmbito da escola, formulando, a partir de sua existência, novos valores, mediatizando a construção de um processo educacional”*. As políticas educacionais estabelecem fins a serem atingidos pelo ato educativo, e acaba por agir como um processo social em consonância com ideias impostas e reproduzidas por aqueles que detêm o poder.

A grande contradição, é que ao mesmo tempo em que isso ocorre, a educação também é um instrumento de transformação para uma sociedade melhor. Assim, é fundamental que o professor se torna um agente de contestação e atuação crítica. Assim, nas últimas décadas

podemos perceber “*mudanças radicais na realidade humana, principalmente, no que refere à dinamização e intensificação das forças produtivas e das relações capitalista de produção*” (Araújo, 2004, p.39). O processo de desenvolvimento da sociedade está integrado ao modelo de educação e seu papel na formação do indivíduo na sociedade contemporânea.

Não há dúvida que a escola, em qualquer sociedade, tende a renovar-se e ampliar seu âmbito de ação, reproduzir as condições de existência social formando pessoas aptas a ocupar os lugares que a estrutura social oferece. Com a religião e o esporte, a educação pode se constituir num instrumento do poder e, nessa medida, o professor é o instrumento da reprodução das desigualdades sociais em nível escolar (TRAGTENBERG, 1985, p. 2).

As escolas têm sido grande parte do tempo, ambientes excludentes, isso se deve a essa crença equivocada numa escola única e universal. Ao contrário disso, as escolas não podem ser padronizadas. O que defendemos aqui é que a escola não seja isolada, que não pense na sociedade a qual ela está inserida, e sim, em uma escola que atenda à comunidade e suas características.

No caso das populações da Amazônia ela deve ser intercultural porque pressupõe o diálogo com as diversas culturas e povos. Além de uma especificidade no currículo oficial de ensino de história, soma-se a necessidade de uma escola diferenciada, bilíngue e intercultural. Uma escola não excludente, onde o trabalho pedagógico valoriza a oralidade, a reconstrução de memórias e o respeito aos povos. As políticas voltadas para educação da população ribeirinha precisam partir da compreensão do seu modo de vida e não de uma simples reprodução de outros modelos e de outras experiências urbanas e hegemônicas.

A identidade das escolas do campo é definida nas diretrizes nacionais (...) pela sua vinculação às questões inerentes à sua realidade, ancorando-se na temporalidade e saberes próprios dos estudantes, na memória coletiva que sinaliza futuros, na rede de ciência e tecnologia disponível na sociedade e nos movimentos sociais em defesa de projetos que associem as soluções exigidas por essas questões à qualidade social da vida coletiva no país. (art. 2º, parágrafo único CNE/CEB, 2002).

A educação para essas comunidades deve ser pensada numa perspectiva da valorização das suas identidades. O sistema educacional no Amazonas assume um papel fundamental reproduz representações ideológicas fundamentais à dominação social. É a consciência do Estado percebendo a importância da educação e sua dimensão política.

Na sociedade brasileira a educação nunca será transformadora, enquanto não se considerar a pluralidade, diversidade dos saberes, valores culturais de seus povos. Levando se em conta tudo isso, que entendemos ser urgente e romper com o paradigma que domina as políticas públicas educacionais no espaço amazônico, portanto, diversidade cultural é um elemento que precisa virar prática educativa de fato, e não apenas discursiva.

Essa é a questão central da região amazônica, dos povos ribeirinhos, quilombolas e indígenas. Não respeitar a diversidade é continuar reproduzindo valores excludentes que atendem interesses de classe, poder e dominação e ignora seus povos, culturas e tradições.

Os diferentes povos presentes na sociedade amazonense

Saber ler e escrever não é suficiente para que os sujeitos sociais superem suas condições de vida. Isso são apenas instrumentos. Além disso, as pessoas devem: compreender, refletir, pensar e agir, criticamente. Fazer a leitura do mundo, como diria Paulo Freire. Assim, a educação contribui tanto para sua reprodução, como para sua negação, pois à medida que formamos pessoas críticas, cientes de seu papel histórico, contribuimos para a construção de uma sociedade capaz de romper com o modelo que busca retirar os seus direitos.

O mercado transformou a educação em mera mercadoria, submetida às leis de oferta e procura. Mesmo com as críticas advindas pelos que lutam por uma educação igualitária, ou ainda com as leis, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, 1996), a educação,

É um dos pontos fortes da retórica neoliberal. Este projeto de controle social da burguesia transforma a educação em mercadoria tirando-a da esfera do direito inalienável de todo ser humano. A preocupação básica dos setores da burguesia é com o mercado, assim a escola passa a ser a instituição responsável por fornecer mão de obra qualificada. Nesta perspectiva, o professor nada mais é do que um agente formador de mão de obra especializada, um babá de futuros trabalhadores ou desempregados. A distorção da função social da escola e da educação se coloca aqui em sua plenitude: a educação não é mais para o desenvolvimento intelectual do ser humano e o educador não é mais o profissional que faz a mediação entre o conhecimento e o aluno. O neoliberalismo mercantiliza a escola, a educação e o próprio educador. (GRISOLIO, JUSTAMAND, 2006, p. 16/17)

A exploração do saber pelo sistema de ensino formal, acaba submetendo o processo educativo à máxima eficiência capitalista en-

contrando-se constituir “capital humano”, que Tragtenberg denomina como *taylorismo intelectual*.

Para promover discussões democráticas, sobre o processo educativo no Amazonas, a escola como meio social, deve propor no seu currículo pedagógico diferentes estratégias que estejam de acordo com a organização intercultural amazônica. O que de maneira geral não é aplicado, ao contrário, como observa Araújo (2004, p.116)

Na realidade, o processo educativo no Amazonas vem sustentando, através de sua capacidade de mimetizar, as condições ideológicas necessárias de certos grupos dominantes perpetuarem a sua dominação sobre a maioria da população.

Walsh (2009) solicita que nos empenhemos em colocar em prática a “interculturalidade crítica”, em contraposição ao multiculturalismo, ou o que a autora chama de “interculturalidade funcional”. Para ela,

O enfoque e a prática que se desprende da interculturalidade crítica não é funcional para o modelo de sociedade vigente, mas um sério questionador dele. Enquanto a interculturalidade funcional assume a diversidade cultural como eixo central, apontando seu reconhecimento e inclusão dentro da sociedade e do Estado nacionais (uni nacionais por prática e concepção) e deixando de fora os dispositivos e padrões de poder institucional-estrutural – que mantêm a desigualdade –, a interculturalidade crítica parte do problema do poder, seu padrão de racialização e da diferença (colonial, não simplesmente cultural) que foi construída em função disso. O interculturalismo funcional responde e é parte dos interesses e necessidades das instituições sociais; a interculturalidade crítica, pelo contrário, é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização. (2009, p. 21-22).

Os diferentes grupos culturais presentes na sociedade amazonense manifestam a necessidade de um olhar atento as suas características, nessas perspectivas intercultural e plural. A educação de diferentes grupos sociais e culturais deve estar pautada no reconhecimento do “outro”, tendo a escola como um espaço de cruzamentos de culturas, valorização e conservação dessas tradições e costumes, e não de apagamento.

As interferências e conflitos entre os diversos grupos sociais intensificam a globalização da economia, da tecnologia e da educação. Essa conjuntura se agravou recentemente pelas ações políticas que tem um caráter belicista geradas por ações hegemônicas. Uma visão de ex-

ploração e não de conservação do meio ambiente e das culturas. Mediante essa cultura de exclusão e extermínio, diferentes movimentos sociais vêm desenvolvendo propostas de educação para valores, direitos humanos, paz e para a ecologia.

A diversidade cultural e a realidade da região foram deixadas à margem na história da América Latina. As narrativas sobre a região, e a construção de uma história ao longo dos séculos são pautadas nos viajantes, nas riquezas, na exploração, nas missões religiosas que sempre buscaram cooptar novos fiéis e desrespeitaram as religiosidades e crenças dos povos nativos, a escravidão, a disputa relacionada à bioprospecção e a biotecnologia, pontos, estes que sempre ficaram em pauta, e menosprezaram o viés humano e valorizaram o olhar mercadológico.

Assim, a educação no Amazonas, seguindo essa visão tradicional, não respeita as particularidades da região e seus povos, mas, corroboraram para a construção (e reprodução) de uma visão estereotipada da Amazônia e auxiliou (e ainda auxilia) para a exploração, exclusão e morte.

De tal modo, fica evidenciado que a matriz curricular para educação no Amazonas deve ter uma organização composta de estratégias multidisciplinares do trabalho docente e um currículo (e práticas) voltado para o respeito, a diversidade, a história, o meio ambiente, culturas dos povos da região, e não propostas pensadas externamente e que não dialogam com a realidade local.

A escola interage com a sociedade, incorporando tanto seus aspectos negativos e positivos. A própria realidade na qual o professor desenvolve seu trabalho intelectual – enquanto assalariado, submetido à hierarquia e espremido pelas exigências burocráticas – induz a contestação, à crítica. Como ressalta Tragtenberg, o mesmo movimento que reforça o papel do professor e da educação enquanto reprodutores da ordem social vigente, “cria condições para a emergência de uma pedagogia antiburocrática (TRAGTENBERG, 1980, p.57).

Desta forma, nossa luta é por uma educação transformadora, com professores críticos e atuantes, cientes do seu papel intelectual, mas, ao mesmo tempo de trabalhadores assalariados que podem criar condições para uma educação de fato inclusiva, revolucionária e não tradicional e reprodutiva. A educação no Amazonas deve estar voltada para reconhecer a nossa diversidade, e esse conhecimento, depende da clareza sobre as identidades culturais, étnicas, lingüísticas, religiosas, entre outros aspectos da diversidade que compõe nossa região.

Portanto, é hora desse reconhecimento, não apenas para compreensão dos erros do passado, mas também, para conhecer nossa diversidade, das questões urgentes que ameaçam a vida das pessoas e o meio ambiente. É nessa perspectiva que um exame crítico sobre o papel da escola, como força ativa que legitima valores hegemônicos, políticos e econômicos, em detrimento das vidas dos “outros”, se torna um ponto essencial.

A análise da educação no contexto amazônico, traz à tona um debate sobre o programa pedagógico e o currículo escolar. Como já dito anteriormente, um currículo trazido de fora, sem entendimento das realidades locais de quem mora à beira de um rio, que depende das embarcações para trabalhar, estudar e se abastecer, entre outras questões cotidianas, um currículo que não reconhece outras línguas e culturas, não atende à necessidade da população amazônica.

Mais uma vez, insistimos aqui: para que a rede educacional do Amazonas resgate e valorize de fato a memória cultural da população ribeirinha deve rever seu projeto político pedagógico, suas propostas e recursos didáticos e um olhar atento para as exclusões dos seus programas oficiais. Deve incluir nos currículos as especificidades indígenas, africanas, ribeirinha, cabocla, rural, latino-americana (por se tratar de área de fronteiras), enfim, de todos aqueles que caracterizam os “povos amazônicos”: múltiplos e plurais.

Historicamente, as escolas desempenharam um importante papel como reprodutoras da desigualdade, contudo, o estudo das políticas educacionais tem nos auxiliados a perceber questões sobre currículo, ideologia, políticas públicas. Também a própria função social da escola, e assim elaborar pesquisas no sentido de romper com essas tradições e lutar por uma educação (e escola) como agentes de transformação, reivindicação e espaços. Espaços de atuação da comunidade, grupos sociais e movimentos, ou seja, escolas como agentes que mudem esse desequilíbrio de forças que ainda hoje atuam na educação, a fim de continuar no poder e excluindo os demais.

A sociedade amazonense manifesta características interculturais muito complexas, e para, além disso, muito diversa em relação ao restante do Brasil. A educação deve garantir às comunidades ribeirinhas a valorização e reconhecimento de sua existência e modo de vida, e ao mesmo tempo, fornece instrumentalização necessária para que as escolas desempenhem esse papel efetivo de respeito à diversidade cultural.

Outras questões, como por exemplo, as dificuldades de acesso às escolas, prejudicam o desenvolvimento de um trabalho contínuo, assim outras formas e estruturas precisam ser pensadas para esta escola local. Os ribeirinhos possuem saberes socioeducacionais relacionados com a própria natureza, história, tradições e diversidade. Tal como, água, floresta, biodiversidade, meio ambiente, desmatamento, povos nativos, não são conceitos abstratos ou temas de reportagens, são a realidade, e fazem parte do cotidiano.

Como discutido aqui, um contexto educacional que realmente supra essas necessidades e realidades, norteando novas políticas na educação, é de extrema urgência. É essencial que paremos de reproduzir práticas pedagógicas de escolas urbanas, pois isso não condiz com a realidade ribeirinha. O ideal seria que cada comunidade criasse um currículo de modo participativo e de acordo com sua necessidade.

Considerações finais

Considerando as especificidades da região amazônica, aqui descritas brevemente, há de se questionar se realmente conhecemos nossa realidade com profundidade? De fato, entendemos todas as dinâmicas da cultura amazonense? Compreendemos a necessidade de uma educação diferenciada, de uma escola com características e práticas que respeitem a complexidade da região? Levamos em consideração todos os aspectos da interculturalidade? Conforme a autora Bianca Fraccalvieri,

O acréscimo da preposição “inter” não é somente quantitativo, mas qualitativo, e pode indicar o espaço compartilhado por uma ou mais culturas e, (...) é também reciprocidade, diálogo cultural, encontro com o outro, alteridade absoluta, cultura que traz a marca da diferença. Na verdade, este encontro com o outro não é algo de novo na Filosofia. Pelo contrário, faz parte da própria natureza, e sua vocação a interculturalidade pode ser historicamente comprovada. (FRACCALVIERI, 2008, p. 23)

Precisamos nos questionar para que um debate efetivo nos auxilie a pensar numa educação transformadora. Estes pontos são importantes, pois, não podemos cair na farsa discursiva que as políticas educacionais da rede de educação no Amazonas atendem a diversidade cultural e respeita seus povos. Se isso fosse verdade não veríamos tanta desigualdade, evasão, comunidades sem acesso à escola e a reprodução clara de valores externos.

A população que habita a região amazônica é constituída de um saber passado por gerações, conhecimentos enraizados na sua história e modo de vida, que **estão pautadas no reconhecimento do “outro”**. Nossa percepção está sempre pautada nessas visões estereotipadas de uma população diferente, isolada, sem cultura, incivilizada.

Precisamos, portanto de uma educação atenta a reprodução desses preconceitos e de uma escola que consolide novas práticas pedagógicas sem uniformizar todos os povos, culturas e especificidades. É preciso pensar:

As marcas do contexto geográfico e suas influências como as descritas no contexto do cotidiano das escolas indígenas: cheias, vazantes e secas dos rios são uma das principais marcas do viver a escola ribeirinha que se “inunda” de sentidos culturais e sociais materializados pelo cotidiano imbricado com a natureza, principalmente com o rio. Muitos outros são os desafios de quem experimenta a dinâmica de uma escola ribeirinha, como por exemplo, a falta de reflexão sobre os processos culturais vividos no dia a dia e pouco ou quase nunca inseridos no contexto do currículo dessas escolas. Ou seja, as particularidades socioculturais vividas por alunos e professores não são vistas como algo importante a ser refletido pela escola, que por sua vez, muito mais se preocupa em transmitir os conhecimentos produzidos em outros contextos, sem um diálogo com as experiências locais. (PINTO, VICTÓRIA, 2015, p. 24221)

Portanto, é com essa consciência crítica sobre o papel que a educação e a escola vêm cumprindo ao longo do tempo e com a compreensão de que não se tem um olhar para as populações da região da Amazônia, em toda a sua diversidade e interculturalidade é que precisamos repensar a educação que é oferecida.

É nesse sentido que se faz impreterível e urgente que assumamos nosso posicionamento a favor de uma educação plural e pensada dentro e para a comunidade. Sem exportações e reproduções de programas pedagógicos que atendem uma minoria da população, reproduzindo preconceitos e favorecendo a concentração de poder sempre dos mesmos sujeitos. Um fato que nos traz um alento, apesar do atual cenário político desastroso que vivemos hoje no Brasil, é a atuação corajosa e incisiva dos movimentos sociais que não desistem da luta e do embate pelas conquistas dos seus direitos.

Referências

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. Filosofia da Educação/Maria Lúcia de Arruda Aranha. – 3 ed. rev. e ampl. – São Paulo: Moderna, 2006.

ARAÚJO, Wagner Paiva. Práticas Pedagógicas no Meio Rural. (Série Amazônia: a terra e o homem). Manaus: EDUA/FAPEAM, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O que é educação? 19.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BRASIL Lei 9394 de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Imprensa Nacional, 1996.

BRASIL. Ministério da Educação/Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica. Diretrizes operacionais para a educação básica nas escolas do campo. Resolução nº 1, de 3 de abril de 2002.

ELIAS, Norbert (2001) [1969], A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

ELIAS, Norbert. A Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 2.

FRACCALVIERI, Bianca. Filosofia como lugar aberto para um diálogo entre culturas. Revista Filosofia Ciência & Vida. São Paulo: v 2, n 23, p. 24-31, 2008.

HALL, S., (1999). A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.

TRAGTENBERG, Maurício. (1980). O conhecimento expropriado e reapropriado pela classe operária: Espanha 80. In Educação & Sociedade, nº 7. São Paulo, Cortez.

TRAGTENBERG, Maurício. Educação e burocracia. São Paulo: UNESP, 2012.

TRAGTENBERG, Maurício. Relações de Poder na Escola. Educação & Sociedade – Revista Quadrimestral de Ciências da Educação– Ano VII – Nº 20 Jan/abril de 1985 (1ª reimpressão –setembro de 1986). Campinas: CEDES/Unicamp; São Paulo: Cortez Editora, pp. 40-45.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 12-43, 2009.

GRISOLIO, L. M. JUSTAMAND, M. O projeto neoliberal em debate, São Paulo: Alexa Cultural, 2006

PINTO, Fabiana de F. VICTÓRIA. Cláudio G. Educação indígena e educação ribeirinha: singularidades e diferenças, desafios e aprendizagens no contexto amazônico, EDUCERE, XII Congresso Nacional de educação, 2015 Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/18096_8932.pdf. Acesso em 25.04.2021

CORPOS DISSIDENTES

CORPO: PRECONCEITOS VIVENCIADOS EM CONTEXTOS ADVERSOS

*Hellen Pereira Oliveira*¹

*Ayla Taynã da Silva Nascimento*²

*Artemis de Araújo Soares*³

*Michel Justamand*⁴

Aspectos relevantes da população denominada LGBTQIA+

Para iniciarmos, faz-se necessário clarificar acerca da abreviatura LGBTQIA+, correspondente a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgênero⁵, Transexuais, Queer⁶, Intersexuais, Assexuais e com acréscimo do símbolo mais (+) para indicar que existem pessoas com orientações sexuais e identidades de gêneros não especificadas nessas siglas.

No decorrer das décadas a sigla passou por alterações, mas o principal objetivo sempre foi alimentar um debate acerca da repressão sexual, bem como contra o preconceito, ainda tão presente atualmente.

Sendo assim, surgiram espaços apropriados para se cobrar políticas públicas voltadas à comunidade LGBTQIA+, citadas com muita propriedade por Mello *et al.* (2012), podemos observar a criação do Brasil Sem Homofobia (BSH), Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLBT e de Promoção da Cidadania Homossexual, a realização em 2018 da I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, com o tema Direitos humanos e políticas públicas: o caminho para garantir a cidadania de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em 2009 o lançamento

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA. E-mail: oliveiraphellen@gmail.com

2 Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura da Amazônia (PPGSCA/UFAM) - Especialização em Ensino de Artes- pela Universidade Estadual do Amazonas. E-mail: aylasilva17@gmail.com

3 Doutorado em Ciências do Desporto na Universidade do Porto, Portugal e Pós-Doutorado na Universidade de Paris 5 (Paris-Descartes) e na Universidade de Rennes 2 em França; Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.E-mail: artemissoares@yahoo.com.br

4 Doutor em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Professor Associado II do Curso de História da Arte, da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, em Guarulhos, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

5 São assim designadas as pessoas que possuem uma identidade de gênero diferente daquela correspondente ao sexo biológico

6 Pessoas com o gênero 'Queer' são aquelas que transitam entre as noções de gênero, como é o caso das drag queens.

do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais PNDCDH-LGBT, a publicação do decreto que cria o Programa Nacional de Direitos Humanos 3 - PNDH3 ainda em 2009, a criação da Coordenadoria Nacional de Promoção dos Direitos de LGBT, no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos em 2010 e por fim, a implantação do Conselho Nacional LGBT, em 2010, com representação paritária do governo federal e da sociedade civil (p. 408).

O mais interessante de todos esses espaços gerados e as reflexões iniciadas a partir deles, é pensar em inúmeras possibilidades na diversidade sexual, entendendo acima de tudo que todos possuem direitos e deveres.

Quando falamos sobre diversidade sexual estamos abordando sobre: a orientação sexual⁷, identidade de gênero⁸ e sexo biológico:

A sexualidade humana é formada por uma múltipla combinação de fatores biológicos, psicológicos e sociais, caracterizada pelos três itens acima. Chamadas de diversidade sexual as infinitas formas de vivência e expressão da sexualidade (CARTILHA DIVERSIDADE SEXUAL, 2014, p. 10).

O público LGBTQIA+ sofre diversos preconceitos a partir do momento que assumem sua sexualidade diante de si e dos outros, geralmente passam a ser descriminalizados com práticas como a transfobia⁹, homofobia¹⁰, lesbofobia¹¹ por não fazerem parte do padrão imposto pela

7 Compreendemos orientação sexual como uma referência à capacidade de cada pessoa de ter uma profunda atração emocional, afetiva ou sexual por indivíduos de gênero diferente, do mesmo gênero ou de mais de um gênero, assim como ter relações íntimas e sexuais com essas pessoas (Yogyakarta, Indonésia, 2006, p. 7. Disponível em: http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf)

8 Compreendemos identidade de gênero a profundamente sentida experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos (Yogyakarta, Indonésia, 2006, p. 7. Disponível em: http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf).

9 Transfobia é uma forma de preconceito contra pessoas transexuais que pode se traduzir em atos de violência física, moral ou psicológica. A transfobia é uma forma de aversão às pessoas trans e se manifesta em diferentes ações de preconceitos, sejam explícitos ou velados.

10 Homofobia (homo, pseudoprefixo de homossexual, fobia do grego φόβος «medo», «aversão irreprimível») é uma série de atitudes e sentimentos negativos, discriminatórios ou preconceituosos em relação a pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo ou gênero, ou percebidas como tal.

11 Lesbofobia é o medo ou rejeição (de forma objetiva ou subjetiva) que as mulheres vivenciam por ter amor, afeto ou desejo sexual por outras mulheres. É importante destacar que, porque se afirma em nossa sociedade que só existe um tipo de relação amorosa ou de desejo, muitas pessoas são assassinadas.

sociedade.

UNIDADE PRISIONAL E PESSOAS PRIVADAS DE LIBERDADE AUTODENOMINADAS LGBTQIA+, QUAL A ATUAL SITUAÇÃO E O CAMINHO A SER SEGUIDO?

A Unidade Prisional é o lugar aparentemente sem detalhes no acabamento de sua estruturação física, sem muitos espaços com a possibilidade de avistar a luz do sol, com odor e barulhos peculiares. Pode-se resumir desta maneira uma Unidade Prisional e seu ambiente muitas vezes hostil.

Especulam-se dificuldades enfrentadas por corpos prisioneiros pertencentes à comunidade LGBTQIA+, sendo esses muitas vezes obrigados a cumprir atividades exaustivas e até de cunho sexual, sendo vítimas, muitas vezes, de outros crimes dentro do ambiente carcerário.

Pessoas privadas de liberdade que possuem orientação sexual diferenciada da massa carcerária sofrem preconceitos e todos os tipos de violência. Como forma de prevenção em 13 de Março de 2020 o Ministério da Justiça e Segurança Pública com base na Nota Técnica nº 7/2020/DIAMGE/CGCAP/DIRPP/DEPEN/MJ¹² compõe sugestões de como deve ocorrer o procedimento de recebimento de pessoas presas LGBTQIA+ nas unidades prisionais.

Tendo em vista que a maior queixa encontrada pela população LGBTQIA+ é ausência de segurança relacionada à violência, principalmente o que concerne à violência sexual, sendo executada por outras pessoas privadas de liberdade. Para Human Rights Watch (2001), a população LGBTQIA+ é, na maioria das situações, muito mais vulnerável a agressões sexuais e estupro do que autora desses mesmos atos.

O DEPEN (Departamento Penitenciário Nacional) com base na Nota Técnica supracitada com a intenção de colher informações para a criação de políticas públicas de atenção às pessoas LGBTQIA+ que se encontram no sistema penitenciário brasileiro, começou a regulamentar o tratamento dessas pessoas atendendo aos regramentos internacionais e nacionais, bem como considerando as recentes decisões das Cortes Superiores sobre o tema, vinculantes para toda a administração pública.

O interesse por este objeto de estudo surgiu a partir da in-

12 <https://static.poder360.com.br/2020/03/notatecnica.pdf>

quietação ao verificar o aumento de quantitativo carcerário dos apenados pertencentes à comunidade LGBTQIA+, estando seus corpos muitas vezes amontoados em celas cujo convívio é turbulento, devido a preconceitos e opressões de outras pessoas privadas de liberdade que não aceitam a orientação sexual¹³ diferente da sua. Ressalta-se que tal público já sofreu diversas vezes violência estatal por preconceitos aplicados dentro de Unidades Prisionais, as maiores violências enfrentadas pelas travestis e transexuais vão desde a não utilização do nome social até as práticas de estupro à violência física e psicológica (CAPPELLARI, 2018).. Muitas vezes esses corpos demonstram autoabandono, sem perspectivas de novas habilidades cognitivas restando, talvez, apenas à possibilidade de submissão.

A forma de punir os presos vem sofrendo mudanças há anos, durante a Idade Média, por exemplo, no continente europeu, as punições eram feitas nas praças públicas como consolidação do poder de um estado absolutista. No estado moderno, em parte do mundo, as prisões são marcadas pelo capitalismo, por influência do sistema econômico àqueles que são presos e suas penas são em celas com espaços reduzidos.

Segundo Foucault (1987) em meados do século XIX a pena já não se centralizava no suplício como técnica de sofrimento, tornou-se como objeto de perda de um bem ou de um direito, como castigos de trabalhos forçados ou prisão, funcionavam a base de punição ao corpo também como a redução alimentar, privação sexual, masmorra e expiação física. Dessa forma quem sofre a punição não é mais o corpo e sim a alma.

Entretanto o ser humano passa a ser resultado daquilo que vive no momento, através da sua adaptação com a sua necessidade e desejo, tornando suas expressões corpóreas cada vez mais aparentes ou retraídas de acordo com sua vivência, no meio prisional:

As percepções são sentidas no corpo, que grita e agoniza diante de tantas transformações, ansiedade e receios, desde sua entrada ao passar pelos portões da prisão. A cada passo dentro de uma instituição prisional o sistema retira todas as possibilidades do indivíduo manter ativo o processo de interação do corpo com as várias dimensões culturais da sociedade (PAIXÃO et al, 2020, p. 57).

13 Orientação sexual é um termo que está relacionado com as diferentes formas de atração afetiva e sexual de cada um. Esse conceito veio substituir o de "opção sexual" visto que as pessoas não escolhem sua orientação, ou seja, elas desenvolvem sua sexualidade ao longo da vida.

Esse segmento social tem sofrido com a falta de acompanhamento, bem como com as dificuldades quanto ao processo de reinserção que pouco é considerado, queremos chamar a atenção de quem este artigo alcançar, assim como das autoridades competentes no que se refere ao processo de reeducação, capacitação, orientação, desenvolvimento de competências, habilidades cognitivas e comportamentais, criando assim mecanismos saudáveis para uma nova e diferente fase na vida dessa população que poderá viver novamente em liberdade.

O levantamento também sugere a importância quanto à humanização dentro das situações caóticas de unidades prisionais, buscando junto às políticas públicas de saúde uma possível melhora nesse espaço, pensar em ações de saúde é um compromisso social.

Pensando em todos estes aspectos, entende-se que a motivação também procura buscar ferramentas terapêuticas que destaque o protagonismo dos sujeitos envolvidos, bem como identificar os olhares de diferentes saberes no fazer das práticas em saúde, de acordo com as demandas e necessidades do público a ser acolhido.

A partir desta concepção, torna-se necessário abordar a importância de se pensar temas relacionados no processo de experiência de violência do público LGBTQIA+ na sociedade, tendo a perspectiva que é um compromisso social.

A população LGBTQIA+ necessita de atenção, principalmente nos cuidados básicos que concerne à prevenção de violência, tratamento psicológico, atendimentos realizados pelo serviço social e cuidados específicos em saúde. Afinal, toda pessoa privada de liberdade deve ser tratada com humanidade e com respeito, sendo sua orientação sexual parte essencial da dignidade de cada pessoa e vista como característica específica de sua individualidade.

O público LGBTQIA+ sofre com a prisão mesmo estando fora de um cárcere, de acordo com os preconceitos e pressões sofridas pela sociedade onde moram, muitos encontram no meio da arte uma forma de escapar dessa prisão corpórea onde conseguem se mover e se libertar dos padrões por meio da liberdade de expressão:

As linhas, cores, texturas, volumes propostos pelas artes visuais abrem-nos para leitura dos mundos de imagens em que vivemos. As formas, a ocupação do espaço, as qualidades do movimento presentes na linguagem da dança abrem portas para o corpo interagir no mundo, para o

ser corpóreo que somos. Os timbres, ritmos, melodias da linguagem da música, por sua vez, abrem as janelas dos sons, das diversas paisagens sonoras que compõem nossos cotidianos. Com a linguagem do teatro, abrimos as portas das relações interpessoais, como atuantes na construção do tempo/espaço cênicos. A visualidade, a sonoridade e a forma das palavras tomam novo sentido sociopolítico-cultural ao estudarmos a linguagem da poesia. (BRAZIL; MARQUES, 2014, p. 30-31).

Temos no Brasil como referencial da cultura LGBTQIA+ a travesti Rogéria, mais conhecida com a Travesti da família brasileira, que de maquiadora das artistas passou a ser artista na época onde o preconceito ainda era maior do que hoje. Em 2017 participou do seu último documentário *Divinas Divas*, em que contava a história da primeira geração de travesti no Brasil (Rogéria, Valéria, Jane di Castro, Camille K., Fujica de Holliday, Eloína, Marquesa e Brigitte de Búzios), as quais fizeram sucesso nos palcos de teatros e no cinema:

As Divas demarcaram uma posição no imaginário da ditadura civil militar brasileira, compreendendo na sua existência um marco no que diz respeito ao enfrentamento a censura, um desvio dentro da rota de cerceamento das liberdades, corpos que guardaram marcas do que o fazer artístico e os palcos, significaram nas suas vidas e, possivelmente, nas vidas das pessoas que conviveram com elas (NEVES, 2019, p. 32).

Muitos artistas, até hoje ajudam os LGBTQIA+ a se autoconehcerem e se autoaceitarem do jeito que são sem ter que continuar oprimindo-se devido ao pensamento preconceituoso e o medo de ser como são e sofrerem qualquer tipo de violência sendo ela física ou verbal, visto que as ações da vida cotidiana, das mais fúteis ou menos concretas até aquelas que ocorrem na cena pública envolvem a corporeidade..

Visto que as ações da vida cotidiana, das mais fúteis ou menos concretas até aquelas que ocorrem na cena pública envolvem a corporeidade. Nesse sentido o corpo, moldado pelo contexto social e cultural em que o indivíduo se insere, é vetor semântico onde a relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, expressão de sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, técnicas de corpo, exercícios físicos, entre outras possibilidades de existência. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal (LE BRETON, 2010).

Enquanto amadurecemos e entendemos a relação com o nosso corpo estimulamos diversos movimentos durante a vida, como o ato

de saltar, correr, girar, dançar, escalar e manipular o corpo fugindo ou não dos movimentos que realizamos no cotidiano. Alguns destes movimentos irão constituir o nosso fazer artístico.

Para Carvalho (2020) o fazer artístico se dá a partir do corpo que observa como percebe o mundo, como se insere nele e configura objetos, sendo ele próprio o alimento e também o responsável pela re-orientação dos fluxos de experiências desses compostos.

O corpo artista passa por diversas modificações e dependendo do papel a ser interpretado o indivíduo muda a forma de se locomover, a feição, gestos entre outras mudanças de acordo com o personagem. É importante destacar que o corpo não é nunca um simples objeto técnico. “Os gestos que executa, até os mais elaborados tecnicamente, incluem significação e valor” (LE BRETON, 2010).

Se o corpo é o principal elo entre o sujeito e o mundo, também é ele que traduz a conversa “natureza e cultura”. Para Ferreira (2008) o corpo materializa a relação sujeito x sociedade, refletindo o diálogo entre o biológico e o simbólico na construção da subjetividade. Deixando de ser um instrumento de produção e tornando-se mais voltado para o lado simbólico ao qual está envolvido com a estética, onde a matéria tem o seu ponto de chegada e o ponto de partida, podendo se diferenciar do corpo cotidiano realizando movimentos não convencionais que o ajude a ser inserido no meio artístico.

Aspectos metodológicos

Para a concretização deste trabalho, utilizou-se relato de experiência para entender como abordar os aspectos da população LGBTQIA+ em cárcere e no meio artístico. Assim tivemos como intuito dialogar com temas diversos dessa população em questão, como direitos, preconceitos sofridos e especificidades.

Dito isso, buscou-se analisar a resiliência social desses corpos por meio de pesquisa qualitativa. Para embasamento, foi necessário ir até Flick (2009), que mencionou “a pesquisa qualitativa é de particular relevância ao estudo das relações sociais devido à pluralização das esferas da vida” (p. 20), de tal modo que pensando em como observar as esferas presentes na população LGBTQIA+, buscou-se fatores que disponibilizaram processos de ressignificação, bem como encorajamento para novos processos sociais, como a vida pós-cárcere, por exemplo.

O deslocamento até o Centro de Detenção Provisório Mas-

culino II e a observação em Rodas de Conversa descompromissadas, foi indispensável para a construção na análise e diálogos do material abordado nesse trabalho. Como ponto de partida, analisamos a postura dessa população LGBTQIA+ frente a outras pessoas privadas de liberdade que não aceitam a orientação sexual diferente a sua, exprimindo palavras preconceituosas e muitas vezes ofensivas.

É importante ressaltar que neste processo utilizamos diários de campo e registro fotográfico. Nesse primeiro momento, optamos por fazer breves diálogos acerca de algumas vivências carcerárias que achamos pertinentes para melhor entendimento da experiência.

Compreende-se que o diário de campo é um registro bem informal, que acolhe o contexto do campo, a energia que é exposta com conversas descontraídas, tornando a observação cada vez mais apurada. O espaço também se destina a registros de situações embaraçosas ou não, percepções e peculiaridades do ambiente, tudo que se observa precisa ser escrito.

No entanto, apesar do exposto é primordial que o pesquisador tenha o *feeling* de entender o momento que não será rude em estar usando tal instrumento, o momento de diálogo livre não deve ser interrompido para anotações, o que pode gerar uma ruptura na fala do entrevistado ou até mesmo uma quebra de vínculo com a passagem da informação, Leal (2016) expõe quanto ao cuidado com o momento em que se recorre ao caderno de campo. Dessa maneira, programa-se viver a experiência e só depois, em um ambiente reservado, registrar os pontos importantes daquela conversa ou vivência no caderno de campo.

Complementa-se que este artigo foi desenvolvido de acordo com métodos de registros escritos e levantamento de bibliografia, bem como a pesquisa qualitativa em si, conforme visitação ao Centro de Detenção Provisório Masculino II no dia 23 de dezembro de 2020.

Conclusão

Este artigo teve a intenção de realizar um breve diálogo acerca dos preconceitos vivenciados em contextos adversos, sabendo a importância da comunidade LGBTQIA+ na sociedade atual, bem como a necessidade de diálogo, levando conhecimento e conseqüentemente diminuindo preconceitos, dentro e fora das prisões.

De acordo com o que foi abordado anteriormente podemos dizer que o corpo LGBTQIA+ vive aprisionado mesmo fora das celas

das prisões, devido ao alto índice de preconceito e mortes contra esse público. Os corpos se tornam refém de uma sociedade por vezes incapaz de dialogar ou trata-los com respeito, tornando muitas vezes esses corpos reprimidos e incapazes de ser aquilo que são, encontrando na arte a liberdade de se expressarem e serem livres.

O corpo por meio da arte se desenvolve e amadurece a partir das experiências da vida artística, através de um ato de criação, sentindo os sons, se entregando simultaneamente a cada movimento que vai fluindo naturalmente de acordo com a proposta, podendo ser um ato poético.

A partir do nosso breve estudo podemos observar a necessidade de levar a arte para o meio carcerário como forma de diminuir a opressão que o público LGBTQIA+ passa, muitas vezes por ser quem são e combinado ao receio de sofrerem algum tipo de agressão seja ela psicológica, física ou verbal.

Referências

BRAZIL, Fábio; MARQUES, Isabel. Arte em questões. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2014.

CAPPELLARI, Mariana Py Muniz. Gêneros encarcerados: LGBTs no Sistema Prisional Brasileiro. Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas. v.4, n.01, jan/dez. 2018.

CARVALHO, Meireane Rodrigues Ribeiro de. O corpo observador em estado compositivo: atos de criação artística. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP. 2020, p 232.

Coordenação de Políticas para a Diversidade Sexual. Diversidade sexual e cidadania LGBT. São Paulo: SJDC/SP, 2014. 44p. http://www.recursohumanos.sp.gov.br/lgbt/cartilha_diversidade.pdf

Corte Interamericana de Direitos Humanos. Opinião Consultiva 24/17, 2017. http://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf

FERREIRA, F.R. The production of meanings regarding body image. Interface - Comunic., Saúde, Educ., v.12, n.26, p.471-83, jul./set. 2008.

FLICK, Uwe. Introdução à pesquisa qualitativa. Uwe Flick; tradução: Joice Elias Costa. - 3. ed. - Porto Alegre: Artmed, 2009.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de

Raquel Ramalhete. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. RAE - Revista de administração de empresas, São Paulo, v.35, n.2, p. 57-63,1995.

LE BRETON, David. A Sociologia do Corpo. Fuhrmann. 4. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LEAL, M. Consciência linguística crítica e mudança nas características da identidade docente. In: MAGALHÃES, I.; LEAL, M. Discurso, gênero e educação. Brasília: Plano Editora.

MELLO, Luiz et al. Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu, 2012. 27 p. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/YQWsXdYVRgFgWsW9c5w8mnw/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 03 jun. 2021.

NEVES, Marcelo Saldanha. Performance, porrada e purpurina: histórias e memórias LGBT+ em recentes documentários brasileiros. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, 2019, p. 111.

Nota Técnica n.º 28/2019/COATR/CGCAP/DIRPP/DEPEN/MJ. http://depen.gov.br/DEPEN/politica-nacional-de-trabalho-prisional/politica-nacionalde-trabalho/copy2_of_nº7/2020/DIAMGE/CGCAP/DIRPP/DEPEN/MJ

O Ministério Público e os direitos de LGBT: conceitos e legislação / Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, Ministério Público do Estado do Ceará. – Brasília : MPF, 2017. http://www.mpce.mp.br/wp-content/uploads/2017/08/Cartilha-MP-e-os-Direitos-LGBT-2017_web.pdf

PAIXÃO, Shigeaki Ueki Alves; SOBRINHA, Olvídia Dias de Souza Cruz; SOARES, Artemis de Araújo. O corpo grita. In: PAIXÃO, Shigeaki Ueki Alves; SOARES, Artemis de Araújo; BACELAR, Ghislaine Raposo. Corpo, sociedade e extensões. São Paulo: Alexa Cultural, Manaus: EDUA, 2020.

NARRATIVAS DA PERIFERIA A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS DA CORPOREIDADE

Christianne Farias dos Santos¹

João Luiz da Costa Barros²

Introdução

Considerando algumas inquietações acerca do que marca as experiências da corporeidade em contexto de periferia na cidade de Manaus, nos questionamos primeiramente o que estas corporeidades tem a nos dizer e como dizem, ou silenciam, e desta forma consideramos a compreensão de que todo corpo em si apresenta potencialidades fisiológicas, psíquicas e existenciais.

Tendo em vista estes aspectos buscamos refletir sobre estes corpos visando suas experiências constituídas de processos socioculturais na periferia, e repensar a partir disto a educação escolar em ações que os afetam, sejam através da sua valorização ou desvalorização.

Para abordarmos esta temática, recorreremos aos estudos de Jorge Larossa Bondía (2002), enquanto fundamentação teórica para descrevermos e sublinharmos palavras que marcam as experiências do corpo em contexto de periferia na cidade de Manaus.

Então a partir de um estudo documental, delineado pelo método descritivo-exploratório alicerçado ao ensaio, foram utilizados livros, artigos periódicos, ensaios, vídeos e sites, sublinhando narrativas que sugerem especificidades e discussões sociais e culturais ligados à estes corpos.

Faz-se necessário ressaltar que são consideramos olhares de dentro e de fora da periferia para melhor aprofundar as perspectivas acerca das reflexões que atravessam este estudo. A complexidade desta temática requer constantes atualizações, a medida em que novas discussões no campo social e cultural se alteram e se diferem ao longo do tempo e nas identidades e corpos nas periferias de Manaus.

1 Mestranda do programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: cfds.fm@gmail.com

2 Doutor em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP/SP. Professor Adjunto da Faculdade de Educação Física e Fisioterapia – FEF/UFAM; Professor Permanente nos cursos de Pós-Graduação em Educação – PPGE/UFAM, Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM e em Educação na Amazônia – EDUCANORTE. E-mail jlbarros@ufam.edu.br

Neste ensaio em especial são pontuadas algumas observações quanto a necessidade de pensarmos estes corpos e sua relação com a escola para discutirmos sobre como certos pensamentos e ações podem valorizar ou desvalorizar estes corpos no processo de ensino-aprendizagem.

Atravessamentos metodológicos

Na perspectiva de um ensaio, o presente estudo delinea-se pelo uso de abordagens didáticas, com objetivo de expor ideias, críticas e reflexões, acerca do tema proposto, nos baseamos no pensamento de Theodor W. Adorno (1994), a partir do clássico texto “O ensaio como forma” (1994), na qual o sentido de ensaio nos possibilita não só autonomia estética, mas também liberdade expressiva para elaborarmos um pensamento científico.

Para descrevermos sobre as experiências de corpos na periferia tendo como perspectiva a cidade de Manaus, tomamos por base teórica e direcionamento a compreensão de Bondia (2002) no que diz respeito a importância da palavra, para o ensaísta a palavra produz sentido, cria realidades e podem funcionar como potentes mecanismos de subjetivação.

Assim como fazemos coisas com as palavras, elas também fazem coisas conosco, e deste modo estão conectadas ao modo como nos colocamos diante de nós, dos outros, e do mundo em que vivemos, e assim, ao modo como agimos em relação a tudo isto (BONDIA, 2002)

Nesta perspectiva, optamos por trazer para este ensaio algumas palavras que marcam experiências vivenciadas por corporeidades específicas da cidade e que por si só narram sentidos, realidades e subjetividades, dentre as que mais se evidenciam em diferentes conteúdos pesquisados, estão: Distanciamento, medo e estigmatização. As três por tanto foram analisadas a partir das seguintes narrativas:

- Dos Interlocutores dos estudos de Corrêa (2017) intitulado: “A REPRODUÇÃO DO ESTIGMA Sobre um (des) conhecido “lugar perigoso” da periferia de Manaus”. Na qual apresentam-se algumas vivências de moradores de um determinado contexto periférico;
- Do escritor Márcio Souza (2010) em sua perspectiva acerca do processo de colonização do Amazonas, em inter-

locação com as reflexões de Ailton Krenak (2019) quanto as implicações sócio-históricas e existenciais para estas populações na contemporaneidade;

- E da música “Big Brother Manaus”, do disco “Grelhante” (2013) produzido pelo rapper amazonense Jander Manauara e DJ Carapanã.

Desta forma, a possibilidade de analisar narrativas através deste ensaio nos possibilitou identificar diferentes experiências vividas a partir de leituras de dentro e de fora da periferia, no qual buscou-se observar as que mais podem lhes afetar.

Sobre o saber da experiência

Iniciamos esta etapa do estudo descrevendo algumas das ideias principais acerca da compreensão de experiência/sentido, tecido pelas discussões de Jorge Larrosa Bondía no ensaio “Notas sobre a experiência e o saber de experiência” (2002).

Pontuamos primeiramente que o cerne principal do pensamento do ensaísta é o de que: “*A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece*”. (BONDÍA, 2002, p. 21) Este pensamento formulou-se ao identificar o que significa experiência em diferentes idiomas linguísticos e analisar os significados atribuídos.

Por tanto a experiência em si, nas palavras de Bondía é (2002):

A possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço. (BONDÍA, 2002, p. 24)

O ser imerso à experiência é como um território de passagem, uma superfície sensível, aquilo que lhe acontece o afeta de algum modo, e produz afetos, também lhe inscreve marcas, e lhe deixa alguns vestígios e efeitos, é também um ponto de chegada, como um lugar onde chegam as coisas, e as recebe dando-lhe lugar. (BONDÍA, 2002)

É o espaço em que há lugar aos acontecimentos, assim compreende-se este ser da experiência é este território de passagem, um lugar de chegada, é o espaço do acontecer. Mas isto não significa dizer que o ser da experiência enquanto passional é incapaz de conhecimento, de compromisso ou ação, pois este tem também sua própria força, e dela se expressa produtivamente em forma de saber e de práxis. (BONDÍA, 2002)

É distinto do científico, da informação, e práxis de técnica de trabalho: “*O saber de experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana.*” (BONDÍA, 2002, p. 26) trata-se então de uma espécie de mediação entre ambos. Na perspectiva da experiência, os termos “conhecimento” e “vida” não tem o mesmo significado que é habitualmente compreendido no senso comum.

O saber da experiência é aquele adquirido no modo como o indivíduo responde ao que lhe acontece ao longo da vida, está ligado à elaboração do sentido que damos ao acontecimento, é um saber que é finito embricado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular. (BONDÍA, 2002)

Este saber revela a pessoa humana como concreta e singular, entendida tanto sob a perspectiva individual como coletiva, revela o sentido ou o sem-sentido de sua própria existência e finitude, por isso Bondia (2002) enfatiza que este saber é particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal.

Partindo das ideias de Bondía (2002) adiante descrevemos experiências que marcam simbolicamente corporeidades específicas em contextos de periferia na cidade de Manaus, a partir de olhares que apresentam elementos importantes a serem considerados enquanto experiência imbricada às relações socioculturais corporalmente vividas por diferentes perspectivas.

O corpo e a periferia

Descrever experiências que compõem a construção de uma corporeidade a partir de determinados contextos socioculturais de periferia da cidade de Manaus, requer considerarmos as perspectivas dos próprios corpos, a fim de perceber como estes se colocam no mundo.

Ao estamos descrevendo sobre corpo, estamos nos referindo à pessoas que constituem-se de historicidades específicas, que reatualizam-se a cada vez que olhamos para elas, faz-se necessário então que

não negligenciemos nosso olhar, e busquemos perceber suas nuances, profundidades, ligações que podem nos afetar, ao ver, sentir e refletir (NÓBREGA, 2016).

Iniciemos observando alguns conceitos que sugerem o que pode ser considerado periferia a partir das contribuições de Tiaraju D'andrea (2020):

Em sua acepção urbana, o termo *periferia* deriva dos debates econômicos ocorridos nas décadas de 1950 e 1960 que versavam sobre a relação dos países da periferia do capitalismo com as economias centrais. Naquele momento, uma série de estudos analisou os desdobramentos dessa ordem econômica sobre as cidades latino-americanas que passavam por um processo de explosão demográfica. (D'ANDREA, 2020, p. 22)

Posteriormente nos anos 90, *periferia* passa a ser pensada a partir de novos pontos de vista e discussões, que dividiram-se em três, sendo estas: a academia; que conforme o autor perde a preponderância da explicação, e passa também a relativizar o termo; a indústria do entretenimento; por abusar do uso de uma estética da pobreza; e os moradores da periferia, por seguirem ressignificando o termo constantemente.

Sobre este terceiro ponto de vista, ressalta-se que é preciso compreendermos que não se pode discorrer sobre novos significados para o termo periferia, sem considerar a narrativa vinda dos próprios atores sociais deste contexto, que conceituam o que é a periferia (D'ANDREA, 2020).

Ao analisar o primeiro verso do rap “Pânico na zona sul” do grupo Racionais mc's³: “só quem é de lá sabe o que acontece” (1989), D'andrea (2020), observa que este já indicava uma luta por legitimidade de classificação, e também uma nova postura dos moradores da periferia.

Ao tentar expressar uma narrativa própria, sem a necessidade de mediadores e visões externas. Retomando o sentido de experiência para Bondia (2002) percebe-se nesta narrativa, a urgência de uma corporeidade em expressar aquilo que lhe acontece e lhe toca, a partir do vivenciamento de experiências do cotidiano periférico:

As significações para periferia não foram construídas pelo grupo de maneira isolada, mas sim a partir de sua sensibilidade e de como esta

3 O grupo lançava no ano de 1989 seu primeiro disco. (D'ANDREA, 2020)

interagia e captava anseios difusos entre a população periférica. Essa população experienciava vivências e produzia conhecimentos, reconhecendo no grupo os intelectuais orgânicos que melhor formularam uma narrativa de sua história em dado momento histórico. (D'ANDREA, 2020, p. 23)

Como ressalta D'andrea (2020), é necessário: “*levar em conta experiências individuais e coletivas internas, às vezes díspares, às vezes comuns. Por isso é muito difícil afirmar a existência de uma única identidade periférica*”. (D'ANDREA, 2020, p. 26) Após percebermos algumas das dimensões acerca do que se trata o conceito de periferia, nos voltamos agora para o enfoque à cidade de Manaus.

Considerando suas interfaces vastamente complexas no campo sociocultural e territorial, a cidade é caracterizada por sua expansão de fronteira urbana, e pelo o aumento do contingente populacional, a população de Manaus é estimada em 2.057.711 de habitantes, conforme dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), conforme Corrêa (2017)

Os dados sinalizam também um espantoso acréscimo populacional de pelo menos 37.410 habitantes entre os anos de 2014 e 2015, o que corresponde a 1,8% de um aumento em um ano (CORRÊA, 2017). A partir deste dado chamamos atenção para as percepções do Xamã Davi Kopenawa Yanomami, com base em sua vivência ao ir até Manaus, segundo ele:

Uma multidão de brancos se agitava de um lado para o outro, gritando nomes de peixes — “Jaraqui! Curimatã! Tambaqui! Surubim! Tucunare!” — e de frutas de palmeira — “Açaí! Bacaba! Buriti!”. Tudo isso para trocá-los por pedaços de papel velho. Naquele tempo, eu não sabia o que era dinheiro e ainda ignorava que sem isso não se podia comer nem beber na cidade. Observava todos aqueles brancos com um certo receio. Eram tantos, e se atropelavam em todos os sentidos, como formigas xirina! Dizia a mim mesmo: “Nossos antigos não imaginavam que os brancos fossem tão numerosos e que tivessem tanta fartura de comida! E todas essas máquinas para correr por toda parte, na água, na terra e no ar! É de fato muito assustador!” (DAVI KOPENAWA, 2015, p. 285)

Com base no que descreve Davi Kopenawa (2015), observa-se que Manaus é afetada por: “*Impactos socio-espaciais de uma nova ordem urbana emergida sob os ditames do capital, cuja característica em comum reside na capacidade de produzir espaços urbanos essencialmente contraditórios e excludentes*”. (CORRÊA, 2017, p. 27) Nesta paisagem

se mostram e evidenciam as contradições, e ao mesmo tempo o silenciamento de latentes conflitos, dramas e angústias como aponta Corrêa (2017).

Então a primeira palavra que consideramos relevante para apontarmos sobre a experiência da corporeidade vivida na periferia de Manaus é distanciamento, que é o do povo Manauara de suas raízes culturais, e costumes regionais, que ocorre a partir de um processo sócio-histórico civilizatório, e de colonialismo, que transforma a cidade em alheia de si mesmo, e busca aproximar-se a um modelo homogêneo e global de cidade. (CORRÊA, 2017)

A criticidade de Souza (2010) nos explica sobre isto levando em conta que que “É como se o fenômeno social da cultura fosse uma trivial sucessão de realizações individuais, sem consciência da historicidade do ato” (SOUZA, 2010, p. 20), o autor reforça que o Amazonas ainda não está captando uma visão essencial de seu processo, e isso aponta para um desconhecimento do caráter social do pensamento e da cultura.

Segundo Souza (2010) Isto trata-se de uma ideologia típica de sociedades marginais e colonizadas, apontando uma discussão mais ampla Ailton Krenak (2019) acrescenta sobre este distanciamento sociocultural questionando:

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos. (AILTON KRENAK, 2019, p. 9)

A próxima palavra tem uma relação com os problemas ambientais enfrentados na periferia, no qual sublinhamos o medo, que está associado ao ambiente de moradia em condições insalubres: “Medo de ver sua casa tomada pelas águas do igarapé que inundavam toda a extensão da baixada em períodos de chuva” (CORRÊA, 2017, p. 82). Esta narrativa é de um dos moradores de uma periferia em Manaus.

Uma vez que o problema das enchentes é considerado um dos mais perturbadores. Por outro lado, o sentido de medo também pode

ser associado a violência urbana, compreende-se que é inegável que existam diferentes formas de violências nestes contextos, que causam uma “sensação de insegurança”. (CORRÊA, 2017)

Mas este entendimento nos leva à uma outra palavra, a estigmatização, que se gerou ao longo do tempo referindo-se à periferia como um “lugar perigoso”, por conta de ter sua imagem associada aos mais diversos tipos de crime de forma generalizada e divulgada pelas mídias televisivas, ao distribuírem uma visão única de periferia. (CORRÊA, 2017)

Por isso a visão do manauara sobre estes espaços, também é influenciado por esta estigmatização, e especialmente no caso de populações de periferia há alguns contextos em que se manifesta um certo “sentimento de indignidade pessoal” ligado a dimensão do estigma territorial. (CORRÊA, 2017)

Pois os moradores de locais estigmatizados são invadidos por este sentimento, no qual a baixa autoestima torna difícil a construção de um sentimento de coletividade. (WACQUANT, 2004), (CORRÊA, 2017).

A partir de uma perspectiva intersubjetiva é sinalizado no disco “Grelhante” (2013)⁴ produzido pelo rapper amazonense *Jander Manauara*⁵ e DJ Carapanã⁶ algumas experiências de como específicos corpos são vistos em Manaus.

Na faixa “Big Brother Manaus”, é narrado como particularmente as câmeras de circuito interno espalhadas em diversos pontos diferentes da cidade, captam situações específicas de experiências vividas pela corporeidade em Manaus, o rapper descreve como o corpo é monitorado e observado por vários ângulos.

Mas ao mesmo tempo é também socialmente invisibilizado, as câmeras são capazes de captar situações de criança em situação de vulnerabilidade, pessoas conglomeradas em ônibus de transporte coletivos superlotados, e mesmo em tom de comicidade, as narrativas da música buscam frisar como este corpo é na maioria das vezes alvo de câmeras de segurança que podem visualizar muitos acontecimentos.

4 Conforme o canal de Jander Manauara no Youtube a faixa “Big Brother Manaus” é o segundo disco da dupla que aborda a “irreverência do povo amazonense”. (2016)

5 Janderley Souza Andrade – rapper há mais de 15 anos.

6 Idevan Santos Pires – produtor e editor musical há mais de 15 anos.

Mas os seus usos acabam tendo outras finalidades, que de certo modo invisibilizam problemas sociais emergentes da população manauara, mas fazem com que específicos corpos se sinta extremamente vigiados e monitorados ou excluídos.

Selecionamos algumas destas experiências que fazem parte da construção da corporeidade no contexto de periferia para sublinhá-las, no entanto compreendemos que existem vários outros processos socioculturais diferentes imbricados à este corpo, assim, partindo das observações consideradas, seguimos para as reflexões acerca destas dimensões no campo da educação.

Discussões finais

Após o desenvolvimento de ideias pensadas a partir de diferentes narrativas, pôde-se observar alguns contextos da cidade de Manaus a partir da complexidade de contrastes entre visibilidade e invisibilidade do corpo, ambiências de afetos que compõe uma arqueologia da experiência entre o plano individual e o coletivo, que são visões de dentro e de fora da periferia.

