



AMAZÔNIA INSUBMISSA

Volume 3

Alexandre de Oliveira
Guilherme Gitahy de Figueiredo
Michel Justamand
(Organizadores)

ALEXA
CULTURAL

**EDUA**
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

Amazônia Insubmissa



Mayara Mota Tashiro - imagem construída em aula – 2021

COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

- Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alexandre Oliveira (IFES – Estância/SE)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid - Espanha)
Aldair Oliveira de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Antônio Carlos Batista de Souza (IFAM – Manaus/AM)
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)
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)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilse Elisa Rodrigues (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Graziele Açcolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
Jarliane da Silva Ferreira (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (USP/EcA - São paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFCAT – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Maria Angelita Djapoterama da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM - Benjamin Constant/AM)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Roberta Ferreira Coelho de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Tharcisio Santiago Cruz (UFAM – Benjamin Constant/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)

Alexandre de Oliveira
Guilherme Gitahy de Figueiredo
Michel Justamand
Organizadores

Amazônia Insubmissa

Volume 3



ALEXA
Embu das Artes / SP
2022



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
Gerusa 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

*Nasci quando aprendi...
(Quase enlouqueço)
mas logo esqueci:
desconstrução é o laço que falta para o existir.
(Em pranto pude ser)
viver é um eterno passo ardiloso que se vê.
Só há honra esperada no desaprender –
ato etéreo, e rebeldia tenra que se há de comer.
(Bjarne Furtado)*

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Klanger

Revisão Técnica

Alexandre de Oliveira, Antonio Carlos Batista de Souza,

Guilherme G. de Figueiredo e Michel Justamand

Revisão de língua

Ana Paula Bastos da Silva e Vânia Cristina Cantuário de Andrade

Edição e diagramação

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T535 - OLIVEIRA, Alexandre de N428 - FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de
J096 - JUSTAMAND, Michel

Amazônia Insubmissa. Alexandre de Oliveira, Guilherme Gitahy de Figueiredo e Michel Justamand (orgs.). Alexa Cultural: São Paulo, SP; EDUA: Manaus, AM, 2022.

14x21cm - 306 páginas

ISBN - 978-85-5467-246-1

1. Ciências Sociais - 2. Sociologia - 3. Sociedade - 4. Cultura - 5. Amazônia - I. Índice - II Bibliografia

CDD - 301

Índices para catálogo sistemático:

Sociologia

Sociedade e Cultura

Amazônia

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
É terminantemente proibida a reprodução parcial ou integral do conteúdo desta obra sem
a prévia autorização da autora e/ou editora.

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alexax@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

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 no Amazonas, Brasil e outras partes do mundo. Que as políticas negacionistas adotadas e seus responsáveis sejam punidas/os. Nos solidarizamos com as famílias desses, que partiram, sem nenhuma necessidade!

Coleção Outras Amazôniaas

Amazônia Dissidente vol. 1

Amazônia Dissidente vol. 2

Amazônia Insubmissa vol. 3

PREFÁCIO

Amazônia Insubmissa: os processos de descolonização do pensamento científico no contexto amazônico

Gilse Elisa Rodrigues

“Todos nós, intelectuais latino-americanos, somos ‘zês’ aflitos na busca de nossa identidade.”

Darcy Ribeiro, América Latina: a pátria grande, 2017

A proposta de uma publicação orientada pela perspectiva insubmissa dentro das Ciências Humanas e Sociais por si só, já seria, a meu ver, uma produção particularmente inspiradora. Quando essa possibilidade se traduz no exercício metódico de insubmissão epistêmica colocado em prática na e desde a perspectiva da Amazônia, como esta que ora se apresenta, é certo, que temos uma realização intelectual ímpar que, acredito eu, pode iluminar o campo das pesquisas científicas e propiciar a emergência de novas correntes teóricas descolonizadoras na produção acadêmica amazônica e por que não, nas demais regiões do Brasil. Primeiramente, quero destacar nesta obra os elementos constitutivos de um pensamento amazônico de enfrentamento ao poder eurocêntrico colonizador, e a partir daí expor algumas das inquietações que me tomaram de assalto ao fazer a leitura dos capítulos deste “universo amazônico insubmisso”. Já na primeira leitura, a voos de pássaro, fica evidente que se trata de uma nova intelectualidade amazônica que desponta nas bordas da produção acadêmica canônica e transborda para além, muito além dos jargões científicos bem comportados. O aprofundamento mais detalhado na leitura demonstra que tais pesquisas e reflexões teórico-científicas demandam novas instâncias de poder/saber não mais submetidas à expectativa romantizada de uma Amazônia submissa e ingênua, aquela nos moldes em que os primeiros viajantes europeus descreveram e que venderam para o mundo como a terra paradisíaca dos “bons selvagens”, da selva assustadoramente sedutora e imersa

no pecado natural. Não mais aquela utopia idílica, de Colombos, Vespúcios e tantos outros, nem o paraíso perdido de beleza inocente e pura na nudez de seus nativos. Não mais uma Amazônia relegada à peça de museu, mas sim, uma Amazônia em ato, fluxo constante de outras epistemes, de pensamentos e práticas insurgentes em consonância com a pujança etnocultural e natural que lhe é característica. Outras civilizações, outros saberes!