O campo da educação escolar enquanto espaço público, nos mostra também uma série de inter-relações com a periferia na qual faz-se necessário compreendermos e repensarmos as práticas pedagógicas, e como estas afetam a corporeidade, por vezes o olhar da escola sobre o corpo dos alunos não questiona como estes se sentem ao: “*ser observado, olhado, contado detalhadamente*”. (TRAGTENBERG, 2001, p. 1)

Ao ressaltar isto, Tragtenberg (2001) aponta neste sentido que na escola também há um olhar estigmatizado sobre estes corpos que se expressam neste lugar, sendo as vezes a reprodução do mesmo olhar de fora, e que se manifestam através de normas que:

“Têm o poder de marcar, salientar os desvios, reforçando a imagem de alunos tidos como ‘problemáticos’, estigmatizados como o ‘negrao’, o ‘índio’, o ‘maloqueiro’ ou o morador da ‘favela’. A escola, ao dividir os alunos e o saber em séries, graus, salienta as diferenças, recompensando os que se sujeitam aos movimentos regulares impostos pelo sistema escolar. Os que não aceitam a passagem hierárquica de uma série a outra são punidos com a ‘retenção’ ou a ‘exclusão’.” (TRAGTENBERG, 2001, p. 1)

Corroborando com Tragtenberg (2001), para John Zerzan (1999) percebe-se que “*Toda desordem tem que ser banida, o que é mais elementar e espontâneo precisa estar controlado firmemente na palma da*

mão” (ZERZAN, 1999, p. 29). O “receio da desordem”, também está associado a intolerância de não reconhecer o outro enquanto diferente.

No entanto Ailton Krenak (2019) reforça que é maravilhoso pessoas diferentes umas das outras, e acredita que nós estamos aqui como constelações, compartilhando do mesmo espaço juntos, mas isto não quer dizer que somos iguais.

A arte nesse bojo de relações humanas tem um papel fundamental na educação, mas que enfrenta neste cenário vários desafios, pois *“Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida”*. (KRENAK, 2019, p. 13). Por isso entende-se que a experiência da corporeidade ainda não é vista de como campo de construção de diferentes saberes educacionais:

“Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. (KRENAK, 2019, p. 13).

Ailton Krenak (2019) reforça por tanto a necessidade humana da arte, a partir da experiência simbólica da intercorporeidade da nossa própria circulação pelo mundo, consideramos por tanto diante das discussões, que a educação pública de ensino regular em contexto de periferia, ao reforçar as ausências coloca os processos educacionais ainda mais distantes da corporeidade na perspectiva do sensível.

Agradecimentos

Pelas trocas de saberes e contribuições fundamentais oportunizadas neste estudo, através da disciplina: Seminário Temático III - Os dissidentes e a Amazônia, do Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) – da Universidade Federal do Amazonas (UFAM): Professor Dr. Alexandre Santos de Oliveira, e Professor Dr. Michel Justamand.

Referências

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: ADORNO, Theodor W.; COHN, Gabriel. Theodor W. Adorno: sociologia. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Rev. Bras. Educ. [online]. 2002, n.19, pp.20-28. ISSN 1413-2478.

BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. IN: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CORRÊA, Silvia Adriana Lima. A reprodução do Estigma: sobre um (des) conhecido “lugar perigoso” da periferia de Manaus. 2017. 188 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), 2017.

D'ANDREA, tiaraju. CONTRIBUIÇÕES PARA A DEFINIÇÃO DOS CONCEITOS PERIFERIA E SUJEITAS E SUJEITOS PERIFÉRICOS. Novos estud. CEBRAP, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 19-36, abr. 2020. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010133002020000100019&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 09 dez. 2020.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami /tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Corporeidades: Inspirações merleau-pontianas. p. il color. 307 ISBN 978-85-8333-215-2– Natal: IFRN, 2016.

TRAGTENBERG, Maurício. Relações de poder na escola. Lua Nova, São Paulo, v. 1, n. 4, pág. 68-72, março de 1985. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264451985000100021&lng=en&nrm=iso>. acesso em 09 dez. 2020

WACQUANT, Loic. Os condenados da cidade. Estudos sobre margina-

lidade avançada. Revan/FASE, Rio de Janeiro, 2001.

ZERZAN, John. Futuro primitivo. Editora Deriva, 2006.

REFERÊNCIAS DE VÍDEO E SITES

Jander Manauara | Big Brother Manaus (2016). Disponível no Youtube em <https://www.youtube.com/watch?v=_nnr_Lzswak&list=LL&index=2>

DJ CARAPANÃ E CONVIDADOS (SHOW DE RAP). Dia da música, Disponível em <<https://www.diadamusica.com.br/djcarapana>>. Acesso em: 10 de dez. de 2020

O VIÉS DO PENSAMENTO DISSIDENTE NA PALHAÇARIA FEMINISTA NEGRA AMAZÔNICA

Daniely Jesus de Souza Lima¹

Alexandre de Oliveira²

O que tem nesse picadeiro?

Este capítulo se propõe dialogar sobre a palhaçaria feminista negra inserida no contexto e no imaginário amazônico. Esta reflexão toma como ponto de partida o fazer cômico, na perspectiva feminista da palhaça Lola, no desenvolvimento de um papel socialmente atribuído ao masculino.

Antes de tudo é importante destacar que este estudo pactua com um conjunto maior de reflexões que se ocupam em pensar a invisibilidade e negação à representatividade negra na região norte do Brasil. A presença desse indivíduo negro que, além de ser parte da população ajudou a alicerçar a Amazônia, não ocupa lugar de destaque nas narrativas oficiais, levando à uma dificuldade de auto reconhecimento da população negra que habita esta porção do país.

Nesta perspectiva este estudo aborda a palhaçaria sob a ótica do pensamento dissidente no contexto amazônico e possui os seguintes objetivos: investigar a relação do oprimido/opressor no contexto da palhaçaria preta, bem como compreender a comicidade por meio dos diálogos de identidade negra e, por fim, registrar a palhaçaria feminina como ativismo político e o riso dentro da perspectiva antirracista, no lugar de ruptura para o risível.

A reflexão utilizou, como referencial teórico, Paulo Freire (1987), na relação do oprimido e opressor; Kabenguele Munanga (2003), no diálogo sobre identidade e Santos e Meneses (2010) no âmbito das epistemologias do sul.

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA. Formada em Bacharelado em Teatro pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Email: danielylimateatro@gmail.com

2 Doutor em Design pela PUC-Rio. Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico, no Instituto Federal de Sergipe - IFS e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas - UFAM e no Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica - ProfEPT do Instituto Federal de Rondônia. Email: olialx@gmail.com

Ancorada numa perspectiva de pesquisa qualitativa, a reflexão empreendida revisita referenciais teóricos e utiliza fontes primárias sobre o trabalho artístico da palhaça Lola. Neste envolvimento teórico sobre a colonização na Amazônia e a memória contextual do imaginário, proposto pelo lugar em relação ao indivíduo artista, faz-se necessário pensar na palhaça e na palhaçaria como movimento político-artístico que, neste trabalho, registra o feminino inerente à palhaça Lola e a linguagem que ela aborda.

O olhar de uma palhaça acerca da Amazônia

Em 2017, a atriz e autora deste texto, inicia um trabalho pessoal de busca pela palhaça, nasce aí a palhaça Lola. A partir das trocas de conhecimento e vivências com outros palhaços da cidade e à pesquisa bibliográfica realizada no âmbito de nossa participação no PAIC (Programa de Apoio à Iniciação Científica) financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam), observou-se um incômodo acerca dos mecanismos propostos para a descoberta do clown³ pessoal.

O processo de descoberta do clown pessoal provoca a quebra de couraças que usamos na vida cotidiana. Cabe a Monsieur Loyal, cumprindo um papel quase que de um psicólogo, ir derrubando pouco a pouco todas essas estruturas defensivas. Mais do que formas estereotipadas, o que causa o riso são as manifestações autênticas advindas da sensação de desconforto e insegurança do clown diante do público. (Burnier, 2001, p. 218).

Para Burnier, o processo de descoberta de seu clown pessoal é doloroso. Requer um desarmamento de qualquer mecanismo de defesa, a partir da ideia de que vivenciamos nossas experiências de mundo a partir de nosso corpo. Diante do exposto é interessante analisar que cada corpo será diferente porque cada pessoa tem suas próprias experiências individuais no mundo. Outro ponto interessante a observar indica que esse caminho investigativo não leva em consideração as subjetividades de cada palhaça.

Nesse caso, esperar que uma artista negra nortista que já tem em suas vivências muitos bloqueios, que se estabelecem a partir de

³ Clown, segundo Luís Otávio Burnier, é uma figura cômica trabalhada através da exposição do ridículo e das fraquezas pessoais da intérprete. O Clown é um tipo de palhaço baseado nos estudos de Jacques Lecoq, teatrólogo e mímico francês, que se difundiu no Brasil por meio das vivências de Luís Otávio Burnier Lecoq na França.

episódios de racismo cotidiano, desempenhe bem esses processos de investigação e descubra sua própria palhaça, por exemplo, é na verdade reafirmar de maneira simbólica todas essas violências.

Essa proposta de acesso ao ridículo para se chegar à figura da palhaça, como sugere Burnier, acaba sendo excludente, porque não leva em consideração outras vivências que são múltiplas. Após trabalhar com Jacques Lecoq na França e ao retornar para o Brasil em meados dos anos 2000, Burnier ampliou as formas investigativas da palhaçaria ao implementar a ideia de Clown no país. (SOUZA, 2019, p.13)

Durante os processos de montagem do solo “Preciso Falar” (2019), fomos percebendo que os exercícios de descoberta do clown pessoal, enquanto percurso criativo a que estávamos habituadas, ignorava as mais diversas possibilidades e referências a partir de nossa subjetividade enquanto artistas pretas.

Portanto, o ator, na proposta do LUME, deve, primeiramente, passar por esse processo iniciático, doloroso e difícil, que é o de expor seu ridículo e sua ingenuidade. Isso é realizado ao longo de um trabalho intenso, em algum lugar isolado, de preferência uma fazenda ou chácara tranquila, longe de qualquer preocupação cotidiana. (FERRACINI, 1998, p.203)

Podemos sugerir que um dos fatores para esse movimento se dá pela ausência de cursos ou oficinas de técnicas de palhaçaria na cidade de Manaus, o que fez com que artistas locais por muito tempo buscassem no Sudeste cursos e formações sobre Clown. A palhaçaria Manauara, nesse sentido, é cercada de caminhos investigativos que não foram feitos e/ou pensados para serem interpretados por palhaças pretas.

É importante destacar ainda que o caminho de pesquisa proposto por Jacques Lecoq, ator, mímico e professor de teatro, tem início na França, em um contexto europeu direcionado para artistas franceses homens. Tal perspectiva foi difundida no Brasil sem levar em consideração outros recortes, tendo sido por muito tempo consumido e trabalhado por artistas nortistas de forma acrítica. Paulo Freire nos ajuda a pensar neste processo de reprodução de métodos violentos de determinado grupo dominante e suas implicações para os grupos historicamente dominados:

Os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, “imersos” na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto

não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la. E a temem, também, na medida em que, lutar por ela, significa uma ameaça, não só aos que a usam para oprimir, como seus “proprietários” exclusivos, mas aos companheiros oprimidos, que se assustam com maiores repressões. (FREIRE, 1987, p. 19)

Paulo Freire ao sugerir o diálogo do/da oprimido/a imerso em mecanismos de dominação, contribui para que possamos refletir sobre como a colonização e os instrumentos de poder opressores podem atravessar diversos lugares na sociedade, sendo a palhaçaria um desses nós. Neste sentido, a reflexão sobre tais questões no contexto amazônico são importantes como tópicos de uma agenda de produção intelectual. Por isso, falar de uma palhaça negra existindo neste espaço e nutrindo-se dessas referências é abordar também produções de conhecimento plurais que, por sua natureza contestatória do instituído, são invisibilizadas.

Pensando nos recortes de gênero e identidade preta e, fazendo relação ainda com as formas de investigar a figura cômica a partir da ideia do clown, alguns pontos a serem pensados são: a ideia de “desarmar” o corpo e estar sempre em um estado de vulnerabilidade, acessar o seu “ridículo” identificando nos exercícios de palhaçaria, quais partes do corpo da intérprete são risíveis, ou considerados pelo senso comum como feias, inadequadas ou grotescas e a partir desse ponto trabalhar sua figura palhacesca.

No processo de reflexão acerca das nossas identidades como recorte de criação para a concepção da palhaça, abrimos um olhar para a forma como tais identidades se constituem. Falar de negritude na Amazônia é abordar também o silenciamento de uma identidade que contribui diuturnamente para a construção desta sociedade, como atenta Sampaio (2011). Esse silenciamento é mencionado também por Munganga que aborda a identidade negra a partir do contexto brasileiro:

Se, do ponto de vista biológico e sociológico, a mestiçagem e a transculturação entre povos que aqui se encontraram é um fato consumado, a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológicos políticos e as relações de poder. (MUNANGA, 2003 p.453)

Ao levar em consideração que corpos pretos são percebidos como ridículos e enquanto pessoas negras, estamos sempre em um lu-

gar de vulnerabilidade, esses caminhos limitam artistas pretas, constituindo-se também em mecanismos perpetuadores de violências sociais e simbólicas. Paulo Freire sugere que, entender os lugares de opressão que, por muitas vezes nos desumanizam, também restaura a humanidade daquele que oprime:

A violência dos opressores que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealisticamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. (FREIRE, 1987 p.16)

Para Freire, precisamos incluir ações transformadoras para uma libertação do indivíduo oprimido e restabelecer nossas humanidades. Dentro do contexto da palhaçaria, esta ação pode sugerir a busca por referências com base em quem somos, a partir do nosso ser e estar no mundo, constituindo-se num forte simbolismo para a construção de outras narrativas da/na palhaçaria.

Portanto, essas ações transformadoras como sugere Freire, sinalizam que é necessário o desenvolvimento de uma consciência enquanto oprimido por meio de um olhar crítico e assim, criar oportunidades para a emergência de um diálogo com as massas visando a libertação:

Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua “convivência” com o regime opressor. Se esta descoberta não pode ser feita em nível puramente intelectual, mas da ação, o que nos parece fundamental, é que esta não se cinja a mero ativismo, mas esteja associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis. (FREIRE, 1987, p. 29)

Entender a palhaçaria excludente, branca e hegemônica é um passo para compreender os lugares de violência impostos às artistas não brancas nesse contexto, mulheres pretas artistas nortistas. Salientar as diferenças e buscar referências em outras bases culturais constitui uma ação transformadora a partir do olhar crítico acerca do que é uma palhaça preta nortista que trabalha com suas referências culturais negadas e contando suas histórias silenciadas.

Pizarro (2012) sugere que a Amazônia ainda é, por vezes, percebida a partir do olhar ocidental: “(...) a história dos discursos que a construíram, em diferentes momentos históricos e, dos quais recebemos uma informação parcial, que permite fundamentalmente identificar o discurso dos europeus sobre ela” (Pizarro, 2012 p. 33). A partir da cultura negra inserida no norte do Brasil, levando em consideração nosso processo de colonização, embranquecimento e anulação das bases culturais negras e indígenas, Munanga nos ajuda a pensar como estes processos se estabelecem a partir de uma construção hegemônica:

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica (MUNANGA, 2003, p. 446)

Neste percurso, a Amazônia, enquanto lugar de confluência continental, rica em saberes tradicionais e culturais fragmentados, não poderia fugir à norma assimilacionista imposta pela colonização. Remodelados na interferência de estrangeiros, afetado pelo arcabouço da colonialidade que reverbera numa compreensão muitas vezes equivocada sobre os povos originários, afeta em igual intensidade os corpos negros marcados com os resquícios da escravidão.

Dessa forma, é necessário pensar nas diversas formas de conhecimentos alternativos que carregam a comicidade preta nortista. Para tanto, Santos e Meneses (2010) discutem sobre as possibilidades e entraves no processo de anulação dessas formas de produção de conhecimento, a partir do que se apresenta fora do conhecimento europeu. É neste sentido que observamos a arte, o sentir e a palhaçaria pelo viés do feminino, enquanto locais de insurgência e de sabedoria dissidente e alternativa com potencial para a produção de saberes legítimos, instaurando visibilidades ante o que está aparentemente ausente:

A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. (SANTOS e MENESES, 2010, p. 25)

O que se propõe é pensar no contexto da cidade de Manaus-AM, localizada geograficamente na Amazônia, como lugar de produ-

ção de arte bem como de outras possibilidades para a palhaçaria. Dentro deste aspecto, podemos pensar acerca do que é fazer palhaçaria em Manaus e quais suas especificidades.

Neste sentido, além das questões relacionadas a gênero e raça, também é importante analisar as questões simbólicas que envolvem a comicidade a partir de um corpo preto feminino e o que esse corpo representa. Também se entende que a palhaçaria é uma manifestação artística produtora de conhecimentos “outros”. Outros no sentido de que a produção de saberes considerada legítima ocorre acima da linha do equador e o que se sugere nesta reflexão é pensar no conceito de epistemologia do Sul proposta por Santos. (2010), ou seja, um conhecimento que se produz e reproduz abaixo desta linha.

Brincar de ser criança: processos criativos da palhaça Lola

A palhaça Lola surge em 2017, em um momento em que as referências de estudos sobre palhaçaria em Manaus estavam mais próximas da ideia de “Clown” proposta por Luis Otávio Burnier, conforme sinalizamos. O sentimento de inadequação aos jogos propostos e a ausência de referências de outras palhaças pretas, logo conflitaram com a busca pela palhaça Lola. Para além das violências simbólicas presentes nas atividades de descoberta do “clown”, existia também a negação de imagens na própria estética da figura cômica.

Lábios evidentes, nariz que antes era vermelho, trazido como herança pelo clown europeu agora assume-se preto. Essa posição que fui tomando conscientemente evidencia traços negros que vão se padronizando e embranquecendo. Se eu pegar sol não vou ficar “vermelhinha” e tampouco “corada”. Portanto, não há razão pela qual um nariz vermelho faça parte da minha palhaça. (LIMA, 2018, p. 7)

A estética da palhaça Lola foi se transformando com o passar do tempo. Em 2017, tudo era muito experimental: nariz vermelho, bochechas vermelhas. Em 2020 junto à “Coletiva de Palhaças”, foram descobertas outras possibilidades de uma maquiagem que brincasse com a ancestralidade que advém de uma palhaça preta, tal como sinalizaremos a seguir.

Em 2021 tivemos a oportunidade de circular em oito municípios do Amazonas apresentando o espetáculo “Preciso Falar”. Esta ação foi realizada, cumprindo todos os protocolos de saúde exigidos no contexto atual de pandemia. No espetáculo o figurino da palhaça Lola é um

vestido todo preto, maquiagem ressaltando as expressões mais fortes do rosto e o nariz preto, que foi assumido no processo de construção da palhaça Lola em 2018, tal como pode ser observado na Figura 1. Nesta imagem é possível perceber que os elementos utilizados para a construção da palhaça a partir de referências do clown europeu: bochechas vermelhas, nariz vermelho e roupas com tons de vermelho, escondendo o corpo.

Nas Figuras 2 e 3 é interessante observar que a paleta de cores utilizadas não inclui o vermelho e a maquiagem resalta a boca e os olhos. No espetáculo “Preciso Falar” onde trabalhamos a ideia de teatro pobre, o figurino permanece preto e a maquiagem neutra, como podemos observar na Figura 3 porque, durante o processo de criação percebemos que a corporeidade da palhaça e as histórias, preenchem a cena em si, portanto, nesse contexto não foi percebida a necessidade de cenários ou figurinos mais elaborados.

Figura 1: Ensaio fotográfico da Lola na Coletiva de Palhaças.
Fonte: Acervo da Coletiva de Palhaças.
Fotografia: Larissa Martins, Manaus, 2020



Figura 2: Lola na circulação do Solo Preciso Falar nos municípios do Amazonas.

Fotografia: Larissa Gaynett. Itacoatiara, 2021.



]

Este processo construtivo/criativo advém de uma gama de fatores históricos que permeiam a palhaçaria tradicional e europeia. Visualizada por se utilizar do “eu-ridículo” para manifestar o riso no outro, já que as imperfeições do ser palhaço estão expostas ao público. Em contraponto, podemos analisar que esse eu-ridículo, foi atribuído apenas à figura masculina, no desenvolvimento da palhaçaria brasileira. À mulher não era permitido esse ridículo, tendo em vista a manutenção de um ideal romântico relacionado ao imaginário feminino.

A partir desses relatos, depreende-se que em virtude da moral e proclamando proteção à dignidade das esposas e filhas, a patriarcal tradição circense teria inibido a participação feminina em ocupações externas à lona e em papéis cômicos, sob o risco de macular a feminilidade e a honra das mulheres, fosse pelo contato com homens ou pela abordagem de temas grotescos e sexuais, tão característicos da comédia. Naquela conjuntura, era preconizada a manutenção da imagem da mulher em um padrão ideal romântico do belo, sublime e perfeito. (JESUS, 2017, p. 3)

Isso, por muito tempo, anulou a presença feminina na comédia atribuindo aos homens o papel de mulher nas peças. O corpo feminino representava para o olhar masculino, algo a ser controlado

de qualquer vontade, ou seja, a mulher fazer rir o outro ou expor-se como palhaça é algo que violava esse sistema de regras tácitas, construído socialmente para reforçar a imagem de “honra e perfeição”. Tais interdições reificavam um símbolo feminino a serviço de determinado propósito de organização social de viés patriarcal e por isso moralista. Qualquer iniciativa que violasse a imagem imaculada feminina não seria permitida, uma vez que tal infração tenderia a pensar na mulher enquanto pessoa livre e igual aos homens.

O cômico trabalha com os aspectos ridículos, portanto risíveis, do ser humano, expõe justamente o grotesco que queremos esconder. Desta forma o (a) comediante suscita o questionamento, pois não é acolhedor, ao contrário, aponta para nossos fracassos e ainda faz com que o público, ao identificar-se, ria disso. Por esse motivo e por dissolver completamente aquilo que de sublime pensamos ter ou ser, o cômico nos coloca no lugar do imperfeito, do humano. (MUÑOZ, p. 32, 2012).

De fato, esta metodologia na palhaçaria ainda é utilizada, porém, desconsidera as violências que permeiam o universo da intérprete. A comicidade e o fazer rir são similares às das outras formas de expressão. Além da extensa técnica física, o que diferencia é o fato da palhaçaria possuir a técnica de improviso utilizada pelos atores e pelas atrizes que atuam neste segmento.

Dessa forma, a palhaçaria pelo viés feminista sugere que a figura cômica de cada atriz poderá ser construída a partir das especificidades de vivências de cada mulher, tornando a experiência de mundo de cada intérprete como fonte primária de criação da palhaça. Portanto, podemos sugerir que as ideologias, a subjetividade e a visão de mundo atravessam diretamente o processo criativo de cada palhaça.

Metodologia da palhaça Lola em um ato

A epistemologia da pesquisa e da palhaça Lola reivindica o lugar de fala da mulher negra, amazônida e nortista. Nos laços de uma autoanálise que, de certa forma etnográfica, se debruça na experiência do próprio processo criativo e na vivência do campo, ou seja, na experimentação cênica, com destaque para a necessidade de evocar a sensibilidade no fazer científico, conforme parecem sugerir Santos e Menezes:

Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político

da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? Haverá epistemologias alternativas?” (SANTOS E MENEZES, 2010, p.10)

No caso da palhaça o “eu-intérprete” é porta-voz da mensagem que ela vai transmitir e deste modo, são acionadas informações de contexto que dão sentido ao ato. Por outro lado, a reflexão que a palhaça produz não está circunscrita ao contexto, mas ultrapassa-o através do ato expressivo, unindo aquilo que está aparentemente separado, colocando em síntese e simbiose aquilo parecia disjuncto e dissociado.

Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus ‘outros’ modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. (SANTOS & MENEZES, 2010, p. 26)

O humor, o cômico, o engraçado sejam praticados por palhaços, mímicos, humoristas e comediantes ou por homens e mulheres em sua cotidianidade, passam uma mensagem ativa e passiva, ou seja, eles precisam de um direcionamento sobre a quem fazer rir e o porquê disso. Na medida em que o palhaço humildemente expõe o seu ridículo para fazer rir sem atacar, o mímico faz rir mediante a circunstância que busca representar, comediantes visam um alvo que na maioria das vezes é um indivíduo oprimido pela sociedade: o “outro”, o “grotesco”, o “bizarro”.

Os percursos criativos que envolvem a palhaça Lola estão inextrinavelmente ligados aos processos de pesquisa da artista. Essa inserção ocorreu em 2016. Naquele momento participamos, junto a outras colegas, da ocupação da Escola Superior de Artes e Turismo da Universidade do Amazonas (ESAT-UEA) que questionava a PEC 55/16 ou PEC 241/16 que previa o congelamento de investimentos públicos por pelo menos 20 anos.

A ocupação da ESAT promoveu diversas oficinas elaboradas pelos próprios alunos tais como, oficinas de tecido acrobático, hip-hop, jogos teatrais, teatro do oprimido e outros. Essas oficinas eram ofertadas para a comunidade que reside no entorno da universidade e para alunos que estudavam na unidade. Nesse período surgiu o desejo de montar junto a outros amigos, Lu Maya, Keven Sobreira e Inã Figuei-

redo um coletivo de teatralidades pretas a partir de um experimento cênico denominado “Gritaram-me Negra” inspirado no poema “Me Gritaram Negra” da intérprete peruana Victória Santa Cruz.

A partir dessa experiência, nos propusemos apresentar a cena em algumas atividades na Ocupação da ESAT e logo surgiram convites para eventos, principalmente no mês da consciência negra. Uma das apresentações que ficaram registradas com muito afeto, foi a apresentação realizada na Vila Mamão⁴ no dia da consciência negra. Todos os anos os moradores da comunidade fazem uma feijoada em celebração à esta data.

O encontro com outros artistas negros conduzia-nos a um sentimento de pertencimento, onde existia um acolhimento muito importante, levando em consideração que data de 2016 nossa inserção no espaço acadêmico, espaço este por muito tempo negado à pessoas pretas. As dificuldades de inserção naquele ambiente e o reconhecimento racial que só se tornou um processo de real e consciente, após o ingresso na Universidade e após os encontros com outros artistas pretos e pretas. A ausência de referências de professores ou até mesmo artistas negros, ocupando espaços importantes, foram motivos condutores para que pudéssemos pensar na possibilidade de investigar a palhaça por meio dessas vivências negras.

A partir desse contexto, a caminhada com os trabalhos artísticos que elaboramos tangenciam questões políticas, a partir de vivências pessoais do universo feminino e da negritude. Acreditamos que a memória, as histórias e o que caracteriza nossa existência e relação com o mundo, atravessa diretamente nossos processos criativos, mas entendemos que essas vivências partem do individual e se encaminham para vivências coletivas.

Atualmente, o processo de criação da palhaça Lola, se debruça sobre as percepções da encenadora e palhaça Karla Conká⁵, que propõe em suas direções a outras palhaças, buscar essa figura cômica a partir de registros: fotografias dessas mulheres na infância, buscando investigar poses, caras, elementos de criação de figurinos, investigando as roupinhas, os acessórios, objetivando entender a essência lúdica

4 A comunidade Vila Mamão está localizada no bairro de São Francisco, na zona sul de Manaus - AM. É tradição da própria comunidade comemorar o dia da Consciência Negra com festividades.

5 Karla Conká é palhaça, atriz, encenadora e pesquisadora carioca. É uma das fundadoras do grupo “As Marias da Graça”, o primeiro grupo de palhaças do Brasil, fundado em 1991.

dessa palhaça, como pode-se observar nas Figuras 4, 5 e 6 abaixo. Outro exercício proposto por Karla Conka, nos seus trabalhos de direção, é o da escrita performativa a partir da memória. Utilizamos esse caminho investigativo para a concepção da dramaturgia do espetáculo “Preciso Falar”.

Figuras 3, 4 e 5: Lolinha na infância. Arquivo Pessoal. Manaus, AM. 1997.



Os processos de construção visual da palhaça Lola, tal como a pesquisa, estão em movimento, portanto, maquiagens e figurinos encontram-se em constante experimentação. O espetáculo “Preciso Falar,” que é o solo da palhaça Lola, se debruça sobre a ideia de teatro pobre, a partir de Grotowski (1987), portanto, figurinos e maquiagens são neutros: vestido preto, giz e iluminação centralizada. A maquiagem é neutra e quase sempre sem nenhum detalhe colorido.

Nos processos da Lola fora do solo, em suas experimentações na “Coletiva de Palhaças”, por exemplo, brincamos bastante com cores, sutiãs, maiôs e coletes. Trabalhamos sob a perspectiva de que um figurino que parte das nossas subjetividades ajudam a evocar o estado da palhaça. Esse estado é uma energia que evoca a presença da atriz no aqui e agora.

Nesse contexto, brincamos mais com a questão da maquiagem, ressaltando o olhar e a boca, como pode-se perceber com mais detalhes na Figura 2. Recentemente iniciamos um processo de experimentação com maquiagens inspiradas em pinturas tribais africanas. É importante mencionar que a África é um continente com 54 países, rico em diversidade cultural a partir de cada país, sociedade e etnia. Portanto, esses experimentos de maquiagem são livremente inspirados na etnia Kefir, que se localiza principalmente no Sul da Nigéria e trás em

suas pinturas, significados como amor, pureza e em alguns contextos representam ritos de passagem.

Para onde ir agora? Considerações em movimento

A contribuição desta reflexão em processo organiza-se sobre a palhaçaria na ótica do pensamento dissidente no contexto Amazônico. Se propõe pensar os resquícios de uma epistemologia colonizadora no exercício da palhaçaria, por isso, a necessidade de investigar a relação do oprimido/opressor no contexto da palhaçaria preta e compreender a comicidade por meio dos diálogos de identidade negra.

Para tanto, destacamos o registro acadêmico da palhaçaria feminina como ativismo político, na presença feminina da palhaça Lola, situada no cenário artístico de Manaus. Figura esta que aborda características de humor que questionam as relações de poder e evidencia contrastes sociais.

A experiência de ser negra no Brasil e na Amazônia, deve ser analisada a partir do entendimento de que vivemos em uma sociedade branca, que reflete comportamentos e perspectivas brancas e suscita pensar na ausência de referências negras. Ausências essas que refletem o apagamento histórico de mulheres negras que contribuíram e contribuem para nossas manifestações socioculturais e para a (re) construção de nossa sociedade.

Nesse sentido, ser negra nesse contexto é ter sua subjetividade e identidade anuladas a pouquíssimas referências. Mas, reconhecer-se como mulher negra, traz consigo uma consciência e uma luta simbólica por uma sociedade que se proponha ser antirracista, abrindo caminhos poéticos e políticos para o reconhecimento das mulheres pretas a partir de suas vivências.

A comicidade de uma palhaça preta está incluída em um corpo que se expande para contar suas histórias, a partir de suas subjetividades. Neste sentido, esta reflexão não pretende fechar essas ideias, mas, apresentar caminhos possíveis, para reafirmar essas potências artísticas. Se o riso pode reproduzir violências, ele também pode ser libertador para representar as mais diversas vivências.

O ato de rir advém de nossas humanidades, rimos ou provocamos riso no outro porque somos humanos. Compreendemos o ato de rir como uma das emoções que tem efeito de transformação social, porque o riso parte do elo de identificação daquele que provoca para o que é provocado. O riso se dá pela relação de empatia entre indivíduos.

A partir das rodas de conversa do espetáculo “Preciso Falar” em sua circulação pelos municípios do Amazonas, foi possível notar que mulheres negras e não negras relatam identificar suas realidades em cenas específicas do espetáculo. Essas situações muitas vezes eram de opressão, mas o espetáculo busca ultrapassar essas opressões para um lugar de processos de cura por meio do riso. O que difere das práticas violentas para chegar ao riso que tendem a utilizar minorias sociais como objeto risível.

Assim, essa palhaçaria feminista preta busca identificar e denunciar situações ou figuras de opressão que ocupam um lugar de saber-poder. Tal denúncia baseia-se na ideia de que o riso desencadeia outros processos perceptivos que, acionados pelo risível estão para além dele, constituindo-se em percurso crítico reflexivo acerca das diferentes realidades a partir da identificação.

O riso é um dos fenômenos da condição humana e, por sua multidimensionalidade apresenta possibilidades de mobilizar processos de cura simbólica para aquelas cujo corpo reduzido à condição de não-existência, foi adjetivado como não humano e por isto apresentaria as características ideais para fazer o outro rir. À esta máxima nos contrapomos e defendemos um riso que humanize e que liberte um riso que, ao invés de nos inferiorizar, potencialize nossa capacidade de resistir.

Referências

ADICHIE, Chimamanda. *Sejamos todos feministas*. 1ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BURNIER, Luís Otávio. *A arte de ator: da técnica à representação* / Luís Otávio Burnier - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

Folha Uol - África Subsaariana. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u90202.shtml>>

Acesso em: 14/07/2021.

FERRACINI, Renato. *A arte de não interpretar como poesia corpórea do ator*. 1998. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/284021>>. Acesso em: 22 de julho de 2021

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987

GROTOWSKI, Jerzy. Em Busca de um Teatro Pobre. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

JESUS, Jennifer Jacomini. A Mulher na palhaçaria. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498860434_ARQUIVO_AMULHERNAPALHACARIA.pdf Acesso em: 11/07/2021

LIMA, Daniely J. de S. A palhaça negra no cenário cultural amazonense: questões sociopolíticas e históricas. III Seminário Internacional em Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia - UFAM Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018. Disponível em: <<https://www.doity.com.br/anais/iiisicultura/trabalho/76426>>. Acesso em: 22/07/2021

MUÑOZ, Cristiane. Um nariz de Vantagem. REVISTA DO LUME. UNICAMP – LUME – COCEN. Campinas: UNICAMP, n. 1, 2012. Disponível em: < <https://www.cocen.unicamp.br/revistadigital/index.php/lume/article/view/222/213> > Acesso em 20 de novembro de 2019. 32

MUNANGA, Kabenguele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2003.

Pinturas tribais Africanas. Disponível em: <https://brazilianbeautysite.wordpress.com/2016/04/26/pinturas-tribais-africanas/> Acesso em: 14/07/2021

PIZARRO, Ana. Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização/ Ana Pizarro; tradução Rômulo Monte Alto. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

O riso dos outros. Direção: Pedro Arantes. Produção: Ricardo Monastier. Brasil: Tv Câmara, 2012.

SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. São. Paulo; Editora Cortez. 2010

SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravos e escravidão africana na Amazônia. In: O fim do silêncio: presença negra na Amazônia/ Patrícia Melo Sampaio (Organizadora). - Belém: Editora Açaí; Cnpq, 2011.

FOLKCOMUNICAÇÃO, PENSAMENTO DISSIDENTE E CULTURA NEGRA NAS TOADAS DE BOI-BUMBÁ DE PARINTINS, AMAZONAS

Jessica Dayse Matos Gomes¹

Renilda Aparecida Costa²

Introdução

As sociedades e culturas amazônicas são marcadas pela pluralidade em suas manifestações folclóricas e identidades étnico-raciais, entre elas, está a cultura de matriz africana. No município de Parintins, localizado a aproximadamente 369 km em linha reta da capital do Estado do Amazonas, Manaus, as expressões de etnias que contribuem na formação sociocultural amazônica são apresentadas em um Festival Folclórico (re) conhecido mundialmente, onde os bois-bumbás Caprichoso e Garantido são os apresentadores de tal diversidade.

A festividade é constituída de representações das culturas caçoca, indígena e, nos últimos anos com destaques para a cultura negra, ainda de forma crescente. A abordagem sobre as contribuições afro-diaspóricas na Amazônia assim como no Estado do Amazonas ainda causa estranhamento no que se refere a considerar sua relevância na formação étnico-racial da população do Estado.

Sobre cultura afro em Parintins assim como no Estado do Amazonas é importante salientar que mesmo sabendo de sua importância na formação sociocultural amazônica - tal como em âmbito nacional-, a presença negra em domínios parintinenses ainda é tratada em segundo plano, mesmo que exista registros quantitativos em literaturas locais.

A cultura negra subalternizada em Parintins pode ser identificada nos registros pouco divulgados tais como as manifestações religiosas, folclóricas, indícios e rastros de localidades que fazem referência à cultura negra como, por exemplo, comunidades denominadas Mocambo, mas não considerados territórios de remanescentes quilombolas.

1 Doutoranda do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e professora da rede estadual de Ensino – SEDUC/AM. E-mail: dayse_hinata@hotmail.com

2 Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (2011). É professora adjunta da Universidade Federal do Amazonas, atuando no Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais, na área da Sociologia. Atua no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia desde 2014. E-mail: renildaaparecidacosta@gmail.com

Considerando o exposto realizamos discussões e análises sobre pensamento dissidente nas toadas de boi-bumbá de Parintins, demonstrando que a obra musical folclórica pode ser um instrumento folkcomunicação para reflexões sobre antirracismo e combate às intolerâncias no festival assim como nos ambientes educacionais de Parintins. A toada é uma linguagem musical que aborda diferentes contextos naturais da Amazônia assim como suas culturas e sociedades entre as quais se encontra a presença negra marginalizada e silenciada na História Oficial da região.

A proposta de análise do pensamento dissidente nas letras das toadas de boi-bumbá apresentadas no Festival Folclórico de Parintins e divulgadas, para além do evento podem ser desenvolvidas relacionando-as às teorias da Folkcomunicação, conjunto de procedimentos comunicacionais que dissemina, socializa ou modifica as diferentes manifestações culturais.

A folkcomunicação do pensamento dissidente em Parintins através das letras das toadas demonstra como a cultura afro é representada nos textos do referido gênero. Dois compositores de toadas contribuíram para este estudo através de narrativas gravadas em entrevistas conforme a História Oral, “*recurso moderno usado para a elaboração de registros, documentos, arquivamento e estudos referentes à experiência social de pessoas e grupo*” (MEIHY, 2011, p. 17). Com as análises das toadas e narrativas dos compositores propõe-se também o estudo e destaque de toadas que podem ser utilizadas para processos educacionais antirracistas, uma vez que a própria educação foi e ainda é utilizada para disseminar discursos hegemônicos.

O desenvolvimento deste texto se divide em duas partes: i) Folkcomunicação e o pensamento dissidente na comunicação popular e ii) Folkcomunicação, dissidência e antirracismo nas toadas dos boi-bumbás onde se discute a presença negra nas toadas de boi bumbá de Parintins relacionado com as teorias da Folkcomunicação, mostrando como os compositores dissidentes veiculam ideias antirracistas nas toadas e vocalizam os anseios dos afro-brasileiros.

Folkcomunicação e o pensamento dissidente na comunicação popular

No final da década de 1960, o professor e jornalista Luiz Beltrão lançou a disciplina Folkcomunicação para os estudos dos “*impac-*

tos midiáticos das manifestações culturais das classes populares”, tendo em vista que essas classes também são marginalizadas no meio social (BREGUÊZ, 2002, p. 1). A Folkcomunicação tem se tornado cada vez mais presente nos estudos culturais brasileiros. Entende-se que a metodologia fundamentada por Luiz Beltrão tem por definição não apenas as análises do folclore ou da cultura popular em si, mas, o seu caráter de estudo dos instrumentos da comunicação utilizados pelas manifestações culturais populares ou folclóricas que *“se expandem, se sociabilizam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem modificações por influência da comunicação massificada e industrializada ou se modificam quando apropriadas por tais complexos”* (HOLHFELDT, 2002, p. 25).

As análises das formas comunicacionais do povo evidenciam a língua dos que são silenciados pelo poder. Para Eliane Mergulhão (2017, p. 3) devido ao longo período de seu uso por grupos estigmatizados, a língua dos subalternizados *“ficou relegada ao esquecimento pelas classes detentoras do poder que usavam a língua como forma de oprimir e de negar aos excluídos a voz que as insere no processo social”*.

Podemos entender que na comunicação por meio das manifestações folclóricas o povo vocaliza seus anseios, comportamentos, necessidades, reivindicações e críticas, pois, como Beltrão destaca, o folclore se torna a tribuna ou comício da classe popular assim como é um instrumento que aproxima e concordância da mesma, que contribui para que os marginalizados imponham sua voz para as classes superiores a ouvir (BELTRÃO, 2001, p. 125).

É importante para o folkcomunicação focalizar o público receptor de suas mensagens e assim transmitir aos destinatários os seus contextos culturais assim como os seus elementos simbólicos a fim de que suas mensagens sejam entendidas e possam ter respostas do público visado (MERGULHÃO, 2017, p.45). Considerar-se-à como procedimentos de expressão da cultura popular os folguedos, meios de divertimento, os autos populares, as peças artesanais e de artes plásticas que são usados recorrentemente ou metodicamente pela massa para manifestar *“o seu pensamento e as suas reivindicações, não poucas vezes até mesmo em oposição ao pensar e sentir das elites”* (BELTRÃO, 2001, p. 221).

O uso da Folkcomunicação por grupos que se opõem às elites é importante em virtude dos instrumentos utilizados que fazem a organização da consciência coletiva mantendo os conhecimentos possibili-

tando encontros com a educação, ao entretenimento e ao incentivo que apresentam, dimensionam seus pensadores artísticos à sociedade oficial assim como suas expectativas (BELTRÃO, 2001, p. 73).

Considerando que Beltrão via o povo marginalizado como classe trabalhadora oposta à elite tanto do campo como da urbanidade, se pode analisar neste estudo a população negra que é, infelizmente, marginalizada nos tempos históricos e espaços do território brasileiro, em particular na Amazônia, cuja contribuição Afro é negada por alguns intérpretes da formação sociocultural da região.

Os folkcomunicadores manifestam os interesses do povo tendo em vista que podem ser agentes sociais dissidentes que transmitem as mensagens por meio de instrumentos para expor as linguagens da massa e que tais comunicações sejam entendidas pela opinião pública.

Para o grupo marginalizado ser entendido é necessário o uso de veículos de comunicação adequados para a transmissão de suas mensagens e neste trabalho apresentamos a utilização da toada como linguagem envolvida com o pensamento dissidente antirracista que pode comunicar o que a classe popular deseja, sobretudo, a população negra amazônica.

O uso de elementos folkcomunicativos dissidentes possibilita a transmissão dos interesses do povo e assim também dissemina seus discursos que pretendem convencer outros grupos da importância de suas mensagens, rompendo até mesmo os silêncios e não ditos. Wainberg (2017, p. 202) considera que a comunicação dissidente visa vencer as barreiras do silêncio ao discurso, e é interessante pensar uma Folkcomunicação dissidente considerando também o que Beltrão chama de processos folkcomunicacionais opinativos que incluem meios como a música popular por onde os pensamentos da classe popular são mostrados, recomendando as dificuldades vividas e os progressos almejados.

Para isso também consideramos relevante pensar os processos folkcomunicacionais a partir da manifestação da perspectiva antirracista nas toadas do Festival Folclórico de Parintins, onde a cultura negra também é referenciada através da linguagem musical.

Folkcomunicação, dissidência e antirracismo nas toadas dos Bois-Bumbás

Existem diferentes tipos de processos da Folkcomunicação pelos quais as manifestações culturais populares se desenvolvem, entre

eles se encontra a toada que é entendida como “*o canto de boi-bumbá [...] um ritmo afro-brasileiro, mistura contagiante do samba, marcha e cateretê*” (SAUNIER, 1989, p. 33).

Sendo a toada a música exaltada no Festival Folclórico de Parintins, não se nega a contribuição negra em sua constituição e disseminação, ainda assim, a festa dos bois-bumbás ainda expõe a cultura afro amazônica de forma acanhada, demonstrando a necessidade explorar de forma mais intensa a contribuição afro-brasileira na festa parintinense. Sobre a função da toada no espetáculo dos bumbás, o produtor cultural e compositor de toadas Marcos Moura considera que a toada é, no momento, na contemporaneidade, ela é o fim condutor do Festival, de um festival amazônico. A toada é grande responsável pelas reflexões, pelas aprendizagens, pelos discursos, pelos rumos que esse Festival pode tomar. Então a toada é a mãe das demais artes presentes no Festival Folclórico de Parintins, que começou com uma cultura tradicional, popular e se espetacularizou numa conjuntura de indústria cultural, de cultura de massa. (MOURA, 2018)

As toadas são consideradas como condutoras das apresentações dos bumbás. Elas passam por um processo que envolve a escolha do tema a ser defendido por cada associação de boi-bumbá, seguido por estudos para embasamento teórico, uma vez que “*a pesquisa dá suporte ao compositor no desenvolvimento da toada*” (AGUIAR, 2015, p. 40). Os compositores finalizam suas toadas criando os ritmos para a obra e realizando a gravação em estúdios a partir do seu próprio financiamento para assim concorrer na seleção de toadas realizadas pelas diretorias dos bois, Caprichoso e Garantido.

As obras selecionadas são esperadas para divulgação e garantem muitas comemorações, pois, cada compositor e compositora se sentem vitoriosos com a escolha de sua obra. Marcos Moura destaca que cada compositor vive “*ao mesmo tempo numa batalha contínua, como dizia o Wilson Nogueira ‘entre a satisfação de brincar e a ambição de vender’*”. As toadas garantem o orgulho e renda para o compositor.

Nas apresentações dos bois-bumbás de Parintins, os compositores também constroem obras que enfatizam a cultura, a luta e resistência do povo negro, mostrando que as toadas podem ser um veículo para comunicar os temas mais importantes da história e cultura do povo afro amazônico como de outros territórios. Azevedo e Simas (2015, p. 51) consideram que “*as letras das toadas transmitem um conhecimento*

popular, um saber cultural do povo que criou este tipo de texto. Assim, entender suas letras é uma tarefa que ajuda a compreender a identidade povo amazônida”. Para Marcos Moura (2018):

Cada um de nós, compositores, agentes, produtores desse espetáculo tem que posicionar como educadores acima de tudo, cidadãos críticos para que a gente possa oportunizar tudo isso que o Festival proporciona ao Amazonas, em particular, a Parintins, que muitas políticas públicas vieram por conta do Festival. A cultura é o grande carro chefe e pra além de ser uma grande referência, ser uma grande vocação do município de Parintins, o festival tem essa função. Então a toada acaba sendo a responsável da formação de uma consciência coletiva.

A toada também exerce a função folkcomunicativa de vocalizar os anseios do povo assim como criticar ideologias culturais, sociais, políticas e religiosas da sociedade amazônica, em particular, parintinense. Nas toadas se pode visualizar a perspectiva antirracista que é impulsionada pela força das lutas do Movimento Negro que tem entre seus objetivos a luta contra os estereótipos, preconceitos, injúrias e racismos nos diferentes espaços do território nacional e para além dele. As lutas contra o silenciamento da cultura negras são evidenciadas em toadas como a intitulada Consciência Negra, composição de Paulinho Du Sagrado:

É história, é memória praticada no Mocambo ou refúgio, o sofrimento a superar. Escravos livres, libertos, esquecimento, ocultamento, o silêncio no Amazonas a esvaziar. Toda visão do desencanto n'alma negra foi a rebeldia à autonomia de um lar. A resistência é uma luta permanente por espaço mais decente no direito a se igualar (DU SAGRADO, 2017)

O compositor destaca nas letras de sua obra as resistências à escravidão com as insubordinações, fugas e formação de mocambos. Ressalta a luta contra o silenciamento e ocultamento da história e memória negra amazonense assim como a busca constante por uma sociedade mais igualitária com equidade racial.

Também o compositor expõe na toada que *“ainda assim o preconceito reproduz tanto defeito até aonde a tolerância não há. A afirmação da identidade é o caminho que exalta os negros do meu boi-bumbá”* (DU SAGRADO, 2017).

Pode-se considerar que o autor utiliza a toada como veículo folkcomunicador das lutas, da identidade negra assim como critica a intolerância, o preconceito e o racismo. A toada Consciência Negra

pode ser considerada como instrumento folkcomuniador antirracista levando a mensagem de valorização e respeito à cultura negra.

É importante salientar que a cultura africana é essencial para a constituição identitária da população amazonense e as toadas de boi-bumbá trazem mensagens que caracterizam a Folkcomunicação, que permite a troca de informações e mostras de opiniões, conceitos e costumes da massa, por meio de agentes e elementos ligados direta ou indiretamente ao folclore (BELTRÃO, 2001, p. 73).

Os compositores de toadas estão ligados ao folclore e através das letras das canções apresentam percepções sobre a realidade dos marginalizados, tal como a cultura negra era tratada no contexto do Festival de Parintins até o ano de 2017, quando a matriz africana passa a ter maior destaque em alguns momentos da apresentação dos bumbás na arena do Bumbódromo.

Beltrão (1980, p. 143) considera que os agentes-comunicadores utilizam o recurso que dispõem e da qual tenham conhecimento para apresentar em suas mensagens as vivências, necessidades e anseios de seu público, e se ousa afirmar que os compositores se tornam esses agentes quando exprimem os anseios do povo afro-brasileiro e afro amazônico.

Ainda que na contemporaneidade a toada seja composta de múltiplos sons provenientes de vários instrumentos, em seus primeiros períodos de entoação apenas a voz do repentista bastava, como é o exemplo dos poetas populares Lindolfo Monteverde e Roque Cid.

Criador do Boi-bumbá Garantido, o pescador parintinense Lindolfo Monteverde, que descendia de negros maranhenses tinha um cantar forte e popular com influência da literatura de cordel (MONTEVERDE, 2003, p. 11). A toada era utilizada por Lindolfo com o intuito de vocalizar seus pensamentos e emoções igualmente feitos por outros poetas populares, que, marginalizados usavam meios de expressão para demonstrar seu pensar e sentir (BELTRÃO, 1980, p. 143).

Roque Cid, nascido em Crato, Ceará veio para o município de Parintins em 1913 e desenvolveu muitas atividades na cidade, uma vez que era pedreiro tendo destaque como criador do Boi-bumbá Caprichoso. Para Cardoso e Neves (2013) Lindolfo, os irmãos Roque e Tomas Cid *“viviam de subemprego, eram de origem humilde, mas tinham grande capacidade de se comunicar com a comunidade, caracterizando-se também como líderes folkcomunicacionais e fazendo parte do grupo urbano*

marginalizado que Beltrão” (CARDOSO E NEVES, 2013, p. 15).

Pensamentos e emoções marcam as letras das toadas, conforme se pode visualizar em obras como Quilombolas da Amazônia composta por Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Boi, que faz parte do conjunto musical apresentado pelo Boi Garantido em 2017:

Meu canto é altivo e libertário
Ritmado a tambores e xequerés
Toada de luta pela igualdade racial
Emancipação do povo meu
Celebra a vida dos Griôs do saber
Voa, voa, voa, voa meu canto cangoma
Voa, voa, voa nessa batucada do meu boi-bumbá
Voa, voa, voa, meu verbo alado é Samsa Kroma
Voa, voa, voa pássaro da liberdade Iorubá
Somos quilombolas da Amazônia
Negros e cafuzos dessa região
O Boi Garantido festeja seu povo
pulsando a mãe-África no coração
Mocambo é morada do sonho cabano
Navega nas águas do nosso rio-mar
Erepecurú, Madeira, Trombetas, Negro, Tapajós, Andirá
Sou do São José!
São Benedito, Verequete,
sou do carimbó, lundu e siriá
Retumbão, cordão de pássaro,
Marambiré, Marabaixo e boi-bumbá
Voa, voa, voa, voa bem alto e faz brilhar
Voa, voa, voa no negro céu da consciência
Voa, voa, voa a constelação da resistência
Voa, voa, voa refletida em cada olhar
Trago a herança ancestral de gerações oprimidas
Resistência e força brasileira da matriz africana
Anunciando um novo tempo de liberdade e esperança!

A toada traz nos versos de sua letra a resistência das populações quilombolas manifestação através da música folclórica que traz os ritmos e batuques afro buscando destacar a luta pela igualdade racial

assim como a celebração das vivências afro amazônicas considerando a sabedoria e memórias ancestrais. Um dos compositores da toada, Enéas Dias afirma que a obra:

Fruto de muita pesquisa dos quilombos por perto, como Barreirinha e Oriximiná, aquela vontade mesmo de falar dessa questão que tá na formação da nossa cultura, da nossa identidade, do nosso DNA mesmo essa questão negra que às vezes o boi esconde como se o negro não tivesse participação nenhuma na nossa formação. E ele está totalmente “entranhado” (DIAS, 2015).

O anseio de vocalizar a cultura que é silenciada até mesmo pelas associações de boi-bumbá de Parintins fez com que os autores da toada utilizassem a música para chamar a atenção e suscitar reflexões sobre a presença negra na Amazônia, tornando a toada um arauto de esperança para o reconhecimento de uma Amazônia negra, sem estranhamentos em relação à matriz africana e suas contribuições na identidade étnica da região.

Assim como Lindolfo Monteverde e os irmãos Cid foram comunicadores folk da gênese e desenvolvimento da brincadeira de boi-bumbá com suas toadas e versos ricos, os compositores da atualidade utilizam as toadas para manifestar as críticas do povo que observa o destaque que as diretorias dos bumbás do Festival apenas dão à cultura indígena e europeia, deixando a contribuição negra em segundo plano.

Na atualidade o comunicador folk é um ativista que usa meios comunicativos para introduzir a cultura folk na mídia, fazendo a manifestação popular ter valor midiático, além de contribuir para uma visão de ampla abrangência da cultura popular, para além do âmbito local (TRIGUEIRO 2008, p. 48). Marcos Moura destaca que cada compositor, agente ou produtor do Festival Folclórico “*tem que posicionar como educadores acima de tudo, cidadãos críticos para que a gente possa oportunizar tudo isso que o Festival proporciona ao Amazonas, em particular, a Parintins, que muitas políticas públicas vieram por conta do Festival*”. O autor quer dizer que as toadas compostas por dissidentes contribuem para ressignificações da presença negra na consciência coletiva dos parintinenses e para a luta antirracista que pode ter abrangência por meio da comunicação, uma vez que o Festival é espetacularizado com ampla divulgação nas mídias de diferentes âmbitos.

Dentro da brincadeira e apresentação espetacularizada do boi-bumbá os personagens negros Mãe Catirina, Pai Francisco e

Gazumbá fazem parte do momento nuclear de morte e ressurreição do boi conduzindo o momento simbólico que vai se desenvolvendo com a atuação de outros personagens como o Vaqueiro, o Amo, a sinhazinha, os caboclos e o pajé.

É o desejo de Mãe Catirina pela língua do boi que leva Francisco a matar o animal preferido. Nas toadas dos bois o fundamento que conduz o auto do bumbá é explanado mostrando como toda a cênica está envolvida, sendo que para os compositores de toadas a Mãe Catirina é irredutível em sua decisão de comer a língua do boi por isso exige de Pai Francisco a prova de amor para ela e seus filho que é a morte e retirada da língua do boi.

Em 2016, Pai Francisco e Catirina do Boi Garantido receberam destaque na apresentação do bumbá Garantido, sendo que a toada que trata da narração expõe a nova abordagem e desenvolvimento do auto do boi:

Amo do boi: Ê vaqueiro, fama real

Chamo, ninguém me responde; olho, não vejo ninguém

Quero saber quem tirou a língua do meu boi

Não sei ao certo, mas desconfio quem foi.

Vaqueiro: Pronto, senhor meu amo, desculpa a demora, mas aqui estou

Estava no campo de Mazagão à procura do seu boi

Pelejei, mas não encontrei nenhum rastro pelo chão

Perdoe, senhor meu amo, já parti meu coração

Amo: Reúna os caboclos e a vaqueirada Pra capturar tinoso matador
E traga amarrado o pai Francisco, Que ele vai pagar com sua dor.

Vaqueiro: Pronto, senhor meu amo, eis o fugitivo e sua mulher

Que está prenha e comeu a língua do boi

Seu desejo não ficou pra depois, depois.

Amo: Diga, pai Francisco, por que matou meu boi?

Pai Francisco: Não quis matar

Eu só queria a língua tirar pra desejo saciar

E Catirina não me apurrinhar

Dizendo que o nosso filho com cara de boi ia chegar.

Amo: Olha, seu cabra, paciência acaba

Tiro vida, sangue e ponta de barba

Caso não dê jeito no mais afamado touro do lugar.

Pai Francisco: Não se apoquente, meu patrão

Vou resolver essa questão

Vou chamar o curador poderoso pajé.

Rufa tamurá! Balança maracá! Rufa tamurá!Balança maracá!

Amo: Urrou o meu novilho, meu amado garantido

O meu povo está em festa. Viu meu boi ressuscitar!

Boi, boi, boi, boi

Tradição da festa de boi-bumbá

Boi, boi, boi, boi

Essa tradição vamos celebrar.

A toada Auto do Boi Garantido (DIAS, MOURA, ANDRADE E KENNEDY, 2016) apresenta a encenação da morte e ressurreição do boi, com ritmo e narrativa de acordo com a literatura de Cordel, de forma mais aprofundada. O destaque dado aos personagens negros em 2016, sobretudo ao Pai Francisco proporcionou o direito a falas ao mesmo, algo não ocorria até então na arena do Bumbódromo.

Pai Francisco, Mãe Catirina e Gazumbá são apresentados como personagens caricatos na celebração dos bumbás e também são itens que não pontuam na avaliação dos jurados do Festival Folclórico, mas que são presenças obrigatórias na manifestação.

O boi-bumbá Caprichoso em 2018 exaltou a cultura africana e afro-brasileira em sua apresentação no Festival. A toada Boi de Negro, de autoria dos compositores Erick Nakanome, Frank Azevedo, Moisés Colares, Raurison Nascimento e Ricardo Linhares, foi bastante divulgada nos veículos de comunicação e conquistou muitos torcedores dos bumbás.

Afro-brasileiro vindo de além-mar

Desembarcou nas senzalas do Brasil colonial

Cultura africana transfigurada em mitos

Das lendas e histórias se fez o bumba-meu-boi

Ginga, boi, de Zulu a Zumbi; gira, boi Afro-parintin

Resistência de um povo Brasil

Maracá, pandeirão, tamborinho

Meu tambor é de fogo, é de onça

Que dança o miolo debaixo do mito popular. Yorubá, Ijexá

É zambumba, boi-bumbá, Bumba-meu-boi, sangue África
Na minha dança e na festa
Yorubá, Ijexá, é zambumba, boi-bumbá
Bumba-meu-boi, sangue África
Na minha dança e na minha festa
É o saber ancestral nascido de ventre África
Parido, plantado, roubado e negado
É o canto, é brado, manifesto
Que tremula o tambor
E pulsa, regando esse chão
É a festa de Cabanos
De terreiro, rua e quintal
É arte, luta, resistência e revolução
Boi de santo, boi de negro
Boi de Cid, brasileiro
O batuque, o gingado
Cantoria, Pai Francisco
Gazumbá, Catirina

A toada destaca a cultura africana e afro-brasileira que constituem o boi-bumbá assim como as religiões de matriz negra na Amazônia. De forma poética os compositores enfatizam que o saber ancestral africano é rico, porém é negado, mas que há a resistência, lutas e revoluções para que a cultura afro não seja silenciada. O compromisso de assumir as raízes negras do boi também pode ser visualizado nas letras das toadas do bumbá Caprichoso, que também deu destaques às religiões afros em outras toadas, que vêm, crescentemente sendo apresentadas na arena do Bumbódromo de Parintins manifestando a cultura negra que antes era silenciada e ocultada na festa folclórica da região.

As toadas analisadas além de instrumentos da Folkcomunicação dos anseios e lutas da população negra também podem ser textos de grande importância para educação antirracista e de combate à intolerância religiosa no município de Parintins. As letras vocalizam conteúdos dissidentes que também criticam as políticas anteriores das associações folclóricas de boi-bumbá onde se inserem, como um dos compositores entrevistados enfatizou.

As toadas de boi bumbá podem ser consideradas mensagens

folkcomunicativas com opiniões, informações, conceitos, críticas e manifestos políticos da massa. Essas mensagens vêm sendo veiculadas tanto oralmente (como Lindolfo Monteverde e os irmãos Roque e Tomas faziam no início da brincadeira de boi) como através das rádios locais, televisão e, meios digitais.

Os compositores tornam-se agentes do folclore quando exprimem opiniões e anseios dos grupos marginalizados através das letras e músicas de suas toadas, mostrando que é necessário suscitar discussões sobre a presença negra no Estado do Amazonas, sobre a forma como é apresentada a contribuição afro-brasileira na arena do Bumbódromo de Parintins assim como evidenciar sua constituição cultural negra, não mais a relegando ao silêncio e ao esquecimento. Esses artistas do meio musical têm atuado como agentes folk da população afro-brasileira, sobretudo em Parintins.

No decorrer dos últimos anos, os compositores de toadas de boi-bumbá têm apresentado obras que fazem a demonstração da riqueza da cultura negra que manifestam o antirracismo, e combatem o desrespeito as religiões afros e buscam acabar com o silenciamento da presença africana na Amazônia.

A própria indústria cultural, veículos de comunicação de massa com base nos estudos acadêmicos tem divulgado a importância dos negros na constituição do Festival Folclórico de Parintins. Tais mudanças são perceptíveis no número e qualidade de toadas com pensamento dissidente e antirracista que vem de forma crescente sendo produzidas para manifestação da cultura negra nas apresentações dos bois-bumbás Caprichoso e Garantido.

Mas, ainda existem muitas mensagens da cultura afro-brasileira e africana a serem folkcomunicadas através das toadas. Deve-se considerar que a experiência negra, em particular, da África tem muito a ensinar sobre sabedoria, solidariedade e outros saberes que vão além do rico conhecimento musical (LATOUCHE, 2013, p. 175) que já está inserido no boi-bumbá de Parintins.

Referências

AGUIAR, Adriano. A reinvenção da toada. São Paulo: Editora Nelpa, 2015

AZEVEDO, Juliana Batista e SIMAS, Hellen Cristina Picanço. Amazô-

nia nas toadas do boi-bumbá Garantido. RELEM – Revista Eletrônica Mutações, Universidade Federal do Amazonas, julho-dezembro, 2015.

BELTRÃO, Luiz. Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação, de fatos e expressões de ideias. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

BELTRÃO. Folkcomunicação: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: Umesp, 2004.

BREGUÊZ, Sebastião Geraldo. Os estudos de folkcomunicação hoje no Brasil. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002.

CARDOSO, Yasmin Ribeiro Gatto; NEVES, Soriany Simas. Evidências folkcomunicacionais e folkmidiáticas no boi de Rua de Parintins. Revista Eletrônica Mutações, [S.l.], v. 4, n. 7, ago. 2013. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/relem/article/view/562>>. Acesso em: 23 maio de 2018.

DIAS, Enéas; MOURA, Marcos; ANDRADE Mario e KENNEDY, João. Auto do Boi Garantido. CD Celebração, Boi Garantido, 2016.

DIAS, Enéas; MOURA, Marcos; e KENNEDY, João. Quilombolas da Amazônia. CD Magia e Fascínio no coração da Amazônia, Boi Garantido 2017.

DU SAGRADO, Paulinho. Consciência Negra. CD Auto da Resistência Cultural, Boi Garantido 2018.

HOHLFELDT, Antônio. Folkcomunicação: positivo oportunismo de quase meio século. In: Anuário Unesco/Umesp de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, v. 1, n. 5, São Bernardo do Campo, SP, 2002.

LATOUCHE, Serge. A África pode contribuir para resolver a crise do ocidente? Tradução: Acácio Sidinei Almeida Santos. Espaço Plural, v. 14, n. 28, p. 175-197. 2013.

MACIEL, B. Rede de estudos e pesquisas em folkcomunicação. Rede Folkcom: história e perspectivas de um novo campo do saber. CONGRESSO MUNDIAL DE COMUNICAÇÃO IBERO-AMERICANA –

CONFIBERCOM, 1., 2011, São Paulo. Anais... Disponível em: <http://confibercom.org/anais2011/pdf/50.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2012.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; Holanda, Fabíola. História Oral: como saber, como pensar. 2ª ed. 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2011.

MERGULHÃO, Eliane. Folkcomunicação & Sociedades Periféricas: Cultura, Linguagem e Comunicação dos excluídos. XVIII Conferência Brasileira de Folkcomunicação Recife-PE, 02 a 05 de maio de 2017 – UFRPE/FACIPE

MONTEVERDE, Dé; MONTEVERDE, João Batista. Boi Garantido de Lindolfo. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas; Secretaria de Estado da Cultura; Editora da Universidade Federal do Amazonas e Universidade do Estado do Amazonas, 2003.

NAKANOME, Ericky; COLARES, Moisés; NASCIMENTO, Ralrison, AZEVEDO, Frank, LINHARES, Ricardo. Boi de Negro. CD Sabedoria Popular: uma revolução ancestral. Boi Caprichoso, 2018.

SAUNIER, Tonzinho. O magnífico folclore de Parintins. Manaus: Casa Civil, 1989.

SOUZA, Alênicon Pereira de; PEDROSA, Ana Paula da C. Amorim. O paradigma da Folkcomunicação: estudo de caso à luz da teoria de Beltrão, Trigueiro e Hohlfeldt. Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional, Ano 16 n.16, p. 79-87 jan/dez. 2012

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. Folkcomunicação e ativismo midiático. João Pessoa: Editora universitária da UFPB, 2008.

WAINBERG, Jacques A. Silêncio e a Comunicação Dissidente. REVISTA ECO PÓS, v. 20 n.1, 2017.

**RELAÇÕES
SOCIOCULTURAIS
DISSIDENTES**

ESTABELECIDOS E OUTSIDERS NO VALE DO JAVARI

Elenilson Silva de Oliveira¹

Michel Justamand²

INTRODUÇÃO

Ao longo da caminhada no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, ao reconstruir o projeto e acertando as arestas acerca do objeto de pesquisa, busquei agregar ao processo de produção do conhecimento as contribuições das disciplinas obrigatórias e optativas planejadas para o trajeto acadêmico. Dada a importância das mesmas, e foi na disciplina de Processos Civilizadores (ministrada por outro coautor Gláucio Campos Gomes de Matos), que a partir da leitura da obra traduzida de Nibert Elias e John L. Scotson – *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*, que se estabeleceu *insights* para desenvolver este trabalho.

O plano de trabalho de tese (orientada pelo coautor Michel Justamand) contempla uma parte do território amazônico, palco de relações sociais, conflitos, exploração dos recursos naturais, relações de poder que perduram por séculos. A relação da obra de N. Elias e J.L. Scotson com o território do Vale do Javari ocorre pela intrínseca relação dos considerados estabelecidos – *os indígenas* – e os outsiders – *os não-indígenas*. Estabelecidos e Outsiders são dois termos indissociáveis, que se completam, utilizados com propriedade no âmbito das relações sociais.

A Terra Indígena Vale do Javari, conhecida com outros nomes – Alto, Alto Javari, Vale, Região do Vale do Javari, Terra Indígena Vale do Javari, está localizada na mesorregião do Alto Solimões, possui uma área de aproximadamente 8,5 milhões de hectares, foi homologada pelo governo federal no ano de 2001. Considerada uma das maiores terras

1 Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA e Professor do Instituto Técnico Federal do Amazonas em Tabatinga – IFAM/AM.

2 Doutor em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Professor Associado II do Curso de História da Arte, da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, em Guarulhos, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

indígenas, que abriga em torno de 5.000 habitantes, divididos em mais de 14 etnias.

São povos indígenas definidos de modo sociocultural, ocupam o território há muito tempo atrás, e que por volta do século XIX, passaram a ser excluídos pelo “homem branco”, que ascendeu ao território com vários interesses, desde a garantia da soberania do Estado brasileiro acerca da ocupação das fronteiras, a exploração dos recursos naturais (seringa, madeira, recursos minerais e pesqueiros).

A partir das primeiras viagens dos não-indígenas para o então Vale do Javari se começou a criar novas relações no território, marcadas por um encontro contraditório. Essas relações serviram como caminho para o ensaio, buscando categorizar e compreender quem foram os outsiders e os estabelecidos e suas relações que engendraram o pensamento hegemônico sobre o território.

Os estabelecidos (do inglês *established*) designam grupos de indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder. Os Outsiders são considerados um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os *established* (NEIBURG, 2001, p. 7).

A análise sociológica deste ensaio tem como pano de fundo as recentes transformações das relações sociais no Vale do Javari, analisando os indicadores sociológicos que permeiam as relações, como as formas de ocupação, os conflitos, as relações de poder, de modo que são preponderantes para a constituição das identidades dessas populações.

O ensaio se estrutura por meio da categorização histórico-social dos estabelecidos e outsiders, buscando agregar a percepção através das narrativas de sujeitos que possuem ou que já possuíram algum tipo de relação com o território do Vale do Javari.

Os estabelecidos

Os primeiros registros da presença de povos originários são datados pelos primeiros pesquisadores viajantes e historiadores até os contemporâneos antropólogos. No Caderno Povos Indígenas do Atlas Geográfico de Santa Catarina, uma fotografia que diz “Antes dos europeus chegarem aqui, nós já estávamos aqui...”, expressa subjetivamente a certeza de que os indígenas foram os primeiros habitantes do Brasil.

Pesquisas arqueológicas sempre apontaram para a notoriedade dos fatos e fenômenos em relação ao habitante nativo das terras,

águas e florestas na Amazônia, conseqüentemente no Vale do Javari, o território ainda abriga grupos étnicos que nunca foram contatados por órgãos oficiais do Estado.

Na Amazônia, os indígenas e outros grupos ocupam terras tradicionais, ou seja, as terras “por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. (BRASIL, 1988). Se somados todos os territórios tradicionais ocupados atualmente, estamos diante de ¼ da superfície nacional.

Trazer para o debate a legitimação dos direitos dos indígenas sobre seus territórios é no mínimo, demasiadamente, um enorme equívoco. Juridicamente já se tem estabelecido um guarda-chuva que promove a “plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições”. (BRASIL, 2004).

Apesar de todos os acontecimentos, consequência do longo projeto de integração ambicioso que exauriu parte das riquezas naturais (dentre elas os povos autóctones), a resistência das populações indígenas e de outros grupos tradicionais ainda é uma realidade. O Estado ao mesmo tempo em que monopoliza a força física obriga os indivíduos à convivência pacífica. Isso impõe a esse indivíduo a economia psíquica, o autocontrole (MATOS, 2016, p. 18).

Ao olhar o território do Alto Solimões encontramos os Ticuna como uma das etnias indígenas mais populosas do Brasil – em torno de 40 mil – tampouco poderemos imaginar que no Vale do Javari, há uma minoria populacional, em contraste com a alta etnodiversidade, registradas em pelo menos 14 etnias indígenas, com destaque para os povos Kanamary, Korubo, Kulina, Marubo, Matis, Matsés,

A rica e complexa etnodiversidade, apontada em registros históricos, era consideravelmente maior, mas que foi sendo atraída pelo processo colonizador no território, atraindo, grupos que viviam na Amazônia Interior, para as margens dos rios, e conseqüentemente das cidades.

O contato dos estabelecidos com o “home branco” não foi um dos mais felizes. O processo de estabelecimento dos seringais promoveu conflitos, o aparecimento de doenças, conseqüentemente, a dizimação

de grupos, além das atividades análogas a escravização, como mão de obra para exploração do então ouro negro. As frentes de expansão posteriores à da borracha tiveram impactos setoriais e intermitentes, que acarretaram, no entanto, ameaças a alguns povos e áreas específicas (OLIVEIRA, 2016, p. 182).

A partir da década de 1980, inúmeros conflitos e mortes se intensificaram no território do Vale do Javari, em decorrência da aproximação entre os povos indígenas e não indígenas, entre eles estão seringueiros, madeireiros, pescadores.

As relações no território passaram a transformar a realidade local, o viés econômico ditava o tempo e espaço das relações, os estabelecidos viam-se ameaçados, e enfrentavam aqueles que não pertenciam as suas terras.

O Vale do Javari é sem dúvida, um lugar bastante cobiçado, graças aos seus recursos naturais, embora escassos, continuam sendo explorados. Os antigos seringais, não explorados deram lugar à cobiça a partir dos anos 80, do século passado. Assim, ampliou-se a exploração madeireira – que já era atividade econômica importante nos anos de 1940 e 1950, mas com o beneficiamento, à época, era feito em Manaus (LEONARDI, 2000, p. 118), juntamente com a caça e a pesca. Animais que são a base da alimentação dos indígenas como anta, queixada, paca, quelônios, pirarucu, tem alto valor de mercado nas cidades, sendo explorados ilegalmente, através de pescadores e caçadores que entram clandestinamente nas áreas de maior concentração dessas espécies.

Todos que não eram considerados indígenas, com exceção dos não-indígenas que trabalhavam em entidades públicas e privadas que atuavam no Vale Javari, de certa forma, eram considerados intrusos ou *outsiders*, principalmente os que entravam sem a devida permissão dos órgãos competentes. Hoje, os índios da Amazônia têm seus interesses representados não pela agência indigenista, mas por organizações que os representam em diferentes níveis, desde o local e o étnico até o regional e o nacional (ALMEIDA, 2016, p. 181).

No Vale do Javari, os indígenas são representados por organizações não-governamentais, atualmente a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari – UNIVAJA congrega organizações, como Associação Marúbo de São Sebastião – AMAS; a Organização Geral dos Mayuruna – OGM; a Associação Kanamary do Vale do Javari – AKAVAJA; a Associação de Desenvolvimento Comunitário do Alto Rio Curuçá – ASDEC;

a Associação Mayuruna do Alto Jaquirana – AMAJA; a Organização das Aldeias Marúbo do Rio Ituí – OAMI; a Associação Indígena Matis – AIMA; e, por fim, a Associação Indígena Kulina do Vale do Javari – AIKUVAJA.

Ao longo do processo de legitimação do território, os indígenas do Vale do Javari se deslocaram entre rios e igarapés a fim de se protegerem e reproduzirem sociocultural e economicamente. Entre os grupos étnicos há registros de conflitos, a exemplo dos grupos opostos Matsés x Marubos e Korubos x Matis. Nas últimas décadas, estão se organizando como grupos socialmente organizados, na busca de interesses em comum.

A eterna luta dos grupos sociais indígenas do Vale Javari é contra as empresas privadas que investem pesado na exploração dos recursos naturais. Muitas dessas lutas acabaram em mortes, tanto de indígenas quanto dos exploradores, aumentando a tensão social.

Historicamente a região tem sofrido constante pressão de exploração de seus recursos naturais, em especial borracha, madeira e peles. Mais recentemente devido à sua localização com a fronteira peruana tem sido alvo de caça e pesca ilegais, do narcotráfico e da exploração petrolífera. (CTI, 2019).

No âmbito dos grupos sociais do Vale do Javari, há muito indígenas desvinculados de suas raízes, ocupando postos de trabalho, geralmente, informais, isso acontece desde o início da exploração e ocupação dos seringais. Em Atalaia do Norte, cidade mais próxima do território do Vale do Javari os indígenas vivem agrupados nas orlas e nas estradas, de fato, “quer sejamos não índios ou indígenas não escapamos do modelo de processo civilizador ocidental e até onde se pode verificar, talvez este seja o martírio vivido por alguns egos, não tivemos e ainda não encontramos meios de nos livrarmos dele” (MATOS, 2016, p. 13). Já em Tabatinga, um índio Kulina vive no cotidiano alheio as suas origens, retorna quando necessário para visitar a sua mãe no Vale do Javari, como já adquiriu um outro *habitus*, não consegue viver nas aldeias.

Os outsiders

O projeto de ocupação da Amazônia a partir do século XVI teve como marco o denso processo de migração da massa populacional. Temos no primeiro momento, a chegada dos europeus conquistadores, colonizadores e ou exploradores, espanhóis, holandeses, franceses, in-

gleses, irlandeses e portugueses. Estes últimos permaneceram, nas terras hoje reconhecidas como brasileiras, por séculos, introduzindo costumes e modos de vida.

Após os Tratados e a garantia da soberania de Portugal os africanos, de diversas origens nacionais, foram os próximos a ocupar a Amazônia, servindo de mão de obra escrava na exploração das drogas do sertão. Contudo, na Amazônia no século XIX já se configurava pela mistura de brancos, negros e índios.

Dada as experiências dos grandes ciclos econômicos (pau-brasil, cana de açúcar, ouro, algodão e café), e das drogas do sertão (castanhas, corantes, ervas, peles, produtos medicinais, animais vivos e plantas) a hegemonia da borracha deu sinais de grande transformação do Brasil e, em especial, na Amazônia. Os colonizadores fizeram do que é hoje o estado do Amazonas, por extensão a região amazônica, uma prateleira de matéria prima visando a atender os interesses do Velho Mundo (MATOS, 2016, p. 17), a Europa notadamente.

O recrutamento em massa da população de nordestinos nos dois períodos de *boom* econômico da *Hevea brasiliensis*. Aos “brabos” ou “parouaras” como eram conhecidos, distante da realidade da vida no sertão, não tiveram alternativa, a não ser a de se adaptarem cumulativamente, à vida amazônica e ao processo de aviamento explorador proposto pela economia dos seringais. A figuração a decorrer por todo o período da colonização se manifesta pelo uso da força, estratégias e tecnologia para dominar a natureza, incluindo a natureza indígena (IDEM).

O primeiro ciclo da borracha teve seu auge em 1911, após a abrupta queda, principalmente por embargo nas exportações e concorrência com plantios conduzidos por ingleses, voltou a ter uma nova ascensão durante a segunda guerra mundial. A batalha da borracha aconteceu por meio do estreitamento político entre Brasil e Estados Unidos, que subsidiou a produção da borracha nos seringais na Amazônia, instituiu os soldados da borracha, que passaram alguns anos a mais produzindo o látex, mas que posteriormente veio a cair novamente, até encerrar o ciclo econômico, definitivamente.

Os nordestinos vieram iludidos pelo “canto da sereia” para a Amazônia. Eles “acreditavam que correriam menos riscos de vida e ainda contavam com a possibilidade de enriquecimento, produzindo borracha no esforço de guerra para os aliados, para então retornarem a

sua terra vitoriosos” (NASCIMENTO, 1998, p. 11). Infelizmente não foi o que se observou em terras amazônicas no decorrer do tempo.

Criaram-se na Amazônia inúmeros seringais. No Amazonas destacaram-se os seringais do Purus e Madeira. No Javari, apesar dos seringais serem menos produtivos, houve forte atração do Estado, por se tratar principalmente de uma área de fronteira. Os seringais do Javari começaram a atividade no século fim do século XIX, mas foi a partir da Batalha da Borracha que a população de alterinos³ se consolidou. As famílias de seringueiros se estabeleceram nas margens dos rios e igarapés do Vale do Javari, explorando os seringais. A família no seringal, quando não conseguia produtos no regatão ou no comércio das cidades de Atalaia do Norte e ou de Benjamin Constant, consumiam produtos da floresta, fazendo parte de sua dieta alimentar diária.

Na segunda colocação abaixo do igarapé Todos os Santos, um dos seringueiros disse que o lugar era bom, embora com muito pium. Mas havia embiara (aves grandes) para caçar. Já na colocação abaixo do rio Pardo, o seringueiro reclamou falta de caça. Era preciso matar quatro quati-purus para fazer uma janta. Uma mulher de uma colocação abaixo do igarapé Flecheiras contou que no verão (estio) que então corria tinham apanhado 8 mil ovos de tracajá. A mulher deixou estragar muitos desses ovos, dizendo que não sabia que não se tira a areia ao salgar. Na sua colocação havia 50 anzóis para tracajá e tinham apanhado 15. José Filó, por sua vez, contou que antigamente trazia 5.000 quilos de pirarucu por viagem; mas agora só conseguia 500 (MELATTI, 2006, p. 16).

Em algumas localidades, a fatura de “bicho de casco (quelônios – tracajás, tartarugas, iaçás, capararis), caça e pescado” atraíam e movimentavam o comércio. O incentivo a sobre-exploração era iminente, forçando muitos exploradores, desvinculados das famílias daqueles que habitavam o território, a invadir áreas, caçar, pescar e vender nas cidades. Essas atividades aumentavam as tensões entre os grupos sociais, que optavam em remediar os conflitos ou partir para a guerra social.

Os outsiders do Vale do Javari contribuíram com outros grupos para a ocupação dos pequenos vilarejos que mais tarde se tornariam as cidades de Benjamin Constant, Atalaia do Norte e Tabatinga. Após a ocupação das áreas fronteiriças a partir do século XVIII, Remate de Ma-

3 Alterinos: Os povos *alterinos* foram criados a partir da lógica capitalista que predomina no país e na Amazônia por meio dos processos de territorialização. São povos que nasceram ou reproduziram-se sociocultural e econômico-ambientalmente na região conhecida como *Alto* (Vale do Javari) localizada na convergência dos municípios de Benjamin Constant e Atalaia do Norte, no Amazonas.

Is é considerado um dos mais antigos povoados na localidade. Instalado por volta de 1890, servia de entreposto para comércio da borracha produzida nos seringais do Vale do Javari. Foi por muitos anos sede do município de Benjamin Constant, e posteriormente, após a mudança de localidade, deu-se abertura para a criação da cidade de Atalaia do Norte.

A produção da borracha no Vale do Javari começou a decair a partir de 1970. Os conflitos cada vez mais se intensificaram, principalmente por busca de alternativas de exploração por parte das empresas fixadas nas cidades, aliciando indivíduos dentre eles os alterinos. Encontraram na madeira, na carne de caça e pescado, e num grau menor garimpos de minérios, as alternativas ideias para gerar até hoje uma robusta e clandestina economia.

A forte pressão dos indígenas no Vale do Javari, rendia conflitos e morte entre os estabelecidos e outsiders. A partir da década de 1980, muitas famílias já se deslocavam para outras localidades com medo de ataques de grupos indígenas.

Gradativamente os outsiders foram deslocando-se e passaram a ocupar as margens de rios e igarapés e a sede dos municípios. Em 2001, após o processo de demarcação da Terra Indígena Vale do Javari, o território passou a ser considerado único e exclusivo das populações indígenas, como garantia da soberania e reprodução sociocultural, restando aos outsiders remanescentes a obrigação do cumprimento da lei. Ainda há inúmeras famílias que se fixaram em comunidades ribeirinhas nos rios Itacoá e Javari, próximas ao território indígena.

A figuração estabelecidos e outsiders

Diferentemente de Winston Parva, a principal diferença entre os estabelecidos e outsiders está na ascendência étnica. Os primeiros, indígenas de diversos grupos étnicos, os segundos, indivíduos por suas vezes, originados da miscigenação de brancos, índios, negros, compreendendo até mesmo peruanos e colombianos, e na grande maioria brasileiros com condescendência nordestina. A semelhança se dá nos processos de ocupação: “um grupo compunha-se de antigos residentes, instalados na região havia duas ou três gerações, e outro era formado por recém-chegados (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 21).

Os estabelecidos – indígenas e, outsiders – não-indígenas mantinham no Vale do Javari uma relação de interdependência. Parece estar distante dos nossos olhos e da nossa compreensão, mas a ascen-

são da população não indígena para o Vale do Javari contou com a não agressão dos indígenas, que por sua vez não entendia com clareza quais eram as pretensões das empresas e do governo, em alguns casos, nem que existia um governo e empresas.

A figuração “estabelecidos e outsiders” tinha como pano de fundo o Vale do Javari, representado pela natureza, o binômio homem-natureza não estava rompido. Podemos considerar as relações entre os indígenas e os não-indígenas no Vale do Javari como uma relação entre estabelecidos e outsiders. Analisamos o que Neiburg considera a respeito da comunidade pesquisada por Elias e Scotson:

Os primeiros fundavam sua distinção e o seu poder em um princípio de antiguidade; moravam em Winston Parva muito antes do que os outros, encarnando os valores da tradição e da boa sociedade. Os outros viviam estigmatizados por todos os atributos associados com a anomia, como a delinquência, a violência e a desintegração (NEIBURG, 2001, p. 7).

O processo de estigmatização social foi o pêndulo das relações no Vale do Javari. Os não-indígenas eram estigmatizados por não serem “os donos” da terra, por não serem nativos daquele lugar. Essa relação enfraqueceu o grupo minoritário e manteve a superioridade, mesmo que garantida juridicamente dos estabelecidos. Elias e Scotson consideram que “nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo” (2000, p. 24). Não foi diferentes com inúmeras famílias de alterinos que viviam no Vale do Javari, as mesmas tiveram que abandonar suas vidas e deslocar para outros locais, considerados mais seguros, sem conflitos.

Referências

CTI. Centro de Trabalho Indigenista. V Assembleia dos Povos Indígenas do Vale do Javari discute retrocessos na política indigenista do Estado brasileiro e impactos sobre seus territórios. Disponível em: < <https://trabalhoindigenista.org.br/4041-2/>>. Acesso em 30/04/2019.

ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade/Norbert Elias e John L. Scotson; tradução, Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Siissekind; apresentação e revisão técnica, Federico Neiburg. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. Fronteiras amazônicas do Brasil: saúde e história social. Brasília; Paralelo 15; 2000. 182 p.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. PanAmazônia sob o viés do Processo Civilizador. Somanlu – Revista de Estudos Amazônicos, ano 16, n. 2, jul./dez. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA), 2006.

MELATTI, Julio Cezar. Viagem com um regatão. Somanlu – Revista de Estudos Amazônicos, ano 6, nº 2, pp. 9-34. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA), 2006.

NASCIMENTO, Maria das Graças. Migrações Nordestinas para a Amazônia. Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente. Nº 12. Vol. II. Dez-1998.

NEIBURG, Federico. A sociologia das relações de poder de Norbert Elias. In: Elias, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade/Norbert Elias e John L. Scotson; tradução, Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Siissekind; apresentação e revisão técnica, Federico Neiburg. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

A ARQUEOLOGIA COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE E MEMÓRIA SOCIAL DOS MORADORES DA SERRA DA VALÉRIA

Rosângela Telma Batista de Souza de Jesus¹

Alexandre Oliveira²

Michel Justamand³

Introdução

A formação da identidade dos povos amazônicos, por muito tempo tem sido analisada e discutida, por tratar-se de um assunto relativamente mesclado a muitos elementos. O mais importante para o entendimento tange à formação dos povos e de suas raízes, uma vez que antes da chegada do branco, essas regiões já eram habitadas por povos ancestrais.

A região amazônica destaca-se no Brasil pelas suas belezas naturais e características que a diferenciam do resto do país. Damos destaque para o clima tropical, a presença da mata verde, dos rios e suas reentrâncias, além da cultura de um povo miscigenado e uma diversidade construída em formato híbrido, onde a cultura indígena tem sido tratada e avaliada por valores externos ao longo do tempo e em muitos momentos e situações, o aspecto do homem branco tem prevalecido como elemento dominante e a cultura do vencedor e vencido predomine. Esse último item tende a causar danos agravantes para a construção da identidade e comprometer a memória social dos povos amazônicas. Krenak (2017, p. 9) afirma que se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos.

1 Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura – PPGSCA/UFAM.

2 Doutor em Design pela PUC-Rio. Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico, no Instituto Federal de Sergipe – IFS e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e no Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica – ProfEPT do Instituto Federal de Rondônia. Email: olialx@gmail.com

3 Doutor em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Professor Associado II do Curso de História da Arte, da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, em Guarulhos, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

Abordar mais profundamente acerca da Arqueologia e de sua importância nos estudos sobre as comunidades primitivas e sua evolução é importante ferramenta para conhecer sobre as sociedades humanas, do presente e do passado e estreitar as relações com a materialidade e as paisagens, uma vez que ela é uma corrente científica que se importa com os objetos ou os vestígios que servem para a construção do presente e o entendimento do passado.

O trabalho com hipóteses, fazendo testes e comprovações foram estudos importantes da materialidades para o entendimento de povos atuais. Tendo em vista que existem povos que não deixaram relatos escritos, importa conhecer a cultura material como: urnas funerárias, cerâmicas, plantações, costumes, como viviam (paisagens), áreas mitológicas ou de ação física, assim como lugares sagrados para os seres humanos. Nessa lista seguem os sítios arqueológicos, que são qualquer lugar que vivem ou viveram, povos indígenas ou não. Esses conhecimentos servirão para embasar teorias sobre a identidade dos povos amazônidas e construir o imaginário desses lugares.

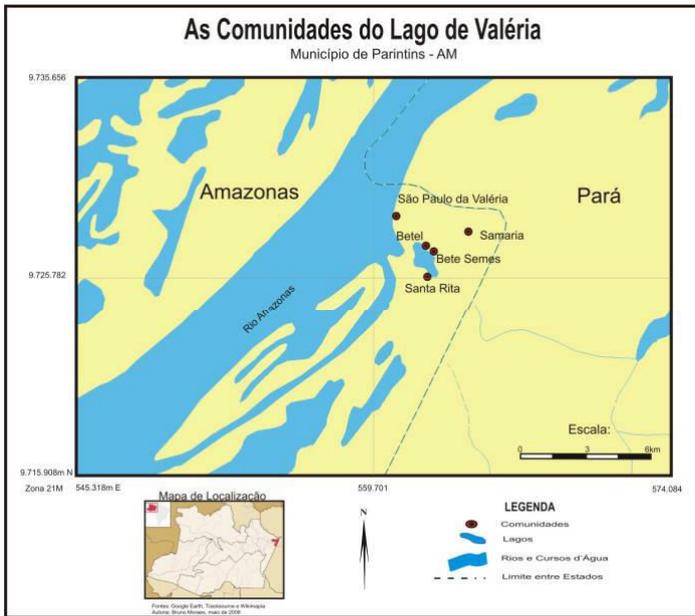
O que sabemos sobre os povos que viveram na Amazônia, foi apontado de forma preliminar pelas expedições que percorreram o Amazonas, assim como seus afluentes, na tentativa de explicar acerca do modo de vida dos mesmos, como produziam a cerâmica e quais os significados desta para as sociedades da época, antes da chegada do europeu, a estimativa de população era filtrada pelos dados materiais encontrados, representando o tamanho das aldeias e foi registrado pelos missionários e viajantes exploradores.

Entre os anos de 2004 e 2008 foram realizadas pesquisas arqueológicas no município de Parintins, através do Projeto Baixo Amazonas, a fim de suscitar questões científicas de relevância para a construção de uma história e pré-história da ocupação na Amazônia, em âmbito local e regional, investigando de forma sistêmica acerca do tráfico de material arqueológico naquela região, o que suscitou importantes discussões acerca do turismo e do patrimônio histórico em regiões do Baixo Amazonas.

O Projeto Baixo Amazonas surgiu como uma iniciativa conjunta entre IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e PAC – Projeto Amazônia Central (MAE-USP), tendo inicialmente o objetivo geral de empreender levantamentos arqueológicos com vistas à localização, georeferenciamento e cadastramento de sítios e coleções arqueológicas em doze municípios do médio e baixo Amazonas, no Estado do Amazonas. (LIMA, MORAES, PARENTE, 2013)

O *locus* de estudo, chamada Serra da Valéria é uma formação geográfica de 115 metros de altitude, situada no município de Parintins, no interior do estado do Amazonas, Região Norte do país e trata-se de uma área circundada por uma vegetação rica em flora e fauna e bastante espessa. Sua magnitude envolve um misto de beleza natural do nicho místico regional, comum a todas as partes que cortam o imenso e caudaloso rio Amazonas. É formada por cinco comunidades: Santa Rita de Cassia, São Paulo, Bete Semes, Betel e Samaria.

Fig. 1. Mapa localizando as comunidades presentes no Lago da Valéria, município de Parintins/AM.



Fonte: (LIMA, MORAES, PARENTE, 2013)

As características da região são realçadas pelos traços que marcam a história e a trajetória da formação dessa comunidade dentro da Amazônia, como uma região diferente e singular dentre as contidas nessa mesorregião do Amazonas. Entretanto, desejou-se fazer um recorte em sua apresentação, pois destaca-se das outras, pelo aspecto turístico desenvolvido pelas belezas naturais e pelo fato de nela encontrarem-se vestígios de importantes sítios arqueológicos, onde alguns são

encontrados a céu aberto ou sob o solo e ainda estão em processo de desvelamento. Talvez muitas pesquisas apontem para aspectos que direcionem saber a origem de povos que lá viveram e deixaram esses importantes vestígios, mas a vontade de analisar a influência que a cultura e origem desses povos tiveram sobre as populações que lá vivem até hoje, tornou-se objeto epistêmico da pesquisa que estamos empreendendo.

A comunidade de Santa Rita é a maior da região se destaca pela presença do sítio identificado por AM-PT-01, descrito por HILBERT e HILBERT, (1975), como sítio de terra preta de índio, resultante da alta densidade de material orgânico e outros elementos no lugar, fazendo-os acreditar que seria local próprio para o desenvolvimento e produção agrícola, importante para o local. Neles foram encontrados os artefatos de cerâmica pertencentes a três tradições: i) tradição Incisa e Ponteadado, conhecida como *Konduri*; ii) a tradição Borda Incisa da qual a fase Paredão faz parte (Séc. VII e XI d.C.); iii) Fase Açutuba (Irاندوبا) que se assemelham as cerâmicas antigas dos sítios Pocó e Boa Vista, dos rios Trombetas e Nhamundá, no Baixo Amazonas (HILBERT e HILBERT, 1980; LIMA et al, 2013).

Em vista da presença dos sítios, os pesquisadores apontam para o que foi achado na região:

Milhares de fragmentos, bem como muitos vasos inteiros, afloram na superfície da comunidade após cada chuva, seja nos quintais das casas, seja nas vias públicas. Assim sendo, a arqueologia está presente de maneira muito marcante no cotidiano dessas pessoas, que, à sua maneira, sempre deram significação a esses objetos. (HILBERT e HILBERT, 1980; LIMA et al, 2013).

Conforme citado por (HILBERT e HILBERT, 1980; LIMA et al, 2013), o sítio de terra preta de índio, encontrado na Serra da Valéria, chamou atenção dos moradores que construíram plantio de roçados e lavouras pelo seu poder de fertilidade. Sabemos que os sítios de terra preta são resultantes da ação humana ao longo do tempo, sinaliza que houve presença de povos antigos naquela região. Anne Rapp Py-Daniel (2017), afirma que:

Um dos vestígios mais comuns na Amazônia e muito conhecido pelos seus moradores é a Terra Preta Antropogênica (TPA), também conhecida como Terra Preta ou Terra Preta de Índio). A maioria dos solos da Amazônia são considerados impróprios para o plantio, por serem muito ácidos e pobres em nutrientes, mas as terras pretas são incrivelmente férteis (contêm alto teor de nutrientes e são pouco ácidas). A princípio,

estes solos eram considerados como um fenômeno natural, entretanto, os arqueólogos perceberam que a terra preta é o resultado da ação humana ao longo de milhares de anos de ocupação.

Quanto à tradição Konduri, as pesquisas feitas acerca dela tiveram seus resultados descritos num trabalho elaborado por João Barbosa de Faria (1946) que apresentou uma visão racista sobre as populações indígenas contemporâneas e as atribuiu aos Uaboí, pois acreditou serem incapazes de produzir tecnologia tão exuberante quanto a encontrada nos seus achados arqueológicos, que denominou de cerâmica “Uaboí”.

A característica mais marcante da cerâmica Konduri, sem dúvida, é sua decoração plástica representadas por figuras antropomorfas e zoomorfas. Os adornos são constituídos de modelagens, roletes de argila nos quais se aplicam incisões, ponteados e algumas vezes notam-se vestígios de tinta. Entre os zoomorfos reconhecidos estão: jacaré, tartaruga, jaboti, sapo, tatu, macaco, morcego, aves não identificadas, gavião real e urubu rei. Seguem abaixo alguns registros fotográficos feitos por Jacomé (2017), que ilustram relativamente o descrito acima.

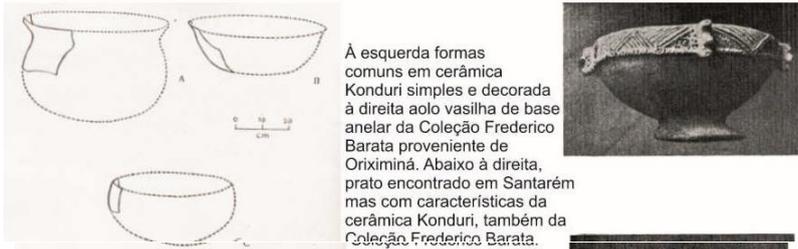
Figura 1 – Diversas coleções que mostram a exuberância da decoração plástica Konduri em suas bordas e apliques de vasilhas. Prancha digitalizada por Camila Jácome.

A decoração plástica Konduri
(Hilbert, 1955; Guapindaia, 2008; Acervo pessoal)



Figura 2 – Formas Konduri a partir de levantamento arqueológico em Oriximiná por Hilbert (1955) da Coleção Frederico Barata (idem). Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Peter Hilbert.

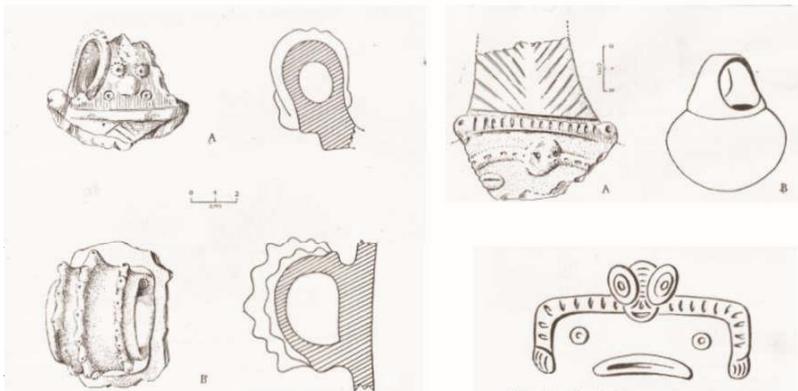
Formas comuns das cerâmicas Konduri decoradas e simples (Hilbert)



Vasilha de forma globular de base levemente acentuada e boca constricta, com decoração típica Konduri. Peça proveniente de Oriximiná, do acervo da Coleção Frederico Barata.

Figura 3 – Tipo de alças identificadas na cerâmica Konduri, com suas decorações. Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Peter Hilbert (1955)

Tipo de alças da cerâmica Konduri (Hilbert, 1955)



Alças aplicadas sobre a borda e parede de vasos Konduri, (A) Proveniente de Faro, (B) Proveniente de Oriximiná.

Acima, fragmento de alça Konduri e projeção de forma de vaso com alça sobre a abertura da vasilha, a partir de peça Chiriqui do Panamá.

Abaixo, "cara dupla", esquematizada frequente na base dos fragmentos de alça estendida Konduri.

de Santa Rita da Valéria, desejamos mostrar o entendimento sobre o valor patrimonial sob um viés etnográfico, tendo em vista que a presença desses sítio arqueológico é elemento que fundamenta a construção da identidade cultural da comunidade. Viveiro de Castro aponta que:

A etnografia da América Indígena contém um tesouro de referências a uma, teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos- todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Viveiro de Castro (2013, p. 43)

A cultura encontrada na comunidade Santa Rita tem origens em povos antigos, e as raízes indígenas anunciadas através dos vestígios encontrados nos sítios são importantes dados para análise da tradição e costumes. É importante ressaltar que todas as pesquisas realizadas nesta comunidade, assim como, a interação desta com povos de diferentes lugares, até mesmo estrangeiras, foram importantes para a promoção de diferentes comportamentos, também a inserção de novos valores e comportamentos que de maneira exógena se materializam no dia a dia deste povo, mas a maneira que a comunidade reage às diferentes situações enfrentadas no cotidiano, se reflete como instrumento particular e importante para seu crescimento, uma vez que se lançam estratégias diferentes e articuladas no sentido de acompanhar o crescimento da mesma, um exemplo disso são os projetos desenvolvidos quanto ao turismo e como receber melhor os turistas que chegam até aquele local, outro dado importante é a maneira de preservar os recursos naturais existentes. De maneira igual, os vestígios arqueológicos retratam a marca de povos pretéritos, seus costumes no manejo da agricultura, dos modos de trabalho, de pesca, caça, entre outros registros que esses vestígios apontam. Vaz aponta que,

Se raça tem a ver com diferenças no fenótipo, os grupos étnicos se constituem acima de tudo como comunidades organizadas que constroem sua identidade lançando mão de um amplo conteúdo sociocultural comum (religião, língua, costumes, origem e história), em oposição a outras comunidades. Vaz (1996, p.7)

Desta forma, explicitamos que os vestígios encontrados na comunidade Santa Rita tratam das marcas deixadas por um povo que se constitua numa cultura construída e evoluída por outras, inclusive

pelos seus habitantes, uma vez que os moradores mais antigos foram deixando assim evoluindo em seu *habitus* natural ou aderindo a novos costumes e forma de saberes. Os saberes tradicionais difundidos no meio ribeirinho consolidam e reverberam os costumes indígenas, apesar dos mais novos, por inúmeras razões não aceitarem ou a negarem. Vaz (1996, p. 5), levantando essa afirmação: A maioria daqueles que se assumem como índios nas cidades sabem muito bem a que povo, (etnia) pertence, pois é gente que chegou recentemente das aldeias. E ainda que não matem muito contato com sua comunidade, eles continuam índios.

A suposta negação dessa identidade se reflete costumeiramente nas comunidades ribeirinhas, onde, principalmente os mais novos negam em se identificar com a raiz indígena, ou que seus costumes tenham sido fruto da miscigenação pela qual passaram, mas sempre endossados pelo branco ou até mesmo pelo negro, raramente pelo indígena. Vaz (1996, p. 7) afirma que “ (...) ora o neto do branco é branco, o neto do negro é negro, mas o neto do índio é apenas descendente. As outras raças se reproduzem, se perpetuam, mas a nossa raça indígena degenera e logo desaparece”. Nesse núcleo, citam-se os elementos formadores da visão acerca de vários comportamentos de aceitação sobre o patrimônio identitário. Ressaltamos que esses dados são importantes para analisarmos a construção do pensamento e da memória social nas comunidades tradicionais da Amazônia, uma vez oriundas de comunidades mais primitivamente indígenas, Rivera Cusicansqui (2014), assinala sobre o registro da história desses povos:

É preciso continuar pensando no colonialismo interno, já que as relações coloniais se mantêm vigentes nos pequenos espaços de produção de conhecimento. No campo intelectual isso é importante já que ainda produzindo conhecimento crítico ele se configura como legítimo em companhia de relações de poder e subordinação. Rivera Cusicansqui (2014, p. 7)

A abordagem feita pela estudiosa ressalta a ideia, das quais se fazem perpetuar o comportamento dos povos dominantes, reproduzidos por um padrão de aceitação social, imbricados em modelos impostos e determinados de cima para baixo, onde quem reproduz determinado comportamento, muitas vezes, nem se dá conta de suas origens ou de suas razões, reproduzindo-os em contextos diversos. Essas atitudes em comunidades ribeirinhas somam-se às mudanças e transformações cul-

turais, resultantes de elementos que se agregam, no caso da comunidade Santa Rita, na Valéria, alguns fatores a diferenciam de forma mais relevante. O fato de se constituir como uma área turística, tendo em vista, os sítios arqueológicos e as belezas naturais da serra, torna-se a maneira de geração de riqueza, trabalho e melhoria da vida local, proporcionando desenvolvimento, com resultados positivos e relevantes, porém não se deve desconsiderar os problemas que decorrem, em diversos âmbitos, no que concerne à adoção de novas posturas e comportamentos, modificando paulatinamente o habitus do grupo e com isso alternando modificações culturais. Souza (2018), aponta para os problemas detectados na área em relação ao turismo:

Dentre os aspectos que influenciaram negativamente estão a inexistência de estudo de capacidade de carga em relação ao principal atrativo natural, a falta de estrutura de apoio aos visitantes e a falta de acessibilidade para pessoas com deficiência nos mesmos, falta de monitoramento de capacidade de carga ou suporte da principal realização técnica, científica ou artística. Souza (2018, p.32)

Fica claro então que os moradores dessa comunidade ainda não estão preparados com estrutura física, nem política para adoção de determinados valores e elementos que se tornam fundamentais para a promoção dessas mudanças, mas demonstram desenvolvimento sobre seus traços culturais e suas origens, apesar de poucos terem o conhecimento de causa, mas é visível que houve conexão entre o passado e o presente que se instaura. Os recentes trabalhos desenvolvidos acerca da arqueologia sobre o processo de base e construção de histórias culturais tem sustentados muitas hipóteses sobre a ocupação da Amazônia como um todo, assim como importantes bases de análises para classificações da cerâmica, tradições antigas, além de conceitos específicos, além de apresentar uma postura atual da comunidade a partir de um pensamento dissidente , ou seja, de lutar contra a tradição ribeirinha, que rejeita o novo e emergir do contraditório novo significado ao que se substancia a todo aquele que se firma como morador dessa área.

Considerações

O apanhado histórico e diacrônico que se faz de um povo, tendo em vista sua formação, sua origem e desenvolvimento, tem encontrado na arqueologia, grandes insumos para análises dos grupos e

sociedades que viveram em determinados locais, ao longo dos anos e com isso, os habitantes que seguiram foram dando continuidade em suas relações com o que foi encontrado.

Sabemos que os vestígios encontrados na região da Valéria, mais especificamente, na comunidade Santa Rita não eram anônimos, existia uma marca, uma história de povos que ali existiram . A Arqueologia aponta claramente através de estudos feitos, que a legitimação da identidade daquele povo se confunde com a cultura e o imaginário local, uma vez que, quem irá legitimar essa identidade serão os saberes e fazeres tradicionais desse povo alijados à ação da comunidade e dos projetos que acatem o pensamento exógeno.

Este estudo demonstrou que esses vestígios são importantes elementos na construção dessa identidade, no que concerne aos costumes do povo que ali viveu e se faz presente nos artefatos encontrados, denunciando os padrões e os períodos de ocupação que pertenceram tais povos, seus costumes, práticas de caça, pesca e as peças artesanais, assim como seus trançados eram característicos dos indígenas e também suas relações de poder .

A construção da memória social , criada a partir desses elementos socializados de forma coletiva e replicadas de forma individual tornam-se parte dessa memória registrada pela comunidade. Agentes exógenos são importantes construtores de novas práticas que marcam a cultura na região , pois são parte de dados sistêmicos constituídos em várias categorias, como o viés turístico, o fazer tradicional. Esses aspectos moldam o que se desenha na cultura local e legitimarão futuros registros de pertencimento.

Referências

HILBERT, P.; HILBERT, K. Resultados preliminares de pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, Baixo Amazonas.(1975) Traduzido por SIMÕES, Mário. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 1980.

JÁCOME, Camila P. Waiwai aos Pooco – Fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohrî), Cachorro (Katxuru) e Trombeta (Kahu). São Paulo , 2017. Programa de Pós – Graduação em Arqueologia . Universidade de São Paulo .

LIMA, Helena Pinto; MORAES, Bruno Marcos; PARENTE, Maria Tere-

za Vieira. Tráfico de material arqueológico, turismo e comunidades ribeirinhas: experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. *Revista de Arqueologia Pública*, nº. 8, Dez. 2013. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP.

RAPP PY-DANIEL, Anne. Dark earths and the human built landscape in Amazonia: a widespread pattern of anthrosol formation. *Journal of Archaeological Science*, 2014.42, 152–165.

RIVERA, Cusicansqui, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexion sobre prácticas y discursos descolonizadores – 1ª. Ed- Buenos Aires: Tinta Limón , 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza ; MENEZES , Maria Paula. *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2013.

SOUZA, A. C. A tradução do turismo na região da Valéria para a emancipação social. III Seminário Internacional em Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2018.

VAZ, Florêncio. Questão indígena: limpeza étnica e racial no Brasil. Disponível em : <HTTPS://www.cartamior.com.br//Coluna/Questão-indigena-limpeza>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós- estrutural*. São Paulo: Ubu, 2018.

DISSIDÊNCIAS TEÓRICAS

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA INFLUÊNCIA DOS EUA NO GOLPE MILITAR DE 1964 EVIDENCIANDO O PENSAMENTO DE NOAM CHOMSKY

Sabrina Ellen Mendonça Pontes¹

Yoshiko Sasaki²

Introdução

Com base nos aspectos característicos do golpe militar de 1964, evidenciados pelos teóricos brasileiros, visamos uma breve contextualização do momento vivido no Brasil considerando o pensamento de *Noam Chomsky* in “*O lucro ou as pessoas*”. O processo de golpe militar no Brasil envolve relações que perpassam as problemáticas internas de políticas e questões socioeconômicas.

A relação com o contexto do desenvolvimento do capital internacional, muito presente nas características da ditadura militar, traz à luz a presença dos Estados Unidos da América e sua influência na América Latina. Nesse sentido, objetivamos compreender o pensamento de Noam Chomsky acerca da hegemonia construída pelos EUA na América Latina, especificamente - neste estudo - no Brasil.

Conforme especificado por Reis (2014), na economia, o novo governo possuía seu próprio perfil e programa determinado ao internacionalismo, guiava-se para abertura do país ao capital internacional, dessa forma, rompia com a autonomia do nacional-estatismo. É nesse sentido que está evidenciado o pensamento de Noam Chomsky.

Portanto, analisar essa relação de Poder construído pelos Estados Unidos da América através de Doutrinas e Consensos, torna-se um passo importante para compreender as relações de poder existentes no Brasil. Buscando uma breve compreensão de como o Estado brasileiro tornou-se subordinável aos interesses burgueses nacional e suscetível ao capital internacional?

1 Mestranda no Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGS-CA/UFAM. E-mail: sabrinaellenpontes@gmail.com

2 Professora do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGS-CA/UFAM. E-mail: ysasaki14@gmail.com

Desenvolvimento

Chomsky (2000) ao buscar o entendimento das relações em O Lucro e as Pessoas apresenta considerações para o entendimento do Neoliberalismo e a Ordem Global mostrando característica que os governos usam para manter o sistema capitalista. A influência maior dos Estados Unidos sob os países da América Latina ao abordar a política americana dos anos de 1960 a 1990. Evidenciando como os Estados Unidos da América visam o tratamento de um controle internacional da economia pregando um Neoliberalismo. Esta forma de economia, evidenciada por Noam Chomsky, que nem mesmo os EUA chegam a praticar, mas trata-se de um extremo protecionismo estatal.

Neste estudo atentaremos para trazer a compreensão de Noam Chomsky acerca da influência dos Estados Unidos em diversos países, mas com enfoque na economia e na ditadura brasileira pós-64. Alguns aspectos levantados por Chomsky, traduzido por Pedro Jorgensen em 2002, no livro *O lucro e as pessoas?* (Originalmente de 1999), contém aspectos para análise a partir do momento em que o mecanismo burocrático do Estado passa a ser utilizado para o preenchimento do espaço deixado na descaracterização das mobilizações e lutas para o controle da sociedade civil. Nesse sentido evidencia suas investigações acerca do neoliberalismo, assim como posição contrária ao sistema.

Para compreender aspectos do ocorrido durante o pós-64 no Brasil atenta-se para as preposições acerca do primeiro momento vivido com o fim da Segunda Guerra em 1945. Após o fim da Segunda Guerra mundial em 1945, se vivenciou em todo Ocidente um período de expectativas crescentes e esperança, baseado na produção em massa de produtos manufaturados e na construção dos Estados de Bem-Estar Social.

O Consenso de Washington, posto por Noam Chomsky como Neoliberal trata-se de:

Um conjunto de princípios orientados para o mercado, traçados pelo governo dos Estados Unidos e pelas instituições financeiras internacionais que ele controla e por eles mesmos implementados de formas diversas – geralmente, nas sociedades mais vulneráveis, como rígidos programas de ajuste estrutural. Resumidamente, as suas regras básicas são: liberalização do mercado e do sistema financeiro, fixação dos preços pelo mercado (“ajuste de preços”), fim da inflação (“estabilidade macroeconômica”) e privatização. Os governos devem “ficar fora do caminho” – portanto, também a população, se o governo for democrático –, embora essa conclusão permaneça implícita. As decisões daqueles que impõem o “consenso” têm, é claro, um grande impacto sobre a ordem global. (CHOMSKY, 2002, p. 9)

Havia uma construção hegemônica dos EUA e, o Brasil passou a ter momentos de uma forte influência externa, principalmente, na área econômica, o país sempre esteve incluso no grande plano de Washington, onde contemplava toda América Latina, vejamos:

Na América Latina, Washington pretendia implementar a Doutrina Monroe, porém de um modo muito especial, uma vez mais. O presidente Wilson, famoso por seu idealismo e seus elevados princípios morais, admitiu secretamente que, “ao defender a Doutrina Monroe, os Estados Unidos levam em conta os seus próprios interesses”. Os interesses dos povos latino-americanos são meramente “incidentais” e não um problema nosso. Ele reconheceu que “pode parecer que nos baseamos em puro egoísmo”, mas afirmou que “a doutrina não tem motivos mais elevados ou generosos”. Os Estados Unidos lutaram para desalojar a Inglaterra e a França, seus rivais tradicionais, e estabelecer uma aliança regional sob seu controle à parte do sistema mundial, onde tais arranjos não eram admissíveis. (CHOMSKY, 2002, p. 11)

Conforme exposto por Chomsky a Doutrina Monroe³, desde sua criação visou demonstrar a hegemonia dos Estados Unidos para com os países da América latina. Assim como foi na Independência do Brasil, em que EUA foi o primeiro país a fazer o reconhecimento. Logo, a historiografia demonstra que:

O Brasil há muito é reconhecidamente um dos países mais ricos do mundo, dotado de enormes vantagens, até mesmo meio século de influência e tutela dos Estados Unidos, que, com a melhor das intenções, por acaso estão uma vez mais a serviço do lucro da minoria, enquanto a maioria do povo é deixada na miséria. O exemplo mais recente é o México, louvado como o primeiro aluno das regras do *Consenso de Washington* e apontado como modelo para os demais – enquanto os salários despencavam, a pobreza aumentava quase tão depressa quanto o número de bilionários e o capital estrangeiro afluía a maior (CHOMSKY, 2002, p. 14).