Os organizadores Alexandre Oliveira, Guilherme Gitahy de Figueiredo e Michel Justamand nos brindam com um conjunto de textos de pesquisadores visceralmente implicados, engajados em seus campos de investigação, inspirados na interdisciplinaridade, bebendo da fonte dos conhecimentos tradicionais produzidos na atualidade Amazônica, chamando, também, para o debate, autores comprometidos com as lutas de decolonialidade e autonomia do pensamento latino-americano. Debate este que vai desde as percepções de humanidade vinculadas a sociedades indígenas e suas cosmologias confrontando a concepção de humano advinda do continente europeu e sua visão antropocêntrica/eurocêntrica, passa pela atuação de comunidades tradicionais em defesa de sua autonomia e autodeterminação nas práticas educacionais e comunicacionais que desestabilizam os modelos hegemônicos, fazendo seu próprio uso das novas tecnologias, ressignificando técnicas, tecnologias e saberes a partir de referenciais étnicos, culturais, de gênero. Referenciais estes que pautam suas práticas insubmissas, resistentes, para preservar a tradição alimentar, a produção agroecológica, os cuidados com a saúde, com o ambiente, e, sobretudo, a preservação da memória e da cultura milenar dos povos da floresta. Insubmissões em diferentes matizes a promover um debate que se embrenha pelas experiências culturais de comunidades locais e sinalizam todas elas, a insurgência de um campo de possibilidades de organização e ação coletivas, criativas, colaborativas e democráticas. Mas encontramos aí, também, outros aspectos culturais, seja em contextos urbanos, de cultura de consumo, de corpos e imagens corporais insubmissos, de memórias de velhos que resgatam a imagem de uma cidade amazônica menos urbana e mais humana. Ao longo dos 14 capítulos somos convidados a refletir sobre diferentes aspectos da realidade amazônica, e intelectualmente provocados a sair dos modelos tradicionais da análise científica, sem abrir mão do rigor do método sempre que se fizer

necessário. São professores, estudantes de pós-graduação, intelectuais indígenas e não indígenas, pesquisadores e pesquisadoras, que demonstram preciosismo em sua escrita, acuidade na investigação, cuidado na análise e exposição dos dados, e, ao mesmo tempo, a força criativa de quem produz conhecimento para além dos muros do condomínio elitista da universidade. Neste empreendimento reforçam-se a valorização dos saberes amazônicos ancestrais e o compromisso de levar adiante uma produção científica crítica e cuidadosa que se mantenha conectada aos conhecimentos já sedimentados dos povos tradicionais que, longe de serem um obstáculo à modernidade, apresentam-se sempre como possibilidades construtivas em diálogo aberto com os processos de desenvolvimento criativo e sustentável. Independente do significado que se queira dar ao termo modernidade é certo que ela só pode ser pensada enquanto possibilidade emancipatória em consequência das articulações e hibridismos que decorrem da produção e transformação intelectual, espiritual e material da humanidade.

Aliar conhecimentos tradicionais aos modernos, cosmologias ameríndias e tecnologias de informação, sem, no entanto, abrir mão da luta por reconhecimento e defesa intransigente do conhecimento que já se tem acumulado por muitas gerações. Este o ponto de intersecção entre mundos sociais e culturais historicamente em disputa que precisam ser negociados.

Nas páginas que se seguem a insubmissão nas práticas educacionais e na produção do conhecimento parece ser a chave para novas formas de resistência e possibilidades outras de modernização e atualização da vida comunal, da vida na cidade ou na floresta, da vida mesma em sua inteireza, em todas as suas significações. A escola e o ambiente acadêmico como espaços para a produção criativa de sujeitos autônomos, livres e comprometidos com suas comunidades, singular e plural, individual e coletivo como dois lados de uma mesma moeda, partes integrantes de um mundo constituído entre natureza e cultura, simbolizado em uma concepção amorosa do mundo, como nos propunha Paulo Freire (1996).

A intelectualidade amazônica apresenta-se aqui, em seus diversos matizes, ameríndia, branca, preta, mestiça, pode ser percebida em todas as suas potencialidades, na busca de uma identidade científica que não mascare as forças étnico raciais que a constituem

e que a localizam. Uma identidade que ao desvencilhar-se da exotização imposta pelo pensamento colonial ainda presente no campo acadêmico, reivindica autoridade, autonomia e legitimidade para estabelecer parâmetros epistêmicos e científicos sem necessitar da autorização da “metrópole”, esteja ela na Europa, nos Estados Unidos ou dentro do nosso próprio território.

Encerro minhas inquietações com um questionamento de Guilherme Gitayh quando, no seu texto, nos pergunta: Quem sabe, futuramente, não seremos capazes de criar táticas/sistemas/metáforas como, por exemplo, sistemas de transporte colaborativo, comércio solidário, rizomas de comunicação dialógica, ou de escambo de saberes, sistemas de produção científica colaborativa e popular, ou mesmo de autogestão territorial(...)? Tenho a consciência de que “temos todo um mundo a refazer” (RIBEIRO, 2017), mas se pudermos contar com as diversas potencialidades socioculturais e intelectuais insubmissas aqui apresentadas, acredito que estamos no caminho certo.

Referências

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia. Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. São Paulo: Global, 2017.

Benjamin Constant, 1º de dezembro de 2022.

APRESENTAÇÃO

Academia insubmissa na Amazônia

Alexandre Oliveira

Guilherme Gitahy de Figueiredo

Michel Justamand

Nós organizadores, Alexandre Oliveira, Guilherme Gitahy de Figueiredo e Michel Justamand, temos o prazer de tornar pública a presente obra: **Amazônia Dissidente vol. 3 – O pensamento insubmisso**. Fruto dos diálogos ocorridos durante a disciplina *O pensar dissidente e insubmisso e as questões Amazônicas*, desenvolvida durante quinze (15) aulas, de três horas cada, no período de 19/08 a 25/11 de 2021, ministradas por Justamand e Oliveira no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e com a colaboração de Figueiredo, do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

Ali foram debatidas temáticas, aula a aula, que se relacionam com os temas dos trabalhos dos discentes em suas escritas de mestrado e ou doutorado. Fizeram parte das conversas os seguintes temas: Vizinhando e descolonizando as Amazônia (Figueiredo); Pedagogias Insubmissas (Paulo Freire e Mauricio Tragtenberg); Estéticas insubmissas (Márcio Souza); Insubmissos indígenas (Daniel Munduruku, Ailton Krenak e Florêncio Vaz); Insubmissão internacional ou extinção! (Noam Chomsky); O cansaço em tempos insubmissos (Byung-Chul Han); Imaginários insubmissos (Viveiros de Castro); Viver bem, uma insubmissão! (Alberto Acosta e Ângela Figueiredo); Insubmissão negra feminista (Chimamanda Ngozi Adiche); e, por fim, as Impressões Insubmissas construídas com os discentes.

As atividades acadêmicas contaram com produções e exposição de artes e ideias, reflexões e debates, rodas de discussão, produção escrita, apresentações individuais e em grupos, multiplicando

as formas de ver, pensar e agir em momentos pedagógicos. Durante as diversas atividades, indicamos referências bibliográficas, filmográficas, entre outras para apoiar as construções acadêmicas das/os discentes. Também formulamos reflexões coletivas que se consubstanciam, de alguma forma, em nossos pensares e agires.

Os padrões de excelência acadêmica são uma faca de dois gumes. Por um lado, garantem a reprodução de epistemologias, métodos e técnicas de origem europeia que servem de garantia, supostamente, de uma produção científica de qualidade. Por outro, dificultam a apropriação e a inovação. O contato das novas gerações com esses padrões deveria garantir a formação de cientistas altamente qualificados, mas, será que eles seriam os pesquisadores que a Amazônia necessita?

As formas hegemônicas de avaliação e atribuição de prestígio partem do pressuposto de que o conhecimento científico é imparcial e universal, o que justificaria o reconhecimento mundial de uma elite científica internacional, liderada pela academia das antigas metrópoles imperiais da Europa e EUA. Ainda que, no interior dessa elite, existam intensas disputas entre grupos de poder que pretendem criar e pautar campos e tradições, quando essas mínimas diferenças são comparadas com a diversidade de saberes sendo produzidos no mundo, evidencia-se o efeito homogeneizador dessa estrutura de poder sobre os currículos, linhas de pesquisa e editoriais.

Paradoxalmente, parte considerável dessa elite tem promovido a valorização das epistemologias não ocidentais, e defendido a inclusão dos mais variados povos e grupos nas universidades, que estão sendo construídas em lugares cada vez mais distantes das metrópoles. Se em décadas anteriores era comum que os mais prestigiados acadêmicos das novas universidades tivessem estudado diretamente com os líderes das academias centrais, atualmente os vínculos tendem a ser mais tênues e indiretos. Tudo isso corrobora para que prosperem academias insubmissas.

A existência de tradições científicas mundiais comuns é importante, pois é o que garante a partilha de linguagens mutuamente inteligíveis e a colaboração entre diferentes epistemologias e trajetórias e projetos. Nesse sentido, insubmissão não é explodir a academia de origem europeia. É inegável o potencial dela para os mais variados objetivos humanos, e por isso todos os povos estão construindo as suas universidades.

Trata-se, primeiramente, de questionar a apropriação que a ciência europeia vem fazendo durante séculos de conhecimentos de todo o mundo, para depois rerepresentar como invenção endógena o que foi fruto de diálogos, intercâmbios, saques e imposições. Em segundo lugar, é necessário seguir criando estratégias para que as tradições, métodos e epistemologias da ciência mundial tenham as suas raízes cultivadas em diferentes povos e modos de saber. Por que apenas os mitos e filosofias greco-cristãs mereceriam o reconhecimento enquanto berço ancestral do conhecimento humano?