Essa influência histórica dos EUA nos países da América Latina, especificamente, no Brasil não passaria em branco na busca de estabilidade econômica, ainda que imponha controles sobre a sociedade para manutenção do sistema. Têm-se essas evidências no golpe militar brasileiro de 1964, nisso Netto (2014), fundamenta que o golpe militar demonstrou como o desenvolvimento capitalista pode se realizar apesar

3 A Doutrina Monroe foi proferida em 1823, contemplando três aspectos: a impossibilidade de criação de novas colônias ao longo do continente, intolerância à interferência de nações europeias em questões internas e a não participação norte-americana em conflitos envolvendo países europeus. Além de deixar claro sua posição contra o colonialismo em terras do continente americano.

da existência de formas econômicas pré-capitalistas e da exclusão da vida política das massas.

De acordo com Netto (2014), o golpe ocorreu nos dias 1º e 2º de abril de 1964, se consagrou no âmbito político-institucional violando as normas da Constituição Federal com o discurso de salvar o Brasil da “corrupção” e da “subversão comunista”. O apoio ao golpe foi exaltado por manifestações de setores pequeno-burgueses e alguns trabalhadores, consagrada na “Marcha da Vitória”. Em 11 de abril, através do Congresso Nacional, foi “eleito” para presidente o marechal Castelo Branco e como vice José Maria Alkcmim, político e fundador do PSD. O significado desse golpe está atrelado ao contexto da Guerra Fria, em que, a hegemonia estadunidense passou a modificar a divisão do trabalho internacional assim como, as relações econômicas e os centros capitalistas, de forma a apoiar a contrarrevolução no âmbito mundial.

No Brasil o golpe vai além de influências externas, visto que, os problemas do país estavam relacionados, em muito, à luta de classes que chegara ao ápice em 1964, dessa forma, esse regime político se consagrou num sentido de autocracia burguesa atendendo os interesses do grande capital, efetivando um golpe de caráter civil-militar, estruturado pelas Forças Armadas, o capital e os latifundiários. Havia assim três objetivos nessa contrarrevolução:

1) adequar os padrões de desenvolvimento nacionais e de grupos de países a um novo momento da dinâmica capitalista, marcado por acentuada internacionalização do capital; 2) golpear e imobilizar os protagonistas sociais e políticos interessados em resistir a este processo, que conduzia as periferias a uma relação mais subalterna e dependente em face dos centros imperialistas; 3) enfim, combater em todo o mundo tendências políticas e ideológicas alternativas ao capitalismo e /ou condocentes a vias socialistas. (NETTO, 2014, p. 75)

Muito embora a sociedade brasileira possuísse uma longa tradição antidemocrática, seu processo permaneceu conduzido “pelo alto”, isto é, a partir das classes dominantes. Contudo, o golpe de 1º de abril teve um notável objetivo com relação ao Estado, era simplesmente torná-lo articulador do grande capital estrangeiro e nacional. Haveria então um “regime político que derivou do golpe do 1º de abril constituiu, como não poderia deixar de ser – dadas as suas motivações, os seus promotores e os seus objetivos –, uma ditadura.” (NETTO, 2014, p. 83).

Para Octavio Ianni (1981), a sociedade brasileira esbarrava sob os aspectos de organização para uma política em favor do capital monopolista, em todos os sentidos, inclusive o repressivo. A violência

do sistema estatal *“foi posta a serviço de uma política destinada a superar a “estagnação econômica” e a “inflação explosiva.”*” (IANNI, 1981, p. 34).

Assim, fora adotada uma política com base na chamada Doutrina de Segurança Nacional, cujo objetivo estava em garantir a segurança interna sob a ótica de um aparato repressivo e, ao mesmo tempo, adotar uma política de desenvolvimento econômico que superasse a estagnação. Desenvolveu-se, nesse período, um sistema capitalista em conjunto com a força estatal, onde predominava o capital monopolista com vistas a atender o crescimento econômico.

Chomsky (2002, p. 26) destaca uma passagem de 1960 do presidente Eisenhower na qual efetivava segurança caso o Brasil estivesse na colaboração para o sistema de iniciativa privada. Assim destacava um sistema de consciência social que poderia beneficiar o povo. Contudo, com uma reação resistente as novas normas, o governo estadunidense menciona que as elites em toda América Latina se apresentavam “como crianças” e que, portanto, não possuíam capacidade de autogoverno. Assim destaca-se que nesse período os EUA buscava maior estabilidade e avanço como meio de controle.

Os Estados Unidos estão “inapelavelmente atrasados em relação à União Soviética no desenvolvimento de meios de controle sobre os corações e as mentes das pessoas simples”. Dulles e Eisenhower expressaram a sua preocupação com a “capacidade comunista de assumir o controle dos movimentos de massa”, capacidade que “não temos como imitar”: “eles apelam aos pobres e estes sempre quiseram pilhar os ricos”. Em outras palavras, achamos difícil induzir o povo a aceitar a nossa doutrina de que os ricos devem pilhar os pobres, um problema de relações públicas ainda não resolvido. (CHOMSKY, 2002, p. 26)

Evaldo Vieira ao retratar a República Brasileira no Pós-64 retrata a expansão do capitalismo e preço da sobrevivência, a saber:

Um dos documentos mais representativos da política econômica, inaugurada em 1964, pode ser o “Acordo sobre Garantia de Investimentos entre os Estados Unidos do Brasil e os Estados Unidos da América”. Tal acordo foi assinado em 1965, pelo Embaixador Juracy Magalhães e por David Bell, Coordenador-Geral da “Aliança para o Progresso”. Decretado pelo Congresso Nacional, o Acordo, em seu Artigo II, dizia que suas normas seriam aplicáveis a investimentos em projetos ou atividades aprovados para fins de garantia pelo governo, onde o projeto ou atividade vieram a se concretizar. (VIEIRA, 2015, p.299)

O primeiro momento da ditadura militar brasileira ocorreu entre 1964 e 1968 foi comandado pelo governo de Castelo Branco e par-

te do governo de Costa e Silva, era baseado na inépcia da ditadura em se legitimar politicamente. Nesse sentido, havia dificuldades referentes, ao arcabouço herdado do período pré-64, ou seja, os movimentos operário, sindical e estudantil retomavam ações significativas e, por outro, a falta de coesão da corporação armada.

Conforme mencionado por Reis Filho (2014, p. 52), no governo de Castelo Branco houve a efetivação de estratégias para institucionalizar a ditadura, com base num estado de direito autoritário. Para tanto, havia uma formação social brasileira sob influências do desenvolvimento capitalista baseado nos monopólios, que acabou por excluir dos processos de decisão política, as classes subalternas.

Assim, as forças populares estavam sob uma estrutura denominada de ordem social, a qual imprimia aspectos de assistência, perseguição e repressão. Nesse sentido Noam Chomsky destaca que os Estados Unidos considerou que o problema se tratava de uma “segurança nacional”. Consequência dessa situação dada a partir do momento em que *“Os militares eram vistos por Washington como uma “ilha de sanidade” no país, e o golpe foi saudado pelo embaixador de Kennedy, Lincoln Gordon, como uma “rebelião democrática”, na verdade “a mais decisiva vitória isolada da liberdade neste meio de século”.* (CHOMSKY, 2002, p. 26)

Evaldo Vieira (2014) ao analisar momentos da República brasileira na Ditadura Militar entre 1964 e 1965, elucida que no primeiro momento *“os acontecimentos de 1964, que expulsaram do poder o governo constitucional de Jango, liquidara ainda o projeto de reformas de base, exterminando com a política de massas, existente até então no Brasil”.* (VIEIRA, 2014, p.29).

De acordo com Reis Filho (2014, p. 53), na economia, o novo governo possuía seu próprio perfil e programa determinado ao internacionalismo, guiava-se para abertura do país ao capital internacional, dessa forma, rompia com a autonomia do nacional-estatismo. Destarte se manteve o processo de planejamento do Estado brasileiro, pois *“na prática, novas instituições foram criadas, como o Banco Nacional de Habitação (BNH) e um super-Banco Nacional de Habitação, destinado a supervisionar e controlar a produção e a circulação do dinheiro.”* (REIS FILHO, 2014, p. 57).

Seguindo o processo foram aprovadas novas Leis, de Imprensa e de Segurança Nacional, assim como criaram instituições relaciona-

das ao mundo do trabalho. Com a tentativa de abertura para o capital estrangeiro no Brasil, como estratégia de desenvolvimento, “*a ditadura de 1964 abriu totalmente este processo aos monopólios internacionais. [...] O tal desenvolvimento interdependente serviu sobretudo à burguesia do monopólio, aliás nem sempre fiel a seus protetores*” (VIEIRA, 2015, p. 302).

Já nas considerações por Reis Filho (2014, p. 64), o programa com visão internacionalista-liberal proposto não se concretizou, ao menos em primeiro momento. Haja vista que a legislação criada reforçava o intervencionismo estatal. No ano de 1967 havia estado de direito autoritário com promessas de crescimento econômico propostas pelo governo de Costa e Silva que visava a restauração da ditadura sob a óptica desenvolvimento, obtendo constantes crescimentos em variados setores da economia.

Em 1967, o país já registrou um razoável crescimento: 4,8%. No ano seguinte, quase o dobro: 9,3%. O crescimento da atividade industrial alcançou o invejável patamar de 15,5%, liderado pela construção civil, com 17% de crescimento. A decolagem era produto da combinação de medidas governamentais com uma série de condições favoráveis, internas – ociosidade do parque industrial, demanda reprimida, saneamento financeiro executado pelo governo anterior – e externas – início de um boom espetacular no mercado internacional. (REIS FILHO, 2014, p. 66-67)

Com o percorrer da década de 1960, o Brasil iniciou um processo mais aberto ao capital estrangeiro no sentido de receptor de investimentos, consagrando-se o maior receptor, conforme destaque:

O país obteve do exterior a quantia de 3.728 milhões de libras e esterlinas, sobretudo dos Estados Unidos, do Canadá e da Alemanha Ocidental. É preciso distinguir bem os dois momentos da década de 1960. De 1961 a 1964, a Associação Internacional de Desenvolvimento – AID, ligada aos Estados Unidos, destinou ao Brasil uma média de 100 milhões de dólares por ano. Por outro lado, nos 5 anos posteriores ao golpe de Estado de 1964, a AID canalizou para cá a cifra de 2 bilhões de dólares. A política econômica, desde 1964, atacou ferozmente acima de tudo a empresa nacional, pois o número de falências e concordatas subiu neste ano e nos seguintes. (VIEIRA, 2015, p. 300)

Para Chomsky (2002, p. 9-10):

Os “grandes arquitetos” do *Consenso* [neoliberal] de Washington são os senhores da economia privada, em geral empresas gigantescas que controlam a maior parte da economia internacional e têm meios de ditar a formulação de políticas

e a estruturação do pensamento e da opinião. Os Estados Unidos têm um papel especial nesse sistema, por razões óbvias. Nas palavras de Gerald Haines, especialista em história da diplomacia e antigo historiador da CIA: “Depois da 2ª Grande Guerra, os Estados Unidos assumiram, por interesse próprio, a responsabilidade pela prosperidade do sistema 10 capitalista mundial”. O foco de Haines é o que chama de “americanização do Brasil”, mas apenas como caso particular. E suas palavras são bastante exatas. (IDEM)

Vieira (2015, p. 302) evidencia que nesse período ocorreu um grande avanço do capitalismo no Brasil, onde a ditadura de 1964 foi uma proposta ideal na inserção dos monopólios internacionais. O Processo teve como base primordial servir a burguesia do monopólio, protegendo-a e servindo-a. Visto que *“Tais ameaças à prosperidade do sistema capitalista mundial” justificam o uso do terror e da subversão para a restauração da “estabilidade”*. (CHOMSKY, 2002, p. 10). Assim destaca-se o pensamento de Noam Chomsky, ao enfatizar as considerações de Gerald Haines:

Na elogiadíssima história da americanização do Brasil antes mencionada, Gerald Haines diz que os Estados Unidos vêm usando o Brasil desde 1945 como “área de teste para os modernos métodos científicos de desenvolvimento industrial baseado no capitalismo intensivo”. [...] ao tornar o Brasil “a menina dos olhos da comunidade internacional de negócios na América Latina” sob o governo militar nas palavras dos jornais de negócios –, enquanto o Banco Mundial relatava que dois terços da população não se alimentavam o bastante para suportar uma atividade física normal. (CHOMSKY, 2002, p. 13)

O domínio dos Estados Unidos torna-se evidente durante a ditadura militar de 1964, Noam Chomsky quando traz seus pensamentos acerca desse domínio, evidencia que todas as formas foram documentadas e planejadas. Impostas sejam por Doutrinas, Consensos e/ ou acordos. Destacando ainda uma existência de subordinação do Estado brasileiro aos ricos.

Considerações finais

Analisamos assim, uma breve relação entre ao golpe militar de 1964, cujo regime de ditadura militar estava envolto pelas demandas visando atender o capital internacional. Nos remetemos ao sistema de poder dos Estados Unidos da América sobre os países da América Latina.

Contextualizamos o sistema de hegemônico construído através de doutrinas e consensos e sua forte influência sobre o Brasil, considerado um dado historicamente construído, conforme evidenciado por Noam Chomsky. Numa construção de aspectos de Estado ditatorial com demandas para atender ao capital nacional e internacional.

Argumentamos através de autores sobre o golpe de 1964 e a construção de um regime militar que demonstrou a constante força da burguesia no aparato estatal brasileiro e submissa ao capital internacional. A construção do governo militar visava legitimar suas ações propondo políticas sociais para os trabalhadores e, concomitantemente, atender aos interesses burgueses, deixando o Estado permeado por ações autoritárias.

Pela observação dos aspectos analisados compreendemos que o pensamento de Noam Chomsky reflete a realidade retratada por pesquisadores brasileiros discutidos neste estudo, a constante afirmação em que o golpe militar abrisse as portas da economia brasileira para o capital internacional, cuja influência era dada pelos EUA.

Agradecimentos

Nossos agradecimentos aos Professores Dr. Michel Justamand e Dr. Alexandre de Oliveira pela contribuição na construção do conhecimento através da *Disciplina Seminário Temático III - Os dissidentes e a Amazônia* do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/ UFAM. E à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM por proporcionar o incentivo a esta pesquisa.

Referências

FAGNANI, Eduardo. Política social no Brasil (1964-2002): entre a cidadania e a caridade. 2005. 601p. Tese de Doutorado em Ciências Econômicas / Instituto de Economia. UNICAMP, São Paulo.

FIGUEIREDO, Paulo Roberto de Moraes Rego. O golpe militar no Amazonas: crônicas e relatos. 2.edição. Manaus, 2014.

IANNI, Octavio. O ciclo da Revolução Burguesa. 2a Edição. Petrópolis, Vozes, 1985.

_____. A DITADURA DA GRANDE CAPITAL. RIO DE JANEIRO: Civilização Brasileira, 1981.

_____. Pensamento Social no Brasil. Bauru, São Paulo, EDUSC, 2004.

NETTO, José Paulo. Pequena História da Ditadura Brasileira (1964-1985). Cortez Editora. 2014.

CHOMSKY, Noam. Internacionalismo ou extinção. São Paulo: Critica, 2020.

CHOMSKY, Noam. O Lucro ou as pessoas, Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

OLIVEIRA, J. A. de Araújo; Teixeira, Sônia M. F. (Im) previdência social: 60 anos de história da Previdência no Brasil, Petrópolis, Vozes: Rio de Janeiro, 1989.

REIS, Daniel Aarão. Ditadura e democracia no Brasil: do golpe de 1964 à Constituição de 1988. Rio de Janeiro, RJ: Zahar

RICHARDSON, Roberto Jarry. Pesquisa social: métodos e técnicas. 3. ed. rev. e amp. São Paulo: Atlas, 1999.

SILVA, Ademir Alves da. A gestão da Seguridade Social brasileira: entre a política pública e o mercado. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Marilene Corrêa da. Metamorfoses da Amazônia. 1997. 224 f. Tese de Doutorado em Ciências Sociais / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP, Campinas.

VIEIRA, Evaldo. A república brasileira 1951-2010: de Getúlio a Lula. São Paulo: Cortez, 2015.

O SUJEITO AUTÔNOMO: A TÓPICA DA AUTENTICIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E SUAS VEREDAS¹

Guilherme Gitahy de Figueiredo²

Um conceito que dialoga com a cultura popular

Em diversas obras de ciências humanas podemos notar a presença de um conceito raramente discutido e explicitado: a “autenticidade”. Embora bastante difundido, sua presença é quase sempre marginal. Parece pertencer antes aos recursos de estilo retórico e literário, às vezes como apelo afetivo, do que à argumentação mais explícita e elaborada das obras. Também é comum ser associado ou substituído por outros, tais como “ser”, “verdade”, “legitimidade”, “vida”, “intensidade”, “pertencimento”, em oposição a “parecer”, “manipulação”, “falsidade”, “morte”, “vazio”, “exílio”, etc. Nestes casos, pode-se afirmar que há consistência semântica suficiente para se considerar que há uma continuidade de “lugar”, que vamos chamar aqui de “tópica da autenticidade”. O presente capítulo é um estudo dos sentidos que a autenticidade assume em Jean-Jacques Rousseau (1978)³ e em autores diversos dos séculos XIX e XX que desdobram esses significados. Em busca desta trilha, seguiremos duas pistas.

A primeira é a hipótese de que o termo autenticidade aparece sem muita elaboração quando os autores mobilizam acordos tácitos com os leitores, ou seja, o significado dialoga com as culturas eruditas e populares. Se um autor sente a necessidade de elaborar mais explicitamente o conceito, levá-lo ao centro de sua obra, é porque está propondo um significado novo aos leitores: este é o caso de Rousseau (1978), que associa autenticidade e autonomia. Quais sentidos da autenticidade havia no repertório ocidental quando o filósofo elaborou sua teoria? A primeira parte do capítulo traz estudos a respeito da tópica da autenticidade na história da cultura ocidental até a época de Rousseau (1978),

1 Nova versão do texto produzido em 2010 para a disciplina “Teoria Antropológica I”, ministrada por Luiz Fernando Dias Duarte no Museu Nacional da UFRJ.

2 Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do curso de Pedagogia do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA).

3 Original publicado em 1755.

quando começavam a nascer as ciências humanas atualmente hegemônicas.

A segunda pista vem da leitura de Pardue (2010) que, ao estudar as “margens” espaciais e ideológicas da cidade, afirma que a margem é interdependente na relação com o “centro”: ajuda a definir, a enquadrar o centro. Por analogia, podemos inferir que mesmo nos textos onde o conceito de autenticidade é pouco explicitado, ele ajuda a definir, enquadrar o núcleo da argumentação ou da narrativa. Isso nos leva, na segunda parte do capítulo, à análise formal de algumas obras de ciências humanas a partir de Rousseau (1978), mesmo quando a tópica da autenticidade possui nelas uma presença marginal. Elas foram escolhidas e analisadas na medida em que ajudaram a revelar diferentes desdobramentos para os sentidos elaborados pelo filósofo iluminista, como veredas que fazem uma trilha proliferar. Para analisar os significados que a autenticidade assume nos textos, um recurso indispensável, até pela posição quase sempre literária da expressão, é interpretar o uso que se faz dos termos na tessitura de cada obra.

A autenticidade na história da cultura ocidental

A nos guiarmos por Mauss (2003)⁴, a tópica da autenticidade na cultura ocidental existe ao menos desde a Roma antiga. Se havia nas culturas arcaicas, originalmente, um elo direto entre a “pessoa” e o papel social – prerrogativas, autoridade, status, privilégios, etc. - exercido pelo indivíduo na hierarquia social, tal como registrado em diversos povos indígenas do seu tempo, Mauss (2003) destaca o nascimento em Roma do primeiro aspecto da moderna noção de “Eu” ocidental. Este surgiu mediante a conquista progressiva do direito à cidadania pela plebe romana e o estabelecimento da “*persona* civil”, em detrimento dos tradicionais privilégios. Tratava-se de um novo tipo de pessoa pautada por uma hierarquia horizontal: a atribuição de prerrogativas equânimes. Mauss (2003) ressalta o surgimento do problema da autenticidade enquanto fraude na atribuição dos prenomes, nomes e cognomes, através dos quais indivíduos forjavam falsas filiações a *gens* que não as suas de modo a esconder, por exemplo, a condição de estrangeiro sem direito à cidadania. Como evidência, o autor aponta um *senatus-consulto* proibindo este tipo de fraude.

Entre os séculos II e IV D.C. os estoicos inventaram um novo significado para a *persona* que, por sua vez, levou à inversão no sentido da autenticidade. O estoicismo pela primeira vez opôs “o sentido do que

⁴ Original publicado em 1938.

é a intimidade dessa pessoa e o sentido do que é personagem” (MAUSS, 2003, p. 390). O significado novo era o que o autor chama de pessoa enquanto “fato moral”: *“um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável”* (MAUSS, 2003, p. 390-391). Segundo Mauss, o moderno significado de “consciência” tem aí sua primeira versão, e cita Marco Aurélio: *“esculpe tua máscara, impõem teu ‘personagem’, teu ‘tipo’ e teu ‘caráter’”* (MAUSS, 2003, p. 391). A autenticidade é, primeiramente, a fidelidade à intimidade: a consciência, liberdade e responsabilidade derivam de si mesmo e não das atribuições de uma hierarquia social. Além disso, trata-se da expressão desta intimidade na escultura da máscara, na arte de moldar a *persona* exterior de modo a fazer intervir a decisão individual no papel efetivamente exercido pelo indivíduo na hierarquia social. Mauss (2003) atribui ao pensamento de Marco Aurélio a origem da noção de “exame de consciência”.

Para Mauss (2003), a invenção do moderno “Eu” passou ainda pela afirmação cristã da igualdade das almas e, a partir do Renascimento e da Reforma, do nascimento da pessoa enquanto “ser psicológico”. As religiões protestantes deram uma contribuição decisiva ao colocar *“as questões da liberdade individual, da consciência individual, do direito de comunicar-se diretamente com Deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior”* (MAUSS, 2003, p. 395). A esta contribuição os filósofos modernos, culminando com Kant e Fichte, atribuíram as sutilezas do pensamento “racional”. Surgiu o moderno “Eu”, que traz em si as faculdades da razão e do livre arbítrio. *“Desde então, a revolução das mentalidades se completou, temos cada um nosso ‘Eu’, eco das Declarações dos Direitos que havia precedido Kant e Fichte”* (MAUSS, 2003, p. 396). Estavam dados os elementos para se pensar a autenticidade enquanto autonomia e razão.

A contribuição cristã à formação do moderno “Eu”, apontada por Mauss (2003), foi estudada com mais detalhe por seu seguidor Dumont (1985)⁵ através do conceito de “individualismo”. Para o autor, o individualismo não era um fenômeno exclusivo do cristianismo, mas encontrou em sua história uma evolução singular que permitiu a emergência do moderno individualismo ocidental. Assim como outros individualismos de sua época, o cristianismo da antiguidade era um “individualismo fora do mundo”, caracterizado por um distanciamento em relação ao mundo e pela relativização dos seus valores. A peculiaridade

⁵ Original publicado em 1983.

ridade do cristianismo era conceber uma hierarquia na qual a dimensão espiritual extramundana englobava e subordinava o mundo. Além disso, assimilou do estoicismo a ideia de “lei da natureza”: lei universal de Deus que ordena a natureza, os indivíduos em sociedade e a razão individual, e que deve harmonizar-se com as leis de Deus. Foi com base nesta concepção que foi formulada a doutrina de civilização da Igreja. Os homens no mundo deveriam seguir as leis de Deus, representadas pela Igreja. Podemos extrair, desta perspectiva, uma autenticidade que expressa a fidelidade do indivíduo não à hierarquia social no mundo, e nem a uma intimidade autônoma, mas às leis de Deus que subordinam tanto a razão individual como a sociedade e o mundo. Sendo a Igreja a representante destas leis, a autenticidade está ligada à fidelidade do indivíduo à hierarquia eclesiástica e, fora da Igreja, às hierarquias consagradas por ela.

Dumont (1985) afirma que, a partir da oficialização do cristianismo enquanto religião oficial do Império Romano no início do sec. IV, a Igreja se unificou e avançou no sentido de participar cada vez mais ativamente dos assuntos mundanos. Passou a ser a representante de Deus na terra. Entrou em conflito e em soluções de compromisso com os reis e imperadores e, como já não podia depreciar o Estado, a hierarquia espiritual mundana tornou-se mais matizada. O avanço temporal do cristianismo criou as condições para a reforma protestante: a contradição entre o exercício do poder temporal e a superioridade atribuída à dimensão espiritual foi o flanco pelo qual se deu o cisma. Com Calvino, a Igreja foi destronada do seu papel de mediadora da subordinação do mundano pelo espiritual e, no seu lugar, entrou o “indivíduo no mundo”, ativo executor no mundo dos valores espirituais. Destes valores de fora do mundo, que o indivíduo no mundo interpreta com autonomia e executa, derivou a lógica que preside a noção de “vontade arbitrária” (em oposição à “vontade espontânea”) de Tönnies, bem como a racionalidade moderna apontada por Weber. Vemos, assim, surgir um sentido de autenticidade que é fidelidade do indivíduo à dimensão espiritual de modo direto, e que se expressa na autonomia e razão com que ele pratica esses valores no mundo.

Para além do cristianismo, e concentrando-se nas fontes populares da obra literária do renascentista François Rabelais, Bakhtin (1993)⁶ revela uma cultura popular europeia profundamente mundana,

⁶ Original publicado em 1977.

libertária e igualitária, típica da idade média e do renascimento, mas que deita raízes milenares. Cultivada coletivamente na forma de rituais e espetáculos, entre os quais o autor destaca o carnaval, obras cômicas orais e escritas, e formas e gêneros de vocabulários grotescos, a cultura cômica popular seria oposta à organizada pela Igreja. Nestas práticas grotescas o povo penetrava “*o reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância*” (BAKHTIN, 1993, p. 8): anulavam-se as fronteiras entre os indivíduos, os homens e a natureza, entre atores e espectadores, e celebravam-se as transformações. A tópica da autenticidade aparece nesta passagem em que o autor destaca aspectos centrais de sua análise:

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime dominante, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Oponha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto (BAKHTIN, 1993, p. 8-9).

Aqui podemos interpretar a autenticidade enquanto ruptura popular com normas dominantes e mergulho ritual nos ciclos naturais de transformação da sociedade e da natureza. Um interessante contraponto a este sujeito coletivo é o individualismo de Montaigne (1980)⁷. Os seus Ensaios expressam uma autenticidade que está ligada ao cultivo intelectual autônomo do indivíduo. Este se afasta tanto das necessidades práticas da vida mundana, quanto dos valores, finalidades e prestígios transcendentais consagrados pela sociedade. É um individualismo fiel apenas ao desejo intelectual individual que deriva de leituras, conversas e reflexões respeitadas do ritmo próprio e do prazer criativo. A ligação do indivíduo com a eternidade, por sua vez, se faz através da história e da memória social.

Segundo Bakhtin (1993), a cultura cômica popular da Idade Média e suas formas estéticas influenciaram durante séculos a cultura erudita. Uma ressonância particularmente importante foi a que ocorreu no romantismo alemão a partir do século XVIII. Estes autores românticos se voltaram ao cômico e ao grotesco através, sobretudo, da literatura renascentista de Cervantes e Shakespeare, usando-os como forma de reagir ao classicismo então em voga, associado ao “*racionalismo sentencioso e estreito, autoritarismo do Estado e da lógica formal, aspiração*

⁷ Original publicado em 1580.

ao perfeito, completo e unívoco, didatismo e utilitarismo dos filósofos iluministas, otimismo ingênuo ou banal, etc.” (BAKHTIN, 1993, p. 33). No romantismo, as formas de origem cômica e popular foram associadas a um individualismo apegado à subjetividade individual. O riso desligou-se do caráter “universal e público” da cultura popular, atenuou-se, e passou a ser cultivado na solidão como “ironia e sarcasmo” em relação ao mundo. “*Deixa de ser jocoso e alegre*” (BAKHTIN, 1993, p. 33). Um elemento importante para a tópica da autenticidade é o uso romântico da “máscara”. Se na cultura popular a máscara “*traduz a alegria das alternâncias e das reencarnações, a alegre relatividade, a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo [...]*” (BAKHTIN, 1993, p. 35), no romantismo passou a ser signo de falsidade, mentira e tornou-se “lúgubre”, escondendo às vezes o “vazio”, o “nada”, ao contrário da abundância popular. Trata-se, portanto, de uma autenticidade individualista em que a aversão à máscara expressa a negação do mundo: a impossibilidade da participação autêntica na sociedade. A liberdade depende da ironia e afastamento em relação aos papéis sociais.

Para Simmel (2006)⁸, o romantismo e o iluminismo correspondem a duas formas de individualismo presentes nos séculos XVIII e XIX: o “quantitativo” e o “qualitativo”. O individualismo quantitativo, ligado ao iluminismo, expressa a preocupação do século XVIII com as ciências naturais e sua visão de um universo homogêneo em suas leis. Os indivíduos, assim com outros fenômenos naturais, seriam todos iguais em suas potencialidades. É na efetivação desta potencialidade comum que estaria a autonomia e a liberdade individual, cuja compatibilização com a igualdade ocorreria através da fórmula de Kant segundo a qual a liberdade de um indivíduo termina onde começa a do outro. O individualismo qualitativo, elaboração romântica, concebe a liberdade individual como subjetividade, singularidade e incomparabilidade dos indivíduos. A primeira corrente teria se ligado às ideologias da igualdade social, e a segunda ao valor da liberdade, tendendo a enfatizar a busca da distinção e da desigualdade. Temos aí duas formas contrastantes de se conceber a autenticidade: no individualismo quantitativo é o exercício da igualdade de direitos, enquanto no qualitativo o indivíduo se afirma na singularidade ou no privilégio.

Como ressalta Simmel (1998)⁹, o processo de invenção de novas formas de individualidade não termina, pois entre os valores da

8 Original publicado em 1917.

9 Original publicado em 1911.

igualdade e da liberdade surgem lacunas que muitos buscam preencher. Trazendo este raciocínio para um espectro mais amplo, podemos afirmar que a reinvenção dos sujeitos individuais e coletivos é ilimitada, trazendo sempre novos sentidos para a autenticidade. Essa tópica ganhou destaque na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau (1978), que inspirou-se nos povos do “novo mundo” e nas utopias populares para formular sua teoria do sujeito autônomo.

Reinvenções da autenticidade a partir de Jean-Jacques Rousseau

A autenticidade como estado de natureza

Para Rousseau (1978), a autenticidade está ligada à fidelidade do indivíduo ao seu “estado de natureza”. Neste, os homens viviam como indivíduos iguais, isolados, vigorosos, autossuficientes e piedosos, e foi apenas com a invenção da metalurgia e da agricultura que tiveram que se associar para o trabalho social, repartir os frutos e meios do trabalho através da propriedade, desenvolver as línguas, o pensamento, as leis e as instituições. Habitando-se às suas próprias invenções, os homens tornaram-se dependentes do trabalho social e das instituições que, por sua vez, geraram as diferenças sociais, a separação entre o “ser” e o “parecer”, bem como a desigualdade. A partir do momento que alguém disse “isto é meu”, e por causa da busca por distinção social, começou toda sorte de competição, a imposição pela força ou manipulação e, para os mais prudentes, a renúncia à liberdade individual para alcançar leis igualitárias e um poder estatal. Os males da civilização são, assim, tão artificiais e falsos quanto os remédios que pretendem curá-los através da renúncia da liberdade. A autenticidade do estado de natureza aponta, ao contrário, para a necessidade de se reinventar a autonomia individual: o poder é devolvido ao indivíduo ao se propor a sua participação direta nos assuntos públicos.

A autenticidade do trabalho não alienado

Como vimos acima, em Rousseau (1978) o nascimento da propriedade e da desigualdade é fruto direto da invenção do trabalho social e das novas formas de dependência engendradas por ele. Marx (1983)¹⁰ desenvolve este ponto em particular. Na sociedade burguesa,

¹⁰ Original publicado em 1867.

o trabalho social se materializa na forma de mercadorias. Porém, separada do seu produtor, a mercadoria assume “vida própria”, é mistificada, falseada, fetichizada: passa a ser vista como um objeto cujo valor depende exclusivamente do uso que pode ser feito dele. Mascaram-se, assim, as relações sociais de produção que dão origem às mercadorias, e “o processo de produção domina os homens, e não ainda o homem o processo de produção” (MARX, 1983, p. 76). Nas relações de produção capitalistas, o trabalhador é expropriado das ferramentas de trabalho e do conhecimento necessário para a produção. Sem controle sobre a produção o trabalhador não se identifica com o fruto do seu trabalho, e por isso tem dificuldade para perceber a injustiça que é receber como remuneração apenas o necessário para a sua sobrevivência, e que corresponde a uma pequena fração da força de trabalho que efetivamente ofereceu ao empregador. O “fetichismo da mercadoria” e a “alienação do trabalho” podem ser evitados com o planejamento coletivo, consciente e racional da economia que é possível quando ela está sob o controle da classe social dos trabalhadores “livremente socializados”, constituindo relações “transparentes e racionais” entre si e com a natureza. A autenticidade está ligada à transformação da classe social proletária em sujeito coletivo e racional através socialização dos meios de produção.

Mills (2009)¹¹ reelaborou o conceito de trabalho alienado a partir do indivíduo: como exemplo, detalha o trabalho do *designer* em que a mercantilização, a burocratização, a distinção e as suas vantagens econômicas levam o profissional a uma situação em que é privado de sua capacidade de inventar criativamente a estética social. “*Como alguém que dita a moda, fica ele próprio submetido à moda*” (MILLS, 2009, p. 73). O “trabalho artesanal”, ao contrário, pode ser tanto do sociólogo quanto o de um mecânico de motos, e possui as seguintes características: (1) não há nenhum motivo velado além do produto do trabalho e seu processo de criação; (2) os detalhes do trabalho são significativos para o trabalhador, pois em sua mente estão ligados ao seu produto; (3) o trabalhador é livre para controlar sua própria ação produtora; (4) o trabalhador é livre para aprender e se desenvolver com o seu trabalho; (5) não há separação entre trabalho e diversão, trabalho e cultura; (6) a forma como o trabalhador garante o seu sustento determina o seu modo de vida. A autenticidade em Mills (2009) é o trabalho criativo individual em que é possível unificar o cultivo pessoal com a produção da cultural social.

11 Original publicado em 1958.

A autenticidade enquanto renovação ou evolução moral

Um dos aspectos da degeneração gerada por artifícios sociais teorizada por Rousseau (1978) é a crise moral:

Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo torna-se artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, frequentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra de se glorificar (ROUSSEAU, 1978, p. 281).

Apegado à busca do reconhecimento e da distinção social através do poder, das riquezas materiais e da simulação das virtudes o homem aliena-se de si mesmo. Deixa de ser o centro moral de si, de agir conforme valores próprios e as disposições do indivíduo natural. Daí que a renovação da autonomia individual, com cada indivíduo passando a se orientar por valores próprios e assumindo a responsabilidade por si mesmo seja o horizonte idealizado na imagem do “homem selvagem”.

Segundo Kant (1986)¹², a explicação para a imoralidade da sociedade de sua época é que o homem teria atingido a civilidade, mas não a moralidade. Ele estaria cultivando saberes e boas maneiras mas, sob esta aparência de moralidade, ainda se entregava a guerras e à barbárie. Porém, ao contrário de Rousseau (1978), Kant atribui a barbárie à ação dos instintos, e acredita que a humanidade está evoluindo através do desenvolvimento individual da faculdade da razão, que a natureza lhe conferiu em potência. Tanto dentro de cada sociedade como na relação entre os Estados ocorre a oposição entre a “sociabilidade” e a “insociabilidade”, daí a ocorrência de guerras, fome e destruição. Estas impelem o homem a desenvolver, através da faculdade da razão, sua sociabilidade e a perfeição das leis constitucionais. Somente quando este processo amadurecer no nível internacional, resolvendo-se a “relação externa legal” entre os Estados é que se poderá atingir uma “constituição civil perfeita”. E evolução moral é, portanto, a consequência da efetivação da faculdade da razão que existe em potência em todos os indivíduos, e cujo desenvolvimento é concomitante ao da sociabilidade. Supera-se, assim, tanto os instintos quanto a insociabilidade. Vemos aqui uma autenticidade

¹² Original publicado em 1784.

que é fidelidade à razão individual que se desenvolve em sociedade através da formulação de leis cada vez mais perfeitas.

Também para Durkheim (1977)¹³ a sociedade moderna vive uma crise moral, chamada por ele de “anomia moderna”. A sociedade é constituída por representações coletivas que são impostas e regulam o comportamento individual. Destas representações, a moral seria a forma mais agradável pois, embora seja imposta, corresponde ao “ideal coletivo”. Nas sociedades primitivas, a solidariedade entre os indivíduos é “mecânica”, ou seja, tem por base a semelhança moral entre todos. Cada um pertence à coletividade tal como um objeto ao seu dono. Em tal sociedade a moral é observada pelos costumes e pela “assembleia do povo”. Com o desenvolvimento econômico e a divisão do trabalho, passa a ocorrer a diferenciação social e a solidariedade passa a ser “orgânica”, ou seja, a coesão se dá através da interdependência horizontal entre as diferentes categorias profissionais. A diferenciação passa a exigir a organização do direito moderno.

Segundo Quintaneiro, Barbosa e Oliveira (2002), comentadoras da obra de Durkheim, a anomia moderna se dá porque a sociedade avançou rapidamente em sua divisão do trabalho, e instituições como a Igreja e a família já não conseguem mais regular plenamente a sociedade. As injustiças sociais da industrialização, por sua vez, decorrem da falta de regulamentação da economia: o mercado, ao separar patrão e empregado, faz com que se perca a noção da interdependência, gerando a anomia. O aumento da criminalidade é um indicador deste processo. Para o autor, esta condição será superada através do desenvolvimento de moralidades específicas por cada categoria profissional, e a mediação entre as instituições através do direito. Aqui a autenticidade decorre da atualização das regras sociais por cada instituição especializada, e através do direito, que faz a mediação entre elas.

Autenticidade e sinceridade

Outro aspecto da autenticidade de Rousseau (1978) é a sinceridade. Ao se socializar, o homem deixou de viver “*em si mesmo*” e, “*reduzindo-se às aparências, tudo torna-se artificial e representado*” (ROUSSEAU, 1978, p. 281). Ao trair suas disposições naturais, o homem separa-se não apenas do seu trabalho, dos frutos do seu trabalho e de sua moralidade natural, mas também da expressão de sua essência.

13 Original publicado em 1893.

O homem “policidado” e “sociável” passa a viver de aparências e do julgamento dos outros.

Entre os inúmeros desdobramentos deste sentido, é particularmente interessante o contraponto elaborado por Goffman (2005)¹⁴. Para ele, a separação entre ser e parecer é um fenômeno universal, ligado à forma como se dá a comunicação humana. Não é possível que os indivíduos possuam informações precisas sobre os outros para interagir com eles, então é sempre necessário fazer inferências a partir das impressões “transmitidas” e “emitidas”. As transmitidas são aquelas geralmente elaboradas conscientemente pelo indivíduo, tais como o discurso ou uma atitude. As emitidas são aquelas expressas frequentemente de modo inconsciente, tais como gestos e outras formas supostamente espontâneas, e que podem ser usadas para testar ou confirmar a sinceridade da representação transmitida. A partir das primeiras informações é que a situação de uma interação é definida. É estabelecido um “consenso operacional”, a partir do qual são definidas as expectativas sobre como cada indivíduo em interação deve ser reconhecido, tratado e de que modo poderá se desdobrar a interação. Tanto as pessoas que estão representando, quanto o público, buscam ativamente salvaguardar a consistência das impressões de modo a manter a integridade da situação. Os casos em que a situação se desestrutura por informações contraditórias são, com frequência, motivo de riso, piadas e diversão.

Existe o imperativo moral de que toda pessoa deve ser reconhecida e respeitada de acordo com a impressão que passa às outras, e de que o indivíduo que passa uma informação sobre si é realmente aquilo que demonstra ser. No entanto, todos oscilam entre uma relação “sincera” ou “cínica” com a representação que fazem. A separação entre o que a pessoa acredita que é, e a impressão que expressa, não significa que está renunciando aos desejos e à liberdade. Pode ocorrer, como exemplifica Goffman (2005), que um indivíduo cínico esteja satisfazendo o desejo de manipular os outros como se fossem brinquedos, ou visando finalidades que não poderiam ser atingidas de um modo sincero. Além disso, ele se mantém com algum controle sobre a situação. A separação também não significa que o indivíduo esteja assimilando uma sociabilidade competitiva e opressora, afastando-se assim da piedade e da igualdade, afinal ele pode estar simulando impressões que, embora cínicas, visam aquilo que acredita que irá beneficiar o seu público. Po-

14 Original publicado em 1959.

demos deduzir que, no pensamento de Goffman (2005), a autenticidade está associada à preservação da autonomia, nem sempre obtida através da sinceridade. Embora associado ao desprazer, o cinismo dá ao indivíduo a margem de manobra para adaptar-se e manter-se no controle de si nas diferentes situações pelas quais passa em sua vida, e que nem sempre permitem transmitir os seus ideais.

O que Goffman (2005) chama de cinismo, para Scott (2003)¹⁵ é “resistência”. Nas relações entre “subordinados” e “detentores de poder”, há uma diferença entre o “discurso público”, no qual aqueles sentem a necessidade de se expressar de acordo com as expectativas dos poderosos, e o “discurso oculto”, no qual uma coletividade oprimida elabora e expressa pontos de vista próprios utilizando meios difíceis de serem detectados e reprimidos, tais como a fofoca, músicas e festas populares, narrativas orais, ou práticas como o furto, trabalho mal feito, etc. A fronteira entre o discursos público e o oculto são “zonas de conflito”, pois o poder dominante depende do controle sobre o primeiro. Quando a cultura dos dominados se insinua no campo do discurso público, é porque está tensionando mudanças na correlação de forças. “A incessante luta pela definição dessa fronteira é talvez o âmbito indispensável dos conflitos ordinários, das formas cotidianas de luta de classes” (Scott, 2003, p. 40). Aqui a autenticidade é mais do que o controle individual sobre a própria representação: é a produção coletiva de discursos e práticas por grupos sociais dominados, que são dissimulados por necessidade, mas que se afirmam tensionando as fronteiras com os discursos e práticas dominantes.

A autenticidade na sublimação

Goffman (2005) nos conduz para a fronteira de uma outra dimensão da tópica da autenticidade. Vimos, com ele, como a autenticidade deixa de ser a expressão de uma essência individual ou coletiva e passa a ser a consistência da representação em uma interação social, de modo a preservar a autonomia do indivíduo em sua participação na sociedade. A teoria de Rousseau (1978) se aproxima deste desdobramento apenas quando apresenta a democracia direta como remédio para a degeneração social.

Numa linha pessimista, Freud (2011)¹⁶ afirma que o homem assimila, em seu “superego”, as regras cada vez mais elaboradas da civilização. Para que esta evolução seja possível vai reprimindo cada vez

¹⁵ Original publicado em 1990.

¹⁶ Original publicado em 1930.

mais os seus impulsos agressivos e desejos, o que produz o sentimento generalizado de falta de autenticidade ou aquilo que ele chama de “mal estar da civilização”. Inspirado neste autor, mas formulando uma versão otimista do seu pensamento, Elias (1997)¹⁷ teoriza que tende a ocorrer uma substituição de formas culturais mais autoritárias, nas quais o indivíduo é menos disciplinado e mais subserviente, por formas mais democráticas, nas quais o indivíduo assume a responsabilidade por participar da formulação das regras sociais e observar o seu cumprimento. Neste último caso, o indivíduo é obrigado a desenvolver uma psicologia mais disciplinada, porém mais autônoma. Se ele renuncia a impulsos, por outro lado tem mais liberdade para elaborar as condutas individuais e sociais.

O pensamento de Freud em diversas obras nos remete, também, a uma outra dimensão da tópica da autenticidade: o autoconhecimento. Segundo Rousseau (1978) o “homem selvagem”, autêntico, é aquele que vive em si mesmo. O “homem policiado”, por sua vez, foi separado de si. A autenticidade depende, portanto, da consciência de si e dos sentimentos naturais do coração que predisõem o indivíduo à piedade. Nesta imagem não deixa de haver uma referência ao Oráculo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. Esta vertente do pensamento encontra um eco clássico na psicanálise, que usa o diálogo e a reflexão sobre si como modos de cura e amadurecimento do indivíduo. O autoconhecimento facilitado pelo psicanalista contribui para a “sublimação” dos impulsos, um meio termo entre a vazão espontânea e a repressão propiciada pelo superego. A sublimação pode se dar na forma de obras de arte ou da produção intelectual, que permitem a realização dos desejos e a fruição da agressividade através de formas de expressão socialmente aceitas. O pessimismo do autor fica mais claro quando afirma que esse “método” exige “*talentos e disposições especiais*” (Freud, 2011, p. 24), que não são acessível à maioria das pessoas. De modo análogo, a teoria de Elias (1997) associa a repressão dos impulsos com o desenvolvimento da autonomia do indivíduo na sua participação social responsável. Porém, no caso deste autor trata-se de um fenômeno geral. Nos dois autores a autenticidade pode ser associada à sublimação, que tem o poder de conciliar necessidades individuais e sociais.

A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada (FREUD, 2011, p. 42).

17 Original publicado em 1989.

A cultura autêntica

Rousseau (1978), partindo da ideia de que o ser natural e autêntico encontra-se nos indivíduos isolados, e demonizando quase toda e qualquer sociabilidade que não fosse a dos “povos selvagens”, não poderia ter avançado muito mais na elaboração daquilo que seria a sociabilidade autêntica. Sapir (1970)¹⁸ nos fornece uma visão mais dinâmica ao afirmar que a “cultura autêntica” exige duas condições: a presença de repertórios tradicionais e a autonomia para o sujeito os reelaborar, renovando as tradições. A separação em relação às suas tradições explicaria, por exemplo, a degeneração em “atitudes imitativas” dos colonos europeus no novo mundo. Este modelo da cultura autêntica enquanto invenção cultural a partir de tradições encontrou desenvolvimentos importantes.

Certeau (2014)¹⁹ afirma que a “cultura popular” é dominada por sistemas de produção televisiva, urbanística, comercial, etc, “*uma produção racionalizada, expansionista, além de centralizada, barulhenta e espetacular*” (CERTEAU, 2014, p. 39). Porém, não se trata de um mero “consumo”, cuja marca seria a passividade. A cultura popular é uma outra produção: astuciosa, dispersa e invisível, pois não tem onde deixar as suas marcas. Se insinua não em produtos próprios, mas na maneira de empregar os produtos da ordem dominante. Os “usuários” resistem na bricolagem que fazem “*com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses na lei, segundo seus interesses próprios e suas regras próprias*” (CERTEAU, 2014, p. 40). Para analisar essas práticas coletivas é preciso partir não do conceito estático de cultura, mas das práticas de produção cultural. O ato de falar, por exemplo, é uma enunciação que:

Opera no campo de um sistema linguístico; coloca em jogo uma apropriação, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um presente relativo a um momento e um lugar; e estabelece um contrato com o outro (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações (CERTEAU, 2014, p. 40).

Quatro etapas que ocorrem em outras práticas como caminhar e cozinhar. A autenticidade é a reinvenção dos produtos da sociedade industrial, a partir de interesses e desejos próprios.

18 Original publicado em 1924.

19 Original publicado em 1980.

Uma teoria análoga é apresentada por Sahlins (1997), ao defender a importância e a atualidade do conceito de “cultura” para se fazer o “testemunho” da resistência das culturas do mundo frente à expansão capitalista ocidental. O autor afirma que as culturas de muitos povos foram destruídas, mas que algumas não apenas sobreviveram como estão se tornando mais fortes. Isso ocorre porque os sujeitos dessas culturas interagem com o capitalismo sem perder o sentido de si. Realizam “bricolagens”, usando suas tradições para atribuir significados próprios às novidades do capitalismo: o nativo improvisa, define, categoriza e orchestra os objetos, modos de agir e de ser. Sahlins (1997) demonstra, assim, que cada tradição possui sua própria maneira de transformar-se, rompendo com o preconceito de que as únicas mudanças benéficas são aquelas que se orientam por tradições europeias. Coloca, em seu lugar, a noção de liberdade que consiste em cada povo controlar seus próprios processos de mudança a partir de suas tradições. O povo autêntico é aquele que é sujeito de suas transformações culturais.

Autenticidade como identidade nacional

Ao extrapolar o processo de formação de cada sociedade para as relações internacionais, Rousseau (1978) desloca também para este plano a questão da autenticidade. Na medida em que a sociabilidade separa o homem de sua verdadeira natureza piedosa, e o lança na busca da distinção através da apropriação das riquezas e do poder, os outros homens são obrigados a formar suas próprias sociedades para se protegerem da opressão dos primeiros, alastrando-se assim a opressão por todo o mundo. O “direito civil”, a serviço dos poderosos, subtrai a “lei natural”, a não ser em alguns lugares em que foi permitida a manutenção do “direito das gentes” por razões comerciais ou como concessão à piedade. Os povos colonizados aparecem, portanto, associados à autêntica lei natural. Nas relações entre os Estados artificiais, por sua vez, a brutalidade da civilização mostra-se ainda maior do que no interior de cada sociedade:

Vê-se, com facilidade, como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como foi preciso se unirem, por sua vez, para enfrentar forças conjuntas. As sociedades, multiplicando-se ou estendendo-se rapidamente, logo cobriram toda a superfície da terra e não mais se pôde encontrar um único ponto do universo em que se conseguisse escapar ao jugo e subtrair-se ao gládio, frequentemente mal dirigido, que cada homem perpetuamente passou

a ver suspenso sobre a sua cabeça. (...) Daí nasceram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinatos, as represálias que levam a natureza a agitar-se e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que consideram como virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas de bem passaram a incluir entre os seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens se massacrarem aos milhares sem saber por que e cometeram-se mais assassinatos em num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera, no estado de natureza, em toda a face da terra, durante séculos inteiros (ROUSSEAU, 1978, p. 269).

De modo análogo, Fanon (2005)²⁰ afirma que o homem colonizado é aquele que é separado de si, da sua autonomia, trabalho, saúde física e mental, cultura, terra e do seu povo devido à violência da colonização. Para reencontra-se, o colonizado precisa afirmar-se individual e coletivamente através da violência anticolonial e fundar a nação independente. Ele busca as tradições do seu povo, mas com o cuidado de considerar que elas podem, em certas circunstâncias, servir à dominação colonial. Vale-se do trabalho dos intelectuais burgueses nacionalistas, mas também não pode confiar inteiramente neles pois foram educados pelo colonizador. A união dos dois forma um novo sujeito coletivo na luta por libertação nacional, cujas ações produzem a “cultura nacional”. Com menos otimismo, mas ainda em analogia com Rousseau, Said (2003)²¹ traz uma teoria sobre a opressão que surge no interior da nova nação. Para ele, o colonizado é um “exilado” em sua própria casa. Esta solidão faz com que ele, ao elaborar a narrativa que constitui a nova nação independente, se afeire a ela com tal intensidade, considerando-a a única verdadeira, que qualquer narrativa dissonante e seus seguidores passam a ser perseguidos. Em nome da autenticidade, inúmeras pessoas são levadas ao exílio:

Com o tempo, os nacionalismos bem sucedidos atribuem a verdade exclusivamente a eles mesmos e relegam a falsidade e a inferioridade aos outros, como na retórica do capitalista contra o comunista (ou do Europeu contra o Asiático).

E logo adiante da fronteira entre “nós” e os “outros” está o perigoso território do não-pertencer, para o qual, em tempos primitivos, as pessoas eram banidas e onde, na era moderna, imensos agregados da humanidade permanecem como refugiados e pessoas deslocadas (SAID, 2003, p. 50).

20 Original publicado em 1961.

21 Original publicado em 2001.

A revolução autêntica

Segundo Fanon (2005) a burguesia colonial foi educada na metrópole, e sua riqueza e prestígio dependem de trabalhar para ela, motivo pelo qual é pouco criativa. Quando a independência é conquistada, essa burguesia tem mais facilidade para dialogar com a metrópole do que com o próprio povo, e por isso é tão comum surgirem ditaduras nessa fase. Por outro lado, as lutas de libertação nacional também propiciam experimentos democráticos que, para Fanon (2005), são os responsáveis pela invenção da cultura nacional. Parte dos intelectuais nacionalistas, ao fugir da repressão, acaba por se esconder junto ao povo e a organizar com ele a luta de libertação. Surge então a “escola do povo”: entre assembleias e ações revolucionárias, acontece a práxis dialógica, na qual o intelectual ocidentalizado aprende com as tradições populares, ao passo que o povo aprende o que o intelectual trouxe da metrópole. As duas fontes são necessárias para a libertação, e trazem elementos de reprodução da sociedade colonial. É a práxis dialógica que filtra esses elementos e permite a reinvenção das tradições do colonizador e do colonizado na formação democrática da autêntica cultura nacional:

A cultura para a qual se inclina o intelectual é, muitas vezes, apenas um estoque de particularismos. Querendo colar-se ao povo, cola-se ao revestimento visível. Ora, esse revestimento é somente um reflexo de uma vida subterrânea, densa, em perpétua renovação. Essa objetividade que entra pelos olhos e que parece caracterizar o povo, é apenas, na verdade, o resultado inerte e já negado de adaptações múltiplas e nem sempre coerentes de uma substância mais fundamental que, esta sim, está em plena renovação (FANON, 2005, p. 257).

Nos anos 1970, quando para muitos a revolução era a mudança de um regime através da luta armada com mobilização popular, Freire (2005)²² definiu a “revolução autêntica” como sendo a transformação de todas as mulheres e homens em sujeitos do processo histórico. Em sua teoria, o principal meio para isso é a “práxis dialógica”, que o autor também chama de “dialogicidade” ou “humanização”. Essa práxis não é, necessariamente, concomitante a uma ruptura institucional:

Estamos convencidos de que o diálogo com as massas populares é uma exigência radical de toda revolução autêntica. Ela é revolução por isso. Dos golpes, seria uma ingenuidade esperar que estabelecessem diálogo com as massas oprimidas. Deles, o que se pode esperar é o engodo para legitimar-se ou a força que reprime.
[...]

22 Original publicado em 1974.

Este diálogo, como exigência radical da revolução, responde a outra exigência radical – a dos homens como seres que não podem ser fora da comunicação, pois que são comunicação. Obstaculizar a comunicação é transformá-los em quase “coisa” e isto é tarefa e objetivo dos opressores, não dos revolucionários (FREIRE, 2005, p. 145).

Crítico das revoluções que se tornam ditaduras, e das “vanguardas” que decidem concentrar poder ao invés de promover a práxis dialógica, Freire (2005) desloca o sentido da ruptura revolucionária: se esta geralmente é imaginada como sendo mudança de regime político, para o autor a ruptura decisiva é a que acontece através da práxis dialógica: a superação das relações sociais em que seres humanos são divididos entre sujeitos e objetos. O ser humano se distingue dos animais por sua capacidade de refletir sobre o mundo e transformá-lo, e é por isso que existe história. Além disso, uma das condições do sujeito e suas ações é a “incompletude”: toda transformação traz resultados diferentes do esperado, por isso o mundo volta como problema e precisa ser novamente pensado e transformado. A reflexão aperfeiçoa a ação, que por sua vez aprimora a reflexão. Essa práxis infinita corresponde ao desenvolvimento do sujeito e à dinâmica da história, e privar uma mulher ou homem de participar dela é reduzi-los a objetos. Esta é a maior violência que um ser humano pode sofrer, origem de todas as outras formas de violência. Por isso a práxis precisa que ser dialógica, e a humanização só é possível quando partilhada por todas e todos. Segundo Rousseau (1978), há uma condição humana cuja realização autêntica é possível na medida em que se promova a autonomia e a participação direta do indivíduo na sociedade. Para Freire (2005), a natureza humana não está no indivíduo isolado, e sim na capacidade coletiva da partilha da história. Autenticidade é o trabalho infinito de mudar o mundo na comunicação horizontal.