Os padrões de excelência atualmente vigentes são elitistas, pois a competição e a exclusão são a decorrência lógica do pressuposto imperialista da existência de um saber universal. Mesclam produtivismo com submissão aos estilos produzidos por grupos hegemônicos entre os campos estabelecidos da ciência. As amplas camadas periféricas precisam dedicar tanto tempo estudando e adaptando-se às epistemologias, métodos e protocolos propostos por esses grupos, que resta pouco tempo e espaço para as pesquisas calcadas em outras epistemologias, a não ser em zonas específicas autorizadas por razões étnicas, de gênero, etc, fruto de lutas que já foram travadas.

Dentre os padrões arraigados nos modos de fazer ciência, talvez o culto à personalidade e ao indivíduo, expresso pela ideia de mérito, seja um dos limitantes para o desenvolvimento de uma ciência calcada em paradigmas outros. Tal perspectiva, ao ser colocada em operação, tem gerado um crescente afastamento da realidade social dos homens e mulheres de ciência, além de um conhecimento ascético e bem-comportado que se assemelha com a pretensão de universalidade. Em contrapartida, observa-se o crescimento dos relatos e indicadores que sinalizam para o adoecimento emocional dos/das cientistas, face ao agravamento do enclausuramento e a pressão para atendimento às expectativas estruturais, tão comuns à formas canônicas de produção de saber, impactando a saúde física e emocional de uma geração de pesquisadores e pesquisadoras que afasta-se de suas raízes identitárias, comunitárias e históricas, e do contato livre com a diversidade de saberes que há no mundo.

É em meio a essas batalhas que surge a proposta curricular da disciplina Amazônia Insubmissa, e a linha editorial do livro com o mesmo nome. Em parte, trata-se de selecionar, entre os clássicos da ciência hegemônica, aliados na construção de formas mais

horizontais e autônomas de ciência e sociedade. Por outro, operar deslocamentos nos modos de produzir ciência, abrindo o leque para além dos padrões existentes de “excelência”. Se queremos inovação e descolonização, precisamos problematizar o que se entende por “rigor”. E necessitamos nos abrir para formas mais saudáveis, viscerais e colaborativas de produção de conhecimento.

Espaços “livres” são necessários. Eles são facilmente confundidos com noções como “espontaneidade”, “confusão”, “ignorância” e “preguiça”, mas são modos outros de elaboração e dedicação. Precisamos aplicar a suspensão temporária das maneiras dominantes de julgamento, se quisermos estimular a emergência de novos critérios, que possam paulatinamente construir padrões de excelência criativos, pautados não mais no universalismo greco-cristão, mas no pluriversalismo calcado na ancestralidade de muitos povos e trabalhadores do mundo.

Após essa introdução, necessária para que as convidadas e convidados à leitura e à partilha conosco saibam das origens múltiplas, ancestrais e contemporâneas dessa obra, oferecemos um breve aperitivo acerca dos escritos que nela proliferaram. A coletânea é composta por 14 capítulos divididos em três blocos temáticos, a saber: Insubmissões indígenas; Insubmissões de gênero e Insubmissões da memória e educação.

O primeiro bloco, **Insubmissões indígenas**, é composto por seis capítulos. O primeiro capítulo tem como título Humanidade e cosmovisão indígena, escrito por Bjarne Lima Furtado. O autor, a partir do colonialismo, problematiza a construção da ideia de humanidade, tomando como ponto de partida a cosmovisão indígena. Ele constata que uma concepção hegemônica sobre esta realidade ainda interfere nas visões e escolhas contemporâneas. Neste sentido, em sua reflexão, busca delinear uma paisagem das complexidades e desafios a uma prática e compreensão de humanidade localizada numa cosmovisão indígena.

No segundo capítulo, intitulado Aprendendo sobre educação e comunicação comunitária com a Nação Wampís: As vozes de Iña Wampisti Nunke, Leandro Bonecini de Almeida busca refletir a síntese dos aprendizados e das ações de comunicação comunitária a partir de uma série de oficinas e trabalhos de comunicação realizados junto ao Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW), entre junho de 2019 e fevereiro de 2020.

Em continuidade, o terceiro capítulo tem como título Relatos e reflexões sobre rádio, encantamento e insurgências indígenas na Amazônia, com autoria de Lídia Cristiany Assunção Sarmiento e Florêncio Almeida Vaz Filho. O trabalho se propõe refletir sobre os aprendizados oriundos do programa de rádio A Hora do Xibé, enfatizando a valorização dos saberes e da cosmologia dos povos indígenas e comunidades tradicionais na Amazônia.

No quarto capítulo, Dois manifestos em uma garrafa à deriva no rio... (de um zapatismo amazônida), Guilherme Gitahy de Figueiredo traz um relato sobre a rede de comunicação e solidariedade Flor da Palavra, que surgiu a partir da Amazônia em 2006, inspirada no movimento indígena zapatista do México. O relato tem como objetivo contextualizar e apresentar dois manifestos produzidos por essa rede, agora documentos históricos que trazem reflexões relevantes para a luta libertária contemporânea.

No quinto capítulo deste bloco, Mara Barreto Sinhosewawe Xavante assina o texto que tem como título Aspectos da saúde mental entre indígenas e seus reflexos sociais, utilizando uma rica gama de dados que envolvem tanto informações qualitativas como aquelas oriundas de dados governamentais. A autora considera que é urgente a necessidade de se criar programas e ações que promovam a saúde mental entre os indígenas, bem como a resolução de conflitos por meio da implantação de uma Cultura de Paz.

No sexto e último capítulo deste bloco, que traz título As farinhas de mandioca da Amazônia como artefato de resistência das culturas indígenas, Silvana Rodrigues Alves e Alexandre de Oliveira, utilizando uma abordagem interdisciplinar que conjuga o campo da Gastronomia e das Ciências Sociais, questionam como as farinhas produzidas e consumidas na região norte conseguiram resistir à invasão de novos produtos alimentícios.

O segundo bloco desta reflexão, **Insubmissões de gênero**, é marcado por dois capítulos que colocam em evidência essas insubmissões. No sétimo capítulo Adriane Panduro Gama, Angelica Hernandez Goez, Karla Emmanuela Ribeiro Hora e Tania Suely Azevedo Brasileiro, assinam o trabalho que tem como título Expressões de resistência das mulheres na agricultura familiar: estudo sobre a Amabela, Belterra-PA-Brasil. As autoras propõem uma reflexão que visa contribuir para a superação dos desafios regionais, dentre eles

as desigualdades de gênero, o bem-estar das mulheres, a justiça ambiental, a geração de renda, além da segurança e soberania alimentar.

O oitavo capítulo *Adolescência, obesidade e gênero: um olhar outsider no audiovisual*, Pâmela Eurídice da Silva Beleza Baltazar e Selda Vale da Costa, partem do debate sobre a aceitação e a exclusão para discutir a construção de personagens femininas gordas no audiovisual. Para as autoras, a produção audiovisual, como produto cultural, é influenciada pelo discurso sexista ao apresentar corpos femininos que agradem a visão patriarcal, ridicularizando ou inviabilizando a possibilidade de existência de outros corpos.

O terceiro bloco desta coletânea, **Insubmissões da memória e educação**, inicia com o capítulo nono que tem como título *A pós-graduação e as patologias psíquicas: uma análise sob a perspectiva de Byung-Chul Han*, escrito por Felipe Pires e Iraíldes Caldas Torres. Neste capítulo, o autor e a autora investigam se os discentes de um programa de pós-graduação têm desenvolvido patologias neuronais em razão das exigências do programa, face à realização de atividades por meio de uma plataforma digital, e diante da ausência de separação entre o ambiente de trabalho e estudos e o espaço doméstico.

No décimo capítulo deste bloco Francinete Auanário Chota Pontes, André Victor Amaral Gouvêa, Clara Gabryelle de Souza da Silva e Jaíne Braga Nascimento, discutem no texto intitulado *Os igarapés da saudade: as transformações da paisagem urbana a partir das memórias dos antigos moradores de Santo Antônio do Içá (AM)*. As autoras e o autor apresentam os resultados da investigação, que buscou conhecer as mudanças ocorridas nas paisagens dos igarapés através das memórias de antigos moradores daquela localidade em um coNo décimo primeiro capítulo, *Mutações em nossos modos de pensar ou de sentir através das imagens técnicas*, Francisco Pereira da Silva e Evandro de Moraes Ramos, se debruçam sobre a cultura visual e os processos comunicacionais na arte, analisando como as imagéticas técnicas adquirem um poder persuasivo sobre as pessoas. Os autores propõem um olhar insubmisso sobre as produções imagéticas técnicas, desconstruindo os seus processos de submissão, afim de se buscar um melhor viver na contemporaneidade.

Entre realidade e imaginário: o extrativismo e a Curupira na máquina do destino, compõe o décimo segundo capítulo deste

bloco. Natasha Marzliak e Ricardo Lessa Filho refletem sobre o filme Curupira e a Máquina do Destino (2021), de Janaína Wagner, procurando entender o mesmo como um dispositivo de arte, um filme-colagem, que constrói imagens ficcionais através de uma narrativa híbrida no que se refere aos aspectos técnicos, estéticos e éticos, para abordar questões tais como a degradação da floresta, a dinâmica do latifúndio e os territórios das populações tradicionais e indígenas.

No décimo terceiro capítulo, Desigualdades digitais no âmbito da pandemia: o acesso e uso das TICs entre os estudantes da rede estadual de ensino em Santo Antônio do Içá/AM, Pedro Pontes de Paula Júnior, Ágatha Valentina da Silva Moreira, Arilson Manuima Martins e Geolivan Cavalcante Peres, investigam o acesso e formas de uso das TICs por parte dos alunos da rede estadual de ensino no município de Santo Antônio do Içá/AM durante o período de aulas não presenciais por causa da Pandemia.

Por fim, no décimo quarto capítulo, Valdenira da Silva Melo e Michel Justamand assinam o texto que tem como título A educação escolar e a diversidade social e cultural: chaves para a insubmissão. Os autores se propõem discutir a relação entre educação escolar e a diversidade social e cultural como chaves para a insubmissão, procurando evidenciar as possibilidades de relacionar os pré-conceitos estabelecidos às formas de ensino dos órgãos institucionalizados ou não, no que diz respeito à educação e a interculturalidade.