Considerações finais

As obras analisadas indicam que a tópica da autenticidade está estreitamente ligada à história das concepções sobre os sujeitos na história, sejam eles individuais ou coletivos. Num momento a autenticidade é associada ao pertencimento a hierarquias tradicionais, noutro a uma intimidade distinta dos papéis sociais, ou à autonomia ligada ao cultivo da razão. Oscila entre a fidelidade a hierarquias sagradas e a ruptura com as regras dominantes através da produção cultural das festas

populares. Reivindica valores como a distinção e a desigualdade, ou então a igualdade e a liberdade. De que modo a autenticidade liga-se ao sujeito em cada uma dessas diferentes situações? Simmel (2006) apresenta uma explicação que toma o indivíduo como unidade de análise:

A capacidade do ser humano se dividir em partes e sentir qualquer *parte* de si mesmo como ser autêntico – parte que colide com outras partes e que luta pela determinação da ação individual – põem o ser humano, à medida que ele se sente como ser social, em uma relação frequentemente conflituosa com os impulsos do seu eu que *não* foram absorvidos pelo seu caráter social. O conflito entre a sociedade e o indivíduo prossegue no próprio indivíduo como luta entre as partes de sua essência (SIMMEL, 2006, p. 83-84).

Para Simmel (2006) existe, em cada indivíduo, uma ligação afetiva que faz com que sinta como autêntica uma parte de si em detrimento de outras. Se uma dimensão deste indivíduo é o que ele tem de singular, e outra representa o comum e social, é a adesão a um código que fará com que adote esta ou aquela parte como seu “verdadeiro eu”. Uma explicação análoga pode ser encontrada no conceito de “situação da interação” de Goffman (2005, p. 21), que se refere à definição “*a respeito do que [cada indivíduo] é e do que eles devem entender por ‘é’*” (GOFFMAN, 2005, p. 21), que acontece a partir das primeiras impressões transmitidas por indivíduos quando iniciam uma interação. Ou seja, existe uma negociação permanente a respeito do que é o “ser” autêntico, de modo que a falsidade é menos a ocultação de uma suposta essência do que a dificuldade de representar bem um papel definido na situação de interação.

A limitação dessas explicações é que assumem apenas o indivíduo como unidade de análise, quando vimos que o sujeito tido como autêntico também pode ser uma classe social, instituição, cultura, coletividades populares como nas práticas de Certeau (2014) e discursos ocultos de Scott (2003), ou mesmo os sujeitos coletivos dinâmicos que emergem das práxis dialógicas de Fanon (2005) e Freire (2005). Na obra de Rousseau (1978), e nas que dialogam direta ou indiretamente com ele, a autenticidade está ligada à autonomia do sujeito, e varia segundo a perspectiva do que é o sujeito e a sua autonomia. Nos autores que chegamos a analisar, a autonomia é concebida como desenvolvimento da razão, controle sobre o próprio trabalho, participação na formulação da moral e das leis, capacidade de manipular os papéis e regras existen-

tes, emancipação coletiva através da produção de discursos e práticas ocultas, sublimação, bricolagem, invenção cultural ou práxis dialógica.

A tópica da autenticidade presente nas discussões sobre o “ser”, a “verdade”, “legitimidade”, “intensidade”, “pertencimento” ou “vida” expressa conflitos históricos que mobilizam e inventam códigos sobre o que são os sujeitos individuais e coletivos e as condições para a sua realização em processos de reprodução ou transformação na história. A invenção da autenticidade é, como afirma Simmel (1998, p. 84) a respeito das relações entre o sujeito e a cultura que produz, feita de *“tentativas finitas de resolver uma tarefa infinita”*.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. HUCITEC e Ed. UnB, São Paulo e Brasília, 1993. Original publicado em 1977.

CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano: Vol.1 – Artes de Fazer. Vozes, Petrópolis, 2014. Original publicado em 1980.

DUMONT, Louis. O individualismo. Rocco, Rio de Janeiro, 1985. Original publicado em 1983.

DURKHEIM, Émile. A divisão do trabalho social. Martins Fontes, São Paulo, 1977. Original publicado em 1893.

ELIAS, Norbert. Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997. Original publicado em 1989.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Ed. UFJF, Rio de Janeiro, 2005. Original publicado em 1961.

FREIRE, Paulo. A pedagogia do oprimido. Paz e Terra, São Paulo, 2005. Original publicado em 1974.

FREUD, Sigmund. O mal estar na civilização. Companhia das Letras, São Paulo, 2011. Original publicado em 1930.

GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. Vozes, Petrópolis, 2005. Original publicado em 1959.

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Brasiliense, São Paulo, 1986. Original publicado em 1784.

MARX, Karl. O Capital. V. 1. Abril Cultural, São Paulo, 1983. Original

publicado em 1867.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: _____. Sociologia e antropologia. Cosac & Naify, São Paulo, 2003. Original publicado em 1938.

MILLS, C. Wright. O homem no centro: o designer. In: _____. Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios. Zahar, Rio de Janeiro, 2009. Palestra proferida em 1958.

MONTAIGNE. Ensaaios. Abril Cultural, São Paulo, 1980. Original publicado em 1580.

PARDUE, Derek. Uma perspectiva marginal. Abril, 2010. (Texto divulgado por e-mail junto à divulgação da comunicação do autor realizada pelo PPGAS-UFSCar em 9/6/2010. O autor é Prof. Dr. da Washington University in St. Louis).

QUINTANEIRO, BARBOSA & OLIVEIRA. Um toque de clássicos. 2ª ed. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: _____. Rousseau. Abril Cultural, São Paulo, 1978. Original publicado em 1755.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. Parte I. Revista Mana 3, 1997, (1):41-73.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. Parte II. Revista Mana 2, 1997, (2):103-150.

SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. Companhia das Letras, São Paulo, 2003. Original publicado em 2001.

SAPIR, Edward. Cultura “autêntica” e cultura espúria. In: Pierson, Donald. Estudos de organização social. Martins Editora, São Paulo, 1970. Original publicado em 1924.

SCOTT, James. C. Los dominados y el arte de la resistencia. Tlalaparta/ Era/Lom/Trilce, País Vasco/México/Chile/Uruguay, 2003. Original publicado em 1990.

SIMMEL, Georg. Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2006. Original publicado em 1917.

SIMMEL, Georg. O conceito e a tragédia da cultura. In:_____. Simmel e a modernidade. Universidade de Brasília, Brasília, 1998. Texto original publicado em 1911.

OS LUGARES DO NÃO-LUGAR: DO PERTENCIMENTO AO NÃO PERTENCIMENTO

Leonardo Martins Bandeira¹

Ana Paula Nunes Chaves²

Apontamentos iniciais

O presente texto visa discutir o conceito de não-lugar como uma ferramenta de análise espacial, tendo como principal ponto de reflexão o próprio conceito de lugar, sendo este abordado a partir da perspectiva de uma porção do espaço dotada de significado e pertencimento. Para Milton Santos (1996, p. 35), “o lugar, aliás, se define como funcionalização do mundo, e é por ele (lugar) que o mundo é percebido empiricamente.” Ou seja, a importância do lugar como objeto de pesquisa se justifica por ele ser uma das chaves de leitura para um entendimento do mundo, pois é uma fração deste espaço. Pensar sobre os lugares de um ponto de vista crítico é pensar criticamente, sobre o mundo.

Uma questão comum que aparece nos estudos sobre o lugar recai sobre a forma abrupta como lugares são criados e copiados em várias partes do mundo, fazendo com que espaços pasteurizados nasçam em diferentes localidades, trazendo aqui o simulacro como ponto principal. Nesse sentido, Marc Augé (1995), em seu livro *Não-Lugares: Uma Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*, cunhou o conceito de não-lugar como espaço desprovido de significado e de um sentimento de pertencimento. A indústria do turismo é bastante abordada na discussão que se propõe, pois a consideramos como um serviço comumente produtor de não-lugares, como veremos no decorrer do texto.

Tendo os pontos supracitados como fios condutores para os estudos do conceito de não-lugar, trazemos a importância da discussão acerca deste tema pois ela leva justamente a uma discussão sobre os lugares. Por parte desses, temos, na geografia, um local especial que tange desde perspectivas mais materialistas até as mais fenomenológi-

1 Acadêmico do curso de Geografia Bacharelado da Universidade do Estado de Santa Catarina/UEDESC. Contato: leonardomartinsbandeira@gmail.com

2 Professora do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina/UEDESC. Contato: ana.chaves@uedesc.br

cas. Aqui faremos uma breve recuperação do lugar como unidade de produção de bens e especialidade técnica, e do lugar relacionado a espaços que denotam relações significativas e de pertencimento para aqueles que dele usufruem.

Há ainda uma questão chave que é a de problematizar uma possível defesa do lugar, ou uma defesa do que se pensa ser uma essência do lugar. Tais movimentos podem desencadear em uma visão xenofóbica acerca de bairros, cidades e países. Aqui, trataremos de tal discussão apresentando um exemplo ocorrido na cidade de Lisboa, em Portugal.

O texto, portanto, está estruturado em uma breve apresentação do conceito de lugar, seguido por uma conceituação dos não-lugares, passando pela discussão de temas como simulacro, falta de significado e hibridismo, finalizando com a problemática da defesa do lugar bem como da importância da sua discussão. Para tanto, tomamos como referencial teórico as reflexões de Marc Augé e da geógrafa Ana Fani Alessandri Carlos.

Os lugares eternos

Há uma máxima na discussão sobre os não-lugares, e que já deve ser apresentada de antemão, pois, em questão de importância no entendimento do conceito é, sem dúvida, um fator norteador. Tal máxima pode ser traduzida pela ideia de que não há, nem nunca haverá, um não-lugar total, completo, com uma ausência de relação de lugar. *“O lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente”* (AUGÉ, 2012, p. 74).

As relações de lugar sempre se fazem presentes no sentido de que pode um trabalhador, ou mesmo um passageiro, virem a ter com uma rodoviária, ou um aeroporto, que são não-lugares por excelência, uma relação de significado e de pertencimento. Pode-se ter ali, num lugar onde o movimento de passagem e o simulacro são pontuais, uma relação de lugar. Neste sentido, apontar uma porção do espaço como um não-lugar parece ser melhor feita quando o objetivo é discutir os enfraquecimentos das relações de lugar.

Mas o que é o lugar? De acordo com Marcelo Lopes de Souza, em seu livro *Os conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio Espacial* (2013), ao tratar do lugar e da re[s]significação espacial o autor discorre primeiramente sobre um apanhado de palavras em outras línguas que

designam o sentido/significado de lugar. Desde lugar, em português, que pode ser relacionado a uma simples localização ou mesmo um sentido de lugar, como na expressão “*sense of place*”, até a palavra em alemão *ort* que, segundo o autor, não consegue carregar o sentido de lugar como um espaço vivido e experienciado. Temos, também na língua inglesa, o *locale*, que seria onde as relações cotidianas se constituem e se constroem. Neste caminho, e utilizando como referência o autor Ulrich Oslender, Marcelo traz uma contribuição quase que final sobre o *locale*, que retorna ao “*sense of place*”: “*refere-se às maneiras como a experiência e a imaginação humanas se apropriam das características e qualidades físico-materiais.*” (OSLENDER, 2004, p. 962 apud SOUZA, 2013, p. 113). Ou seja, o espaço material sendo experienciado e ganhando qualidades de lugar.

Ainda na concepção do autor Marcelo Lopes de Souza (2013, p. 114), o lugar é “*como um espaço percebido e vivido, dotado de significado, e com base no qual desenvolvem-se e extraem-se os ‘sentidos de lugar’ e as ‘imagens de lugar’.*” O autor ainda traz alguns conceitos, que também são chamados por ele de neologismos, relativos ao conceito de lugar e que enriquecem a discussão, merecendo apontamentos mais pertinentes quanto às suas relações com o conceito de não-lugar. São eles: a lugarização, a relugarização, a deslugarização e a lugaridade.

Para o autor (p. 115), “lugarização” seria quando é atribuído o sentido de lugar a um certo espaço que antes era desprovido deste. A “relugarização” seria quando se é atribuído novos significados à determinada fração do espaço. Já a “deslugarização” seria algo muito próximo do não-lugar, quando violentamente um sentido de lugar é desqualificado, e a ele são colocados adjetivos negativos como – degradado - ou ainda – deteriorado -. Em último, a “lugaridade” é a discussão sobre os pontos de perspectiva sobre o lugar, podendo estes variar no tempo, serem influenciados pelo gênero, classe ou ainda mudarem em questão de escala.

Já para autora Ana Fani Alessandri Carlos, temos a ideia de lugar como “*a base da reprodução da vida e pode ser analisado pela tríade habitante - identidade - lugar*” (CARLOS, 2007, p. 17). Neste sentido, a autora vê o lugar como aquele que pode ser apropriado pelo indivíduo, onde este produz significado e comumente é remetido ao mais banal, aos espaços habitados no dia a dia, aos usos secundários e acidentais. “*É o espaço passível de ser sentido, pensado, apropriado e vivido através do corpo.*” (CARLOS, 2007, p. 17).

O lugar seria, portanto, tal fração de espaço dotada de significado para uma certa pessoa ou mesmo para uma comunidade. Um lugar como o local de pertencimento, o local onde se é possível vivenciar a experiência topofílica que, segundo Yi-Fu Tuan (1980), é quando temos uma relação positiva ao experienciar um lugar. Seja pelo seu cheiro, aparência, luz, etc. Uma relação de profundo significado.

Há ainda a aceção de lugar, no que diz respeito a sua especificidade técnica, com o seu posto específico na divisão espacial do trabalho. As matérias primas presentes no lugar, a cultura que guia a técnica e a produção de bens são aqui os pontos centrais desta perspectiva. Embora não seja sobre as contradições deste tipo de análise do lugar que nasce o conceito de não-lugar, como também não será esta aceção de lugar que discutiremos neste artigo.

A partir destas discussões sobre o conceito de lugar pretendemos tecer argumentos sobre a o conceito de não-lugar, uma vez que este foi construído das fragilidades dos atributos relacionados ao conceito de lugar apresentados até aqui, ou seja, sobre as fraquezas e problemáticas do lugar na perspectiva do significado. Como veremos, o lugar e o não-lugar, de fato, se completam e se transformam mutuamente.

Os não-lugares temporários

Para Augé (1994, p. 73), se *“um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá o não-lugar.”* Essa citação comumente aparece em textos que debatem o conceito de não-lugar, ou derivações deste. Inclusive, todos os escritos pesquisados para a confecção deste artigo tiveram está citação apresentada de forma basilar para a continuação da discussão acerca do tema. Como já comentado no tópico anterior, um não-lugar nunca é um não-lugar total, pela relação de lugar em si ser um contínuo. No entanto, um não-lugar seria o contrário de um lugar? Não exatamente. O não-lugar traz, pode-se dizer, relações outras que não as de lugar, sendo estas diferentes, não necessariamente contrárias ou contraditórias.

O que define o não-lugar, em suma, é uma relação de não pertencimento e de estranhamento. Tal relação advém de espaços onde o sujeito que os experiência tem, nestes, apenas uma ação de passagem, não construindo qualquer significado profundo com o local. Por esses motivos, os não-lugares mais representativos são os aeroportos, as rodo-

viárias e as autoestradas. Tal estranhamento ou relação de não pertencimento podem estar também relacionados com a materialidade em si do lugar, onde os simulacros, ou os *placelessness*, trariam à tona tal relação de não pertencimento. Temos, nesse segundo grupo, os exemplos dos *shopping-centers*, dos restaurantes *fast-food* (com as suas cadeias replicadas por todo planeta) e os *resorts* de férias.

Quanto aos últimos, os *resorts* de férias, é possível falar sobre toda uma relação artificial que é construída, desde a venda da experiência que o cliente terá com o lugar até a distância entre o ambiente (fechado e controlado do *resort*) e o local onde ele de fato se encontra. Um *resort* que construa um ambiente de montanha mesmo estando no litoral de algum país tropical é um exemplo disto. Ou seja, um ambiente cenográfico que imita um outro lugar qualquer do mundo, produzindo “no espaço global um lugar, que nega o local, sendo, portanto, um não lugar” (RODRIGUES, 1996, p. 76). Outro exemplo prático disso são as piscinas de onda que pululam no deserto da Califórnia, a centenas de quilômetros distantes do mar. O surfista multicampeão e empresário Kelly Slater tem investido em empreendimentos deste tipo, como nos traz uma reportagem da revista GQ da editora Globo, que fala sobre um projeto do atleta em construir uma piscina para 25 pessoas praticarem o esporte e “600 residências de alto padrão, restaurantes, um resort com clube privado e hospedagem com 150 quartos, tudo espalhado por uma área de 161 hectares localizada na cidade de La Quinta, Califórnia.” (REDAÇÃO GQ, 2020, on-line).

Quanto à natureza dos não-lugares, ou como e porque tais relações de não-lugar acontecem ou se constroem, concordamos com a autora Ana Fani Alessandri Carlos quando esta diz que a criação dos não-lugares está ligada ao atual momento de reprodução do capital, onde a mercadoria ou o objeto que é comercializado tornam-se para muito além de sua materialidade em si, sendo vendida também uma ideia. Conforme Carlos (2007, p. 62), ocorre “que agora não se vende mais tijolos ou habitação, mas cidades. O espaço entra na troca, torna-se mercadoria”.

Neste sentido, da venda das cidades ou de lugares, temos também o atrelamento de uma única ideia de cidade ou de lugar, e muitas vezes uma ideia pré-concebida, também ligada a apenas uma imagem estática e fechada do que seria o lugar. Desta forma, é possível apreender a existência de uma diminuição do lugar pois, parte-se do princípio que

estes contemplam diversas contradições, problemas, histórias e conflitos em sua essência, o que muito difere de uma ideia vendida do lugar, muitas vezes vaga e superficial. Falamos aqui, em resumo, do atrelamento de um bairro, ou mesmo uma cidade, a uma única imagem, seja esta propagada como um paraíso natural, a cidade luz ou mesmo a cidade maravilhosa.

Voltamos a Ana Fani Alessandri Carlos quando esta fala sobre o atual momento de reprodução do capital, onde para muito além dos objetos são vendidas também as ideias. Sendo assim, temos para o não-lugar também uma mudança no que toca à venda do espaço, esse deixando de ter um valor de uso para adquirir um valor de troca. No momento atual em que vivemos, entram nesse valor de troca todos os atributos comentados no parágrafo anterior, elencados numa imagem única produzida de um lugar. Tal processo pode gerar, nos sujeitos que experienciam o lugar, uma relação de estranhamento.

Cidades inteiras, para muito além de pequenas frações do espaço, podem entrar no jogo da venda de uma ideia. Sendo assim, se constroem na base dos parâmetros desta imagem enrijecida do lugar e se reproduzem dentro desta ideia. As cidades com o famigerado potencial turístico se enquadrariam muito facilmente nesse quesito. Inclusive, um dos temas tratados na geografia cultural e que diz respeito aos não-lugares tem como ponto central a relação do turismo com o não-lugar. Alguns dos pesquisadores que se debruçam sobre o assunto são a própria autora já citada Ana Fani Alessandri Carlos, em seu livro *O Lugar do/no Mundo* (2007), como também o autor Ycarim Melgaço Barbosa, em *O Turismo e os Não Lugares* (2015).

Em resumo, por ora, temos o não-lugar atrelado principalmente ao não pertencimento e à falta de significado. Temos também que esta relação nasce de um objetivo em si existente no próprio espaço experienciado, como no caso dos não-lugares consagrados (rodoviárias e aeroportos), de toda uma relação de encadeamento que levam a uma mudança significativa de lugares ou mesmo de cidades. Neste ponto, pode-se notar a reprodução do capital e a consequente reprodução do espaço. Sendo assim, comentaremos um pouco mais sobre a relação do turismo com os não-lugares.

É possível observarmos a proximidade do conceito de não-lugar com a ideia de simulacro e de passividade, que são comumente trazidas nas análises da indústria do turismo. Ruas, bairros e até mesmo

ciudades se orientam no sentido de atrair turistas, uma vez que algum atrativo natural é alçado como lucrativo pela indústria, ou ainda alguma amenidade é construída com o objetivo de atrair este nicho de consumidores.

Segundo Bandeira (2020), o Novo Campeche, região do bairro Campeche em Florianópolis/SC é um exemplo de simulacro, assim como comentado sobre os *resorts*. No Novo Campeche temos uma clara orientação quanto à arquitetura da região, sendo esta trabalhada em um padrão de prédios envidraçados com avarandados e áreas de uso comum que carecem de originalidade (Figura 1). Já em outra escala, as cidades propriamente ditas, temos os *skylines*³ de grandes megalópoles, sendo comumente replicados, tendo, portanto, novamente um padrão arquitetônico que faz com que a pessoa que ali está se pergunte em qual cidade e/ou país ela realmente está.

Figura 1. Edificação no Novo Campeche



Sobre a passividade experimentada pelo turista ao ter uma relação com este espaço, temos o próprio roteiro do turista, muitas vezes guiado por um profissional que apresenta apenas o que merece ser visto em um lugar. Desta maneira, como aponta Ana Fani, temos o momento para cada acontecimento em uma viagem (CARLOS, 2007). O momento da fotografia e, principalmente, o local da fotografia, entram aqui como

3 Segundo o dicionário de Cambridge, em tradução livre, é a forma padrão criada pelo formato dos prédios de uma cidade com o céu, sendo este o horizonte comum dos grandes centros urbanos.

que respondendo a um padrão que deve ser seguido para homologar a viagem. Como exemplo disso, e mais uma vez usando exemplos um tanto clichês, temos as fotos na Torre Eiffel, em Paris, ou no bairro *de La Boca*, em Buenos Aires e, inclusive, as fotos do pôr do sol no Havaí. Novamente, a experiência de um lugar resumida a uma única paisagem.

Um outro ponto que ainda toca na questão da passividade é a experiência controlada de um *resort* de férias, e que muitas vezes pode contar também com o simulacro, como no caso dos espaços que imitam grande cidades e que estão presentes nos parques temáticos da *Disney*. Talvez *kitsch*⁴ seja uma palavra que caiba aqui para designar tais lugares, vide a imitação com um quê de falso nestes locais. Retomando, o turista nestes ambientes tem uma gama de atividades controladas que lhe são oferecidas e apenas entregues mediante pagamento, com todo uma vigilância e controle por parte dos funcionários e um roteiro que deve ser firmemente seguido.

Para finalizar a relação dos não-lugares com a indústria do turismo podemos apontar duas vias: as cidades, que se transformam para a recepção dos turistas e os espaços fechados que têm como único objetivo atrair este público. Ambos os argumentos supracitados são válidos, claro que respeitando as suas respectivas naturezas. Os simulacros e a passividade que incorporam os espaços direcionados ao turismo atuam de maneiras diferentes nestes ambientes. “*O espaço produzido pela indústria do turismo perde o sentido, é o presente sem espessura, quer dizer, sem história, sem identidade; neste sentido é o espaço do vazio. Ausência. Não-lugares.*” (CARLOS, 2007, p. 67).

Segundo autores como Ulisses Maciel (2015), um ponto final para a construção de um dito não-lugar está no próprio momento em que vivenciamos hoje, onde há a ruptura de barreiras (ou mesmo o fim delas) e a homogeneização da cultura humana. Esta é uma discussão profícua e que está aquecida no meio acadêmico e, como não é o objetivo deste trabalho discutir estas mudanças, nos atentaremos às opiniões dos autores que até aqui ajudaram a construir este escrito.

A venda dos objetos, e das suas ideias, pode ser exemplificada pelos condomínios fechados que atendem a um padrão arquitetônico, de serviços e, também, pela linguagem nas peças publicitárias que são usadas na sua comercialização. Tal massificação advém, segundo Ulisses Maciel (2015), de uma igual massificação dos tipos sociais, sendo estes

4 Objeto ou estilo que, simulando obra de arte, é apenas imitação para desfrute de um público que alimenta a indústria da cultura de consumo ou cultura de massa.

os representantes atuais dos grandes centros urbanos. Tais pessoas seriam ninguéns “*que se misturam monótona e silenciosamente em meio à multidão e, similarmente aos demais, tornam-se entes seriados, massificados, sem identidade, relação ou história.*” (MACIEL, 2015, p. 46). Ainda, segundo o autor, estes espaços corresponderiam ao ditos não-lugares pela falta de relação de pertencimento e significado dos sujeitos com o lugar. Um ambiente massificado que é copiado e recopiado por diferentes países.

Para além das relações entre os próprios indivíduos, vamos nos atentar aqui às relações dos indivíduos com o espaço, tendo o estranhamento, a passividade, o não pertencimento e a ausência de significado como horizontes dos não-lugares. Cidades que passam por uma rápida mudança e são cooptadas por uma tarefa específica tendem a ter uma abrupta troca de códigos e símbolos. Um espaço rural que, rapidamente, passa por um processo de urbanização e tende a ter estas mudanças como, por exemplo, o incremento de novos códigos que orientam os sujeitos no seu dia a dia. Tal mudança traz também uma ideia de algo volátil, que por sua vez, nestes novos lugares, acontece “*em função de novas relações espaço temporais que fazem do espaço construído algo fluido e efêmero.*” (CARLOS, 2007, p. 61). Ou seja, o espaço que repentinamente muda de sentido ou de objetivo possivelmente pode acarretar, aos que ali vivem, o não pertencimento e a falta de significado.

Voltando à ideia de hibridismo proposta pelo autor Ulisses Maciel, temos também a possibilidade de pensar sobre a massificação dos códigos e símbolos presentes no dia a dia das pessoas. Neste sentido, e pontuando a questão sobre a perspectiva do mundo virtual, o autor Marc Augé vai um pouco além quando diz que o mundo todo se tornou um não-lugar. Em entrevista recente ao jornalista Carles Geli, do El País, em 2019, o antropólogo fala que inclusive o nosso quarto, o que por muitas vezes é tido como a menor unidade de lugar, se tornou um não-lugar, vide a relação intensa que temos com o mundo virtual, seja pelas telas do celular, computador, *tablet* ou ainda a televisão. “*Estamos no mundo com referências totalmente artificiais, mesmo em nossa casa, o espaço mais pessoal possível: sentados diante da TV, olhando ao mesmo tempo o celular, o tablet, e com os fones de ouvido...*” (GELI, 2019). Neste sentido é possível ainda pensar no ciberespaço como uma possibilidade de não-lugar.

Para além das palavras do autor Ulisses Maciel (2015, p. 22) de que o “*hibridismo e mestiçagem seriam os pressupostos do mundo con-*

temporâneo, a regra vigente”, apontamos para o cuidado no tratamento deste assunto no que toca a xenofobia. A palavra mestiçagem aqui, tomada como elemento negativo, é o nosso ponto de partida para criticar uma possível atitude de proteção ao lugar.

Cultuar um mundo essencial e um cuidado com o lugar podem fazer nascer ou renascer discussões xenofóbicas. Na cidade de Lisboa, por exemplo, alguns moradores se organizaram em torno do site *Lisboa does not love*, onde são elencadas diversas reivindicações por partes deles e a crítica central é justamente o turismo de massa. Segundo os autores do site, o centro de Lisboa carece hoje de estar habitado por moradores que de fato residem no local, mas, ao contrário, o centro da cidade tem um intenso uso por parte de aluguéis temporários para viajantes. O próprio trânsito da cidade, criticado pelos autores, foi invadido por *tuk-tuk's*, uma espécie de triciclo motorizado que serve para o transporte de turistas pela cidade (Figura 2).

Figura 2. Adesivos de protesto dos moradores de Lisboa.



Os movimentos que se desenham como uma proteção do lugar podem esconder um discurso preconceituoso, contrário ao diferente. Tudo aquilo que é tido como não sendo pertencente ao lugar, e aí podem entrar diversas situações, é automaticamente visto como inimigo e que deve ser abolido. A discussão sobre lugares e não-lugares consiste na existência de um não pertencimento e uma falta de significado, mas que não necessariamente deve enveredar para uma defesa exaustiva daquilo que se imagina ser o lugar. Tal discussão, do ponto de vista crítico à reprodução do capital e, por consequência, do espaço, é vista aqui como um caminho mais adequado.

Assim, a análise de não-lugares pode ser vista como uma ferramenta para discutir os aspectos do lugar. Dessa maneira, o não-lugar seria uma expressão do lugar marcada pela falta de significado. Tal preocupação existe, pois, junto desta falta de significado, e a alimentando-a, temos a falta de uma profundidade histórica presente no lugar. Desde as mudanças abruptas que ocorrem nos exemplos das cidades comentadas até a instalação de parques temáticos temos, muitas vezes, um apagamento da história de alguém ou alguns grupos que antes habitavam aquele lugar. É notório, sobretudo, nos espaços direcionados ao turismo, o fato de o cliente se relacionar com um morador local apenas e somente enquanto cliente e fornecedor de um serviço. Tal situação não contribui para um intercâmbio mais profícuo de relações, bem como, também, assina para o lugar a famigerada falta de significado.

Uma questão importante sobre as relações de não-lugar, e aí retomamos as concepções da primeira parte do artigo, é que o não-lugar nunca, de fato, se concretiza. Isto é dito, pois, independe da maneira como as pessoas iniciam a sua relação com um lugar, seja por um objetivo que apenas lhe possibilite a passagem, seja pelo consumo de uma paisagem vendida de forma rasa ou ainda pela passividade de um pacote de férias, sempre existirá a subjetividade com que o sujeito encarará o lugar, transformando-o e sendo transformado por ele.

Apontamentos finais

Do lugar, de profundo pertencimento e presente significado, temos, no conjunto de suas fraquezas, o nascimento do não-lugar, marcado pela falta de pertencimento e desprovido de significado. O não-lugar, no entanto, jamais possível de ser concretizado em uma experiência onde não exista o significado, serve aqui como ferramenta para a discussão sobre o próprio conceito de lugar.

A partir do debate das novas demandas sob o julgo da reprodução do capital, em que cidades mudam a partir destas necessidades e tomam em sua (re)construção novos símbolos e códigos, até chegar nas novas demandas dos próprios sujeitos, onde, ao que tudo indica, existe uma pasteurização e uma suposta demanda pela fluidez e pela velocidade, temos o não-lugar como um horizonte que parece elucidar algumas questões. No conjunto desses acontecimentos, a indústria do turismo aparece como forte atuante na produção de não-lugares. Simulacros de lugares, repetições de lugares e situações de passividade são vendidas

por este setor, onde muitas vezes o consumidor tem uma experiência de quase completo estranhamento com o lugar que vivencia.

Durante esta discussão, enfatizamos a necessidade do cuidado com o discurso de proteção ao lugar. Tal movimento pode conter, no seu cerne, uma questão xenofóbica, de uma suposta defesa de um lugar essencial. Por fim, o uso do conceito de não-lugar contribuiu para entender as fraquezas do lugar e, sobretudo, as problemáticas que uma demanda econômica pode gerar em um certo local. Ter um cuidado com estes aspectos, por mais tênues que sejam, ainda é algo importante, vide o silenciamento que certas comunidades e culturas sofrem no jogo de busca por agregar valor ao espaço. Neste sentido, e para finalizar, concordamos com o autor Eduardo Marandola Junior (2010, p.7) quanto aos lugares que passam por essas dinâmicas pois a *“ausência do cuidado e da responsabilidade dificultam a ex-istência, tornando estes lugares presas fáceis para a massificação e padronização”*. Uma atitude e um posicionamento de cuidado com o lugar podem esconder questões problemáticas, mas, por outro lado, visões críticas que auxiliam num melhor uso do espaço, do ponto de vista cultural e humanitário, auxiliam a pensarmos melhor o mundo.

Referências

AUGÉ, Marc. Não-Lugares: Uma Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade. 3 ed. Campinas: Papirus, 1994.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. O Lugar do/no Mundo. São Paulo: FFLCH, 2007.

BARBOSA, Ycarim Melgaço. O Turismo e os Não Lugares. Goiânia: London7 Editora, 2015.

GELI, Carles. Marc Augé: “Com a tecnologia já carregamos o ‘não lugar’ em cima, conosco”. El País. Barcelona, 31 de fevereiro de 2019. Disponível em: brasil.elpais.com/brasil/2019/01/31/tecnologia/1548961654_584973.html

GQ, Redação. Kelly Slater revela planos para construir a maior piscina de ondas do mundo. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://gq.globo.com/Corpo/Esportes/noticia/2020/03/kelly-slater-revela-planos-para-construir-maior-piscina-de-ondas-do-mundo.html>

MACIEL, Ulisses. Não-lugares: Um olhar sobre as metrópoles contem-

porâneas. Dissertação (mestrado em arquitetura e urbanismo). Universidade Presbiteriana Mackeize, São Paulo, p. 103. 2015.

MARANDOLA JR, Eduardo. Identidade e Autenticidade dos Lugares: O pensamento de Heidegger em place and placelessness, de Edward Relph. Revista Geografia, UNESP, Presidente Prudente, SP, v. 41, nº 1, jan/abr de 2016, (9) 5 – 15.

RODRIGUES, Adyr A. Balastrieri. Lugar, não-lugar e realidade virtual no mundo globalizado. Revista do Departamento de Geografia, 1996, (6): 73-78.

SANTOS, Milton. O Lugar: Encontrando o futuro. Revista Urbanismo e Arquitetura, UFBA, Salvador, v. 4, nº 1, 1996, (6) 34 – 39.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Lugar e (re[s]significação espacial. In: Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio Espacial. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2013.

TUAN, Yi-Fu. Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

**DISSIDÊNCIAS
INDÍGENAS**

TERRAS INDÍGENAS: QUESTÕES DOS CONFLITOS POR TERRITÓRIO E A COBIÇA ECONÔMICA PELA ABERTURA DAS “NOVAS” FRONTEIRAS DO AGRONEGÓCIO

João Clovis de Oliveira Costa¹
Kamilla Ingrid Loureiro e Silva²
Odenei de Souza Ribeiro³

[...] antes mesmo da chegada dos brancos, a mitologia ameríndia dispunha de esquemas ideológicos nos quais o lugar dos invasores parecia estar reservado [...]
KOPENAWA, 2015 apud STRAUSS (1993, p. 7)

Introdução

A relação entre economia e territórios indígenas sempre esteve ligada a disputas, seja do ponto de vista federal, seja do ponto de vista da margem de pessoas que invadem os territórios indígenas para obtenção de ganhos oriundos dos recursos naturais nelas contidos através da exploração abusiva, para Kopenawa (2015): “A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la”. Seja pela visão dos povos indígenas que nela se concentram e que vivem de acordo com seus costumes. A grande diferença está em como esse olhar de diferentes pontos, colidem. A riqueza amazônica é conceituada dentro e fora do território brasileiro, atrai olhares de diferentes nações, com diferentes interesses e, regionalmente, não é diferente. Se, de um lado, as terras indígenas geram a cobiça dos brancos, de outro ela é imprescindível para a sobrevivência das mais diversas tribos dentro da Amazônia ou mesmo, em contexto nacional.

“Biodiversidade é a soma das espécies da terra incluindo todas suas interações e variações com seu ambiente biótico e abiótico no espaço e no tempo”. (ISA apud Terry Erwin, 1991). Não é possível falar da territorialidade indígena, sem que se faça uma associação à biodi-

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM/Manaus.

2 Mestra pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM/Manaus.

3 Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM. Professor do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da UFAM.

versidade, pois ambas estão contidas em um mesmo nicho de certezas e incertezas, afinal, se trata das variações genéticas, da diversidade de espécies, de ecossistemas e de paisagens e ainda, dos minerais encontrados na região, este último, segue linha determinante quando tratamos das disputas frequentes, sejam diretas ou indiretamente, pela posse do espaço físico geográfico. Nesse contexto, Kopenawa nos alerta:

[...] impossível, de fato, não nos reconhecermos nessa caricatura fielmente disforme de nós ‘mesmos’ desenhada, para nosso escarmento, por esse ‘nós’ outro, esse outro que entretanto insiste em nos advertir que somos, ao fim e ao cabo (mas talvez apenas ao fim e ao cabo), todos os mesmos, uma vez que, quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabará terrível sobre todos os viventes [...] (KOPENAWA, 2015, p. 14)

É importante ressaltar que as terras indígenas tem valor econômico relativamente distinto de outras localidades, por serem amplos espaços geográficos e por estarem em consonância com o pragmatismo ambiental preservado, assim, as terras indígenas demarcadas podem, por exemplo: diminuir o aquecimento global, barrar o desmatamento ilegal evitando a desertificação ou o empobrecimento da terra, são eficazes na manutenção dos estoques de carbono, uma vez que a floresta permanece úmida em sua área de proteção.

Embora saibamos que todo espaço de terra na Amazônia e no mundo seja valioso, mesmo que este não tenha riquezas no subsolo ou acima dele, ainda assim, este se torna alvo dos interesses alheios, muitas vezes, apenas por se tratar de um espaço que poderia estar sendo utilizado de outra forma.

Com base no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE⁴ a Base Territorial do Censo Demográfico 2021, as localidades indígenas identificadas até 2019, já integram alguns dos dados do Censo Demográfico 2010 disponíveis para o recorte de Terras Indígenas. Nesse novo estudo, verifica-se que, nos estados do Amazonas, Roraima, Pará e Mato Grosso o número de terras indígenas delimitadas, são maiores que em outros estados da federação, próximo de 200 localidades, com cerca de 2500 agrupamentos, esse número é ainda maior, mais que o dobro, se colocarmos essas localidades por município, o Ranking Nacional cita São Gabriel da Cachoeira como o município que mais tem localidade

4 IBGE se constitui no principal provedor de dados e informações do País, que atendem às necessidades dos mais diversos segmentos da sociedade civil, bem como dos órgãos das esferas governamentais federal, estadual e municipal.

indígenas 429 no total (Agência IBGE Notícias), o que reforça a cobiça do homem branco, pois em geral, as terras indígenas contêm fauna e flora, mas principalmente, minérios dos mais diversos, não explorados ou pouco explorados. A demarcação de terras indígenas é feita pela Fundação Nacional do Índio – Funai⁵ que visa, entre outras coisas, estabelecer os limites físicos do território, assegurar a identidade, o modo de vida, a tradição e a cultura, bem como, proteger esses espaços de invasões e ocupações dos não índios, com o propósito de mitigar os conflitos, historicamente existentes. Garantindo assim, o direito daqueles povos e uma sociedade pluriétnica e multicultural.

Este trabalho retratará de forma descritiva e bibliograficamente, os pontos de vista de: i) a economia latente pela disputa histórica; ii) a visão do branco invasor; iii) a visão do indígena e a sua ligação com o meio ambiente. Assim, este artigo se limita a relacionar estes três pontos distintos, o que leva à pergunta: Como a questão econômica norteia as disputas entre a territorialidade indígena e a exploração abusiva dos invasores? Mais adiante, discutiremos esses fatores e a sua relevância para o contexto aqui apresentado.

Analisando a perspectiva econômica

Ano-após-ano, as disputas por terras entre índios e não índios tem chamado atenção para o que de fato, se quer com todo esse contexto, o fator econômico desse ponto de vista é importante por que, tanto está ligado ao lado negativo (exploração ilegal dos recursos) por não índios quanto está vinculado ao lado legal contrastando com o modo de vida dos indígenas que, por sua vez, praticam o extrativismo de sustentabilidade, mantendo as florestas no entorno de seu território de pé promovendo diretamente, a bioeconomia. Chomsky (1999), em: O lucro ou as pessoas? diz:

[...] por um lado, a desigualdade social gerada pelas políticas neoliberais solapa todo e qualquer esforço de realização da igualdade de direitos necessária para que a democracia tenha credibilidade [...] (CHOMSKY, 1999, p. 5)

Historicamente, o conflito pelas terras se dá desde a chegada dos europeus no processo de descobrimento e colonização, nesse pe-

5 A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil.

ríodo, muitas brigas e guerras foram travadas em todo o atual território nacional. Assim, era necessário garantir e assegurar os direitos destes, à posse da terra e torna-los cidadãos reconhecidos no estado brasileiro, essa identidade foi solidificada em “1910, foi criado o primeiro órgão indigenista no país: O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) cujo objetivo era a proteção dos índios. Em 1916, a vida indígena passou a ser responsabilidade do Estado brasileiro por meio do Código Civil e o Decreto 5.484, de 1928. As Constituições de 1934, 1937, 1946. 1967 e a Emenda Constitucional de 1969 trataram também dos direitos indígenas”. (Mundo Educação, 2020, página única). Posteriormente, por causa das muitas violações sofridas em seus direitos, houve a necessidade de se criar uma instituição que pudesse fazer juntar e fazer cumprir as leis existentes criou-se então, a Fundação nacional do Índio – Funai:

A Funai foi criada durante o período da ditadura militar, período em que muitos índios sofreram com a violação dos seus direitos, por meio do SPI, o Conselho Nacional de Proteção ao Índio e o Parque Nacional do Xingu. O órgão foi criado em 1967 por meio da Lei nº 5.371. No ano de 1973 foi criado o Estatuto do Índio, com o objetivo de regular a situação jurídica dos índios.

As terras indígenas demarcadas, são partes do território brasileiro de propriedade da União, são habitadas por comunidades indígenas que as utilizam em suas atividades produtivas, agricultura de pequeno porte e agricultura familiar. É um tipo específico de posse de terras cuja natureza é coletiva. A posse da terra para os indígenas é um direito e dever do estado, segundo a Constituição de 1988⁶, “Além de assegurar os direitos dos indígenas, afirma também que o Estado deve respeitar e garantir a pluralidade étnica no país, bem como a autonomia dos índios”. À exemplo desses conflitos recorrentes, em Roraima 2009, o Supremo Tribunal Federal - STF⁷ estabeleceu dezenove condicionantes para demarcar o território Raposa Serra do Sol, reforçando que, para se ter a área, a referência era o local habitado pelos índios, mas a posição do STF causou desconformidades entre indígenas e ruralistas. Chomsky (1999, p. 8), reforça: [...] *é verdade que ainda não está claro como se esta-*

6 A Constituição de 1988 foi elaborada durante os trabalhos da Assembleia Constituinte de 1987 e é considerada o marco que inaugurou o período democrático conhecido como Nova República. Essa Constituição foi resultado de 20 meses de trabalho. Durante esse período, os constituintes debateram exaustivamente os termos que compõem a Constituição Cidadã.

7 Supremo Tribunal Federal (STF) é a mais alta instância do poder judiciário brasileiro e acumula tanto competências típicas de uma suprema corte, ou seja, um tribunal de última instância, como de um tribunal constitucional, que seria aquele que julga questões de constitucionalidade independentemente de litígios concretos.

belecer uma ordem pós-capitalista viável, livre e humana, ideia que guarda em si mesma algo de utópico. [...].

A terra é para o índio, condicionante de identidade com valor de sobrevivência física e cultural, a primeira, promove e beneficia a agregação de valores nos produtos florestais e de manejo, quando existente em seus domínios, concomitantemente, insere a economia (mesmo que não tratada desta forma) nos povos, aldeias e comunidades que sobrevivem da agricultura de subsistência, prática propagada pelo ribeirinho interiorano no Amazonas, onde a coleta dos produtos oriundos da flora amazônica está diretamente ligada à sobrevivência das comunidades, há ainda, a promoção de atuação no Etno desenvolvimento. A segunda trata da garantia de sobrevivência das práticas tradicionais e, do modo de vida dessas populações.

Fato recorrente é o de que as demarcações das terras indígenas tem gerado muita discussão e ganhado notoriedade na política, principalmente no que se refere ao agronegócio⁸, em vista do crescimento econômico necessário para subsidiar o desenvolvimento das diversas regiões do país houve um alargamento das fronteiras agrícolas, que avançaram pelo interior abrindo caminho para a agricultura e agropecuária, porém esse processo abre margem para não índios, no sentido da exploração destrutiva dos mananciais selvagens a exemplo disso, temos as queimadas, garimpos a céu aberto sem qualquer responsabilidade sócio-ambiental, desmatamentos quilométricos selva adentro, essas ações destrutivas, não apenas degradam o meio ambiente, mas também, extinguem vidas selvagens, poluem o ar e, contribuem para o agravamento do efeito estufa. Mas nem todos “perdem” os atores que provocam esses agravamentos geram uma economia predatória que absorve e lucra milhões anualmente com a devastação da floresta.

Atualmente, estima-se que na “Amazônia Legal como um todo foram de 9.215 km², 34,5% superiores aos observados entre agosto de 2019 e julho de 2020. A devastação nas unidades de conservação (UCs) representou 11% do total e, pela segunda vez consecutiva em dez anos, superou a marca de 1.000 km²” (Giovana Girardi – Portal Terra, 2020). Já no que diz respeito ao impacto sofrido pelas Terras Indígenas em relação aos Garimpos clandestinos, segundo os dados do Sistema Deter, analisados pela WWF-Brasil:

⁸ Agronegócio é toda a relação comercial e industrial envolvendo a cadeia produtiva agrícola e/ou pecuária.

O trabalho também avaliou os alertas do Deter em terras indígenas da Amazônia, que avançaram 6% entre agosto de 2019 e julho de 2020, após terem subido 118% no ano anterior. Mariana Napolitano, da WWF, diz que o maior problema tem sido o garimpo ilegal. Entre agosto de 2017 e julho de 2018, o desmatamento nessas áreas tinha sido de 147 km². Subiu para 321 km² nos 12 meses seguintes e para 341 entre agosto de 2019 e julho de 2020. (Fonte: Giovana Girardi – Portal Terra, 2020)

Esse cenário de queimadas se dá onde deveriam ser mais protegidos os ecossistemas, como dito anteriormente, não só causa danos ao meio, quanto gera graves consequências à vida do planeta, nossos governantes visam à garantia do agronegócio com uma proposta de destruição ecológica. A expansão das “trocas” da floresta pela agricultura é evidente as perdas são sentidas de várias formas. “A área florestal recuou mais de 265 mil quilômetros quadrados em 18 anos, o equivalente a quase 8% de sua cobertura. Ao mesmo tempo, a região registrou um aumento de 71,4% em sua área de pastagem com manejo, e de 288,6% na área agrícola”. Esse contraste de negligências se dá por incentivo de grandes grileiros e empresários quem tem interesse na pasta e, indiretamente, do governo federal atual, que por sua vez, fecha os olhos e “deixa passar a boiada – Ricardo Salles”, como disse o ministro, certa vez.

A perspectiva indígena

Comumente, sabemos pouco sobre as culturas indígenas no Brasil, as pesquisas em grande parte, são universalizadas quando retratam a sociedade e os costumes e as tradições indígenas, os não índios, em geral, tem pouquíssimo conhecimento e/ou mesmo, lê-se pouco sobre estes, em geral, a disputa se pauta pela vontade voraz do ser humano que, pela necessidade de se questionar o porquê de serem necessárias às demarcações de terras para os índios. Diante dessa incapacidade, verifica-se o quanto a sociedade indígena sofre, direta e indiretamente com a degradação de suas florestas, afinal, o modo de vida daqueles se baseia diretamente no extrativismo, ou seja, na coleta das frutas, oleaginosas, cipós, animais e diversos outros materiais obtidos dessas “ilhas verdes” que são as suas terras.

A cultura nesse caso está sempre presente por se tratar de uma fonte de conhecimento que ultrapassa gerações, mas também determina como novas informações são captadas e repassadas para os integrantes da aldeia, algumas dessas informações, não necessariamente estão fadadas a sociedade de modo geral pode estar ligada ao corpo do

indígena e as ramificações são inúmeras: saúde, educação, alimentação, trabalho, entre outros. “A vida nas aldeias ultrapassa a questão da sobrevivência alimentar. Muitas aldeias reivindicam o acesso à saúde e educação, questões fundamentais para a melhoria da qualidade de vida desses povos” (Carolina Cunha; Uol Educação; Página Única). As ideologias que compelem esses indivíduos são, no entanto, complexas, por se tratar de sociedades que não estão no convívio social direto com a população brasileira e entender sua forma de compreensão das atividades destrutivas ligadas a suas terras, não é fácil. Neste contexto, Soares (apud VIVEIROS DE CASTRO; 1996; p. 137), [...] observa que a distinção entre natureza e cultura não podem ser utilizadas para descrever dimensões ou domínios internos [...]. Explicitando que as duas coisas não podem ser equiparadas e que o índio, necessita de ambas para sua sobrevivência. É importante salientar que todo esse contexto está ligado atualmente a invasão das terras indígenas, onde “a derrubada de vegetação nas terras indígenas representa apenas 4,2% do desmatamento total do bioma”. (Giovanna Galvani; Site Carta Capital; Página Única).

O desmatamento nas terras indígenas bateu recorde em 11 anos, segundo estudo divulgado nesta segunda-feira 16 pelo Instituto Socioambiental (ISA). O levantamento mostra que, entre agosto de 2018 e julho de 2019, a destruição das florestas nas terras indígenas amazônicas chegou a 42,6 mil hectares. O número é equivalente a 51 milhões de árvores abatidas, a maior extensão desde o período entre 2007 e 2008. (Giovanna Galvani; Site Carta Capital; Página Única)

De um lado a natureza e a cultura, bem como as sociedades indígenas estão ameaçadas, de outro, temos a questão do crescimento das atividades agrícolas e agropecuárias não existem distinção entre terras normais e indígenas é bem provável que o atual executivo eleito no último pleito à presidência, se mostre a favor da expansão das fronteiras agrícolas e mitigue os impactos causados por essa forma arbitrária negativa de ver o tema. Ora, o crescimento existe, mas o desenvolvimento nessas áreas, não chegará. A postura em sentido contrário dos protocolos adotados mundialmente que são deixados de lado no Brasil, não há fiscalização concreta dos órgãos governamentais que deveriam, em tese, proteger as terras indígenas e em particular, o bioma ali presente, em troca da vida de alguns, outros promovem seu próprio enriquecimento e as perpetuam pelas omissões do poder público.

O que permeia os sucessivos conflitos

Não é de hoje que os territórios indígenas são atacados, roubados ou invadidos. Como já exemplificamos, o contexto geral dos conflitos está em quem é o dono, de fato, da terra, se a justiça determina que seja as sociedades indígenas, os agropecuaristas divergem, especialmente em estados como o Pará, onde a concentração de pastagem e fazendas constituem parte do Produto Interno Bruto – PIB⁹. Em Roraima, é a corrida pelo ouro em garimpos a céu aberto, no Amazonas a venda ilegal madeireira. Nos últimos anos, a Amazônia sofreu com queimadas e desmatamento, os índices são alarmantes, com tudo, a falta de um pacote econômico voltado para a sustentabilidade e, difundido com uma desburocratização das redes bancárias em relação a crédito, vem fragilizando ainda mais as cadeias de fiscalização no bioma.

Nos termos da legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º 1775/96), as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades:

- Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas: São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.
- Reservas Indígenas: São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional.
- Terras Dominiais: São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.
- Interditadas: São áreas interditadas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

O novo Plano de Mineração do atual Presidente é um exemplo disso, o plano pretende abrir as terras indígenas na floresta amazônica para mineração em um total de 863km² prejudicando diretamente a economia do Brasil, às áreas protegidas demarcadas como território indígena, somam 1,2mi km² ou ainda, cerca de 23% do que é legalmen-

⁹ É a soma de todos os bens e serviços finais produzidos por um país, estado ou cidade, geralmente em um ano.

te conhecida com Amazônia, a intenção do governo é a de capitalizar os locais potenciais de exploração, promovendo economia através da extensão de mineração. [...] *4.600 depósitos minerais conhecidos fora das áreas protegidas fossem abertos para exploração, cerca de 698 mil quilômetros quadrados de floresta seriam afetados. A estimativa é de que esse “conjunto de ativos ecológicos gera um lucro de US\$ 5,12 bilhões (aproximadamente R\$ 27,7 bilhões) para o Brasil.* (Bol Notícias; Página Única). Se considerarmos territórios indígenas específicos “A Área de Proteção Ambiental (APA) Triunfo do Xingu, no Pará, lidera, com 406 km² devastados. Ela é seguida pela Floresta Nacional do Jamanxim, também no Pará, e pela Reserva Extrativista Jaci-Paraná (RO), ambas com cerca de 108 km² de perda”. Essas áreas são as que lideram o desmatamento.

Os dados nos passam duas mensagens importantes. A primeira é que mostra que a ferramenta de proteger a floresta em unidades de conservação é algo que funciona. São mais de 200 áreas protegidas na Amazônia e a maior parte do desmatamento está concentrada em dez delas. A maioria delas tem conflitos que precisam ser resolvidos. Isso não resolve só com fiscalização. Pode diminuir enquanto fiscais estiverem lá, mas vai voltar a acontecer se não fizer governança das áreas, regularização fundiária. (Mariana Napolitano, Gerente de Ciências do WWF-Brasil)

Já sabemos que a floresta de pé, como a conhecemos, tem muito mais valor agregado. É boa para os indígenas, ribeirinhos e outros grupos étnicos, até mesmo os “brancos”, mas a perspectiva de regularização fundiária proposta pelo governo no início do ano acirrou os desmandos, invasões e a grilagem de terras já demarcadas e reconhecidas em outro momento. Esse fato acelera o processo de grupos organizados pela posse, e deixa as sociedades indígenas sem uma ideal autonomia no que tange os seus territórios. “Levantamento feito pelo Greenpeace especificamente sobre os dados do Deter de julho deste ano mostrou que 73% do desmatamento para a exploração de garimpo na Amazônia foi a UCs¹⁰ e em TIs¹¹.” (Relatório Greenpeace)

Considerações finais

É necessário encararmos o fato de que ainda pensamos como os nossos colonizadores de seis séculos atrás. Principalmente quando subjugamos a cultura indígena, considerando-os selvagens e os colocando

10 Unidades de Conservação

11 Terras Indígenas

do em segundo plano. Em especial, quando marginalizamos a figura do indígena ou não os empoderamos devidamente. A fragilidade encontrada por não índios nos mais diversos ecossistemas que compõe a cadeia de territórios daquele povo é a prova de que muito ainda se precisa fazer para que tenhamos uma divisão justa das terras, aportes prioritários, uma vez que eles são primitivos desta federação. Torna-os equiparados a nós é sem dúvida, a melhor forma de integrá-los às nossas leis.

O desconhecimento da sua cultura, da sua sociedade pelos brancos, torna-os invisíveis, porém visíveis quando o assunto é conflitualidade e à questão indígena na posse da terra, ambos contribuem para um agravamento dos estereótipos a margem da sociedade que ignoram as muitas contribuições por esses povos que vimos no decorrer deste trabalho. Entretanto, os índios brasileiros ainda têm de lutar pela terra. Isso porque, os grupos ruralistas e do agronegócio vem invadindo as terras indígenas demarcadas para alocar sua atividade comercial, há ainda a luta contra os garimpeiros que por sua vez poluem com minérios pesados a água de rios e lençóis freáticos. Essa situação vem desterritorializando tribos e culturas. Para Chomsky (1999, p. 8):

Todo o processo histórico, desde a abolição do escravismo e estabelecimento da democracia até a extinção formal do colonialismo, teve de superar, em algum momento, a ideia de sua própria impossibilidade pelo fato de nunca ter sido realizado antes. (CHOMSKY, 1999, p. 8)

O Estado por sua vez, não vem cumprindo o seu papel de assegurar os direitos constitucionais dados aos índios na Constituição de 1988, em decorrência da pressão de grandes latifundiários que priorizam os lucros em aversão dos valores e do bem comum que esses pontos geográficos perpetuariam se, permanecessem originais. A expansão do agronegócio compromete diretamente essas demarcações previstas naquela Constituição, promovendo a manutenção da existência social e cultural desses grupos. Assim, os interesses político-econômicos são promotores da expansão das áreas agrícolas e se sobrepõe às Tis causando violentos conflitos entre índios e invasores.

Referências

AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS. Município com maior número estimado de localidades indígenas e Quilombolas. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/images/agenciadenoticias/Serie_COVID/ranking-nacional.png. Aces-

so em: 28 de setembro de 2020.

BOL NOTÍCIAS. Plano para mineração pode afetar Amazônia e economia brasileira, diz estudo. Disponível em: <https://www.bol.uol.com.br/noticias/2020/09/18/plano-para-mineracao-pode-afetar-amazonia-e-economia-brasileira-diz-estudo.htm>. 18 de setembro 2020. Acesso em: 29 de setembro de 2020.