Esperamos que as reflexões apresentadas contribuam para alimentar outros pensamentos dissidentes e as suas insubmissões, como caminho para a produção de conhecimento que alimente as utopias de resistência, necessárias para continuarmos sonhando com formas de saber que tensionem as estruturas disciplinares existentes, dando visibilidade a práticas intelectuais que indiquem outros/novos caminhos e direções na tecedura de um mundo pluriversal.

Esses são nossos mais sinceros votos! Desejamos boas leituras e reflexões! Diretamente de Atibaia, Salvador e Tefé, os organizadores, em outubro de 2022!

SUMÁRIO

PREFÁCIO

AMAZÔNIA INSUBMISSA:
OS PROCESSOS DE DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO
CIENTÍFICO NO CONTEXTO AMAZÔNICO

Gilse Elisa Rodrigues

- 11 -

APRESENTAÇÃO

ACADEMIA INSUBMISSA NA AMAZÔNIA

Alexandre Oliveira

Guilherme Gitahy de Figueiredo

Michel Justamand

- 15 -

INSUBMISSÕES INDÍGENAS

1 - HUMANIDADE E
COSMOVISÃO INDÍGENA

Bjarne Furtado

- 31 -

2 - APRENDENDO SOBRE EDUCAÇÃO E COMUNICAÇÃO
COMUNITÁRIA COM A NAÇÃO WAMPÍS: AS VOZES DE IÑA
WAMPISTI NUNKE

Leandro Bonecini de Almeida

- 51 -

3 - RELATOS E REFLEXÕES SOBRE RÁDIO, ENCANTAMENTO
E INSURGÊNCIAS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Lídia Cristiany Assunção Sarmento

Florêncio Almeida Vaz Filho

- 85 -

4 - DOIS MANIFESTOS EM UMA GARRAFA À DERIVA NO RIO...(DE UM ZAPATISMO AMAZÔNIDA)

Guilherme Gitahy de Figueiredo

- 101 -

5 - ASPECTOS DA SAÚDE MENTAL ENTRE INDÍGENAS E SEUS REFLEXOS SOCIAIS

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante

- 119 -

6 - AS FARINHAS DE MANDIOCA DA AMAZÔNIA COMO ARTEFATO DE RESISTÊNCIA DAS CULTURAS INDÍGENAS

Silvana Rodrigues Alves

Alexandre de Oliveira

- 133 -

INSUBMISSÕES DE GÊNERO

7 -EXPRESSÕES DE RESISTÊNCIA DAS MULHERES NA AGRICULTURA FAMILIAR: ESTUDO SOBRE A AMABELA,

BELTERRA-PA-BRASIL

Adriane Panduro Gama

Angelica Hernandez Goez

Karla Emmanuela Ribeiro Hora

Tania Suely Azevedo Brasileiro

- 153 -

8 - ADOLESCÊNCIA, OBESIDADE E GÊNERO: UM OLHAR OUTSIDER NO AUDIOVISUAL

Pâmela Eurídice da Silva Beleza Baltazar

Selda Vale da Costa

- 171 -

INSUBMISSÕES, MEMÓRIA E EDUCAÇÃO

9 - A PÓS-GRADUAÇÃO E AS PATOLOGIAS PSÍQUICAS: UMA ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DE BYUNG-CHUL HAN

Felipe Pires

Iraildes Caldas Torres

- 185 -

10 - OS IGARAPÊS DA SAUDADE: AS TRANSFORMAÇÕES DA
PAISAGEM URBANA A PARTIR DAS MEMÓRIAS DOS
ANTIGOS MORADORES DE SANTO ANTÔNIO DO IÇÁ (AM)

Francinete Auanário Chota Pontes

André Victor Amaral Gouvêa

Clara Gabryelle de Souza da Silva

Jaíne Braga Nascimento

- 199 -

11 - MUTAÇÕES EM NOSSOS MODOS DE PENSAR OU DE
SENTIR ATRAVÉS DAS IMAGENS TÉCNICAS

Francisco Pereira da Silva

Evandro de Moraes Ramos

- 215 -

12 - ENTRE REALIDADE E IMAGINÁRIO: O EXTRATIVISMO E
A CURUPIRA NA MÁQUINA DO DESTINO

Natasha Marzliak

Ricardo Lessa Filho

- 237 -

13 - DESIGUALDADES DIGITAIS NO ÂMBITO DA PANDEMIA:
O ACESSO E USO DAS TICS ENTRE OS ESTUDANTES DA REDE
ESTADUAL DE ENSINO EM SANTO ANTÔNIO DO IÇÁ/AM.