CARTA CAPITAL. Desmatamento em terras indígenas é o maior em 11 anos, diz estudo. Giovanna Galvani. Disponível em: <https://www.carta-capital.com.br/sustentabilidade/>. 16 de dezembro 2019. Acesso em: 29 de setembro de 2020.

CHOMSKY, Noam. O lucro ou as pessoas? Neoliberalismo de Ordem Global. Seven Stories Press, NY – 1999. Título Original: Profit over People. Tradutor: Pedro Jorgensen Jr. Bertrand Brasil © 2002.

FUNAI. Modalidades de Terras Indígenas. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em: 29 de setembro de 2020.

IBGE. Base de Informações sobre os Indígenas. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://indigenas-ibgedgc.hub.arcgis.com/>. Acesso em: 28 de setembro de 2020.

ISA. Biodiversidade. Instituto Socioambiental. Acesso em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/biodiversidade#bibliografia>. Acesso em: 27 de setembro de 2020.

KOPENAWA, Davi e Bruce, Albert, Bruce, Davi. A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami. / Davi Kopenawa e Bruce Albert; Tradução: Beatriz Perrone-Moisés; Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro; – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MUNDO EDUCAÇÃO. Demarcação de terras indígenas. Rafaela Sousa. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/demarcacao-terras-indigenas.htm>. Acesso em: 28 de setembro de 2020.

SOARES, Ártemis de Araújo. O corpo: olhares diversos / Ártemis de Araújo Soares; Neiza Teixeira. – Manaus: EDUA, 2016.

TERRA. Desmatamento em florestas protegidas da Amazônia aumenta 40% em um ano. Giovana Girardi. Site de Notícias Portal Terra. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/ciencia/sustentabilidade/desmatamento-em-florestas-protegidas-da-amazonia-aumenta-40emu>

mano,9272fcf8c53ad22fb0c84916 8deb7a48dfzwygq1.html. 31 de agosto 2020. Acesso em: 28 de setembro de 2020.

TN Online. IBGE: Brasil perdeu 500 mil m² quadrados de biomas em 18 anos, metade na Amazônia. Uol Notícias. Disponível em: <https://tnonline.uol.com.br/noticias/cotidiano/ibge-brasil-perdeu-500-mil-m-2-quadrados-de-biomas-em-18-anos-metade-na-amazonia-483892>. 24 de setembro 2020. Acesso em: 28 de setembro de 2020.

UOL PORTAL DE NOTÍCIAS. Carolina Cunha. O indígena no Brasil - Uma luta histórica para existir. Disponível em: <https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/o-indigena-no-brasil-uma-luta-historica-para-existir.htm>. 17 de abril 2015. Acesso em: 28 de setembro de 2020.

OS RITOS E OS MITOS: A MORTE NO PERSPECTIVISMO TICUNA

*Esther Isabella da Trindade
Artemis de Araújo Soares*

Introdução

A existência da morte como fim da vida dos seres vivos é um fato comumente inegável em diversas culturas. Quando o recém-nascido sente a ausência da mãe, se percebe abandonado. O primeiro retrato que fica da morte se converte em ausência, perda e separação, com a vivência de um desamparo (WANSSA, 2012). Com o desenvolvimento afetivo e emocional, as experiências da dor acompanham a vida do homem e se impõem de variadas formas ao longo de sua existência, agindo independente da sua vontade. A dor da morte é a quebra de um laço, e o luto é o processo criado pelo homem para reagir diante dessa experiência humana que dilacera sua existência.

Á exemplo da morte, fenômenos tomados como inquestionáveis em seus estatutos materiais ou concretos, dependem de uma dimensão virtual da percepção para serem compreendidos enquanto tais. *A morte é um problema dos vivos. Os mortos não têm problemas*, diz Elias (2001, p. 10). Diferente dos animais, apenas o ser humano sabe que vai morrer, pode prever o seu próprio fim e tomar precauções para se proteger da ameaça de aniquilação. Em nenhuma outra espécie, a “vida coletiva” (ELIAS, 2001) influenciou tanto no desenvolvimento do indivíduo e na aprendizagem da experiência sobre a morte, como na espécie humana. Todavia, essa experiência se difere de sociedade para sociedade. Durante muito tempo, as ideias, rituais e crenças sobre a morte, uniram pessoas, e em caso de divergência separaram grupos. A devoção profunda das pessoas nos rituais que asseguravam a vida após a morte e até nas crenças mais bizarras, demonstrava a busca pelo alívio da consciência e a esperança numa vida eterna.

Segundo Elias (1983), em nenhuma outra espécie, a “vida coletiva” influenciou tanto no desenvolvimento do indivíduo e na aprendizagem da experiência sobre a morte, como na espécie humana. Todavia, essa experiência se difere de sociedade para sociedade. Durante muito tempo, as ideias, rituais e crenças sobre a morte, uniram pessoas, e em

caso de divergência separaram grupos. A devoção profunda das pessoas nos rituais que asseguravam a vida após a morte e até nas crenças mais bizarras, demonstrava a busca pelo alívio da consciência e a esperança numa vida eterna.

Para Torres (1983), os psicanalistas existenciais indicam que no nascimento do século XX o tabu que foi construído em torno de temas sobre sexo, ao final desses cem anos esse tabu é correlacionado à morte. Consoante a Carvalho (1996) na atualidade há uma fuga de conversas sobre morte, bem como de conviver com uma pessoa doente, pois isso nos faz refletir a nossa própria finitude. A possibilidade de se dialogar sobre a morte, requer a desmistificação do tema de forma mais ampla do que se tem hoje, seguida de uma consciência muito mais clara de que os humanos são uma comunidade de mortais. A atitude de escapar a esse tipo diálogo desmascara a dificuldade dos vivos em se identificarem com os moribundos (ELIAS, 2001).

Este artigo desponta dos estudos realizados na disciplina de Seminário Temático III – Os dissidentes e a Amazônia, ministrado pelos professores Dr. Michel Justamand e Dr. Alexandre de Oliveira que trataram sobre uma bibliografia constituída por intelectuais dissidentes que, silenciados pela hegemonia tradicional, foram silenciados e marginalizados. O objetivo deste ensaio é apresentar um debate inicialmente historiográfico e em seguida antropológico da perspectiva sobre a morte no limiar da epistemologia ocidental em contraste com a noção do perspectivismo nas culturas ameríndias.

A projeção desse estudo se lança na tentativa de traçar a percepção do conceito de morte e suas representações no universo indígena Ticuna, adotando a ideia de percepção em Le Breton (2016), para quem as possibilidades de compreensão da vida e da morte, ultrapassam a imposição de uma verdade única e se projetam sob uma imensidão de olhares a respeito do mesmo fenômeno, segundo os ângulos de aproximação e expectativas, que atravessam as pertencas sociais e culturais. A seguir serão apresentadas as expressões das relações de sentidos sociais e culturais sobre a morte, no discurso ocidental e sua disparidade com o pensamento dos povos Ticuna.

Perspectivas culturais de uma história de despedida

No quadro que delineava a Primeira Idade Média, ao sentir a chegada de sua morte, era comum o moribundo realizar o ritual final, expressando suas últimas vontades, despedindo-se quando neces-

sário e reconciliando-se com a família e os amigos. No cumprimento deste rito, descrito pelo historiador das mentalidades Philippe Ariès (1981, 2017), em que a morte é domesticada ao cotidiano familiar, o moribundo poderia morrer na esperança do juízo final e conquista do paraíso celeste.

No período que antecedeu o domínio do cristianismo, na Alta Idade Média Ocidental (do século V até o XII), a opinião mais difundida atribuía à morte o sono profundo e eterno. No século XV essa opinião é sucedida a substituição das imagens da morte como descanso pela crença no purgatório como lugar de espera. A falta de conhecimento sobre a temática da morte inspirava medo, temor e curiosidade

A ausência de uma separação nítida entre o mundo dos vivos e dos mortos não representava a ausência do temor da morte, pois o medo era comum a todos. A falta de conhecimento sobre a morte inspirou medo, temor e curiosidade. Tais sentimentos não evitavam a prática usual de violação dos túmulos, *pois quantos arqueólogos tiveram a decepção de encontrar sepulturas violadas [...]* (ROUCHE, 2009, p. 495), como se verifica hoje nos museus. Aí está a origem da crença nos fantasmas que voltam à noite para atormentar os vivos. Esse retorno dos mortos supunha uma consequência catastrófica ao delito cometido.

Aos vivos se cobrava que cuidassem bem de seus mortos, enterrando-os segundo os ritos apropriados, o que lhes conferia a desobrigação de qualquer ameaça no plano espiritual ou físico (REIS, 1991). Nessas ideias refletidas pelo imaginário ocidental, os rituais que cercavam a morte, assim como quaisquer outros rituais, deveriam espelhar os valores e as crenças de um grupo, cultura e sociedade que detém uma vantagem epistemológica em relação aos outros. Na visão de Antônio Gonçalves (2001, p. 12), a existência empírica da amizade é comprovada pelos ritos sociais de amizade e a concretude da morte é evidenciada pelos ritos sociais partilhados na cerimônia da morte. Os ritos são o caminho para exteriorizar e solidificar os vínculos, suscitar a partilha de emoções, valorizar certas situações, assegurar e reforçar a coesão social.

No século XV, a ideia de morte associada ao sono eterno é substituída pelas imagens da morte como descanso e na crença do purgatório como lugar de espera. O quarto do moribundo se tornou palco para a dramatização das *artes moriendi* “a maneira de morrer bem”. Ariès (2014) descreve que a iconografia das *artes moriendi* eram difundidas pela imprensa em gravuras de madeira. As ilustra-

ções e imagens que completavam as páginas do texto se dirigiam a comunicar a informação aos *laici*, isto é, aqueles que não sabiam ler, para que eles pudessem perceber o sentido tão bem como os *litterati*.

O foco pedagógico dessas iconografias era a de exibir uma continuidade tipológica de imagens que parecem obedecer ao seguinte, desenrolar: primeiro o moribundo aguarda a morte no leito; segundo, ele organiza metodicamente a sua cerimônia de despedida para que esta possa ser um evento público; por último, a oração de despedida encerra os ritos sacramentais da morte que, sem manifestações demasiadamente dramáticas, rompem ali a ligação do público com o doente.

Apesar do carácter discutível dessas tipologias, este modelo edifica o paradigma da morte domesticada, exposta no apogeu de um longo período de privatização religiosa e social do mundo europeu medieval. Essa concepção se expande ainda mais com a tríplice relação entre meditação, cerimonial e ritualização, associada aos grandes esforços religiosos e espirituais em imprimir devoções e práticas religiosas ao humanismo cristão da modernidade (Ariès; Duby, 1990). Elias (2001) explica que essa resignação da morte ao mundo da vida privada ocorreu devido ao forte impulso europeu em direção à civilização.

Essa visão familiar da morte pelo Ocidente pode ser demonstrada pelo costume medieval de se morrer no leito, em caso de morte natural (sem doença ou sofrimento), ou, na eventualidade de morte por acidente (febre ou doenças graves e prolongadas). A morte subida era imprevisível e inusitada e por isso ameaçadora; até as feridas graves e os acidentes mais cruéis davam tempo para uma agonia ritual no leito (ARIÈS, 2014, p. 140). Nessa ritualística de encerramento do moribundo apegado ao leito, o quarto era o centro do ritual de abertura das portas para o além. No auge do espetáculo apreciado apenas pelo moribundo, seres sobrenaturais enchem o quarto e se aglomeram ao lado da cama: *de um lado a Trindade, a Virgem, toda a corte celeste, o Anjo da guarda; do outro; Satanás e o exército dos monstruosos demônios. A grande reunião do fim dos tempos se realiza no quarto do doente* (Apud, 2014, p. 141).

Por volta do século XI, ao fim de uma longa Alta Idade Média, surgem duas atitudes desiguais diante do pós-morte. A atitude tradicional, comum aos laicos e fiéis à imagem de uma continuação da relação de vivos e mortos, se fundamentava nos princípios da certeza na

eternidade. A outra, pelo contrário, se manifestava pelo individualismo de monges e padres que viviam reclusos numa sociedade própria. Essa estufa intelectual que abrigava o clero ganhou ares a partir do século XIII marcada pela difusão da morte “clericalizada”, uma mudança de mentalidade que alterou de forma profunda os rituais fúnebres medievais (ARIÈS, 2014, p. 212).

A instituição eclesiástica passa a intermediar o acesso da alma ao paraíso. O julgamento final cessa de ser ansiado como o “fim dos tempos” e passa a ser visto como um evento que ocorria instantaneamente após a morte (CAPUTO, 2008). Nessa direção, a incerteza toma o coração dos vivos e a dor da provação sacrifica o corpo de quem está à beira da morte. Uma das características dessa nova concepção da morte que Ariès (2014) assinala como a “morte selvagem”, são as normas sociais que censuram as lágrimas, o que não se queria dizer por palavras ou gestos, era dado a entender pelo vestuário e a sua cor. A cor preta tem então dois sentidos nos rituais fúnebres medievais; a natureza sombria da morte e a expressão do luto, dispensando descompostura pessoal e melancólica.

Os conceitos de morte e de vida são centrais para a compreensão de imaginário e de pessoa, tecidos em todos os grupos sociais e em diversas culturas (MAUSS, 2003; DUARTE, 2003) e, por essa definição, se delimita o período quando ela vai deixar de ser afirmada como tal. O corpo do morto, antes tão familiar, passa a se tornar insuportável, o defunto é ocultado em sua tumba eterna e seu papel como pessoa se adquiria como ser socialmente invisível. O cadáver é inteiramente costurado junto à mortalha, da cabeça aos pés, de modo que suas feições se dissipam, e em seguida é lacrado numa caixa de madeira ou *cercueil* (caixão), termo francês proveniente de sarcófago, *sarceu* (ARIÈS, 2014).

Os rituais são capazes de demonstrar a continuidade social e demarcação do final da vida. Os vivos são reposicionados socialmente, como por exemplo, a escolha dos herdeiros, ou os familiares que cederiam espaço em sua casa à viúva “do falecido” habitar. Para Norbert Elias (2001), a ordem dos eventos era possível, devido a um sistema de crenças que organizava o arranjo de um indivíduo em determinada cultura. Ao mesmo tempo, os hábitos reafirmavam o conjunto de elementos doutrinários das quais haviam emergido.

Em cada enredo epistemológico, de acordo com o jogo de linguagem e a crítica que se legitima, são formuladas práticas individuais

e coletivas que produzem sentimentos e esclarecimentos contrastantes em relação ao nascimento e à morte. Vejamos algumas regras desse jogo. Ao trazer a reflexão de que todo conhecimento antropológico de outra cultura é mediado culturalmente, Viveiros de Castro (2002) explica que a compreensão antropológica de cultura investe na tentativa de colocar o antropólogo em posição de igualdade com o nativo. Contudo, essa igualdade não implica uma igualdade no plano do conhecimento. O autor esclarece que o antropólogo estabelece sua vantagem sobre o nativo, quando é ele quem detém o modelo de explicação, interpretação e tradução desse sentido.

A provocação feita por Viveiros de Castro é uma inspiração, em direção a novas possibilidades de exercício da prática antropológica, na qual, a antropologia se exerça através de uma continuidade epistêmica e simétrica às práticas e pensamentos dos nativos africanos e ameríndios sobre os quais discorre. Se isso for feito, a própria ciência praticada pelo antropólogo e por outros pesquisadores das ciências sociais, estará despojada da intenção de deter a posse da razão, para se comprometer em conceber a integração entre os discursos. Posta nestes termos, a interlocução com o pensamento dos nativos sobre a morte, não é a descrição de um ponto de vista particular, mas a possibilidade de que haja a expressão do ponto de vista “de um mundo possível” (CASTRO, 2002, p. 117).

Á critério de exemplo, a compreensão da morte de um familiar na cultura Azande como efeito de bruxaria é o próprio exercício dessa possibilidade de existir, pois para eles a morte nunca é sem motivo, ela ocorre por causa de uma inimizade (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.55). Para ao Ndembos, uma criança que nasce morta no parto é resultado de uma maldição, uma pessoa que lança maldição de morte sobre a outra tem um *chisaku*. Só o elaborado ritual *Isoma* é capaz de reconciliar o visível e o invisível e assim, curar a mulher enferma (TURNER, 1974, p. 34).

Na Amazônia no século XVII, o desespero e angústia diante da morte eram sentimentos desconhecidos entre os ameríndios. Na descrição do padre jesuíta Antonio Sepp (1980), a morte era percebida de maneira serena, condizente com a modéstia de corpo e alma com que os indígenas se despediam da vida. Não havia sinal de impaciência, gemido, queixa de fome ou sede, nem mesmo a preocupação com dinheiro e bens que precisariam ser abandonados, pois não havia preocupação em fazer reservas em celeiros (AGUIAR, 2012).

A descrição do padre Sepp diz respeito ao problema da pretensão epistemológica e política ao conhecimento, que pode ser verificado na sistematização das cosmologias indígenas a partir de modelos estruturados na pesquisa antropológica inaugurada por Lévi-Strauss (1969), na qual a representação tomava a voz do representado. Sob essa influência, o Estruturalismo que nasce no século XIX pensa as culturas pelo viés da diferença, de forma que não é capaz de enxergar, além disso.

Na cultura ameríndia dos Ticuna as representações não são suficientes para abarcar o universo de afetos que transborda por meio do perspectivismo (CASTRO, 2015). As especificidades dos corpos e sua imagem dentro da cultura ameríndia habitam no espírito fenomenológico. Incitando a epistemologia que formulou o conceito ocidental de morte, a cultura Ticuna aflora com uma perspectiva singular que deságua em uma cosmovisão da vida e da morte. Na sequência, será explanada a concepção de morte e a virtualidade dos rituais fúnebres na cultura Ticuna.

A cosmologia Ticuna sobre a morte

Na busca por descrever as dimensões internas das cosmologias não ocidentais a Antropologia clássica conduziu a divisão dos conceitos de *natureza* e *cultura* como uma demarcação dos predicados opostos: corpo e espírito; transcendência e imanência; necessidade e desejo; animal e humano; universal e físico; e outros. Enquanto a divisão tradicional se apoiava na aversão entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, a perspectiva ameríndia reafirma, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos.

Viveiros de Castro (1996) adota a expressão *multinaturalismo* para designar uma das linhas divergentes no contraste entre a cosmovisão ameríndia e as cosmologias *multiculturalistas* modernas. A *cultura* ou o sujeito seriam a aparência do universal, a *natureza* ou o objeto a aparência do particular. Para Maryelle Ferreira (2019), a *cultura* é tanto sujeito criativo quanto objeto acabado e, a *natureza* pode ser o recurso que molda a cultura como também os próprios limites dele.

O recurso científico da redução foi, por um longo tempo, apresentado como o retorno a uma ideia transcendental perante a qual o mundo se desdobraria em absoluta translucidez, animado do início ao fim por um conjunto de apercepções (MERLEAU-PONTY, 2018). Essa reflexão, que se volta para a unidade como fundamento, revela ser insu-

ficiente para a compreensão da essência ontológica dos mitos, dos ritos e do ciclo da vida na cultura ameríndia. A essência do perspectivismo ameríndio se assenta na mitologia como fundamento para a sua relação com o mundo. A cosmologia ameríndia permite observar que (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) as categorias dualistas de natureza e cultura, não só não integram os mesmos objetos, como não admitem o mesmo código de seus vizinhos ocidentais.

A corporeidade manifestada pela cultura Ticuna elege o corpo como palco para as manifestações de contato com o mundo. Enquanto conjuntos de afecções e lugar de perspectivas mais que matérias biológicas, os corpos têm alma e a alma tem corpo. Nimuendajú (1952) faz a distinção entre duas almas *naaë* e *nacii'*, a primeira significa o que pensamos, é dada aos homens por *Ta-ë* 'ainda no período de gestação e após morte, é a alma que será punida; a segunda alma chamada *nacii'*, significa sombra do defunto, da qual *Ta-ë* não se ocupa.

Curt Nimuendajú caracteriza a segunda alma como fantasma dos defuntos, pois permanece próximo onde a pessoa morre ou vaga sem direção pela floresta assumindo a forma de animais pequenos. A alma *nacii'* também pode assumir a mesma forma humana que tinha em vida. Considerada ameaçadora pelos Ticuna, ela pode capturar pessoas para chupar o seu sangue, carne e ossos, abandonando apenas a pele vazia com marcas onde foram sugadas e com a cor negra, o que explica a expressão Ticuna para descrever o ato: “*pôr genipapo em alguém*” (ERTHAL, 1998, p. 112).

A ideia plural da alma humana, bem difundida na Amazônia ameríndia, diferencia entre uma ou mais almas do corpo e, outra alma marcada pela subjetividade (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A diferenciação ameríndia entre alma e corpo não é uma assimetria substantiva, mas um esclarecimento a uma epistemologia voltada para a ontologia. Com efeito, corpo e alma, assim como natureza e cultura, não equivalem a substantivos ou sítios ontológicos, mas a pronomes ou perspectivas fenomenológicas.

É através da periodicidade dos ritos, das festas e cerimônias que se assegura a regularidade da comunidade com o cosmos. Os ciclos de mitos astrais e as crenças em demônios são a base da sua religião, que não conhece nem céu nem inferno (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 199). A teoria Ticuna sobre a morte abrange o mito da criação do mundo que

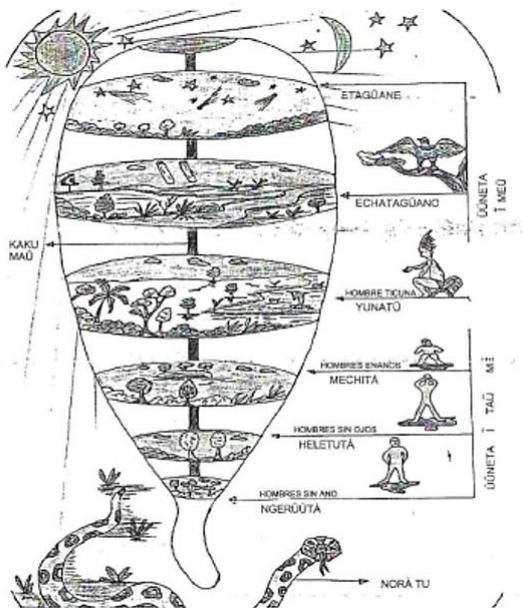
descreve um tempo em que o povo Ticuna foi pescado pelos dois heróis criadores, os irmãos Yoi e Ipi, responsáveis também pela criação das leis sobre como eles deveriam se pintar e casar entre si. O desdobramento das aventuras dos heróis criadores desagua na separação das dimensões do universo.

A cosmovisão Ticuna desmembra o universo em oito mundos superpostos, quatro mundos inferiores e três superiores: Os informantes de Oliveira Filho (1988) descrevem três mundos superiores: primeiro habitado por *Ta-ë*, por uma parte das almas dos mortos e pelo Urubu-Rei (o primeiro homem criado por Yoi, cujo nome era Dovã); o segundo habitado por pessoas transformadas em pássaros; e o terceiro é o que pode ser alcançado por nossa visão, onde estão o sol e as estrelas. Regina Erthal menciona que não há entre os Ticuna um mito que explique a origem de *Ta-ë*, que é relacionada à *Ngutapa*, pai de *Yoi* e *Ipi*, sendo considerada então mãe da humanidade.

Segundo a cosmologia Ticuna, se uma alma possuir poucos pecados poderá ser purificada, mas uma alma com muitos pecados, que consiga atravessar os portões da casa de *Ta-ë* será brutalmente despedaçada pelos *Tchoreruma*. Porém, a ação de *Ta-ë* não deve ser associada com o julgamento cristão comuns na mentalidade medieval, onde são contabilizadas as boas e más ações dos indivíduos. Ela trata apenas dos crimes de maior gravidade que são o incesto, infanticídio e morte por feitiçaria. O indivíduo que comete um desses crimes é alvo de reprovação e o seu ato pode contaminar toda a comunidade que passa ser alvo de punições como epidemias, inundações, ou o final dos tempos (ERTHAL, 1998).

O primeiro mundo inferior é o mundo subaquático habitado por peixes; o segundo é o mundo subterrâneo, para onde vão os mortos, morada dos anões e da cobra que come defunto; o terceiro mundo é habitado pelos humanos sem ânus e ainda abaixo, existe o quarto mundo, habitado por homens sem olhos (FAULHABER, 2007). Segundo a descrição de Nimuendajú (1982), nos mundos inferiores o autor localiza os demônios, que podem compor entre 110 clãs ou serem indivíduos solitários. Mesmo não sendo imortais, tem poderes para fazer mal aos homens. A baixo, uma representação iconográfica da divisão dos mundos Ticuna:

Figura 1: Flexos del Cosmos (elaborada por Marcelino Noé Santos)



Sobre os ritos funerários Curt Nimuendajú (1982) faz referência que em tempos antigos, os Ticuna eram enterrados na posição fetal, em urnas decoradas, sem levarem consigo suas armas, pois a alma *nacii'* poderia usar contra as pessoas vivas. De forma moderada os parentes se despediam com lágrimas, a angustia do luto não provocava tentativas de suicídio ou brigas em busca do culpado. Após o enterro, os parentes se banhavam com folhas de cabaceiro para apagar o cheiro do defunto dos seus corpos e, para impedir que a alma *nacii'* retornasse, espalhavam folhas de uma planta chamada *deate* pela casa. Obedecendo às normas cristãs de sepultamento impostas por chefes seringalistas, os Ticuna passaram a enterrar seus mortos em cemitérios, dentro das próprias aldeias (ERTHAL, 1998).

Em ritos de passagem Van Gennep (2011) descreve o ritual como um fenômeno munido de mecanismos recorrentes específicos e de um conjunto de significados. Na descrição feita sobre o ritual fúnebre da cultura Ticuna podemos identificar certos ritos divididos pelo autor em: ritos de separação (transporte do cadáver, queima de seus bens, e rituais de purificação feitos através de banhos) e ritos coletivos (expul-

são das almas para fora do território da tribo). Para o autor, o rito, bem como o teatro, tem momentos invariantes que se alteram conforme o tipo de transição que o grupo deseja atuar. O clímax central nada mais é que a sequência do ritual.

Na percepção dos Ticuna, as práticas ritualísticas são integradas por um conjunto de afetos que circulam na relação entre os vivos e os mortos. Os rituais são, pela descrição de Victor Tuner (1974), locais privilegiados para se estudar as dimensões processuais de ruptura, crise, separação e reintegração social. Contudo, o autor adverte que essa observação não possui a capacidade de traduzir para nós o real sentido que o conjunto de gestos significava para eles. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado se entrelaçam sob a forma de um único feixe simbólico, se transformado em um mundo único e criando mutação idiossincrática (GEERTZ, 2008, p. 82). Para essas culturas, é através da periodicidade dos ritos, das festas e cerimônias que se assegura a regularidade da comunidade com o cosmos.

Dentro da sua dimensão transtemporal, o mito se alinha no plano da vida por meio do ritual que concebe ação ao mito (NOVATI; RUIZ, 1984). O universo simbólico da oralidade das variadas etnias amazônicas nutre um imaginário múltiplo e codificado. Nesse universo, o relato cosmogônico é vital, pois o mito se expressa como a forma de conhecimento do mundo constituindo-se como fronteira ao qual o homem busca as referências do sentido da sua vida. (PIZARRO, 2012, p. 224). O mito ensina a vida, sobre quem os Ticuna são as condutas individuais, as coletivas e promove diálogo com suas deidades.

Visto a luz de uma perspectiva orgânica repleta de sensibilidade, o Ticuna narra através dos mitos um imaginário repleto de histórias que se entrecruzam com seus sistemas de pensamentos. Como um dos fundamentos da noção da finitude humana há o mito da origem da velhice e da morte que remonta a tempos antigos, quando os ancestrais *Magüta* e seus descendentes habitavam perto dos imortais:

Uma menina que estava reclusa para a festa da puberdade, ouvindo o chamado de Yoi para que o seguisse não respondeu. Logo depois o espírito de dya (a velhice) anunciou a sua chegada e a menina respondeu: Venha! Dya pulou sobre ela e tirando sua pele trocou-a com a da menina. Transformou-se numa jovem e fugiu. A menina se tornou uma mulher velha e decrepita, sem forças mesmo para se pôr de pé. De manhã bem cedo sua mãe a chamou, mandando-a limpar sua cela. Ela obedeceu limpando bem devagar. A mãe mandou que terminasse logo a tarefa antes que todos se levantassem. Finalmente a mãe entrou no pequeno

quarto e viu no lugar da sua filha uma velha de pele encarquilhada. A festa foi suspensa, e desde então os homens ficam velhos e morrem (ERTHAL, 1998, p. 108).

Aqui, as suas criaturas mitológicas são envoltas em uma aparência corporal que lhes permite transmutar de um corpo ao outro. No pensamento Ticuna, todo corpo *naïine* é território *naane* e todo território possui corpo. *Naàne* possui os princípios que compõem os seres para os Ticuna *pora*, *maiü*, *kuã* e *ãẽ*, humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, todos possuem uma origem comum, são formados pela mesma matéria e energia (ANGARITA, 2013). Conforme análise de Edson Matarezo (2017, p. 199), dentro da lógica Ticuna a corporalidade de *naàne* se estabelece como além do idioma simbólico, o cosmo Ticuna e suas variantes espaço-temporais, possuem tronco, carne e corpo. Tanto na mitologia como no ritual o cosmos Ticuna *naàne* se apresenta plenamente fluido.

No pensamento indígena, as formulações conceituais assimétricas, buscam fugir criando buracos da malha simbólica dicotômica e binária do estruturalismo. Deleuze e Guatarri (1995) advertem sobre a necessidade de que se empreguem corretores cerebrais para desfazer os dualismos, e recomendam sobre a necessidade de manter a vigilância, metaforizando os dualismos com um móvel que uma pessoa não cessa em mudar de lugar. Viveiros de Castro (2004) observa que não se trata de um inimigo, visto ter fornecido a régua e o compasso para sua interlocução com a etnologia. A crítica dos povos da selva amazônica, argui o autor, esboçam uma teoria amazônica do virtual, das imagens, onde vigora uma identidade transitória.

Uma vez que é o expoente de metamorfoses diante de sua construção histórica não é fixo, predefinido ou concluído, a ontologia e o devir humano não são vistas a partir de um modelo pronto e acabado. Os pontos alusivos de referência ontológica e axiológica deixam de ser dados a priori, ao contrário, são esses expoentes inconstantes a partir da própria nota de referência do ser humano em devir (CORREIA, SILVA E ZOBOLI, 2016).

Considerações finais

Desde os primórdios da antropologia, a morte e os rituais fúnebres constituem objeto de grande atenção para as pesquisas. A produção de percepções sobre o conceito de morte possibilita o acesso às

perspectivas elaboradas por cada cultura à cerca do que é corpo, vida, existência e os mais diversos conjuntos de crenças associados. Seja em qual for o contexto, grupo social ou momento histórico, durante toda a história da humanidade os indivíduos sempre produziram e continuam a produzir um trabalho intenso e cultural destinado ao destino dos mortos.

A cosmovisão Ticuna forjou em seus sistemas de pensamento um feixe de perspectivas únicas sobre a morte. Os relatos de uma oralidade que se obstina na memória da cultura ameríndia tornam real uma plasticidade engendrada nas vozes dos seus genitores. A etnicidade é força dominante, incorporando elementos modernos para legitimar seu discurso de resistência pela sua existência. A relação de corpo e cosmo que se envolve na cosmologia e que se estiliza através de rituais amarrados à identidade demanda um estudo antropológico no cerne da percepção fenomenológica.

A diferença produzida pela voz Ticuna é singular e anterior às concepções científicas e ocidentais. Ainda que os códigos imprimam nos corpos dos Ticuna uma dimensão identitária: o ritual, a crença, as relações de parentesco, restará algo, uma energia que não se deixará marcar ou diluir na teia simbólica. É a expressão subversiva do corpo, que vaza por essa teia e se coloca como resistência, vista como objeto teórico-intelectual na medida em que a existência ontológica dos corpos humanos não puder se dar sem excessos e diferenças em face aos sistemas institucionais de saber-poder, econômico e político.

Referências

AGUIAR, J. V.S. Narrativas sobre os povos indígenas na Amazônia. Manaus: Edua, 2012.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. História da Vida Privada. Lisboa: Afrontamento, 1990.

ANGARITA, Abel Antonio Santos (Wachiäükü). Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo. Leticia, Colômbia, teses, Universidad Nacional de Colombia, Leticia. 2013.

BASCHET, Jérôme. A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Editora Globo, 2006.

CAPUTO, Rodrigo Feliciano. O homem e suas representações sobre a morte e o morrer: um percurso histórico. Revista Multidisciplinar da

UNIESP. nº 6, dezembro de 2008. p.73-80.

CARVALHO, V. A. A vida que há na morte. In.: BROMBERG, M. H. P. et al. Vida e morte: laços da existência. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Revista O que nos faz pensar. nº 18, setembro de 2004. p. 225- 224.

CORREIA, Elder Silva; SILVA, Renato Izidoro da; ZOBOLI, Fábio. O corpo no estruturalismo e no pós-estruturalismo: sobre o nascer de novos corpos. Revista Artefactum: revista de estudos em linguagem e tecnologia. Ano VIII. Nº 01/2016.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. Mil Platôs. São Paulo: Editora:34, 1995. Vl.2.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2003). Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença, Ciência & Saúde Coletiva, vol. 8, nº1: 173-84.

ELIAS, Norbert. A Solidão dos Moribundos. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

EVANS- PRITCHARD, E.E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões. AM. 303 f. Tese de (Doutorado em Saúde Pública). Fio-cruz: Rio de Janeiro, 1998.

FAULHABER, P. Interpretando os artefatos rituais Ticuna. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 17: 345-363, 2007.

FERREIRA, Maryelle Inacia Moraes. Crítica antropológica à ideia de “natureza”: Revisando feminismos e ambientalismos. Revista Wamon, Manaus, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). vol. 4. nº 1: 103-118, 2019.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1ªed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, Antônio Custódio. (2001). Rituais tradicionais de solidariedade: Religião e tensões entre finitude e infinitude, in RAMOS, Luís A. de Oliveira; RIBEIRO, Jorge Martins;

LE BRETON, D. Antropologia dos Sentidos. Tradução Francisco. Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1969.

MAUSS, Marcel. (2003). Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac & Naify.

MATAREZIO, Edson Costa. O amadurecimento dos corpos e do cosmos: mito, ritual e pessoa ticuna. Revista Antropológica, São Paulo. v. 60 n. 1: 193-215, 2017.

NIMUENDAJU, Curt. Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas/Curt Nimuendajú; introdução Carlos Araújo Moreira Neto; prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; (Brasília, DF): MCT/CNPq, 1988.

PIZARRO, Ana. Amazônia: As vozes do rio: imaginário e modernização. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

ROUCHE, Michel. Alta Idade Média ocidental. In: VEYNE, P. História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TURNER, Victor W. O processo ritual: Estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

TORRES, W. C. A redescoberta da morte. In: GUEDES, W. G.; TORRES, R. C.; (Orgs). A Psicologia e a morte. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1983.

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem. 3ed. Petrópolis: vozes, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Revista Mana, Rio de Janeiro, vol. 2, nº2, 1996.

WANSSA, Maria do Carmo Demasi. Morte digna e lugar onde morrer: Percepção de pacientes oncológico de seus familiares. Tese de (doutorado em Bioética). Universidade do Porto: Porto, 2012.

DISSIDÊNCIA E RESISTÊNCIA NO VALE DO JAVARI: AS DINÂMICAS TERRITORIAIS KORUBO SOB O OLHAR INDIGENISTA¹

Bernardo Natividade Vargas da Silva²

Michel Justamand³

Introdução

O povo indígena Korubo, falante de uma língua da família Pano, vive na Terra Indígena Vale do Javari (TIVJ), no extremo ocidente do estado brasileiro do Amazonas. Constituem atualmente grupos locais que apresentam diferentes níveis de interação com a sociedade nacional, desde situações de isolamento até relações de contato permanente. Ao longo dos últimos 50 anos os Korubo atuaram com profunda resiliência e resistência, principalmente na reação às investidas das frentes desenvolvimentistas sobre seu território. Durante uma parte da segunda metade do século XX, estes indígenas ocupavam uma unidade territorial baseada no interflúvio dos rios Ituí e Itaquai, este último afluente do rio Javari, e explicitamente demonstravam a não intenção de estabelecer contatos duradouros com a sociedade envolvente.

Estima-se que a partir do final da década de 1980, se desenvolveram processos de dispersão de grupos locais Korubo, resultado de cisões internas motivadas por pressões “estrangeiras” sobre seu território ancestral. Estas dispersões causaram um isolamento geográfico entre determinados grupos locais, onde os fluxos de contato entre eles foram interrompidos devido a novos arranjos sociais e territoriais. Os eventos

1 Este artigo sintetiza um dos capítulos da dissertação de mestrado defendida, em 2017, pelo autor no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM).

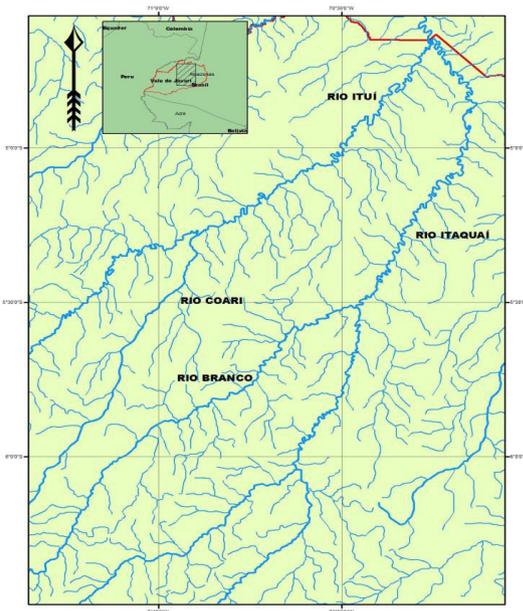
2 Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Especialista em Estudos Amazônicos pela Universidad Nacional de Colombia (UN). Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Doutorando em Sociologia e Antropologia pela mesma instituição. Desde 2011 é servidor da Fundação Nacional do Índio (Funai) atuando na execução de políticas públicas voltadas à proteção territorial e promoção de direitos de povos indígenas isolados e de recente contato na Amazônia. Bernardo.natividade@gmail.com

3 Doutor em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Professor Associado II do Curso de História da Arte, da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, em Guarulhos, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Orientou o mestrado de Bernardo Natividade Vargas da Silva.

de consolidação de contato entre a Fundação Nacional do Índio (Funai) e quatro destes grupos locais ocorreram em 1996 (grupo da Mayá); em 2014 (grupo do Marubão - rio Itaqui); em 2015 (grupo do Xuxu e da Maluxin)⁴ e em 2019 (grupo do Makwëx – rio Coari). Estes contatos revelaram, entre outras coisas, as estreitas relações de parentesco entre alguns Korubo dos grupos recém-contatados, e ainda importantes aspectos que possibilitaram o começo do entendimento da forma como as cisões e dispersões entre os grupos locais ocorreram.

Desta maneira, neste artigo buscamos demonstrar as dinâmicas territoriais dos grupos locais Korubo nos últimos 30 anos, através dos relatos dos Korubo contatados e dos resultados dos métodos empregados pela Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari (FPEVJ), uma unidade de campo da Funai que tem a missão de promover e proteger os direitos e o território dos grupos indígenas isolados e recém-contatados da Terra Indígena Vale do Javari.

Mapa 1: Interflúvio dos rios Ituí e Itaqui na bacia do rio Javari



Fonte: Geoprocessamento e *Layout*: Bernardo Natividade Vargas da Silva, 2016.
A metodologia da frente de proteção etnoambiental Vale do Javari (FPEVJ)

4 Para mais informações sobre os contatos com três (1996, 2014 e 2015) dos quatro grupos locais Korubo de recente contato ver Vargas da Silva (2017) e Amorim (2017).

Para a compreensão das dinâmicas históricas dos grupos locais Korubo é necessário compreender de que forma a Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari (FPEVJ) foi construindo o modelo espacial da ocupação deste povo, em uma busca institucional constante em elaborar estratégias para sua proteção física e cultural. Neste contexto, nas linhas a seguir é descrita a metodologia que a FPEVJ vem utilizando para desvendar ocupações indígenas em uma determinada área geográfica ao longo do tempo. Este conjunto de métodos é resultado de um aperfeiçoamento de técnicas e procedimentos que foram usados por servidores e colaboradores da Funai em vários locais na Amazônia brasileira, sendo consolidada e estabelecida no Vale do Javari através da atuação do indigenista Rieli Franciscato, a partir de 2007. Em seguida, o levantamento de dados utilizando estas técnicas deu um salto quantitativo e qualitativo significativo com o trabalho realizado por Fabrício Ferreira Amorim⁵ a partir de 2009.

Em duas ocasiões, através de atividades de campo na Terra Indígena Vale do Javari, pudemos testar estes métodos, comprovando sua eficiência. Nossa intenção aqui é relatar e documentar esta metodologia, além de apresentar subsídios que ajudem a compreender a configuração da ocupação territorial dos grupos locais Korubo nas últimas décadas.

Em um primeiro momento, os métodos empregados pela FPEVJ consistem em selecionar o recorte espacial da investigação, ou mais especificamente de um território ocupado por um povo indígena isolado a ser representado. A existência desse povo é inicialmente construída através de relatos e narrativas, principalmente de povos indígenas vizinhos já contatados, onde através da história oral resgatam memórias, mitos e acontecimentos relacionados a uma determinada ocupação territorial ancestral. É fundamental a coleta destas informações em campo. Simultaneamente, são consultadas fontes secundárias, produzidas por pesquisadores, indigenistas/sertanistas e outros colaboradores. Esta primeira fase, baseada em pesquisas documentais - em grande maioria por documentação histórica produzida pela própria Funai - é responsável por consolidar um universo de informações sobre a provável existência de um povo isolado e sua ocupação territorial.

A segunda etapa consiste em uma análise minuciosa baseada em técnicas informáticas que manipulam dados geográficos. Este conjunto de procedimentos é conhecido na literatura das geociências como

⁵ Indigenista e ex-coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari.

geoprocessamento. Na tentativa de desvendar uma ocupação territorial em uma área geográfica que foi destacada na primeira etapa, são utilizados recursos da cartografia digital e do sensoriamento remoto. A cartografia digital produz dados cartográficos básicos que podem ser utilizados para gerar mapas de diferentes temas, sejam eles mapas hidrográficos, de vegetação, de relevo, de pontos de interesse entre outros, que servirão de base para análises e mapeamentos mais complexos. Já o sensoriamento remoto está associado às leituras interpretativas da superfície terrestre através de aparelhos remotos, que em sua maioria são satélites que viajam pela órbita terrestre e registram o planeta através de câmeras fotográficas de alta resolução e radares acoplados. Os produtos finais do sensoriamento remoto são as imagens de radar e satélite, hoje abundantes no mercado internacional deste segmento, bem como disponibilizado gratuitamente por instâncias estatais.

Este modelo de trabalho que utiliza técnicas de sensoriamento remoto para localizar e monitorar grupos indígenas isolados foi implementado no Brasil ainda no fim dos anos 1980⁶ quando a Coordenadoria de Índios Isolados (CII) da Funai passou a empregar as imagens de radar e satélite para identificar evidências que poderiam se associar à presença de grupos isolados em diferentes áreas do território brasileiro (FREIRE, 2005, p. 162). No início, destacou-se o trabalho realizado com estas tecnologias no estado de Rondônia, através da aplicação destes métodos pelos indigenistas Antenor Vaz e Marcelo dos Santos (IDEM).

Na Terra Indígena Vale do Javari a presença de povos isolados que praticam à agricultura itinerante sempre foi expressiva, fazendo com que este método se consolidasse como ferramenta fundamental para o estudo da distribuição dos registros da presença de diversos grupos locais. Desde o início o trabalho se baseou na utilização de imagens do programa norte-americano de satélites de observação da Terra *Land-sat*. A análise destas imagens, realizadas através de *softwares* específicos, permitiu levantar informações que indicassem possível ocupação humana em determinadas áreas geográficas. Esta provável ocupação é representada através de uma resposta espectral da imagem, onde os *pixels* apresentam cores diferentes, indicando solo exposto, prática agrícola ou uma vegetação do tipo “capoeira” e, portanto indicio de ocupação humana.

6 Freire (2005, p. 162) assinala que em 1988, Sidney Possuelo passa a receber contribuições profissionais na CII por meio do estudo de um especialista em sensoriamento remoto.

Importante ressaltar que as análises, por si só, de imagens de satélite são incipientes e provisórias se não forem atreladas aos dados obtidos na primeira etapa – coleta de dados de campo e documentais. Portanto, para obter uma boa margem de acerto, é necessário um exaustivo trabalho anterior de qualificação de informações indiretas. Além disso, as análises de imagens de satélite funcionam muito bem no caso de povos isolados agricultores, onde as clareiras de seus roçados são possíveis de serem identificadas pelas imagens dos satélites utilizados.

A terceira etapa desta metodologia é executada a fim de validar este conjunto de procedimentos confirmando ou não a presença do povo isolado investigado. No caso de análises de ocupações de povos que ainda permanecem em isolamento, uma técnica bastante utilizada são os sobrevoos. Nos sobrevoos, que podem ser executados tanto por helicópteros como por aviões, o objetivo é avistar e registrar os sítios relacionados às coordenadas geográficas que foram previamente identificados na etapa anterior, ou seja, na análise das imagens de satélite⁷. Dez registros de povos isolados na TIVJ foram confirmados através do monitoramento aéreo⁸.

No entanto, os sobrevoos são suficientes apenas para verificar a presença em determinada região, sendo insuficientes para compreender as dinâmicas de ocupação de um determinado grupo: sabe-se onde estão, mas não é possível saber até onde vão.

Para compreender melhor essas dinâmicas territoriais, são montadas equipes compostas por indigenistas capacitados para realizar expedições terrestres e fluviais na região investigada. Nestas expedições, procura-se registrar a existência de vestígios concretos, como acampamentos provisórios e artefatos abandonados, que também são consideradas provas da presença de grupos indígenas isolados.

Voltando ao que nos interessa, os sobrevoos ou uma expedição terrestre pontual não são suficientes para reconstruir uma ocupação territorial histórica, uma vez que os vestígios contundentes e roçados podem já ter sido tomados pela floresta. Neste sentido, a prática de localização de povos isolados, fundamenta-se em um processo longo, sendo necessário muito diálogo e idas a campo junto a integrantes do povo

⁷ Além dos voos diretos aos pontos identificados pelas imagens, a técnica do “pente fino” também pode ser empregada. Esta técnica baseia-se em voos em ziguezague cobrindo uma extensa área geográfica com o objetivo de localizar clareiras ou roças que não foram identificadas na etapa anterior.

⁸ Os grupos indígenas isolados da TIVJ que foram registrados por fotografias de sobrevoo foram os grupos locais Korubo; os grupos locais do povo denominado “flecheiro” que habita várias localidades nos interflúvios Itaquai-Jandiatuba-Jutaí; e o povo conhecido como “Mayá” ou “dos botões”, na bacia do rio Quixito.

investigado para que possam apontar a localização de antigos roçados de seus ancestrais ou de outros grupos que porventura estiveram compartilhando território ou interagindo de qualquer outra maneira. No caso de ocupações muito antigas, ter acesso às narrativas de indivíduos que viveram durante o recorte temporal a ser analisado pode ser difícil. Entretanto, certas histórias continuam existindo na memória coletiva dos povos indígenas, e a representação espacial destes eventos em suas áreas de ocupação é surpreendente⁹. Ao chegar ao local das antigas habitações, vestígios podem ser identificados, constituindo verdadeiras provas arqueológicas da ocupação humana, como veremos a seguir.

A experiência da FPEVJ junto aos matis e aos korubo

Em duas ocasiões a metodologia empregada pela FPEVJ para desvendar ocupações indígenas pôde ser testada, tanto às ocupações do passado recente quanto as do mais antigo. A primeira delas foi uma expedição realizada entre os meses de maio e junho de 2014, em uma parceria entre a FPEVJ e a Coordenação Técnica Local da Funai do rio Ituí (CTL Ituí), subordinada à Coordenação Regional Vale do Javari (CRVJ). O contexto desta atividade era realizar um diagnóstico composto por um monitoramento ambiental e territorial do rio Branco (GÓIS, 2014), território de ocupação dos índios Matis e também de um grupo local Korubo que se mantinha isolado. Ao planejar a atividade surgiu a ideia de levar integrantes Korubo do grupo da Mayá - contatado em 1996 - e realizar um intercâmbio entre estes dois povos. Na ocasião, três homens Korubo, Takvan, Wanká e Xikxuvo foram levados até às aldeias Matis no rio Branco, chamadas Tawayá e Bukuwak¹⁰.

Uma das atividades do intercâmbio foi ir até locais que tínhamos plotado em mapas – a partir da metodologia aqui descrita - como indicação de uma ocupação ancestral dos Matis na bacia do rio Branco e Coari, identificados inicialmente por análises de imagens multitemporais¹¹ do programa de satélites *Landsat* realizadas por Fabricio Amorim.

9 Uma estratégia metodológica que também vem sendo utilizada pela Funai na região são as oficinas de etnomapeamento ou mapeamento participativo. As oficinas que ocorreram entre os Matis foram responsáveis por levantar informações extremamente relevantes, mostrando que os Matis apresentam pleno domínio e conhecimento conceitual sobre técnicas de mapeamento e representação espacial realizada pelos não indígenas.

10 Esta foi a segunda atividade de intercâmbio realizada entre os Matis e os Korubo. A primeira delas foi realizada em 2012. Nesta ocasião levamos três homens Korubo do grupo da Mayá até à aldeia Matis Todawak, no rio Coari. Estas atividades serviram para provocarmos conversas e reflexões sobre o compartilhamento territorial entre os Matis e os Korubo, nesta área geográfica compreendida pelo interflúvio Ituí e Itaquai.

11 Este termo se refere a um conjunto de imagens de satélite de anos e décadas diferentes o que acaba por produzir uma análise de ocupação e dinâmicas históricas relacionadas provavelmente à agricultura.

A ideia de revisitar a antiga ocupação dos Matis surgiu por vontade dos próprios anciões Matis e foi uma grande oportunidade para criar condições de testar os métodos que vinham sendo empregados pela Funai há vários anos no Vale do Javari. Empreendemos uma expedição que durou oito dias, e foi a primeira vez, depois de muitos anos, que alguns Matis¹² voltaram a visitar a área que ocupavam antes do contato com a Funai. Foi um momento muito emocionante e pudemos de fato comprovar a existência de sinais de ocupação através de pés de pupunha (*bactris gasipaes*) muito antigos, cerâmicas e outros objetos industrializados que foram adquiridos durante os primeiros contatos com a Funai no fim dos anos 1970. A história do contato Matis foi extremamente trágica devido ao fulminante surto epidemiológico de doenças, no início da década de 1980, que vitimou dezenas de índios em suas malocas espalhadas por pequenos igarapés afluentes dos rios Branco, Coari e Ituí. Muitos morreram isolados sem assistência médica por viverem em roçados de difícil acesso longe dos rios principais da bacia do rio Itaquai e que poderiam ser navegáveis por embarcação. De fato, as coordenadas geográficas marcadas através de nossos aparelhos de GPS portátil nestes antigos locais coincidiram com os pontos plotados inicialmente. A narrativa dos velhos Matis que ocupavam essa área também foi fundamental para montar o quebra-cabeça das dinâmicas territoriais nesta antiga ocupação.

Figura 1: Cerâmicas Matis antigas encontradas na localidade visitada



Foto: Bernardo Natividade Vargas da Silva. 30/05/2014.

12 Entre os anciões Matis que nos acompanharam estavam duas influentes lideranças que viveram a tragédia pós-contato, Ivan Xapu Xunu e Tumi Branco.

Como resultado desta expedição, foi iniciado a construção de um Sistema de Informações Geográficas (SIG)¹³ do território Matis com as toponímias na língua indígena, que foram sobrepostas às camadas que correspondiam às informações levantadas pelas imagens de satélites multitemporais. Este SIG foi aperfeiçoado através das oficinas de etnomapeamento do diagnóstico participativo do uso do território Matis realizado em 2015 e coordenado pela antropóloga Beatriz de Almeida Matos (MATOS, 2015). Como produto deste diagnóstico, etnomapas do território Matis foram elaborados.

A outra atividade que possibilitou mais uma vez testar esta metodologia foi uma expedição realizada em abril de 2017, até a localidade conhecida como Marubão, no rio Itaquai. Esta viagem foi executada junto a integrantes do grupo Korubo contatado em 2014 que ocupava este território, além de integrantes do grupo da Mayá, contatado em 1996. Fomos até às roças antigas em que o grupo contatado em 2014 havia cultivado próximo à beira do rio Itaquai e do igarapé Marubo¹⁴, e que anteriormente haviam sido localizadas por análises de imagens de satélite, sobrevoos e expedições terrestres.

Esta viagem foi motivada em grande parte por uma demanda do próprio grupo local contatado em 2014, que desde os primeiros meses após o contato, quando passaram a habitar o rio Ituí, comunicavam aos servidores da FPEVJ a vontade de regressar aos seus antigos roçados na beira do rio Itaquai, principalmente para resgatar sementes e mudas de gêneros agrícolas que haviam deixado para trás. Portanto, este retorno às roças antigas foi um compromisso assumido pela FPEVJ. Além desse ponto, outros objetivos compunham esta empreitada, como a confirmação de que as roças localizadas e registradas pela FPEVJ no rio Itaquai nos últimos 10 anos eram de fato pertencentes a este grupo, tal como constatado anos antes pela metodologia empregada. O outro objetivo era coletar informações com os integrantes do grupo do Marubão que pudesse esclarecer algumas dinâmicas históricas dos grupos locais Korubo.

13 Os SIGs podem ser entendidos como sistemas compostos por *softwares*, *hardwares*, métodos, dados e finalmente por usuários capacitados, que analisam um conjunto de informações espacialmente localizadas e que servem para variados propósitos, entre eles como ferramenta para tomadas de decisões.

14 Tanto o nome 'marubão' como 'marubo' se deve ao fato de, na década de 1970, a Funai acreditar que o grupo Korubo que habitava a margem esquerda do rio Itaquai fosse um subgrupo da etnia Marubo que vivia e ainda vive no alto curso dos rios Ituí e Curuçá na Terra Indígena Vale do Javari.

Nesta expedição foi usado o barco de motor de centro “*Kukahã*” da FPEVJ que comportou trinta e duas pessoas, sendo vinte cinco indivíduos Korubo do grupo da Mayá e do grupo do Marubão. A região onde se localizavam as habitações temporárias deste grupo era um local já conhecido pelas equipes que trabalharam na FPEVJ nos últimos dez anos.

Nesta terra firme estava localizado o antigo posto de atração da Funai (Posto Indígena de Atração – PIA), instalado pela primeira vez em 1972, e foi a região que este grupo Korubo voltou a ocupar em meados dos anos 2000, principalmente durante a estação de estiagem. Em algumas atividades, as equipes da FPEVJ chegaram a registrar e mapear vários destes locais em épocas que os Korubo não estavam ocupando seus tapiris. Apesar de estes locais terem sido mapeados anteriormente, esta visita ao local com este grupo serviu para finalmente comprovar que eles eram os mesmos índios que viviam ali e que não havia mais nenhum segmento deste grupo que pudesse ter permanecido isolado no local.

No dia seguinte a esta primeira visita a sítios antigos, entramos de voadeira¹⁵ no igarapé Marubo, local que durante os anos 1970 e 1980 foi seguidamente documentado como território intensamente habitado pelos Korubo. Cada vez que subíamos o igarapé nos aproximávamos das coordenadas geográficas que tínhamos registrado anteriormente no aparelho de GPS portátil. Estas coordenadas correspondiam aos sítios localizados anteriormente, primeiro pela análise das imagens de satélite e, em seguida, por sobrevoos. Atracamos a embarcação e percorremos mais alguns quilômetros, chegando ao antigo roçado do grupo do Marubão. Assim como na atividade no rio Branco em 2014, as coordenadas geográficas coincidiram e mais uma vez pudemos comprovar em campo a eficácia desta metodologia. O antigo roçado estava repleto de árvores de pupunha ainda em fase de produção de frutos. Além das pupunhas também havia banana, cará e outros tipos de tubérculos.