Pedro Pontes de Paula Júnior

Ágatha Valentina da Silva Moreira

Arilson Manuiama Martins

Geolivan Cavalcante Peres

- 251 -

14 - A EDUCAÇÃO ESCOLAR E A DIVERSIDADE SOCIAL E
CULTURAL: CHAVES PARA A INSUBMISSÃO

Valdenira da Silva Melo

Michel Justamand

- 263 -

LETRA – REBELDIA DIGNA

Rodrigo Ktarse

- 277 -

POSFÁCIO
INSUBMISSÃO, PLURIVERSIDADE E POTÊNCIA

Estevão Rafael Fernandes

- 283 -

SOBRE AS/OS AUTORAS/ES

- 287 -

SUGESTÕES DE LEITURA

Coleção Arqueologia Rupestre

Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand

- 295 -

Coleção FAAS - Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

- 296 -

Coleção FAAS TESES - Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand

- 298 -

Coleção Carmen Junqueira

Dirigida por Taciana Vitti e Michel Justamand

- 298 -

Coleção Sociedade e Cultura na Amazônia

Dirigida por Iraíldes Caldas Torres e Marilene Correa da Silva Freitas

- 299 -

Coleção Diálogos Interdisciplinares

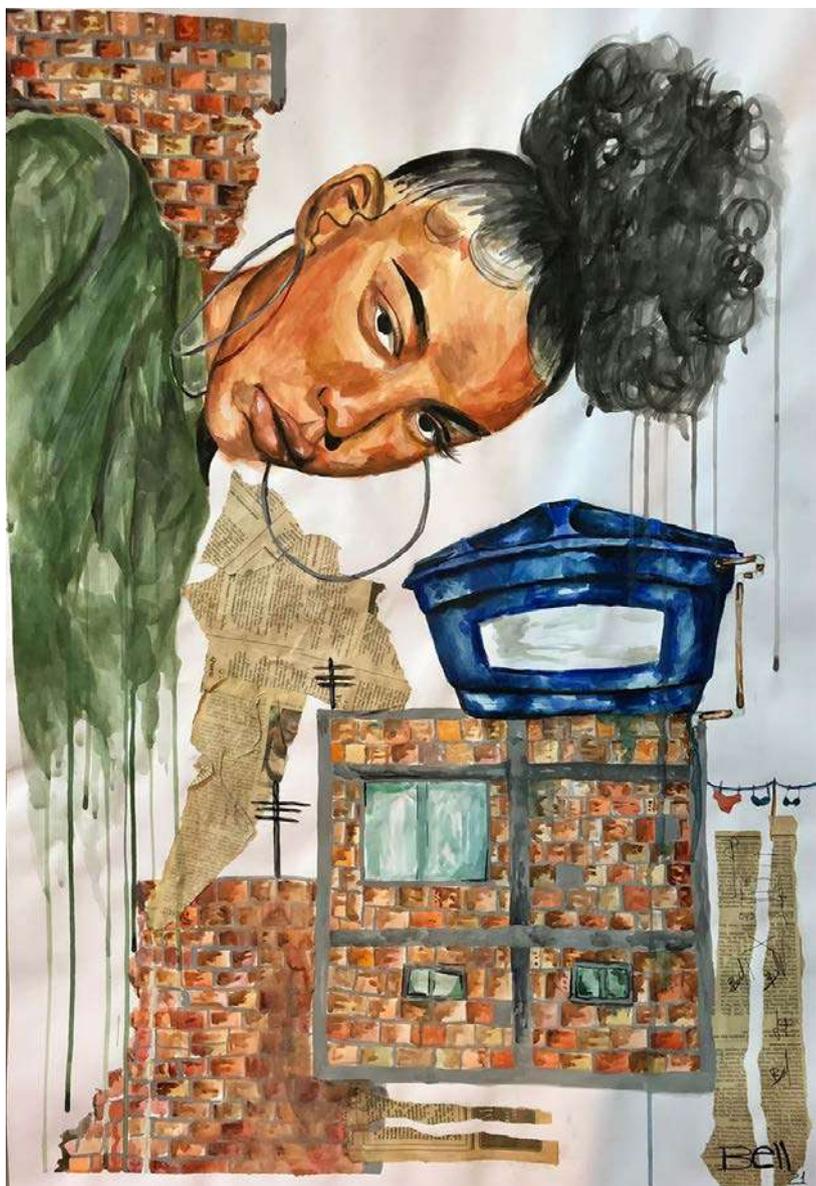
Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand

- 300 -

Coleção Tabatinga Ticuna

Dirigida por Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Michel Justamand

- 303 -



Autora: BELL

**INSUBMISSÕES
INDÍGENAS**

HUMANIDADE E COSMOVISÃO INDÍGENA 1

Bjarne Furtado

Introdução

O que é a cosmovisão indígena? O que significa humanidade a partir dessa forma de ver o mundo? Como esta noção é percebida pelas sociedades modernas, em especial, aquelas que se constituíram a partir de processos colonizatórios? Que desdobramentos na práxis cotidiana dos sujeitos podem assumir a noção de humanidade circunscrita às cosmovisões indígenas?

O artigo em tela, distante de posicionar-se com respostas acabadas às questões suscitadas acima, intenta, propor reflexões que permitam problematizar noções naturalizadas do conceito de humanidade, buscando delinear uma breve paisagem das complexidades e desafios à articulação de um pensamento e prática diferenciados da noção em causa. Assim, mira nas cosmovisões indígenas quanto às possibilidades epistemológicas que podem se revelar para a ampliação do conceito. Para isso, recorreu-se à revisão analítica do tema a partir dos estudos de autores indígenas e de outros que, ciosamente - ainda que tratassem de forma indireta a questão -, debruçaram-se sobre a matéria.