Através destas duas atividades de campo na Terra Indígena Vale do Javari pudemos comprovar e documentar que os procedimentos técnicos que fazem parte da metodologia da FPEVJ que busca demonstrar a ocupação territorial de povos indígenas ao longo do tempo são de fato eficientes, e quando cruzados com narrativas dos povos que ali

15 Nome regional para embarcação de alumínio, sem capota e bastante veloz quando propulsada por motor de popa.

habitaram se tornam ferramentas fundamentais para a reconstrução de uma determinada dinâmica territorial histórica, como veremos a seguir.

Dissidência indígena: cisões e dispersões

As dinâmicas territoriais e a territorialidade expressada pelos Korubo na segunda metade do século XX podem ser compreendidas dentro de um contexto etnográfico da Amazônia Ocidental. A partir do momento que as investidas das frentes coloniais penetraram territórios indígenas, reações a este evento começaram a surgir em várias partes: enfrentamentos, raptos, dispersões, genocídios, contatos e isolamento. Esta última reação, o isolamento, no caso dos povos isolados na TI Vale do Javari, foi baseada em ações de autodefesa que configuraram padrões sociais específicos e territorialidades definidas, em áreas geográficas remotas, representando um fenômeno constante dentro do universo Pano.

Philippe Erikson (1993, p. 45) definiu a família etnolinguística Pano como uma “nebulosa compacta”, ou seja, um conjunto de povos que apresentam uma coesão significativa na sua ocupação sobre uma zona geográfica, caracterizada pelo contraste entre a atomização extrema de grupos locais e sua marcada unidade linguística, cultural e territorial. A atomização dos componentes deste macro-conjunto em grupos locais é um mecanismo que gera o reconhecimento de categorias distintas de gente, o que literalmente seria a concepção de “outra gente”, “outro povo” em oposição à “gente verdadeira” ou simplesmente “homem”. A perspectiva de cada grupo local seria responsável pela idealização de uma identidade “verdadeira” ou simplesmente “humana”. Desta forma, muitos grupos locais manteriam um padrão demográfico reduzido, caracterizado por relações de parentesco mais próximas enquanto que seus parentes um pouco mais distantes se configurariam em outros grupos locais. Relações políticas e de afinidade entre alguns grupos locais também podem existir, mas o contínuo isolamento e a distância geográfica entre alguns destes grupos poderá gerar brandas diferenciações, tanto na língua como na cultura destes grupos¹⁶. Os processos de diferenciação podem se intensificar abruptamente quando a relação entre os grupos se torna violenta, envolvendo geralmente guerras de vingança e raptos de mulheres e crianças.

16 Carmen Junqueira (2008, p. 18) observa que “a proximidade entre culturas, em muitos casos, estimula o desejo de oposição entre elas e, ainda, a necessidade de marcarem suas diferenças e se distinguirem”.

Podemos afirmar que a construção da territorialidade Korubo na segunda metade do século XX foi decisivamente influenciada por sua relação com segmentos de outros povos, e principalmente com os não indígenas, que invadiram seu território impiedosamente. Como reação a esta investida, alguns processos de atomização de grupos locais foram dinamizados e acentuados, acelerando afastamentos irreversíveis. Com a chegada da Funai e a consolidação da forma política do território indígena Vale do Javari, novos arranjos territoriais surgiram, retomando espaços e possibilitando a reaproximação entre alguns grupos locais.

Os Korubo apresentaram na segunda metade do século XX uma explícita ocupação territorial baseada na parte setentrional do interflúvio dos rios Ituí e Itaquai. Esta ocupação apresentou-se ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980, e foram registradas principalmente através dos momentos de tensão extrema, que resultaram em atos de violência e mortes em conflitos entre os Korubo e integrantes da sociedade majoritária (madeireiros, pescadores e seringueiros). Os registros da ocupação dos Korubo nesta área geográfica também se deram através de contatos eventuais com integrantes das Frentes de Atração e Frentes de Contato da Funai e também a partir de atividades de sobrevoo, onde foram localizadas muitas roças e malocas pertencentes a estes indígenas. É importante ressaltar que a ocupação dos Korubo não se limitava de forma estrita ao interflúvio mencionado. Um exemplo disso são as informações de aparições de supostos índios Korubo no interflúvio Ituí e Quixito em 1981 (COUTINHO JR., p. 1998). O que havia era uma concentração de roçados produtivos e roças antigas nas terras firmes do interflúvio Ituí e Itaquai, enquanto que a área de presença efetiva dos Korubo ia muito além deste interflúvio, corroborando com a ideia das territorialidades e territórios “abertos”, sem limites rigorosos definidos.

Em meados dos anos 2000, com a consolidação da metodologia empregada pela FPEVJ, uma concreta representação espacial histórica da ocupação dos Korubo na Terra Indígena Vale do Javari foi sendo construída.

A partir do primeiro contato permanente estabelecido com o grupo da Mayá em 1996, os servidores da Funai e outros colaboradores passam a ter acesso a novas informações sobre a dinâmica territorial dos Korubo, baseado principalmente nos relatos destes indígenas. Em sua pesquisa entre os Korubo, Oliveira (2009) descreveu dados relevantes sobre as hipóteses de origem do grupo da Mayá, subsidiando algumas

reflexões e discussões. O autor apresenta três versões sobre a cisão de um grupo maior e a posterior dispersão que levou Mayá e seu grupo a se estabelecer na margem esquerda do rio Ituí.

A primeira das versões apresentadas assinala que o grupo liderado pela matriarca Mayá teria se separado do grupo maior que habita o rio Coari. Após essa cisão teriam seguido o interflúvio Ituí-Itaquai no rumo setentrional, até atravessarem para a margem esquerda do rio Ituí e derrubarem uma roça na bacia do igarapé Quebrado. A segunda versão apresentada por Oliveira (2009) indica que o grupo da Mayá se separou em dois momentos, primeiro no rio Branco e em seguida no interflúvio Ituí-Itaquai, migrando depois definitivamente para a margem esquerda do Ituí. A terceira e última versão apresentada por este autor, inicia a trajetória de dispersão deste grupo a partir da margem direita do Itaquai, até que atravessam o interflúvio e finalmente chegam à margem esquerda do Ituí (Idem).

Estas três versões apresentadas nos auxiliam no processo de compreensão da trajetória de dispersão realizada pelos grupos locais Korubo, principalmente o grupo da Mayá, que tem mais tempo de contato. A partir disso, durante nossos trabalhos de campo em atividades profissionais junto aos Korubo de recente contato, nos esforçamos em averiguar junto a eles, de que forma se deram estes processos territoriais baseados em cisões internas, dispersões e isolamento geográfico entre os grupos locais. Os contatos ocorridos em 2014 e 2015 permitiram o acesso a outras narrativas, que serviram como peças fragmentadas de um complexo quebra-cabeça. Neste sentido, o que apresentamos nas linhas a seguir de nenhuma forma são informações que comprovam o que de fato ocorreu. Sistematizamos um conjunto de dados formulados através de cruzamento de informações extraídas por meio de diferentes métodos que possibilitarão subsidiar novos questionamentos, fundamentais para a construção de uma etnohistória Korubo.

Nosso ponto de partida é a narrativa dos Korubo contactados em 1996. Mayá e Xikxuvo, que formaram um casal durante anos, são os mais velhos do seu grupo e, por isso, os que possuem maior profundidade no conhecimento da história dos processos sociais que ocorreram. Os Korubo mais jovens escutam e interpretam estes relatos tornando-se por sua vez reprodutores deste discurso. Malevó e Takvan Vakwë “Takvanzinho” são os que dominam melhor a língua portuguesa e estão sempre interessados em conversar sobre as histórias que os mais velhos

contam. Estes dois são, portanto, os interlocutores mais produtivos e têm contribuído bastante com os esforços da equipe da FPEVJ no trabalho de levantamento de informações históricas.

Os Korubo da Mayá narram a primeira cisão e dispersão que testemunharam de um grupo local que habitava o interflúvio Ituí-Itaquai. Quando Mayá ainda era uma adolescente, um influente guerreiro chamado Txikit se separou, com seus parentes mais próximos, do grupo integrado pela matriarca, devido às constantes brigas internas. Anos mais tarde, Txikit e seus irmãos voltaram a se encontrar com o grupo onde vivia Mayá, raptando duas de suas irmãs em dois episódios distintos. Este grupo liderado por Txikit passou a ser denominado por Mayá e seu grupo como *txikittxokitvo*¹⁷ que passou a ocupar um território mais próximo à bacia do rio Coari. Os *txikittxokitvo* seriam para o grupo local onde vivia Mayá *lala wëtsi* ou *lala txota*, que significa “outros homens” ou “outra gente”. Seria uma categoria mais próxima deles e que se diferenciava substancialmente da categoria *latkute*, que se refere aos não indígenas ou simplesmente “aqueles que usam roupa”. A interação entre estes dois grupos locais não era rigorosamente pacífica. Após o rapto das duas meninas, narrado anteriormente, os Korubo do grupo da Mayá relatam que a matriarca junto a seu irmão Nëmulo foram até o Coari e passaram *takkum*, uma potente substância xamânica que pode causar a morte, em tapiris, malocas e bancos dos *txikitxokitvo*, sem que esses percebessem. Os relatos são de que os *txikitxokitvo* eram muito mais numerosos que o grupo local onde vivia Mayá. Uma das irmãs que foi raptada é Maluxin, a mulher mais velha do grupo contatado pela Funai em 2015. A outra irmã havia falecido quando o grupo ainda estava no isolamento, era mãe do Xuxu (Luasivó), também integrante do grupo contatado em 2015.

A desestabilização que resultou em uma nova cisão interna e dispersão entre o grupo local Korubo que vivia mais próximo ao rio Itaquai, foi motivada por um sangrento massacre ocorrido em 1989, próximo à boca do rio Ituí. Há inclusive notas de imprensa que cobriram este episódio. O massacre ocorreu em setembro de 1989 e vitimou três índios Korubo de idade aproximada de 50, 30 e 17 anos (CEDI, 1991). A Polícia Federal foi ao local do crime e resgatou os corpos que já estavam

17 Interessante notar que Erikson (1999, p. 73) relata a existência de grupos locais Mayoruna (Pano Setentrionais) com denominações que seguem a mesma construção deste termo Korubo. O autor cita um grupo chamado “*nakwachekit (aquellos a que se los rapto Nakwa)*”. No caso Korubo, Txikit foi um homem que esteve relacionado a um rapto.

em avançado estágio de decomposição, e abriram um inquérito para investigar e punir os autores desta atrocidade. A nota do jornal relata que nenhuma medida foi de fato tomada para punir os responsáveis pelo homicídio, e apontam que foram moradores da comunidade Monte Alegre e das cidades de Benjamin Constant e Atalaia do Norte que emboscaram e assassinaram os três indígenas (Notícias Populares *apud* CEDI, 1991, p. 278), em um ato covarde e premeditado.

Os Korubo da Mayá já narraram este episódio em várias oportunidades. O registro desta narrativa está inclusive presente no início do documentário “Korubo: uma etnia entre fronteiras” de 2013. Mayá e Xikxuvo são gravados relatando este episódio. A tradução e transcrição da fala dos indígenas foram realizadas pelo linguista Sanderson de Oliveira e pelo Korubo Takvan Vakwë. Mayá relata:

Eu fui para buscar faca. Quando eu fui, os brancos mataram meu irmão mais velho. Mataram também Kanikit Vakwë, Patxi e o Paxtu, aí corremos de volta para a aldeia. Quando voltamos a Muna foi chorar, minha irmã Malu foi chorar. A filha da minha irmã Lalanvet foi chorar. A Velu foi chorar, a Waxmën foi chorar. Ai, o irmão do Xikxu perguntou: ‘Cadê o meu tio que o branco matou?’ Minha tia disse: ‘Cadê o meu avô que o branco matou?’ O irmão dele (Xikxu) falou tudo isso e foi embora. O Malevo e o Xikxu disseram: ‘Quando ele voltar, ele vai nos matar. Vai matar a todos nós! Quando ele voltar vai nos matar. Vamos embora daqui!’ Então ele voltou e matou o meu marido, o Pete. O cunhado do Xikxu também morreu com uma cacetada na cabeça. Ele me cacetou... também cacetaram a Maluxin na cabeça. Meu pai, a minha mãe, o Atsa ... foi o irmão dele que cacetou muitos de nós... O Nëmulo, sobrinho dele, foi quem me cacetou. (Mayá) (KORUBO: uma etnia entre fronteiras, 2013).

Os três que morreram em 1989 foram o Paxtu, Patxi e Kanikit Vakwë, respectivamente irmão, cunhado e sobrinho da Mayá. A reação de Nëmulo, irmão mais velho da Mayá, sobre estas três mortes foi uma ira profunda, culpando Mayá por este ocorrido, pois ela que insistia em ir até à beira dos grandes rios para adquirir objetos dos brancos. Nëmulo junto a outros, tomados por raiva, mataram a cacetadas Pete, na época companheiro de Mayá, Luá, filho mais velho da Mayá e Tëpi, genro da matriarca. Após este evento, tudo indica que houve uma cisão neste grupo pelo medo de Mayá permanecer próxima a Nëmulo e ser morta¹⁸. Neste contexto Mayá resolve dispersar, atravessando o rio Ituí, junto de sua irmã Maluxin e seu cunhado Txuma, além de seus filhos e sobri-

18 Nossas informações não permitem afirmar com segurança que está cisão ocorreu de forma imediata ou não, considerando que poderia ter sido um processo mais lento.

nhos. Depois de ocupar a bacia do rio Quixito e constatar a presença de outro povo habitando os altos cursos dos afluentes desta bacia, este grupo resolveu retornar para mais próximo do rio Ituí e abrir uma roça de milho próximo ao igarapé Quebrado.

Lalanvet, a mulher mais velha do grupo contatado em 2014 é filha de Mayá e havia ficado para trás no episódio da dispersão. O grupo da Mayá ao permanecer na margem esquerda do Ituí começou travar relações conturbadas com o entorno não indígena, causando novas mortes, o que justificou a intervenção de contato da equipe de Sidney Possuelo em 1996.

Outro evento de cisão e dispersão de grupos locais ocorreu no interflúvio do rio Itaquai com o rio Jandiatuba por volta do ano 2000 e envolveu diretamente o grupo do Marubão, contatado pela Funai em 2014. Os relatos sobre esta cisão apareceram desde a época do contato quando mencionavam eventos que davam conta de uma segunda cisão após a partida de Mayá, por volta de 1989. Na expedição realizada com alguns integrantes desse grupo até a terra firme Marubão em abril de 2017, relatado anteriormente, pudemos nos aprofundar na conversa com eles sobre a possibilidade de ter havido de fato uma segunda cisão. As informações levantadas através da interlocução principalmente de Malevó indicam que após as mortes de Pete, Kanikit Vakwë e Luá, Nëmulo e seu grupo teria passado a ocupar de forma mais permanente a margem direita do Itaquai e o interflúvio com o rio Jandiatuba. Entretanto é importante assinalar que a análise das imagens de satélite, a narrativa dos Korubo e algumas informações documentais apontam que antes de 1989 pelo menos um grupo local Korubo já possuía roças na margem direita do Itaquai¹⁹. Enquanto permaneciam no interflúvio do rio Itaquai com o rio Jandiatuba, Nëmulo faleceu, embora seja impossível saber a data exata, alguns fatos indicam que tenha sido por volta da virada dos anos 1999-2000. A morte de Nëmulo causou muita tristeza a seu irmão mais jovem Paxtu Vakwë, ficando inconsolável e muito agressivo. Os relatos indicam que nesse contexto, Mananvó, filho de Malu, uma das irmãs de Mayá, resolveu se separar do grupo e dispersar no rumo do rio Jandiatuba, havendo uma cisão neste grupo e um isolamento geográfico, uma vez que não voltaram mais a se encontrar²⁰.

19 Xikxuvo em conversa na Base da Funai narrou que ele, antes da morte de Pete, já havia estado em roçados de Nëmulo na margem direita do Itaquai. Disse que não permaneceu por lá, apenas visitou e reiterou que as mortes provocadas por Nëmulo após o massacre de 1989 ocorreram de fato no interflúvio Ituí-Itaquai.

20 A partir de alguns relatos e da comprovação de que o grupo do Mananvo possui grandes malocas e roçados, há grandes probabilidades que eles tenham travado relações com outros grupos isolados durante a trajetória de dispersão que empreenderam, principalmente com o

No começo dos anos 2000, o grupo de Paxtu Vakwë e Lalanvet junto a seus filhos retornam para o interflúvio Ituí-Itaquai, abrindo roças no divisor de águas destes rios e passando a ocupar a localidade da terra firme Marubão em algumas épocas do ano, principalmente no verão, até serem contatados pelos Kanamari e depois pela Funai em 2014.

Seguindo esta mesma lógica, podemos interpretar o evento de dispersão que ocorreu na bacia do Coari, depois de uma interação conflituosa entre os Matis e um grupo local Korubo isolado. Depois deste conflito ocorrido no final de 2014, os Korubo deste grupo narram que houve desentendimentos, que poderíamos inferir ter sido sinais de uma desestabilização social do grupo motivada pelas perdas humanas no conflito. Ameaças de morte ao cunhado de Pëxken motivado por uma briga por mulher começaram a surgir, gerando receio a Pëxken que resolveu se separar com seus parentes do grupo do Coari e rumar na direção leste. Não satisfeito com esta decisão, Xuxu (Luasivó) vai atrás do grupo de Pëxken por levar duas de suas mulheres, Maluxin e Nuatvó, e um filho seu, Mayuvetkit. É neste movimento de dispersão e fuga provocado pelo medo de Pëxken e a perseguição de Xuxu que ambos os grupos atravessam o rio Branco, no centro da ocupação dos Matis, contexto que motivou o contato ocorrido em 2015.

No grupo do Marubão, contatado em 2014, também havia ocorrido uma cisão. Os irmãos Pinu e Visa brigaram depois da morte de seu pai, Paxtu Vakwë, por Malu, uma de suas mulheres. Neste contexto, os irmãos junto a seus próximos, resolveram se afastar. Esse afastamento não havia sido total, e durante algum tempo mantiveram relações até que um grupo se perdeu do outro. É neste momento que ocorre o contato entre os Kanamari e o subgrupo do Vissá. Somente após a intermediação da Funai, que os dois subgrupos são reunidos.

Alguns destes relatos Korubo envolvendo cisões e dispersões puderam ser representados espacialmente através dos métodos da FPE-VJ-Funai comentados anteriormente. Através da análise de imagens de satélite de vários anos foi possível representar a ocupação territorial dos grupos locais Korubo entre os anos de 1983 e 2011.

Ao analisar este modelo espacial, vemos que a partir do final dos anos 1980 e começo dos anos 1990 há um movimento de expansão da ocupação territorial Korubo, através da abertura de novos roçados, para além do interflúvio Ituí – Itaquai, o que causou um isolamento geográfico entre os grupos locais que dispersaram.

povo flecheiro que habita o rio Jandiatuba. Esta relação pode ter sido pacífica ou não, mas que de qualquer forma poderia ter potencializado um aumento demográfico neste grupo.

Em outros contextos etnográficos amazônicos é possível observar reações similares entre grupos étnicos, relacionado principalmente a guerras interétnicas, conflitos viscerais, cisões internas e dispersões territoriais. Na sua pesquisa sobre os índios Parakanã, Carlos Fausto (2014) analisa a paisagem social e histórica do final do século XIX na bacia do rio Tocantins que serviu de cenário para eventos conflituosos que geraram cisões e dispersões entre os grupos locais isolados desta etnia:

O vazio demográfico, criado em um trecho razoavelmente homogêneo do ponto de vista ecológico, havia permitido que os processos intestinos de cisão resultassem no máximo afastamento entre os grupos. Quando persistia alguma relação, ela se dava exclusivamente como agressão guerreira; a guerra era para os parakanãs, na virada do século, a principal forma de relação e apreensão daquilo que ultrapassava os limites estreitos do grupo local. (FAUSTO, 2014: 54).

Este vazio demográfico foi resultado da ação de forças coloniais sobre o território Parakanã que destruiu uma malha social pré-existente, fragmentando a população nativa em pequenos grupos isolados (Idem). Neste contexto de guerras há uma cisão irreversível entre um grupo que acabou por consolidar dois blocos Parakanã: o ocidental e o oriental (FAUSTO, 2014). As narrativas Parakanã contextualizam a cisão após um episódio conhecido como “morte de Moakara” que foi um indivíduo bastante influente conhecido como o “primeiro senhor dos brancos” capaz de se articular a ponto de obter machados de forma pacífica (IBID., p. 57-59). Após sua morte em um evento guerreiro, um grupo de homens foi raptar as noras e esposas do finado Moakara que haviam fugido (IBID., p. 58). Um conflito pela posse destas mulheres raptadas acabou por gerar a cisão e dispersão por territórios afastados entre os dois blocos (IDEM).

Vemos neste contexto que os processos territoriais por que passaram os grupos locais Korubo parecem ser resultado, no âmbito amazônico, de reconfigurações inevitáveis de um processo social. Os conflitos entre grupos étnicos ou agentes de frentes colonizadoras também são responsáveis por provocar destabilizações internas em um grupo local. Este tensionamento acentuou diferenças e hostilidades que poderiam ter sido geradas anteriormente.

Hoje, através dos processos de contato foi possível atualizar dinâmicas que antes haviam sido inevitáveis. Possibilitou-se uma gran-

de reunião em torno de um só grupo Korubo de recente contato, assim como ocorreu anteriormente e de várias formas entre os povos do Vale do Javari, Matis, Matsés, Marubo, Kulina Pano, Kanamari e outros povos de vários lugares da Amazônia. Entre os Korubo, esta configuração social baseada em um estilo de vida mais sedentário, com um nível demográfico em constante elevação, ocupando as margens de um grande rio, e não os interflúvios é nova. Uma configuração com estas características esteve presente somente até o fim dos anos 1970 antes da intensificação dos conflitos fatais com os brancos e quando alguns grupos locais numerosos se concentravam nas proximidades do igarapé Marubo, afluente do médio Itaquai. No contexto atual, estes grupos locais contatados já possuem diferenças consideráveis, em razão principalmente do tempo em que permaneceram isolados uns dos outros. Além disso, há variações de concepções e entendimentos em relação à sociedade envolvente, causando desequilíbrio nos diálogos que cada indivíduo estabelece com os agentes executores das políticas públicas destinadas a eles.

Considerações finais

Apresentamos ao longo desse texto, a sofisticação de uma prática indigenista, promovida por uma instituição do Estado, em desvendar e representar espacialmente as dinâmicas de ocupação territorial de povos indígenas em situação de isolamento em uma região remota da Amazônia brasileira. Estas práticas são resultado de décadas de engajamento de indigenistas e sertanistas no trabalho junto aos povos indígenas, objetivando a proteção de seus territórios e a promoção de seus direitos fundamentais.

Mesmo com severas limitações estruturais do órgão indigenista oficial, sejam orçamentárias ou de recursos humanos, os resultados técnicos do trabalho executado em campo são excepcionais, e a descrição e divulgação dos métodos que foram construídos e colocados à prova nas últimas décadas são essenciais para a consolidação desta expertise, que é referência internacional no tema das políticas públicas voltadas aos povos indígenas isolados.

Os processos sociais e territoriais ocorridos entre os Korubo, compreendidos com mais profundidade por meio das práticas indigenistas descritas aqui, foram resultado da violência inerente à expansão do desenvolvimentismo da sociedade ocidental na Amazônia. Mas os Korubo resistiram, através de estratégias de autodefesa combativas, e

continuarão resistindo frente aos dilemas territoriais contemporâneos, através da defesa de seus direitos fundamentais e do respeito que a sociedade brasileira e o Estado devem a eles.

Referências

AMORIM, Fabrício Ferreira. Nos tapiris Korubo: uma perspectiva indigenista das tensões e distensões Korubo (e Matis). 2017. 22 p. Acessado em 22/09/2017. Disponível em: <https://povosisolados.wordpress.com/2017/06/18/nos-tapiris-korubo-uma-perspectiva-indigenista-das-tensoes-e-distensoes-korubo-e-matis/>

CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Povos Indígenas no Brasil 1987/1988/1989/1990. Aconteceu especial 18, 1991.

COUTINHO Jr., Walter. Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari. Brasília: Fundação Nacional do Índio, Diretoria de Assuntos Fundiários, Departamento de Identificação e Delimitação, 1998. 159 p.

ERIKSON, Philippe. Une Nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano. In: *L'Homme*, tome 33 n. 126-128. La remontée de l'Amazone. 1993. p. 45-58.

_____. El sello de los antepasados. Quito: Abya Yala/IFEA, 1999. 422 p.

FAUSTO, Carlos. Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014. 587 p.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Sagas Sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2005. 445 p.

GÓIS, Vitor Cerqueira. Relatório de diagnóstico etnoambiental: Expedição de monitoramento ambiental e territorial no rio Branco com os povos Matis e Korubo. Terra Indígena Vale do Javari: Coordenação Regional Vale do Javari, Fundação Nacional do Índio, 2014. 46 p. Relatório interno não publicado.

JUNQUEIRA, Carmen. Antropologia indígena: uma nova introdução. São Paulo: EDUC, 2008. 103 p.

KORUBO: uma etnia entre fronteiras. Ernesto Solis; Mariana Fagundes; Luís Abramo (Diretores). NOCTUA (Produção). 2015. 59 min.

MATOS, Beatriz de Almeida. Diagnóstico Participativo do Uso do Território dos Rios Coari e Branco pelo Povo Matis. Fundação Nacional do Índio/PNUD. Projeto BRA 13-019: Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, Julho de 2015. 72 p.

OLIVEIRA, Sanderson Castro Soares. Preliminares sobre a fonética e a fonologia da língua falada pelo primeiro grupo de índios Korúbo recém-contatados. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, Brasília. PPPL – UNB. Brasília, 2009. 109 p.

VARGAS DA SILVA, Bernardo Natividade. Territorialidade Korubo no Vale do Javari-AM. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas. Benjamin Constant, 2017. 160 p.

A NEGAÇÃO DOS DIREITOS CONSTITUCIONAIS E A VIOLÊNCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS APRESENTA EVIDÊNCIAS DE GENOCÍDIO NO GOVERNO BOLSONARO – PARTE I

Silvio Cavuscens¹

Introdução

Esta análise se dará em dois artigos complementares e articulados cronologicamente. O presente artigo analisa a política indigenista no período da Constituição de 1988 até 2018, cobrindo três décadas caracterizadas por intenso processo desenvolvimentista que impactou severamente a vida dos povos indígenas.

O segundo artigo publicado no Volume II – da coletânea “Amazônia Dissidente” tratará especificamente da política indigenista e ambiental, desde janeiro 2019, procurando evidenciar o caráter genocida da gestão governamental do Presidente Jair Bolsonaro, seja por ação, por omissão ou por infringir a Legislação tanto nacional quanto das convenções internacionais firmadas pelo Brasil no trato aos direitos indígenas.

A primeira parte traz uma introdução da política indigenista brasileira a partir do marco da Constituição de 1988, com profundas mudanças na relação do Estado com os povos indígenas. Apresenta os principais programas e políticas voltadas para o atendimento a atenção aos povos indígenas inclusive voltados para a proteção territorial, revelando ainda a importância do Movimento indígena nesse processo.

Evidencia em seguida, apesar das conquistas firmadas, o quanto os direitos indígenas foram profundamente desrespeitados nesse período principalmente devido à ascendência dos projetos desenvolvimentistas geradores de políticas contraditórias entre o cumprimento da legislação e a subserviência às forças políticas e econômicas em ascensão.

Pretende-se concluir revelando ainda o quanto as dinâmicas coloniais continuam ditando normas e relações doutrinadas por preconceitos étnicos insustentáveis na contemporaneidade da sociedade

1 Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pelo PPGSCA/UFAM, Indigenista, Sociólogo, atua há mais de quatro décadas junto aos povos indígenas da Amazônia. Coordena a Associação Serviço e Cooperação com o povo Yanomami – Secoya.

moderna, provocando relações de contato interétnico tensas, violentas, ao marginalizar e discriminar os povos indígenas na realidade de suas aldeias ou nas relações tidas com a sociedade nacional.

Faz-se questão de evidenciar aqui - a nomenclatura de identificação das populações indígenas enquanto povos, conceito já estabelecido, mas muitas vezes negado - em respeito e fazendo jus às conquistas do movimento indígena e o seu reconhecimento, inclusive, em nível internacional, através da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre povos indígenas e tribais². Há inclusive um Projeto de Lei, da deputada Joenia Wapichana, para instituir o dia dos povos indígenas em substituição ao dia do índio³.

Nessa perspectiva, cabe ainda a percepção e o reconhecimento dessa consciência política construída ao longo das últimas décadas pelo movimento indígena organizado em sua auto - identificação como indígena e como membro de um determinado povo, sendo por este reconhecido.

Destaca ainda a qualidade identitária indígena do modo como ela se apresenta na realidade societária desse Brasil indígena, onde quer que essas populações estejam vivendo e independentemente de sua condição. Nessa perspectiva, a presente análise assume o reconhecimento tanto das populações indígenas oficialmente reconhecidas e recenseadas pelo IBGE e pela FUNAI quanto as que vivem sem qualquer reconhecimento ou assistência mínima por parte do estado, a saber:

- Os povos indígenas brasileiros totalizam 896.917 indígenas (Censo do IBGE de 2010) dos quais 517.383 vivem em terras indígenas, além e 114 povos isolados ou em situação de isolamento voluntário em relação aos quais não há dados precisos;
- Os povos indígenas desaldeados, destribalizados, desterritorializados, deslocados, urbanizados e em situação de extrema fragilidade e marginalização e de total abandono por parte do estado somam mais de 450 mil indígenas (dados da Articulação dos povos indígenas do Brasil – APIB).

2 A Convenção n° 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais foi promulgada no dia 07 de junho de 1989 na Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho-OIT reunida em Genebra.

3 Projeto de Lei PL 5466/2019 apresentado em 09/10/2019,

Os anos áureos da política indigenista pós Constituição Federal

A relação do governo brasileiro com os povos indígenas foi inicialmente instituída através do Serviço de Proteção aos Índios-SPI em 1910, orientada a partir da filosofia do Marechal Rondon “Morrer se preciso for; matar nunca” no árduo processo de abertura das linhas telegráficas e de pacificação dos “índios, principalmente na região do planalto central”, filosofia sustentada a partir do romantismo positivista europeu. Mas a instituição foi paulatinamente corroída pela corrupção e os descaminhos da gestão pública.

Em 1967, surge a Fundação Nacional do Índio – Funai⁴ constituída numa época em que predominavam, ainda, as ideias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios. Esta ideologia de carácter etnocêntrico influenciou a visão governamental, sendo que a Constituição vigente naquela época estabelecia a figura jurídica da tutela e considerava os índios como “relativamente incapazes”.

Desde então, a política indigenista sempre foi atrelada e orientada a partir das várias ondas de desenvolvimento, que impactaram o Brasil, principalmente a partir dos anos 70 na Amazônia numa perspectiva integracionista partindo do pressuposto de que os povos indígenas não poderiam representar um obstáculo ao progresso em curso.

Foi nesse período que surgiu o movimento indígena por meio de assembleias realizadas em todo o país assumindo a luta pelos direitos indígenas, evidenciando o reconhecimento da terra e a afirmação da identidade étnica. Diversas organizações indígenas locais e regionais surgiram e se consolidaram nas décadas de 1980 e 1990 por um processo organizativo efervescente do movimento indígena, permitindo o surgimento de diversas organizações supra regionais assim com de abrangência nacional.

A Constituição de 1988 representou um marco delimitador histórico em relação aos direitos indígenas, proporcionando mudanças substanciais ao superar a condição dos índios de serem tutelados pelo Estado. Modificou-se profundamente a base conceitual que deu sustentação ao processo colonial ao subjugar os povos indígenas manchando a sangue a sua dignidade, sua maneira de ser e sua própria vida. Precisam ser evidenciados os direitos outorgados através dos Artigos 231 e 232:

4 A Funai foi criada por meio da Lei n.º 5.371 de 5/12/1967 em substituição ao SPI.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988).

A Constituição Federal de 1988 abriu perspectivas auspiciosas e favoreceu um clima de otimismo para os povos indígenas. Pela primeira vez na história, o estado Brasileiro reconheceu política e legalmente a sua importância assim como seus direitos originários. Os povos indígenas teriam enfim suas terras demarcadas em cinco anos e seus direitos específicos seriam efetivamente reconhecidos. Esse novo ambiente permitiu, inclusive, maior participação de representantes indígenas na construção de políticas públicas orientadas a partir do novo marco legal.

E efetivamente, muitos territórios indígenas foram reconhecidos a partir da concepção valorativa da identidade étnica, do direito à terra e ao seu uso coletivo, da proteção aos índios pelo estado, reconhecendo-os em sua especificidade cultural tanto quanto aos seus direitos de cidadania.

Alguns Programas governamentais foram então idealizados, principalmente entre o final da década de 1980 e a década de 1990 a partir de políticas setoriais que buscaram proteger os povos indígenas e fazer valer seus direitos constitucionais. Estas se deram a partir de dois movimentos complementares: a) os debates globais em torno das mudanças climáticas e a necessidade de ações articuladas internacionalmente; b) os resultados do importante trabalho do movimento indígena organizado que, desde a década de 1970, foi se afirmando na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas.

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento – ECO 92⁵ traz consigo, novo alento na perspectiva de dinamizar as políticas públicas brasileiras em programas para o atendimento dessas problemáticas.

5 Também chamada de Eco-92 ou Carta da Terra, realizada no Rio de Janeiro em junho de 1992, durante a qual foram firmadas as Convenções sobre Diversidade Biológica; a Convenção das Nações Unidas de Combate à Desertificação, a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima; a Declaração de Princípios sobre Florestas; a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento; e a Agenda 21.

A Eco 92 teve importância inegável na constituição do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil – PPG-7⁶ um dos maiores programas ambientais implementados no Brasil em parceria com a comunidade internacional e representantes da sociedade civil, tendo por finalidade o desenvolvimento de estratégias inovadoras para proteção e o uso sustentável da Floresta Amazônica e da Mata Atlântica, associada às melhorias da qualidade de vida das populações locais. Dois programas para os povos indígenas decorreram diretamente da iniciativa do PPG-7.

O Projeto integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal-PPTAL⁷ surge do reconhecimento da importância das terras indígenas na conservação dos recursos naturais e da necessidade de reduzir o desmatamento na Região Amazônica. Ele objetivou regularizar as terras indígenas da Amazônia com o suporte técnico e financeiro de diversos parceiros, ONG's e agências internacionais de cooperação entre as quais a Agência de Cooperação GTZ da Alemanha, (MOREIRA LIMA, 2004).

O PPTAL trouxe mudanças inovadoras no rito de demarcação de terras indígenas sob o comando da FUNAI, ao agregar a participação das comunidades indígenas em todas as fases do projeto: nos levantamentos da realidade sociocultural, econômica e ambiental; nas etapas de identificação, delimitação e demarcação; e no desenvolvimento e implementação dos planos de vigilância das terras, após a finalização do processo demarcatório.

O segundo foi o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas-PDPI⁸. Surgiu a partir da experiência do Projeto Demonstrativo-PDA, mecanismo de fomento ao desenvolvimento local na Amazônia, sendo especificamente estruturado para atender às necessidades de desenvolvimento sustentável nas terras indígenas. Ambos foram vinculados ao Ministério do Meio Ambiente e afinados com as novas perspectivas traçadas através do conceito de etnodesenvolvimento.

6 O PPG7 investiu US\$ 463,1 milhões na implementação de projetos sustentáveis na Amazônia e na Mata Atlântica, em cinco áreas estratégicas: apoio à produção sustentável e manejo dos recursos naturais; estratégias de criação e ampliação de áreas protegidas; fortalecimento dos órgãos estaduais de meio ambiente; apoio à pesquisa científica e tecnológica; produção e disseminação de conhecimentos.

7 O PPTAL integrou o Projeto Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, PPG7 sendo constituído em 1996 e vinculado ao Ministério do Meio Ambiente e executado no âmbito da Fundação Nacional do Índio.

8 O PDPI representou certamente o projeto governamental de maior participação indígena.

Em 2012, foi então elaborada a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas-PNGATI⁹ com o objetivo de garantir e promover a proteção, recuperação, conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente.

A estratégia do PNGATI foi pautada na aposta da consolidação dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras indígenas-PGTA's¹⁰ como instrumentos que visam à valorização do patrimônio material e imaterial indígena, à recuperação, à conservação e ao uso sustentável dos recursos naturais, garantindo um presente com direitos e um futuro com perspectivas efetivas. O processo de construção dos PGTA's incluía fases de sensibilização e mobilização, diagnóstico participativo, planejamento, execução e monitoramento e avaliação.

Os PGTA's deveriam favorecer o protagonismo, a autonomia e autodeterminação dos povos no processo de gestão e nas articulações voltadas para o fortalecimento da proteção e do controle territorial num contexto de muitas invasões de territórios indígenas pelas frentes pioneiras para extração de recursos naturais principalmente do garimpo, da madeira, de fibras naturais ou dos produtos de caça e pesca ilegais.

Em 1999, foi criado o Subsistema de Saúde Indígena através da Lei Arouca¹¹ com a implantação de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas-DSEI's, assumindo os princípios estabelecidos sabiamente pelo Sistema Único de Saúde-SUS, de universalidade, integralidade, equidade garantindo a descentralização e participação cidadã. A gestão

9 O Decreto Nº 7.747, de 5 de junho de 2012 instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI. Com o objetivo de garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente. São órgãos de governança da PNGATI: o seu Comitê gestor a Funai e a Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI.

10 Os PGTA's têm como pano de fundo a expressão do protagonismo, autonomia e autodeterminação dos povos indígenas de fundamental importância no processo de proteção ambiental e controle territorial. Diversas iniciativas de etnomapeamento, etnozoneamento, diagnóstico, planos de gestão etnoambiental ocorridos a partir do ano 2000 foram aos poucos incorporados na categoria de Planos de Gestão Ambiental e Territorial (PGTAs).

11 “Lei Arouca” (nº 9.836/99) criou o Subsistema de saúde indígena transferindo as ações de saúde indígena para a Funasa.

inicial do subsistema coube à Funasa¹² e depois a Secretaria de Saúde Indígena-SESAI¹³. Ampla dinâmica de participação dos usuários foi implementada através das instâncias de controle social.¹⁴

No tocante ao processo organizativo indígena mais abrangente, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB¹⁵ é uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil que foi criada pelo Acampamento Terra Livre – ATL de 2005, a mobilização nacional que é realizada todo o ano, desde 2004, para tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas dos povos indígenas.

A APIB tem assumido desde então papel de denúncia, articulação política, construção de aliança e promoção de maior visibilidade no cenário nacional e internacional. Os acampamentos Terra Livre têm representado uma importante estratégia de mobilização e fortalecimento de luta dos povos indígenas brasileiros.

Nova reestruturação do Ministério do Meio ambiente ocorreu em 2007 com a criação do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio¹⁶ e integra o Sistema Nacional do Meio Ambiente – SISNAMA). Passou a ser responsável por executar as ações do Sistema Nacional de Unidades de Conservação e desenvolver atividades de educação ambiental, podendo propor, implantar, gerir, proteger, fiscalizar e monitorar as UCs instituídas pela União. Desde então, as ações do IBAMA voltaram-se para o licenciamento ambiental, o controle da qualidade ambiental, à autorização de uso dos recursos naturais e à fiscalização, monitoramento e controle ambiental.

Em 19 de abril de 2007, deu-se a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista-CNPI, vinculada ao Palácio do Planalto, a partir das constantes reivindicações do movimento indígena organizado. Foi encarregado de elaborar o anteprojeto para a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista e de acompanhar o desenvolvimen-

12 A Funasa assumiu a gestão da saúde indígena de 1999 a 2010.

13 A criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena SESAI ocorreu em outubro de 2010 e corresponde a gestão direta da saúde indígena pelo Ministério da Saúde face a corrupção e os graves problemas ocorridos sob a gestão da Funasa.

14 Os principais são: Conselhos locais, Conselhos Distritais, Colegiado dos Presidentes de Conselho, Conferências Nacionais de Saúde.

15 <https://apiboficial.org/>. Fazem parte da APIB as seguintes associações indígenas regionais: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembleia do povo Guarani (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa.

16 O ICMBio foi criado pela Lei 11.516 de dia 28 de agosto de 2007.

to da política indigenista, contribuído na implantação do PNGATI e do Subsistema de Saúde Indígena, entre outros.

Em 2009¹⁷, em decorrência das articulações do Movimento Indígena organizado, criou-se os Territórios Etnoeducacionais com o objetivo de valorizar as culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica; fortalecer as práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena; formular e manter programas de formação de pessoal especializado para a educação escolar nas comunidades indígenas; desenvolver currículos e programas específicos e diferenciados; elaborar material didático adaptados e reconhecer a afirmação ética dos povos indígenas.

Em 2016, foi criado o Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI¹⁸, em decorrência da atuação da Comissão de Política indigenista e das articulações do movimento indígena nacional, tendo como ponto alto os Acampamentos anuais de “Terra Livre”. Este parece ter sido um último sobressalto positivo da política indigenista do governo brasileiro, diante do aumento das pressões exercidas pelas frentes econômicas no cenário político nacional.

A derrocada da política indigenista

É possível verificar mudanças paulatinas, substanciais na política indigenista a partir da 1ª década do novo milênio, mas, caracterizadas por maior inércia e nítido retrocesso em relação a todas as conquistas duramente alcançadas até então.

As pautas nacionais voltadas para a dinamização da economia¹⁹ falaram mais alto. A política do governo brasileiro tornou-se mais agressiva em sua perspectiva desenvolvimentista, principalmente através do fomento do Programa e Aceleração do Crescimento-PAC²⁰, e do fortalecimento da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana-IRSA.²¹

17 Os territórios etnoeducacionais foram criados através do Decreto N° 6.861 de 27 de maio de 2009.

18 Em 27 de abril de 2016 (Decreto n.º 8.593, de 17/12/15) na qualidade de órgão colegiado de caráter consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas.

19 Após a fase dos grandes projetos de desenvolvimento dos anos 70', do endividamento bilionário do Brasil e do alinhamento ao grande capital.

20 O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) foi lançado em 22 de janeiro de 2007, correspondendo a um conjunto de medidas destinadas a estimular o crescimento econômico do país por meio de investimento em obras de infraestrutura, como estradas e barragens, principalmente na região amazônica, promovendo o crescimento acelerado do país objetivando ainda diminuir às desigualdades de renda e entre regiões.

21 É um programa conjunto dos governos dos 12 países da América do Sul criado em agosto de 2000 em Brasília. Visa a promover a integração sul-americana com a modernização da

A consequência direta deu-se com o esvaziamento das políticas indigenistas e ambientais e a sujeição aos outros interesses diretos e indiretos vinculados a esfera econômica.

No relatório “Empreendimentos” sobre Terras Indígenas produzido em 2014 pelo Conselho Indigenista Missionário-CIMI²² já haviam sido identificados 519 empreendimentos que impactaram diretamente sobre a vida dos povos indígenas para a construção de barragens hidroelétricas, linhas de transmissão de energia elétrica, criação de gado, projetos turísticos, usinas de álcool, biodiesel e açúcar, planejamento de modificação de bacias hidrográficas (rios Araguaia e Tocantins, duplicação de ferrovias (ferro Carajás, ferrovia de integração) Gasodutos (Coari), terminais hidroviários, construção, duplicação e pavimentação de estradas).

O caso de maior repercussão foi o da construção da hidroelétrica de Belo Monte, município de Altamira-PA, que atingiu nove povos indígenas, milhares de pessoas, o qual representou impressionante palco da resistência indígena e popular, inclusive com várias ocupações dos canteiros de obra. Além dos impactos diretos sobre essas populações, as preocupações com o gigantesco impacto ambiental e a falta de resposta às inquietações de cunho técnico inclusive, quanto à possibilidade de geração de energia a um custo menor e com impacto reduzido, mas que não foram levadas em conta. Tampouco houve respeito à legislação que versa sobre o processo de consulta e de respeito a vontade dos povos indígenas e populações tradicionais.

Diversos estratagemas buscaram reduzir a responsabilidade desses empreendimentos quanto aos impactos e a abrangência de suas ações nas terras indígenas, provocando consequentemente maiores danos socioambientais para as populações indígenas, alguns irreparáveis.

Tornou-se cada vez mais evidente o desprezo pela vida e pelos direitos dos povos indígenas, como se não representassem nada além de um fardo em relação ao qual não se sabe muito bem o que fazer, revelando abertamente o quanto viver na qualidade de indígena no Brasil tem sido cada vez mais difícil, verdadeira luta pela sobrevivência física, étnica e cultural.

infraestrutura de transporte, energia e telecomunicações, mediante ações conjuntas. Pretende-se, assim, estimular a integração política, econômica, sociocultural da América do Sul.

22 Além da consulta às comunidades, foram coletadas informações junto a órgãos públicos como Funai, Ibama e Ministério do Meio Ambiente, dentre outros. Os textos que contribuem para um maior aprofundamento das discussões foram produzidos por membros do Cimi, uma procuradora da República e duas assessoras da 6ª Câmara de Coordenação além da revisão pelo Ministério Público Federal.

As conquistas de direitos na esfera internacional, garantindo inclusive um processo de consulta idôneo, pareciam cada vez mais distantes e a sua força apagada. Mas a sua importância tem sido lembrada inclusive pela magistratura, a exemplo do posicionamento da Desembargadora Federal Selene de Almeida.²³

Esta questão é complexa uma vez que envolve ainda a necessidade de garantir as formas de representatividade adotadas pelos próprios povos, e em seu próprio tempo, sem interferência do Estado nem das empresas envolvidas no processo. Tais interferências têm ocorrido com maior frequência, inclusive sendo comum deslegitimar as próprias lideranças indígenas, bem como estimular litígios internos nas comunidades, buscando ludibriar representantes indígenas a favor dos empreendimentos.

A pressão é tamanha que o aparato jurídico vai sendo adaptado a favor dos projetos de desenvolvimento a qualquer custo, a exemplo do Decreto presidencial nº 7957, em março de 2013²⁴, para reprimir qualquer grupo social que se oponha às grandes obras mesmo que estas destruam o meio ambiente e afetem os povos indígenas e as populações tradicionais.

É relevante verificar o quanto os empreendimentos e projetos de envergadura nacional são implantados sem contemplarem as especificidades regionais, socioambientais e étnicas. Não faltam exemplos para revelar os absurdos de projetos dessa natureza que podem ser simbolizados através da catastrófica obra da hidroelétrica de Balbina no Amazonas que quase dizimou o povo Waimiri Atroari alagando um terço do seu território para produzir apenas 10 % da energia então planejada.

O Projeto de Vigilância da Amazônia - SIVAM que consiste em uma Rede de coleta e processamento de informações para vigilância

23 Posicionamento da Desembargadora Federal Selene de Almeida no voto proferido nos autos da Apelação Cível 2006.39.03.000711-8/PA: "O processo de consulta prévia, livre e informada da OIT, foi concebido no intuito de possibilitar a manifestação da comunidade de forma livre e informada, avaliando as consequências do empreendimento e apresentando suas conclusões a respeito, com pleno conhecimento de causa. Quem tem o poder tem a responsabilidade pelos seus atos".

24 Em seu Art 1º: Este Decreto institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente, regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental. No parágrafo único: O objetivo deste Decreto é estabelecer normas para a articulação, integração e cooperação entre os órgãos e entidades públicas ambientais, Forças Armadas, órgãos de segurança pública e de coordenação de atividades de inteligência, visando o aumento da eficiência administrativa nas ações ambientais de caráter preventivo ou repressivo.

e proteção da Amazônia. Finalmente aprovado sob o governo Fernando Henrique em 25 de julho de 2002. Tinha como ponto focal maior domínio de informações em vista da consolidação da soberania brasileira e a hegemonia da Amazônia. Previa a implantação de alta tecnologia de comunicação a serviços de para diversas instituições de defesa e segurança nacional assim como ambientais.

Na 48ª Reunião da sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência-SBPC²⁵, o projeto SIVAM foi avaliado, porém, apresentaram diversas fragilidades principalmente na área ambiental. Além disso, viajando nas cabeceiras dos rios, em muitas terras indígenas localizadas na faixa de fronteira, se pode observar importantes estruturas de comunicação do SIVAM abandonadas e inutilizadas. Situação observada diretamente pelo autor em diversos pontos do território Yanomami: Estruturas inteiras sendo tomadas pelos cupins e pela floresta, que ironicamente, parece reconquistar o que é seu revelando as contradições existentes na gestão pública, mesmo para um projeto da importância estratégica do SIVAM.

Além disso, é também questionável que o SIVAM não esteja fazendo a diferença na identificação de atividades ilegais de garimpo, extração de madeira ou do narcotráfico oriundo das regiões fronteiriças que afetem inúmeros povos indígenas bem como a população regional.

Essa realidade revela evidente fragilidade e desarticulação entre às diversas esferas governamentais quanto às responsabilidades pulverizadas entre Ministérios para o trato das questões indígenas e fundiárias. Muitos dos problemas existentes hoje podem ser atribuídos diretamente a essas políticas desencontradas em função da incapacidade de diálogo e de estabelecimento de ações complementares entre governo federal, estados e municípios ou entre os próprios entes federativos.

Na realidade Amazônica, esta situação é agravada pela ausência ou pela fragilidade da presença do estado, reforçando os processos ilegais de ocupação da terra e de exploração de recursos naturais. O resultado imediato dessa complexa dinâmica é a consolidação de processos marginais que tendem aumentar as tensões sociais, os conflitos e a violência para com as populações tradicionais indígenas ou não.

25 Realizada em 1996 em São Paulo. Durante a qual foi apresentada avaliação do Projeto SIVAM por estudioso do Instituto Nacional de Pesquisa Espacial-INPE, concluindo; "Toda a concepção ambiental do projeto SIVAM decorre de uma visão inadequada da questão ambiental".

É também alarmante a redução drástica de representantes de instituições do governo Federal na Amazônia (Funai, IBAMA, ICMBio, Polícia Federal, Ministério Público Federal). Esta ausência vem repercutindo diretamente na degradação das relações sociais por conta dos litígios decorrentes das pressões econômicas sobre os recursos naturais e sobre a terra, atingindo os grupos sociais mais vulneráveis, índios, caboclos, ribeirinhos, quilombolas.

Além disso, é recorrente a falta de condições dessas instituições para assumir e desenvolverem o seu trabalho na ponta. A exemplo disso, a realidade do Parque Nacional do Pico da Neblina – PARNA²⁶, área contígua ao território Yanomami do Amazonas. Sob a responsabilidade do Instituto Chico Mendes pela Conservação da Biodiversidade-ICMbio, para gerir, proteger, fiscalizar e implementar ações nessa Unidade de Conservação além de implementar o Plano de Manejo.

O ICMbio dispõe apenas de um corpo de 07 servidores para a administração e gestão do PARNA, sendo 01 coordenador, 01 técnico, 01 administrativo, além de pessoal de apoio logístico e serviços gerais. Não há uma política de gestão visando a sustentabilidade do Parque e nenhuma condição para coibir as invasões, o garimpo ilegal e a degradação do meio ambiente. Qualquer Parque de importância similar nos Estados Unidos ou na Europa, contaria com centenas de funcionários, inúmeras parcerias com Universidades e Institutos de Pesquisa além de importantes Programas de estímulo à visitação através do ecoturismo (KELLY, 2011).

Vários projetos de vigilância e fiscalização das terras indígenas intermediados pela Funai foram abandonados a partir de 2004, principalmente considerando os altos custos envolvidos para o monitoramento regular de territórios extensos. No Vale do Javari, o projeto foi se rastejando até 2006, com muitas dificuldades e diante da teimosia das organizações indígenas locais.

Os projetos demonstrativos não conseguiram, em sua maioria, ter continuidade e contribuir para a produção e comercialização de produtos indígenas baseados no comércio justo com aproveitamento adequado das potencialidades locais. Raras exceções ocorreram por conta de parceria com instituições da sociedade civil ou com organizações indígenas.

26 O PARNA foi criado através do Decreto nº 83.550 de 05 de junho de 1979, tendo uma área de 2.252.616,84 hectares e o seu Conselho Consultivo foi constituído através da Portaria Nº 75, de 25 de junho de 2012, mas desde então nunca voltou a funcionar por conta das ingerências políticas contrárias aos interesses do PARNA.

No Seminário de avaliação final do PPG7, apesar dos resultados positivos identificados, às preocupações dos representantes da sociedade civil foram explicitadas, em documento, a necessidade “que o governo brasileiro internalize nas políticas públicas ambientais os conhecimentos produzidos pelo programa sobre temas que são estratégicos para a implementação do desenvolvimento sustentável nas regiões de florestas tropicais e nos demais biomas brasileiros”²⁷.

Foi justamente o que não ocorreu. O governo brasileiro não deu continuidade ao extraordinário impulso dado através desses programas articulados com a cooperação internacional diante das preocupações ambientais globais. Fica no ar a suspeita de que o interesse pela internalização de importantes recursos financeiros seja maior do que a vontade de implementação de políticas públicas coerentes. Ou ainda, de manter uma imagem alinhada às dinâmicas movidas internacionalmente no combate às mudanças climáticas, sem, todavia, cumprir o dever de casa.

Os resultados alcançados no campo da educação escolar diferenciada indígena que apontavam para a constituição dos territórios etnoeducacionais indígenas foram aos poucos diluídos. A realidade nos demonstra que mesmo projetos pilotos de educação diferenciada, a exemplo da Escola Paamali do povo Baniwa, no alto rio Negro ou das escolas indígenas pioneiras no Acre não tiveram o devido apoio por parte das Secretarias de Educação Estaduais ou Municipais. A política nacional de educação indígena de referência se tornou inexpressiva e fazendo com que a educação diferenciada fosse relegada a uma educação rural de baixa qualidade, seriada e distante do atendimento às especificidades socioculturais e linguísticas dos povos indígenas.

O caso da saúde indígena é o único que se destaca justamente por ter se tornado política pública. O subsistema veio preencher uma lacuna, definindo uma política de atenção básica de saúde para as populações indígenas que não eram atendidas pelo estado brasileiro. Foi estruturado de modo articulado com o SUS e de inteira responsabilidade do governo federal. Delineou uma assistência capaz de atender e respeitar a especificidade da realidade e da cultura indígena com condições de dialogar com a saúde tradicional dos povos indígenas. Representa de fato algo jamais visto, envolvendo maior presença de profissionais de saúde em área, e um volume de recursos disponibilizados pelo governo

27 Documento apresentado por representantes da sociedade civil na Avaliação do PPG7 promovida pelo Ministério do Meio Ambiente e o Banco Mundial, ocorreu no dia 24 de setembro 2009 no Centro de Eventos e Convenções Brasil XXI, em Brasília (DF).

federal para a saúde indígena sem igual na história de contato dos povos indígenas (CAVUSCENS, 2019).

No entanto, está se distanciando cada vez mais dos princípios sobre os quais fora edificada. A assistência de baixa qualidade é caracterizada pela emergência, a participação dos usuários nas instâncias de controle social é figurativa e a saúde tradicional completamente desvalorizada. Os problemas de gestão continuam preocupando assim como as interferências políticas, haja vista o volume importante de recursos mobilizados²⁸.

Em 2009, ocorreu ainda o julgamento no Supremo Tribunal Federal – STF que decidiu pela demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, no qual foram adotadas pelo governo federal 19 condicionantes, na época, voltadas especificamente para a realidade dos povos Macuxi, Wapixana, Ingariko Taurepang e Patamona. Infelizmente, ações ligadas a processos demarcatórios de outros territórios indígenas tendem a considerar o caso da Raposa Serra do Sol enquanto jurisprudência para fazer valer algumas das condicionantes então delineadas.

A questão do Marco temporal, após o caso da Raposa, representa mais uma tentativa política de distorcer a legislação na tentativa de questionar ou negar o direito demarcatório, uma vez que, o fato de populações indígenas não estarem na data da promulgação na posse de suas terras não significa perda de direito, segundo o Art. 231§ 4º da Constituição: “Reconhece a posse originária conforme definido os direitos dos Povos Indígenas sobre as terras são originários, anteriores inclusive, as normas estabelecidas e que estes são imprescritíveis, ou seja, não prescrevem com o passar do tempo (Brasil, 1988).”

Fundamental é esse conceito de direito originário e a sua incidência sobre as terras indígenas reconhecidas no campo jurídico, como pertencentes a determinados povos indígenas e que é superior a qualquer outro que possa refletir sobre seu território.

Foi promulgada também em 2009 a reestruturação da FUNAI através da aprovação de novo Estatuto, modificando o quadro de recursos humanos, além de outras providências, buscando ainda superar os projetos indigenistas de cunho assistencialistas.

Nessa nova configuração organizativa, foram criados os Comitês Regionais de composição paritária entre servidores e representantes indígenas locais e Coordenações Técnicas Locais-CTL's em substi-

28 Os principais problemas decorrem da incompreensão do universo cultural indígena; do cerceamento ao princípio de participação ativa dos usuários; e da falta de preparação dos profissionais para a especificidade da saúde indígena.

tuição aos postos da FUNAI que mantinham presença física do órgão no contexto dos territórios indígenas²⁹.

Contudo, na realidade, isto não ocorreu, ao contrário, provocou um esvaziamento da presença da Funai, uma vez que diversas CTL's sequer foram implantadas ou se encontram sem os recursos humanos e financeiros para garantir a sua atuação, abrindo espaços cada vez maiores para os interesses contrários aos direitos dos povos indígenas.

Para exemplificar essa situação, observa-se, em relação ao território Yanomami dos municípios de Barcelos e Santa Isabel, a supressão dos postos localizados na entrada da área nos rios Demini, Aracá, Padauri e Marauíá. As CTL de Barcelos e de Santa Isabel do Rio Negro, só foram, de fato, implantadas administrativamente, sem nunca serem aparelhadas com equipes multidisciplinares e tampouco dispostas de estrutura e condições de trabalho adequadas.

Finalmente, a FUNAI optou pela extinção de algumas CTLs, entre elas a de Santa Isabel e posteriormente a de Barcelos, deixando o campo livre para as invasões de terra com aumento significativo de violência e conflitos. Os indígenas permaneceram praticamente sem assistência para diversas questões tais: tirar documento, solucionar litígios, acessar direitos, à aposentadoria, bolsa família ou receber outras orientações.

Essa situação foi agravada pelas parcas condições da Frente Etnoambiental Yanomami³⁰ alocada em Roraima e não consegue sequer atuar na região Yanomami do Amazonas que representa mais de 30 % da população.

Em 2016, no Governo Temer, houve nova tentativa do Ministério da Justiça de modificar o Decreto 1775 no sentido de reduzir os ritos que envolvem os processos de consulta aos povos indígenas, absolutamente inconstitucionais ao violar os direitos originários dos povos indígenas – TIs.

A gravidade da situação suscitou uma visita da relatora especial da Organização das Nações Unidas – ONU sobre direitos dos povos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, na Comissão de Direitos Humanos e

29 A ideia, através desse novo modelo de gestão, visava fortalecer a capacidade de administração das unidades descentralizadas intermediárias, que são gestoras (Coordenações Regionais – CRs), e potencializar a atenção às comunidades indígenas pelas unidades mais descentralizadas, que são apenas finalísticas (Coordenações Técnicas Locais – CTLs).

30 A frente etnoambiental criada no final de 2010, tem dentre suas atribuições a fiscalização e monitoramento da maior terra indígena do Brasil, além de promover o etnodesenvolvimento de mais de 20.000 indígenas isolados.

Minorias – CDHM da Câmara em março 2016, por conta dos projetos anti-indígenas em tramitação no Congresso Nacional, especialmente a Proposta de Emenda Constitucional – PEC 215, que pretende transferir do Poder Executivo para o Legislativo a decisão sobre as demarcações de Terras.

Mas nova tentativa de modificar os ritos do processo demarcatório se deu em 2017, dessa vez promovida pelo Ministro da Justiça e Cidadania, Alexandre de Moraes através da Portaria N° 68.³¹

A FUNAI passou por nova reestruturação através de mudanças estatutárias em 2017³², assumindo para si as seguintes finalidades: Proteger e promover os direitos dos povos indígenas, em nome da União; formular, coordenar, articular, monitorar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro; promover e apoiar estudos e pesquisas científicas sobre os povos indígenas; Monitorar as ações e serviços de atenção à saúde e de educação diferenciada para os povos indígenas e o desenvolvimento sustentável nas terras indígenas, entre outros (BRASIL, 2017).

Contudo, apesar do Estatuto apresentar suposta melhoria através da nova reestruturação da FUNAI, não consegue suprir as enormes deficiências técnicas, financeiras, a falta de recursos humanos, nem as perspectivas políticas associadas aos interesses muitas vezes contrários aos dos povos indígenas.

A fragilização interna da FUNAI e a redução de sua força de trabalho são analisados por Santos que produziu uma análise quali-quantitativa para subsidiar a construção de uma proposta de redistribuição da força de trabalho. (SANTOS, 2018)³³. O autor se propõe em estabelecer uma correlação de dados e produzir uma análise quali-quantitativa para subsidiar a construção de uma proposta de redistribuição da força de trabalho. A pesquisa aponta para resultados preocupantes:

31 Portaria do Ministro da Justiça e Cidadania, Alexandre de Moraes, de 14 de janeiro de 2017, através da qual, pretendia mudar os procedimentos de demarcação das terras indígenas estabelecidos pelo Decreto 1775 / 96.

32 Através do Decreto nº 9.010, de 23 de março de 2017.

33 Helton Soares dos Santos. Trabalho de conclusão de Curso de Especialização em Gestão Pública, com ênfase em Gestão Estratégica de Pessoas pela Escola Nacional de Administração Pública -ENAP. Brasília, defendido em março 2018. A pesquisa é fundada a partir dos dois principais fatores geradores de demandas da instituição, relacionados com a quantidade e extensão das Terras Indígenas e a População Indígena atendidas pelas diversas unidades.

A maior dificuldade apontada foi à escassez de força de trabalho, seguida pela dificultosa logística de acesso às Terras Indígenas e de realização do monitoramento e proteção de grandes porções de TIs, além da dificuldade de atender populações em crescimento e que possuem especificidades entre os mais de 305 povos que habitam o território nacional (DOS SANTOS, 2018, p. 78).

Para oferecer uma exata dimensão da responsabilidade da FUNAI no tocante a situação da demarcação de terras, o autor apresenta os seguintes dados da FUNAI (2018):

Fase homologação terra indígena	Quantidade	Superfície (ha)	Brasil (%)
Em Estudo	115	1.090.234,16	0,13%
Encaminhada RCID	16	4.669,85	0,00%
Delimitada (Del)	43	5.596.143,71	0,66%
Declarada (Dec)	73	4.231.620,05	0,50%
Homologada (Hom)	14	1.827.737,44	0,21%
Regularizada (Reg)	469	105.449.925,48	12,38%
Del+Dec+Hom+Reg	599	117.105.426,68	13,75%

Observa-se que a força de trabalho da FUNAI é numericamente exígua, envelhecida e com baixo nível de formação. São em torno de 2.300 servidores distribuídos entre 37 Coordenações Regionais, 240 Coordenações Técnicas Locais e 11 Coordenações das Frentes de Proteção Etnoambiental, que protegem os índios isolados ou de recente contato, a sede em Brasília e o Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Além disso, a responsabilidade de monitorar mais de 117 milhões de hectares de terras indígenas demarcadas e demarcar mais de 118 milhões de hectares de terras indígenas que se encontram em algum estágio do processo de demarcação.

O último concurso público ocorreu em 2016 e ofertou apenas 220 oportunidades de nível superior. Desde então, muitos candidatos aprovados solicitaram transferência para outras instituições governamentais, ao alcançarem a tão almejada estabilidade profissional. O quadro de recursos humanos disponível para os serviços indigenistas foi ainda reduzido com a aposentadoria de muitos servidores que não foram substituídos, sendo justamente, em sua maioria, aqueles imbuídos do velho indigenismo, mesmo se hoje obsoleto, mas que vestiam a

camisa e davam a sua vida por essa causa.

Vale ainda ressaltar que, ao longo da vida institucional da FUNAI, já foram 43 presidentes a assumirem essa pasta, nessa dança das cadeiras que muito diz sobre a instabilidade política do órgão indigenista em relação a qual, é notável observar, os sucessivos governos não souberam muito como lidar.

No contexto do legislativo, o Congresso Nacional configurou-se cada vez mais anti-indígena, com duros golpes aos direitos indígenas a partir das ingerências ditadas por interesses econômicos, principalmente do agronegócio, inconciliáveis com o modo de vida, a cultura e as perspectivas de vida dos povos indígenas.

Maior prova disso é o debate gerido em torno da elaboração do Estatuto das Sociedades Indígenas, o Projeto de Lei nº 2057/91 em relação à três propostas foi submetido ao Congresso Nacional³⁴. Mas tais propostas foram, finalmente, engavetadas e não houve desde então qualquer avanço, nem composição no Congresso Nacional, suficientemente favorável aos direitos indígenas para retomar o projeto. Isto faz com que não se tenha orientações jurídicas capazes de superar de fato o obsoleto Estatuto de Índio, promulgado através da Lei 6.001/73.

Ao longo do período aqui analisado, diversos Projetos de Lei, de emenda constitucional ou portaria foram apresentados no Congresso Nacional com o claro objetivo de abrir as terras indígenas e reduzir os direitos constitucionais dos povos indígenas, entre os quais:

PL 1610-96. Dispõe sobre a mineração em terra indígena, interessados podem requerer autorização de lavra sem direito de consulta aos afetados, fragilizando o licenciamento, pois só exige estudos de impactos ambientais no final da obra. A autoria de Romero Jucá (PFL/RR);

PEC 215-00: Retira do executivo (Funai) o poder decisório sobre as demarcações das Terras Indígenas, passando sua competência ao Congresso e a ratificação das terras já homologadas. A autoria de Almir Sá (PPB/RR);

PL 227-12: Legaliza a existência de latifúndios, assentamentos rurais, empreendimentos econômicos, mineração e atividade madeireira em terras indígenas. De autoria de Homero Pereira (PSD/MT);

Portaria 303-12: da Advocacia-Geral da União (AGU) Fixa algumas condicionantes pelo STF, no julgamento do caso Raposa Serra do Sol, aplicando-se a outras T.I o retroagir “*ad eternum*” e determina que os procedimentos demarcatórios já “finalizados” sejam revistos. Editada pelo advogado da AGU, Luís Inácio Adams; A Portaria 303), que proíbe

34 Foram apresentadas propostas pelo Governo Federal, pelo Conselho Indigenista Missionário-CIMI e pelo Instituto Socioambiental-ISA, apresentando mudanças de cunho estrutural e administrativo na relação do estado com os povos indígenas.

a ampliação de terra indígena já demarcada agravando o clima de tensão e violência;

PEC 237-13: Permite que produtores rurais tomem posse de terras indígenas por meio de concessão. Oficializará atividades ilegais como a do arrendamento. Autoria de Nelson Padovani (PSC/PR).

Parecer AGU 001-17: Aplicação do “marco temporal”. Uma tese político-jurídica que define o direito dos povos indígenas às terras que ocupavam até 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. Instrumento utilizado pela bancada ruralista e grupos claramente anti-indígenas como instrumento para anular a demarcação de Terras Indígenas no Poder Judiciário.

Estes e outros projetos em tramitação no Congresso Nacional carregam a intencionalidade de reduzir os direitos indígenas e ambientais, são de natureza espoliativa buscando facilitar o acesso e a exploração de recursos naturais e a ampliação do parque do agronegócio, tendo hoje a Amazônia como palco central.

O debate do Marco temporal exemplifica a recusa em reconhecer o direito originário sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, negando dessa forma, o próprio entendimento internacional a este respeito.

Considerações finais

A análise aqui apresentada nos permite realizar uma reflexão conclusiva referente a este período da história contemporânea que diz respeito à relação do estado brasileiro com os povos indígenas.

Os diversos governos, à frente do Brasil entre 1988 e 2018 revelam impactantes interferências das frentes econômicas dos projetos de desenvolvimento e do agronegócio incidindo sobre a vida do ser humano e o meio no qual habita independentemente, da tendência política à esquerda ao centro ou à direita.

Contudo, essas políticas foram também entremeadas por episódios positivos, a exemplo da demarcação de territórios indígenas importantes, antes do novo milênio, da Constituição do Subsistema de Saúde Indígena ou ainda da criação do ICMBio. O diálogo com o movimento indígena organizado assim com a participação deste nos espaços democráticos foi acontecendo, contudo, muito mais a partir da clareza política do movimento indígena e das pressões decorrentes de suas estratégias.

Foram episódios importantes, mas que se situaram contra a correnteza em relação às tendências mais hegemônicas impulsionadas

pela dinâmica econômica. É a principal razão das permanentes tentativas de flexibilização da legislação e do enfraquecimento progressivo das políticas indigenista e ambiental.

Não há como omitir-se diante do descaso da política governamental em relação à coisa pública e as dificuldades de gestão entre os entes governamentais em seus mais diversos níveis. A tendência da política indigenista foi marca pela pulverização da assistência e do cuidado dispensado aos povos indígenas entre vários Ministérios que não se articulam devidamente entre si, ao complexificar ações em campo e fragilizando a qualidade dos serviços.

A dinâmica econômica assumiu cada vez maior importância na gestão governamental em detrimento dos direitos cívicos, individuais e coletivos dos povos indígenas. Assim como no cuidado de sua gente, sua diversidade e especificidade.

Nesse período, verificamos o quanto as políticas indigenistas e ambientais sofreram dessa tendência tão impactante, principalmente na Amazônia, ficando cada vez mais à mercê dos interesses do mercado, dos produtos da mineração e do agronegócio em franca expansão, assim como do extrativismo selvagem, principalmente da madeira e do garimpo.

O Congresso Nacional, nesse período pós-constituente, foi dançando conforme a música, e mesmo os governos Lula e Dilma tiveram que compor com as forças de oposição e com máquina econômica neoliberal, para não serem esmagados ou isolados totalmente, em função da conjuntura dada. O mesmo assumiu cada vez mais um papel subserviente e o judiciário foi se acomodando a serviço de interesses cada vez mais sectários.

Forças políticas contrárias aos interesses indígenas ganharam campo, no intuito de reduzir as demarcações de terra modificando os ritos e o enfoque de todo processo demarcatório e objetivando o abrandamento da legislação. As políticas públicas relativas à questão indígena no campo da assistência, proteção, saúde e educação ficaram muito aquém do preconizado pela legislação ou das promessas de seus gestores.

A exclusão e marginalização dos povos indígenas ocorreram através de processos cada vez mais violentos e desintegradores, passando despercebidos no cenário nacional, salvo quando evidenciado por alguma tragédia de maior proporção.

Interferências sérias ocorreram no modo de vida e na organização social dos povos indígenas aldeados e que vivem em seus territórios, relegando uma parcela conseqüente da população a uma situação deprimente de dependência, de aumento da pobreza, de dificuldades de subsistência e de insegurança.

A não demarcação das terras indígenas, o aumento da violência no campo, e a falta de condições tanto assistenciais quanto de subsistência gerou novas realidades indígenas e novos desafios para os povos indígenas. Estas se configuram pelos índios desaldeados, desterritorializados, urbanizados, vivendo em novas configurações tanto territoriais quanto socioculturais. Representam parcela importante da população indígena que vive praticamente sem qualquer reconhecimento ou assistência por parte do Estado. São desamparados, esquecidos e marginalizados.

A esperança situa-se hoje mais do que nunca na perseverança dos povos indígenas, na sua insistência, resistência e resiliência histórica em lutar pelos seus direitos e pela necessária solidariedade da sociedade civil, uma vez que o que atinge os povos indígenas também alcança as populações mais desfavorecidas.

Nada mais de atualidade do que se referir à carta encaminhada em 1854, pelo Chefe Seattle do povo Duwamish cujo povo vivia em um território nos EUA, quase na divisa com o Canadá, quando, acudido, recebeu proposta do presidente dos Estados Unidos para comprar suas terras:

Sabemos que o homem branco não compreende o nosso modo de viver. Para ele um lote de terra é igual a outro, porque ele é um forasteiro que chega na calada da noite e tira da terra tudo o que necessita. A terra não é sua irmã, mas sim sua inimiga, e depois de a conquistar, ele vai embora, deixa para trás os túmulos de seus antepassados, e nem se importa. De uma coisa sabemos. A terra não pertence ao homem: é o homem que pertence à terra, disso temos certeza. Todas as coisas estão interligadas, como o sangue que une uma família. Tudo está relacionado entre si. Tudo quanto agride a terra, agride os filhos da terra. Não foi o homem quem teceu a trama da vida: ele é meramente um fio da mesma. Tudo o que ele fizer à trama, a si próprio fará.

E para lembrar dessa perspectiva visionária, com profundo sentido profético, o líder e xamã Davi Kopenawa Yanomami, conhecido pela sua luta pela terra e pela vida do povo Yanomami insiste em falar a partir desse saber tradicional, 166 anos mais tarde:

A terra-floresta só pode morrer se for destruída pelos brancos. Então, os riachos sumirão, a terra ficará friável, as árvores secarão e as pedras das

montanhas racharão com o calor. Os espíritos xapiripê, que moram nas serras e ficam brincando na floresta, acabarão fugindo. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los para nos proteger. A terra-floresta se tornará seca e vazia. Os xamãs não poderão mais deter as fumaças-epidemias e os seres maléficos que nos adoecem. Assim, todos morrerão.

Referências

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS SERVIDORES DE MEIO AMBIENTE-ASCEMA NACIONAL. Cronologia de um desastre anunciado: Ações do Governo Bolsonaro para desmontar as políticas de Meio Ambiente no Brasil. (Ascema Nacional, 2020).

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório Violência contra os povos indígenas – Dados de 2019.

CAVUSCENS, Silvio. Os napëpë e o universo dos povos indígenas na Amazônia: A narrativa de um percurso indigenista. Universidade Federal do Amazonas. Manaus.2019.

CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DO TRABALHO-OIT. “Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais” convocada em 76ª Reunião pelo Conselho de Administração, no dia 07 de junho 1989. 61 páginas. 1989. Genebra.

FONTE: Página Facebook de Augusto Maranhão - <http://www.facebook.com/photo.php?fbid=359588807493319&set=a.353051334813733.1073741831.352427821542751&type=1&ref=nf>

AMAZONAS. Ministério Público Federal do Amazonas. In GADELHA, Luciana Fernandes Portal Lima. 2019. Direito de indígenas a tratamento de saúde tradicional. Disponível em <http://www.mpf.mp.br/am/projetos-especiais/memorial/atuacoes-de-destaque/direito-de-indigenas-a-tratamento-tradicional-1>. Acesso em 15 dez. 2019.

AMAZONAS. Ministério Público Federal do Amazonas. In GADELHA, Luciana Fernandes Portal Lima. 2019. Direito de indígenas a tratamento de saúde tradicional. Disponível em <http://www.mpf.mp.br/am/projetos-especiais/memorial/atuacoes-de-destaque/direito-de-indigenas-a-tratamento-tradicional-1>. Acesso em 15 dez. 2019.

BRASIL. Decreto 9.010, de 23 de março de 2017. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Disponível em

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9010.htm#art9. Acesso em 1 jul. 2019.

DOS SANTOS, Helton Soares dos. Análise da distribuição da força de trabalho da Fundação Nacional do Índio. 2018. Disponível em <https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/3476/1/Helton%20Soares%20dos%20Santos%20-%20Vers%3a3o%20reformulada%20TCC.pdf>. Acesso em 11 jan. 2020.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. Dados de 2018. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/shape>. Acesso em 05 jan. 2020.

Ministério do Meio Ambiente: <https://www.gov.br/mma/pt-br/noticias/ppg7-duas-decadas-de-apoio-a-protecao-das-florestas-brasileiras>

OIT-ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais. 2ª ed. Brasília: OIT, 2005.

ONU-ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Rio de Janeiro: Centro de Informação das Nações Unidas, 2008.

FEITOSA, Saulo Ferreira; BRIGHENTI, Clóvis Antônio (organizadores) – Empreendimentos que Impactam Terras Indígenas. Brasília: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 2014 - 76p

KELLY, Josž Antonio. State healthcare and Yanomami transformations: A symmetrical ethnography. Arizona: University of Arizona Press, 2011

MOREIRA LIMA, Ludmila. Diálogo intercultural e participação indígena no PPTAL in Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 8, vol. 15(2), 2004.

Fonte: Seattle (Chefe Índio). Preservação do meio ambiente - Manifesto do Chefe Seattle ao presidente dos EUA. São Paulo, Babel Cultural, 1987, 47 p. (Trad. Magda Guimarães Khouri Costa.)

POSFÁCIO

A REBELDIA AMAZÔNICA NO SÉCULO XXI

*Walter Marcos Knaesel Birkner*¹

*Roberto Ramos Santos*²

Atravessando a Amazônia dissidente pela leitura dos capítulos que compõem este livro homônimo é, mais ou menos, como empreitar uma viagem literária, ao mesmo tempo sociológica, ao realismo fantástico que os povos amazônicos e seus desafios de autodeterminação representam. Seja pelo incomparável ambiente biológico que sua poderosa natureza proporciona, seja pela inacreditável e ilusoriamente utópica cultura de sua gente, a Amazônia é um território tão enigmático quanto afeito ao ato vital de sonhar um “outro” mundo possível. Não há como realizar qualquer que seja a utopia sem o descontentamento disruptivo e a rebeldia moral dos dissidentes. Nem sequer é preciso concordar com eles, mas reconhecer que suas insatisfações são o impulso vital de toda a Sociedade.

As análises dos “dissidentes” são a um tempo incômodas, inquietantes e perturbadoras, provocando simpatias ou críticas, como devem ser os textos polêmicos, que ameaçam a toda hora roubar o fogo dos deuses e entregá-los aos homens. Homens e mulheres, tantas vezes intragáveis pelo *status quo*, são capazes dessa entrega altruísta, verdadeira demonstração de amor à humanidade. Em uma confluência entre humanismo e humanitarismo, recorrem a toda energia mental, que lhes é possível, e à paixão pela vida para resistir às imposições homogeneizantes da modernidade “dilacerada e limitada”, na expressão de Lipovetsky, apresentando suas condições e de seu povo para participar da nova “cultura-mundo”.

Nessa importante perspectiva de resistência e determinação antropológica os dissidentes defendem uma educação e uma cultura universal que preservem os elementos vitais da cultura de cada vila ribeirinha, de cada comunidade autóctone, de cada grupo étnico que

1 Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP; Docente no Centro Universitário Leonardo Da Vinci – UNIASSELVI/SC.

2 Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo – USP; Professor Titular da Universidade Federal de Roraima – UFRR.

trabalha, come, reza e ama do seu jeito, e ninguém há de lhes impor mais do que aceitam de livre e consciente vontade. Nessa perspectiva pedagógica e de senso de pertencimento, os dissidentes da modernidade, críticos, mas não alheios aos seus avanços, encontram nela mesma os recursos da crítica sociológica. É o que lhes permite vislumbrar os avanços possíveis de uma educação capaz de sintonizar o povo das florestas à aldeia global, sem perder a identidade do seu lugar e o respeito aos diferentes.

Mais do que apenas apreender o conhecimento alheio, esse povo, de colorida tolerância, tem muito a ensinar sobre o que é a vida, desde o início do bom selvagem até o tempo que virá, e cujo manejo da vida dependerá da sabedoria da sustentabilidade e da convivência na diversidade. É isso que os “dissidentes” estão afirmando, de peito estufado, com firmeza, mas sem perder a ternura. Não é chauvinismo; é orgulho e identidade, somados a um ímpeto demasiadamente humano de insatisfação, chama da sobrevivência humana, já tão destacada na literatura dos tempos sombrios retratada por Dostoiévski. Insatisfação e orgulho, os dissidentes bem conhecem por informação ou intuição a advertência que outro velho filósofo e dissidente fazia na sua inabalável convicção humanista: “onde não há orgulho de ser, não há o que fazer.”

Não obstante a importância da resistência heroica na defesa da diversidade, há uma importante representação dos insatisfeitos no processo civilizador. Gostem ou não, os dissidentes não são exclusivamente os divergentes cismáticos e detratores do *status quo* que lhes imputam preconceitos. Historicamente, a rebeldia dos *outsiders* devolve com a mesma moeda as imputações que lhes são atribuídas pelos “estabelecidos”. Mais que isso, tem sido cada vez mais capazes de influenciar as classes sedimentadas do *establishment*. Faz o “bacana” gostar do sertanejo e envergonhar-se da sua ingênua arrogância; faz o dominante ser dominado pela culpa e arrependimento, porém, o mais surpreendente é que sua resistência e crítica prometeica gera novos equilíbrios sociais, dissipação de poderes, descentralização e perda de hegemônias. Por fim, é capaz de gerar surpreendentes laços de cooperação entre os outrora antagônicos.

Foi o que o sociólogo alemão Norbert Elias demonstrou em obra mencionada em um dos capítulos dos dissidentes. Na metáfora urbanística da imaginária Winston Parva que Elias concebe – que bem podia ser Manaus, Rio Branco ou Berlim –, a mesma cidade conflagra-

da entre os estabelecidos e *outsiders* pode viabilizar aproximações e sinergias. São os laços entre os centrais e os periféricos, estabelecidos e dissidentes, pelas ruas, festas, praias e praças, empresas, universidades, escolas, igrejas e interesses compartilhados que tornam a vida possível e vislumbram um futuro viável.

Todavia, como bem observa o Professor Vinicius Muller do Instituto de Ensino e Pesquisa (Insper), na resenha da primeira obra publicada do sociólogo alemão Norbert Elias:³ a confluência urbana dos diferentes deve resguardar “certos mínimos morais” resultantes da cooperação para a manutenção do equilíbrio e da preservação das riquezas identitárias que, no desconhecimento, geram preconceito e na aproximação, respeito, às vezes admiração, outras vezes fascínio. É exatamente isso que tem permitido à Humanidade não apenas sobreviver, mas se expandir moral e cognitivamente.

Não obstante, nessa perspectiva da convivência na diversidade, o “encontro das águas” não ocorre pelo equilíbrio das forças que se chocam e não se misturam. Diferentemente das águas do Negro e do Solimões, há um amálgama social como entre os povos desses rios. É a mistura entre o tradicional e fixado no longo tempo pelos formuladores das velhas etiquetas, com os dissidentes e os periféricos. Não é a sobreposição dos de baixo sobre os decadentes, o que apenas inverteria a ordem da dominação. O que tem feito a Humanidade sobreviver é a “confluência das águas” distintas, no que as diferenças e os preconceitos dão lugar a um novo “líquido social”. É quando os antagonismos dão lugar ao processo civilizador, e nesse processo costumes são reciprocamente absorvidos, e não se sabe mais quem influenciou quem, e sabê-lo já não tem a menor importância.

Nessa perspectiva, o próprio sistema educacional da Amazônia, na possível conjunção de seus interesses e visão do mundo, é desafiado a solidificar uma Educação republicana de tipo cooperativo e em harmonia com a natureza, e dará uma lição civilizatória ao Planeta. E o que isso significa? Formar crianças e jovens com forte senso de coletividade, de ajuda mútua e responsabilidade pela diversidade. À

3 Trata-se de uma resenha do historiador Vinicius Muller, intitulada “*A expansão do centro entre os estabelecidos e os outsiders*”, sobre a obra *Os estabelecidos e os outsiders* de Norbert Elias e John Scotson, mencionada nas referências deste livro. A resenha foi originalmente publicada na seção Estado da Arte, do Jornal O Estado de São Paulo, em 18 de julho de 2018. Vinicius Müller é doutor em História Econômica pela USP e professor do Insper. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/a-expansao-do-centro-entre-os-estabelecidos-e-os-outsiders/>. Acesso em: 13 maio 2021.

consciência de direitos inalienáveis e de consumidores exigentes, precisamos agregar uma ética do trabalho criativo, de autodeterminação e de responsabilidades para com o outro e a comunidade; e a despeito das incertezas sobre o futuro, a Educação foi o principal meio de disseminação e assimilação dos valores civilizatórios que melhoraram a vida no Planeta. E se não formos todos ribanceira abaixo, será porque os dissidentes e os periféricos terão assegurado seus espaços e ensinado ao Mundo a riqueza da diversidade e o valor vital da tolerância, que pode ser a herança do século XXI à história da Humanidade.

Por extensão, sendo essa a eterna missão dos dissidentes, está o desafio que se apresenta na necessidade de os seres humanos cultivarem continuamente o exercício da dúvida e a capacidade de questionamento diante do mundo, dos fatos, dos acontecimentos e, sobretudo, dos rumos políticos, econômicos, culturais, científicos e tecnológicos em curso. Não basta assimilar, sendo preciso pensar. Compete a cada nova geração, que se apresenta no mundo com as melhores contribuições das gerações anteriores, assumi-lo e levá-lo adiante, promovendo um mundo que possa continuar acolhendo a vida humana e a vida em sua totalidade. Essa é a contribuição que desde já os “dissidentes amazônicos” nos oferecem aqui.

Talvez a Amazônia seja mesmo o lugar mais hipnótico e atraente do Planeta, terra dos dissidentes, e graças a esses dissidentes, algumas das melhores lições do século XXI poderão orientar a Humanidade a sobreviver mais mil anos. Talvez haja um excesso de esperança em nossa manifestação, entorpecidos pelos capítulos que se seguem, enchendo o coração e a mente de afeição e ânimo panglossiano. De todo modo, as palavras dos dissidentes nos despertam a visão de um universo paralelo, um lugar de um povo integrado ao seu meio que, para quem conhece, nos permite sensações que reorientam o ser humano a sair do desencantamento de quinhentos anos para um reencantamento com o Mundo. Vida longa aos dissidentes, pois deles será o reino do novo Mundo.

SOBRE AS/OS AUTORAS/ES

Adailton da Silva

Graduado em Ciências Sociais pela UFRJ (2003), especialista em Culturas Negras do Atlântico pela UnB (2006), mestre em Antropologia Social pela UnB(2006) e doutor em Antropologia pela UFAM (2018). Docente do curso de Antropologia do Instituto de Natureza e Cultura da UFAM, membro fundador do Núcleo de Estudos Afroindígenas (NEAINC/UFAM). Realizou estágio pós-doutoral no Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Jataí. Atuou como pesquisador e consultor técnico para relações raciais junto ao governo do Brasil e organismos internacionais. Atua e tem interesse nos temas relativos à Saúde da População Negra, Ações Afirmativas, Relações Afroindígenas, Culturas Africanas e Afrobrasileiras, e Educação para as Relações Étnico-raciais. Endereço eletrônico: adailtondasilva@gmail.com

Alexandre Oliveira (org.)

Doutor em Design pela PUC-Rio. Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico, no Instituto Federal de Sergipe – IFS e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e no Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica – ProfEPT do Instituto Federal de Rondônia. Email: olialx@gmail.com

Ana Paula Nunes Chaves

Professora Adjunta do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina UDESC, com mestrado (2010) em Geografia na linha de pesquisa Geografia em Processos Educativos, na Universidade Federal de Santa Catarina UFSC, e doutorado (2015) em Educação na linha de pesquisa Filosofia da Educação, na Universidade de São Paulo USP. Pesquisadora do grupo Ensino de Geografia, Formação Docente e Diferentes Linguagens e da Rede Internacional de Pesquisas em Imagens, Geografias e Educação. Contato: ana.chaves@udesc.br

Alexsander Luiz Braga Santa Brígida

Graduado em Licenciatura em Educação Física e Pedagogia; Especialista em Educação Física Escolar e Educação Especial; Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas e Professor na Secretária Estadual de Educação e Desporto do Amazonas – SEDUC/AM, lotado na E. E. Princesa Isabel. Email: alexlbrigida@gmail.com

Ártemis de Araújo Soares

Doutorado na Universidade de Paris (Paris-Descartes) e na Universidade de Renne - Doutorado em Ciências do Desporto na Universidade do Porto, Portugal - Mestrado em Educação Física pela Universidade de São Paulo (USP) - Especialização em Produção de Material Didático em Educação à Distância. Membro da Academia Amazonense de Letras e da Academia e membro da Academia Brasileira de Educação Físico. E-mail: artemissoares@yahoo.com.br

Ayla Taynã da Silva Nascimento

Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA. Especializando em Ensino de Artes (Universidade Estadual do Amazonas-UEA), graduada em Bacharel em Educação Física- Promoção em Saúde e Lazer (Universidade Federal do Amazonas- UFAM e formada no Curso Básico de Circo (Escola Nacional de Circo-ENC). E-mail: aylasilva17@gmail.com

Bernardo Natividade Vargas da Silva

Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Especialista em Estudos Amazônicos pela Universidad Nacional de Colombia (UN). Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Doutorando em Sociologia e Antropologia pela mesma instituição. Desde 2011 é servidor da Fundação Nacional do Índio (Funai) atuando na execução de políticas públicas voltadas à proteção territorial e promoção de direitos de povos indígenas isolados e de recente contato na Amazônia. Bernardo.natividade@gmail.com

Christianne Farias dos Santos

Natural de Manaus-AM, Mestranda do programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM (2020), graduada em Licenciatura em Dança pela Escola Superior de Artes e Turismo - ESAT- da Universidade do Estado do Amazonas - UEA (2019), integrante do Grupo de Pesquisa - GEPEFRI/CNPq: Educação Física e suas relações interdisciplinares, e do Círculo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa na Amazônia (CIE-PAM). E-mail cfds.fm@gmail.com

Daniely Jesus de Souza Lima

Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA. Formada em Bacharelado em Teatro pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Email: danielylimateatro@gmail.com

Elenilson Silva de Oliveira

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA e Professor do Instituto Técnico Federal do Amazonas em Tabatinga – IFAM/AM.

Esther Isabella da Trindade

Graduada em Licenciatura em História pela Uninorte e mestranda pelo programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM). Atualmente faz parte do grupo de pesquisa: Corpo, corporeidade e multiculturalidade (UFAM). Email: esthertrindade@hotmail.com

Evandro de Moraes Ramos

Doutor em Tecnologias Educativas pela Universidade de Ilhas Baleares; Professor Associado na Universidade Federal do Amazonas (UFAM); Docente no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM). E-mail: evandromramos@hotmail.com

Guilherme Gitahy de Figueiredo

Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do curso de Pedagogia do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA). Pós-doutor em Estudos Antrópicos da Amazônia na UFPA (2020). Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2015) e mestre em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (2003). Possui bacharelado em Ciências Sociais Geral (1997) e bacharelado em Antropologia (2002) pela Universidade Estadual de Campinas. Foi bolsista do Programa de Formação de Quadros Profissionais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (2001) e pesquisador do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (2004-2005). Atua com Antropologia da Mídia, Antropologia do Colonialismo, Estudos Pós-Coloniais e Educomunicação. E-mail: gfigueiredo@uea.edu.br

Hellen Pereira Oliveira

Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, Especialista em Terapia Cognitiva Comportamental (DeVry/Faculdade Martha Falcão) e graduada em Psicologia (DeVry/Faculdade Martha Falcão). E-mail: oliveiraphellen@gmail.com

Ianeis de Jesus da Silva Xavier

Mestrando em Sociedade e Cultura da Amazônia – PPGSCA (UFAM).

Jéssica Dayse Matos Gomes

Doutoranda do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas – UFAM e professora da rede estadual de Ensino – SEDUC/AM. E-mail: dayse_hinata@hotmail.com

João Clovis de Oliveira Costa

Possui Graduação em Ciências Econômicas pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA (2015), Economista pelo Conselho Regional

de Economia da 13ª Região – CORECON/AM (2015), MBA em Gestão Empresarial com Estratégia de Mercado Industrial pela Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB (2017), Cursa Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas – PPGS-CA/UFAM (2022). Atualmente é Empresário do Ramo de Turismo e, Professor Voluntário (Mediado por Tecnologia) no Curso de Ciências Econômicas da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Foi Professor Tutor (Mediado por Tecnologia) na Universidade Metropolitana de Manaus – FAMETRO. Tem experiência na área de Economia, com ênfase em Sócioeconomia, atuando principalmente nos seguintes temas: Universidade, Educação, Civilização, Territorialização/Desterritorialização/Reterritorialização, Unidades de Conservação - UCs, Comunidades Ribeirinhas, Amazônia 4.0, Indústria 4.0. Bioeconomia, Economia Circular e Desenvolvimento Sustentável. E-mail: jarteverde@hotmail.com

João Luiz da Costa Barros

Natural de Manaus-AM, Graduado em Educação Física pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM (1987), Mestre em Educação Física pela Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP/SP (2005), Doutor em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP/SP (2012), Pós-doutor em Educação pela Universidade Estadual do Ceará - UECE (2019), Líder do Grupo de Pesquisa - GEPEFRI/CNPq: Educação Física e suas relações interdisciplinares. E-mail jlbarros@ufam.edu.br

Kamilla Ingrid Loureiro e Silva

Possui Graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM (2008). Especialização em Logística Empresarial pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM (2009) e Mestre em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Atuou como Professora no SENAC (2009 a 2011) e (2018 a 2019), Professor Assistente do Curso de Ciências Econômicas do Ensino Mediado por Tecnologia da Universidade do Estado do Amazonas (2011 a 2015), Professora de Pós Graduação em Matemática na Faculdade Karlos e no ensino Regular do Curso de Economia da

Universidade do Estado do Amazonas – UEA de fevereiro a julho de 2016, atuou também como Conselheira Efetiva do Conselho Regional de Economia no ano de 2016 e como Professora de Ensino Superior na UNINORTE de fevereiro de 2019 a agosto de 2020. E-mail: Kamila.loureiro@gmail.com

Leonardo Martins Bandeira

Acadêmico do curso de Geografia Bacharelado da Universidade do Estado de Santa Catarina/UEDESC. Contato: leonardomartinsbandeira@gmail.com

Lilian Marta Grisolio

Historiadora e pedagoga. Doutora em História Social pela PUC-SP. Professora da Universidade Federal de Catalão no Curso de História e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História-Mestrado Profissional (PPGMH/UFCAT). É pesquisadora do grupo DIALOGUS - Estudos Interdisciplinares em Gênero, Cultura e Trabalho da UFCAT. E-mail: lilian.grisolio@gmail.com

Michel Justamand (org.)

Graduado e Licenciado em História; Mestre em Comunicação e Semiótica; Doutor em Ciências Sociais/Antropologia e Pós-Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Pós-Doutor em Arqueologia pela UNICAMP e em Cultura e Sociedade pela UFBA. Professor Associado II do Curso de História da Arte, da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, em Guarulhos, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

Odenei de Souza Ribeiro

Professor Adjunto III da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia (2012), Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (1999), Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (1993). Tem experiência

na área de Sociologia, com ênfase em Teoria Sociológica, atuando principalmente nos seguintes temas: Sociologia Clássica, Pensamento Social Brasileiro, Sociologia da Cultura e dos Intelectuais.

Renilda Aparecida Costa

Possui Graduação em Pedagogia pela Universidade do Planalto Catarinense (1992), Mestrado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001) e Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/ UNISINOS (2011). É professora adjunta da Universidade Federal do Amazonas, atuando no Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, na área da Sociologia. Atua no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia desde 2014. É coordenadora do Núcleo de Estudos Afro Indígena - NEAI/UFAM. Tem experiência nas áreas de Educação, Sociologia, Sociologia da Educação e Sociologia da Religião. Atuando principalmente nos seguintes temas: Identidade Nacional Brasileira, Identidade Étnico-racial e Educação, Constituição da Identidade Religiosa na Amazônia, Diálogo Inter-religioso e Religiões de Matrizes Africanas. E-mail: renildaaparecidacosta@gmail.com

Roberto Ramos Santos

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (1990), mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (1994) e doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2002). Atualmente é professor titular da Universidade Federal de Roraima e pesquisador do Núcleo de Pesquisas Eleitorais e Políticas da Amazônia. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Estudos Eleitorais e Partidos Políticos, atuando principalmente nos seguintes temas: desenvolvimento político regional, eleições e democracia na Amazônia.

Rosangela Telma Batista de Souza de Jesus

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura – PPGSCA/UFAM.

Sabrina Ellen Mendonça Pontes

Mestranda no Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. E-mail: sabrinaellenpontes@gmail.com

Silvio Cavuscens

Indigenista, Sociólogo, Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM e Coordena a Associação Serviço e Cooperação com o povo Yanomami – Secoya.

Vânia Cristina Cantuário de Andrade (org.)

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da UFAM. Email: vccantuandrade@hotmail.com

Waldeliz de Freitas Rodrigues

Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Pós-Graduada no Curso de Gestão Escolar pela Faculdade de Educação da Lapa - FAEL e Docência do Ensino Superior pela Faculdade TAHIRIH-Associação para o Desenvolvimento Coesivo da Amazônia-ADCAM. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA/UFAM. Atualmente atua como Coordenadora de cursos pela Escola de Serviço Público Municipal e Inclusão Socioeducacional – ESPI e pesquisadora do grupo de Pesquisa Processos Civilizadores na PanAmazônica pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: waldeliz.cotino2017@gmail.com

Walter Marcos Knaesel Birkner

Docente no Centro Universitário Leonardo Da Vinci - UNIASSEVI. Possui graduação em Ciências Sociais pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (1991), mestrado em História pela Universidade de Brasília (1995) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2004). Fez pós-doc em Desenvolvimento Regional na FURB. Foi professor visitante do Programa de Pós graduação em Sociedade e Fronteiras da UFRR. É avaliador do Instituto Nacional de

Estudos e Pesquisas Anísio Teixeira - INEP, consultor e sócio do Instituto de Pesquisa, Assessoria e Consultoria de Blumenau - IPAC-IBAM/SC. Estuda os temas do desenvolvimento regional, descentralização, sociologia do desenvolvimento, capital social, patrimonialismo e extrativismo estatal.

Yoshiko Sasaki

Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (1980), mestrado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1989) e doutorado em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1998). Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Amazonas e concluiu seu pós-doutoramento na Universidade de São Paulo em 2017. Orienta discentes de doutorado e mestrado no PPGSCA e mestrado no PPGSS da UFAM. Tem experiência na área de Serviço Social, com ênfase em Serviço Social do Trabalho, atuando principalmente nos seguintes temas: família e velhice; políticas públicas: saúde. Assistência social, habitação popular; trabalho e seguridade social; condições de vida. Desenvolve pesquisa guarda-chuva: 1. Políticas Públicas de Saúde e a Rede Socioassistencial Voltadas à Pessoa Idosa em seu tempo de envelhecer na cidade de Manaus, Amazonas; 2. Multidiversidades de contextos e abordagens dos sujeitos sociais na realidade Amazônica. E-mail: ysas-saki14@gmail.com

Sugestões de leitura

disponíveis em alexaloja.com

Coleção Sociedade e Cultura na Amazônia

Dirigida por Iraíldes Caldas Torres e Marilene Correa da Silva Freitas

- 1 - Reflexões epistemológicas: paradigmas para a interpretação da Amazônia.
Salatiel da Rocha Gomes e Joaquina Maria Batista de Oliveira (org), 2018
- 2 - Tradução cultural e processos socioculturais na Amazônia,
Alexandre de Oliveira (org), 2019
- 3 - As Primeiras-Damas e a assistência Social: relações de gênero e poder
Iraíldes Caldas Torres, 2019
- 4 - Imagens e imaginários na Amazônia
Alexandre de Oliveira (org), 2019
- 5 - Amazônia e educação na região do Médio Juruá
Ana Lúcia Garcia Torres, Eloá Arevalo Gomes, Iatiçara Oliveira da Silva, Silvia Regina Sampaio Freitas (orgs), 2019
- 6 - Amazônia saúde e ambiente na região do Médio Juruá
Ana Lúcia Garcia Torres, Eloá Arevalo Gomes, Iatiçara Oliveira da Silva, Silvia Regina Sampaio Freitas (orgs), 2019
- 7 - Amazônia: prospecção de múltiplas lentes
Liliane Costa de Oliveira, Viviane de Oliveira Lima Zeferino e Israel Pinheiro (orgs), 2019
- 8 - Corpo, sociedade e extensões.
Ártemis de Araújo Soares, Shigeaki Ueki Alves da Paixão e Ghislaine Raposo Bacelar (org.), 2020
- 9 - Oleiros da vida, *trabalho, ambiente e o futuro dos trabalhadores do barro em Irabduba (AM)*
Hamida Assunção Pinheiro, 2020
- 10 - Associativismo e cooperativismo rural em Parintins,
Sandra Helena da Silva e José Carlos Martins Brandão, 2020
- 11 - O ser e fazer das mulheres cultivadoras nas várzeas amazônicas
Sandra Helena da Silva, 2020
- 12 - Ensino de ciências na Amazônia: reflexões e perspectivas
Orleylson Cunha Gomes, Salatiel da Rocha Gomes e Sandra Oliveira de Almeida, 2020
- 13 - Cidades amazônicas na fronteira: dinâmica urbana, comércio e migração peruana no Alto Solimões,
Alex Sandro do Nascimento de Souza, 2020
- 14 - Amazônia: gênero, fronteira, saberes e desenvolvimento,
Iraíldes Caldas Torres e Rooney Vasconcelos Barros, 2020
- 15 - O artista-andarilho da Amazônia e o florescer de sua práxis-poiesis na festa popular
Yomarley Lopes Holanda, 2020

16 - As Práticas Sociais das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé: o canto de trabalho e a urdidura de gênero.

Iraildes Caldas Torres, 2020

17 - A construção da homossexualidade: expressão do sujeito, protagonismo e ambiente escolar.

Iraildes Caldas Torres, 2020

18 - Sociedade, cultura, educação e extensões na Amazônia

Artemis de Araújo Soares, 2020

19 - Pensamento Social, Políticas Públicas, Cultura e Sociedade

Marilene Corrêa da Silva Freitas, 2020

20 - Pensamento social, etnicidade, corpo e notas de pesquisa

Artemis de Araújo Soares, Marilene Corrêa da Silva Freitas, Shigeaki Ueki Alves da Paixão, 2020

21 - Amazônia, instituições e processos políticos de governo: Roraima como estudo de caso.

Ricardo Borges Gama Neto e Roberto Ramos Santos, 2021

23 - Amazônia dissidente: volume 1

Michel Justamand, Alexandre Oliveira, Vânia Cristina Cantuário de Andrade, 2021

24 - Amazônia dissidente: volume 2

Michel Justamand, Alexandre Oliveira, Raimundo Dejard Vieira, 2021

Coleção FAAS - Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

1 - Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.), 2012

2 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.), 2012

3 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2.

Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.), 2015

4 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016

5 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016

6 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016

7 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017

- 8 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.
Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017
- 9 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9.
Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017
- 10 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10.
Carmen Junqueira, Michel Justamand e Renan Albuquerque (orgs.), 2017
- 11 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 11.
Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018
- 12 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 12.
Iraildes Caldas Torres e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 13 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 13.
Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018
- 14 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 14.
Ana Beatriz de Souza Cyrino, Dorinethe dos Santos Bentes e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 15 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 15.
Antônia Marinês Goes Alves, Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 16 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 16.
José Lino do Nascimento Marinho, Maria Isabel Araújo e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 17 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 17.
Walmir de Albuquerque Barbosa, Marilene Corrêa da Silva Freitas, Artemis de Araújo Soares e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 18 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 18.
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018
- 19 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 19.
João Bosco Ladislau de Andrade, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019
- 20 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 20 - O pensamento dissidente/ divergente e as questões amazônicas
Ildete Freitas Oliveira, Michel Justamand e Nelly Mary Oliveira de Souza (orgs.), 2019
- 21 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 21
Michel Justamand, Sandra Oliveira de Almeida e Vânia Cristina C. de Andrade (orgs.), 2019
- 22 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 22
Michel Justamand, Sandra Oliveira de Almeida e Vânia Cristina Cantuário de Andrade (orgs.), 2019
- 23 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 23
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019
- 24 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 24
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019

- 25 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 25
Ana Maria de Mello Campos, Michel Justamand e Sebastião Melo Campos, 2019
- 26 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 26
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 27 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 27
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 28 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 28
Antônio Carlos Batista de Souza, Guilherme Guitahy de Figueiredo, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 29 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 29
Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand, Vânia Cristina Cantuário de Andrade, 2020
- 30 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 30
Iraíldes Caldas Torres, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz, 2020

Coleção FAAS TESES - Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand

- 1 - Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingú.
Carmen Junqueira, 2018
- 2 - Da cana ao caos - Usos sociais do meio ambiente em perspectiva comparada.
Thereza Menezes, 2018
- 3 - Órfãos das letras no contexto amazônico: memórias de uma prática docente na Tríplice Fronteira Brasil-Peru-Colômbia.
Maria de Nazaré Corrêa da Silva, 2019
- 4 - Os Rikbaktsa: mudança e tradição.
Rinaldo Sergio Vieira Arruda, 2019
- 5 - Seringueiros do Médio Solimões: fragmentos e memórias de vida e trabalho.
José Lino do Nascimento Marinho, 2019
- 6 - O parto na fronteira amazônica Brasil e Peru: etnografia sobre a assistência obstétrica no município de Benjamin Constant.
Ana Maria de Mello Campos, 2019
- 7 - Espaço e tempo na cidade de Manaus: processo de verticalização (1970 a 2010),
Lupuna Corrêa de Souza, 2020.
- 8 - Memória e identidade do povo Xetá. narrativas visuais e memória coletiva no quadro de dispersão
Maria Angelita Djapoterama da Silva, 2020

9 - Corpo negro e saúde. um estudo sobre afrobrasileiros (as), AIDS e ações afirmativas

Adailton da Silva, 2020

10 - Mitopoética dos Muyaquitãs, Porandubas e Moronguetás: ensaios de Antropologia, Estética e Etnologia Amazônica.

Harald Sá Peixoto Pinheiro, 2020

11 - A alma feminina e a poética da vida na Amazônia

Adson Manoel Bulhões, 2021

12 - “No soy un aculturado”: indigenismo e identidade nacional nas obras de José Maria Arguedas

Graziela Menezes de Jesus, 2021

Coleção Arqueologia Rupestre

Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand

1 - As pinturas rupestres na cultura: uma integração fundamental

Michel Justamand, 2006

2 - Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição.

Michel Justamand, 2007

3 - As relações sociais nas pinturas rupestres

Michel Justamand, 2007

4 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar

Michel Justamand, 2012

5 - A mulher rupestre

Michel Justamand, 2014

6 - O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI.

Michel Justamand, 2015

7 - Arqueologia da Sexualidade

Michel Justamand, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari, 2016

8 - Arqueologia do Feminino *Michel Justamand,*

Gabriel Frechiani de Oliveira, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari, 2017

9 - Arqueologia da Guerra.

Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Vanessa da Silva Belarmino e Pedro Paulo A. Funari, 2017

10 - Arqueologia e Turismo.

Michel Justamand, Pedro Paulo A. Funari e Andrés Alarcón-Jiménez, 2018

11- Uma história do povoamento do continente americano pelos seres humanos: a odisseia dos primeiros habitantes do Piauí.

Gabriel Frechiani de Oliveira, Michel Justamand e Pedro Paulo A. Funari, 2019

12 - Caçadores da pré-história: recorrências temáticas na pinturas rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara - PI

Vanessa da Silva Belarmini, 2019

13 - Luta corporal na Pré-História: ensaio antropológico e histórico

Leandro Paiva, 2019

14 - Grafismos rupestres no Abrigo do Índio em Palestina de Goiás: espacialidade e visibilidade

Grazieli Pacelli Procópio, 2020

15 - Pinturas rupestres: o cinema na pré-história

Cidiclei Alcione Biavatti, 2020

Coleção Diálogos Interdisciplinares

Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand

1 - É possível uma escola democrática?

Michel Justamand (org.), 2006

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand, 2007

3 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.

Michel Justamand, 2017

4 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.

Êmerson Francisco de Souza (org.), 2017

5 - História e representações: cultura, política e gênero.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.), 2017

6 - A educação ambiental no contexto escolar do município de Benjamin Constant – AM.

Sebastião Melo Campos, 2018

7 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no município de Benjamin Constant – AM.

Sebastião Melo Campos, Lincoln Olimpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e Josenildo Santos de Souza, 2018

8 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos

Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2018

9 - Ars moriendi, a morte e a morte em si.

Miguel A. Silva Melo, Antoniel S. Gomes Filho, Emanuel M. S. Torquao e Zuleide F. Queiroz (org), 2018

10- Teoria e prática em administração e ciências contábeis I: intercâmbios nordestinos.

Antoniél dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Eirilúcia Cruz Nacedo (orgs), 2018

11 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis II: intercâmbios nordestinos.

Antoniél dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacado (orgs), 2018

12 - Reinvenção do rádio: tecnologia, educação e participação.

Guilherme Gitahi de Figueiredo, Leni Rodrigues Coelho e Núbia Litaiff Morix Schwamborn (orgs), 2018

13 - Crimes de ódio e violência contra LGBT no Brasil: um estudo a partir do Nordeste do Brasil.

Miguel Ângelo Silva de Melo, 2018

14 - Reflexões sobre violência e justiça.

Ernandes Herculano Saraiva, Guilherme José Sette Júnior e Neuton Alves de Lima, 2018

15 - Política de educação do surdo: problematizando a inclusão bilíngue em escolas da rede municipal de ensino de Benjamin Constant-AM.

Maria Francisca Nunes de Souza e Maria Almerinda de Souza Matos (orgs), 2019

16 - Educação em pauta

Fátima Aparecida Kian e Ailton Paulo de Oliveira (orgs), 2019

17 - Tecnologias na formação inicial de professores

Luis Carlos Rabelo Vieira, 2019

18 - Produções teórico-práticas nos contextos de saúde,

Nazaré Maria de Albuquerque Hayasida e Gisele Cristina Resende, 2019

19 - Protagonismo Internacional do Brasil na Agenda de Segurança Alimentar,

Shigeaki Ueki Alves da Paixão, 2019

20 - Serviço Social, Trabalho e Sustentabilidade

Roberta Ferreira Coelho de Andrade, Hamida Assunção Pinheiro, Lidiany de Lima Cavalcante e Marinez Gil Nogueira Cunha, 2019

21 - Diálogos interdisciplinares em educação profissional,

Alexandre de Oliveira e Xênia de Castro Barbosa, 2019

22 - Estudos a partir da teoria de Norbert Elias

Gláucio Campos Gomes de Matos, 2020

23 - Práticas educacionais no contexto amazônico

Tales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte e Michel Justamand, 2020

24 - Práticas educacionais no contexto amazônico II

Tales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte, Vandrezza Souza dos Santos e Michel Justamand, 2020

25 - Práticas educacionais no contexto amazônico III

Tales Vinícius Marinho de Araújo, Vandrezza Souza dos Santos e Taciana de Carvalho Coutinho, 2020

26 – Educação – Discursos midiáticos sobre as provas de redação do ENEM

Fátima Aparecida Kian, 2020

27 – Campo Minado: as investidas do capital contra Seguridade Social Brasileira

Roberta Ferreira Coelho de Andrade, Hamida Assunção Pinheiro e Kátia de Araújo Lima Vallina, 2020

28 – Geografia física da Amazônia, vol. 1

Antonio Fábio Sabbá Guimarães Vieira e Deivison Carvalho Molinari, 2020

29 – Violências vulnerabilidades e violação de direitos, vol. 1

Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020

30 – Violências, epistemologias, práticas e possibilidades de prevenção, vol. II

Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020

31 – Prevenção do abuso sexual na educação infantil

Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2020

32 – Leituras sobre educação – a voz do professor

Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 2020

33 – COVID – 19: aspectos multidisciplinares – Educação

Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 2020

34 – Serviço Social, Estado e Políticas Sociais em Angola

Amor António Monteiro, 2020

35 - O desenvolvimento sustentável na educação amazônica: O uso do cinema na articulação de temas transversais de desenvolvimento sustentável no ensino fundamental do município de Parintins-Amazonas-Brasil.

Josenildo Santos de Souza, 2021

36 - Da Lapa aos porões da ditadura: as experiências de Raphael Martinelli (1939-1973).

Ana Cristina Alves Balbino, 2021

Coleção Tabatinga Ticuna

Dirigida por Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Michel Justamand

1 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa, 2017

2 - Tabatinga: do Conhecimento à Prática Pedagógica

Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org), 2018

3 - Tabatinga e suas Lendas

Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta, 2018

4 - Saberes Amazônicos

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Júnior Peres de Araújo e Ismael da Silva Negreiros (orgs), 2019

5 – Canumã – Memórias vivas de um povo

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020

6 – Ticuna – Guardiões da Floresta

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020

7 – Ticuna – Saberes e práticas educacionais

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020

DONOS DA PÁTRIA

Cadê o Indígena?
Onde o indígena está?
Está aqui tá acolá,
Mas perderam 90% do seu lar.

Portugueses aqui vieram,
Desbravar com despautérios,
Donos da terra encontram,
Porém, não respeitaram.

Debaixo de chibatadas
Tentaram nos escravizarmos
Explorando e com maus tratos
Os nossos povos não aceitaram!

Contra chibata,
Muito chorou,
Nosso sangue derramou,
Até a morte muitos lutaram.

E os anos se passaram,
Nossos Povos não foram respeitados,
Decidiram estudar, na universidade ingressar,
Aprender e ensinar, lugar de indígenas é em todo lugar.

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante

ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