Parte-se do princípio que, humanidade é compreendido comumente como um fenômeno marcado pela obviedade. Como um fato dado ou natural, assentado em uma ordem universal que alcança e submete todas as formas do pensar humano, em particular, todos os modos de ser e de estar no mundo. Além do sentido de altruísmo, implícito no termo, atribui-se ao ser humano uma posição central que o destaca em relação a todo o universo. Todavia, entende-se que esse esquema interpretativo, de feição ocidental, não passa de uma maneira peculiar de pensar, portanto, produto de uma construção historicamente determinada.

Em contrapartida, sabe-se da existência de uma ecologia de saberes, de infinitas possibilidades de ser e propor relações com o

mundo, em particular, com a natureza. Neste ponto, o presente artigo ressalta o que parece ser o divisor de águas do estudo: a natureza. Ela é o elemento fundamental que define, por exemplo, a vida para as tradições socioculturais indígenas, bem como, para outras tantas, ao redor do mundo. Assim, o tratamento dado à natureza pelas formas do pensar indígena, seguramente, revela que ela é parte integrante e indispensável a qualquer pressuposição que se pretenda usar para definir o conceito de humanidade. Nesta forma de cosmovisão, o ser humano é apenas parte de algo maior e mais central.

Dito isso, é importante ter presente que, uma conjuntura de caráter plural orientada para criar canais de discussão e buscas tem se estruturado recentemente, trazendo para o centro dos debates mundiais questões que são caras a múltiplas sociedades tradicionais e que podem ser observadas como alternativas aos problemas de ordem econômica, social, cultural e ambiental que as sociedades modernas estão a enfrentar. Esse processo tem revelado e afirmado valores humanos advindos de matrizes teóricas, políticas e sociais não ocidentais.

Mesmo assim - a despeito da abertura que se tem tido para o desenvolvimento amplo de ideias e propostas advindas de matrizes culturais diferenciadas -, o viés ocidental de interpretação do termo (humanidade) tem se postado dominante, e vem se mostrando veículo de emancipação dos sujeitos e das sociedades modernas. Portanto, convertendo-se em um modelo a ser seguido, se igualando à ideia mesma de progresso e desenvolvimento humanísticos, graças à dinâmica que o mercado empresta ao termo. Com efeito, no embalo desses valores, as novas gerações ocidentais vão reproduzindo sua existência. Todavia, desapercibidas das contradições a que serão submetidas e a que, decerto, deverão ser convidadas no futuro a deslindar e responder, no interesse de encontrar alternativas de conhecimento para a construção de seu projeto individual e coletivo de vida. De modo que, tal construção, leve em consideração ações de intervenção no mundo, pautadas no equilíbrio “ser humano/natureza”.

O argumento que se está a proteger é que, se a noção de humanidade a que todos os povos devem almejar a alcançar é aquela supostamente assente na construção de uma totalidade feliz, ou seja, aquela que possivelmente alcançaria não somente os seres humanos, mas o planeta em sua total constituição biológica e sociocultural,

esta noção deve propor superar posicionamentos naturalizados e naturalizadores que centralizam o ser humano e o transforma em ponto de satisfação para o qual devem convergir todos os projetos humanitários. Fala-se aqui, principalmente, dos seres humanos em condição de agentes dominantes, que se ampliam por via das corporações e instituições modernas, promovendo justificadamente a desolação e o desmonte da natureza, bem como, o empobrecimento das relações entre os sujeitos no mundo.

Nesta esteira, o presente estudo foca na percepção de um ser humano que se percebe constituindo fio de uma teia muito maior do que si e da qual faz parte inseparavelmente. Consequentemente, integrando uma humanidade habilitada a contribuir significativamente para assegurar uma consciência planetária, holística, valorizadora da diversidade cultural e social, questionadora das diferenças, enfim, expressão em última análise, de uma totalidade irreduzível à simples soma de suas partes.

Destarte, não se procura providenciar receitas prontas para render as respostas, mas, a suscitar questões e propor reflexões sobre a possibilidade de diferenciadas visões teóricas e caminhos de busca, na tentativa de tornar viável problematizações aos modelos vigentes, com tendências monoculturais, brancos, masculinos, oficialmente ocidentais e produtores de mercadoria, que sustentam discursos pautados na homogeneização do sentido de natureza e humanidade, promovendo a separação uma da outra no interesse de transformar a primeira em somente recurso apto à exploração.

A afirmação do lugar de uma humanidade iluminada com pretensões benevolentes e centralizadora do ser humano

Pretende-se nesta seção, em princípio, tratar com cautela o sentido comumente atribuído ao termo a ser designado aqui como humanidade, sem a tentativa, certamente, de esgotá-lo. Nesse particular, é preciso reunir certo esforço no sentido de orientar um olhar cioso para a interpretação plausível e contextualizada. Receia-se, contudo, dizer que esse propósito raramente se faz sem danos, pois, trata-se de um termo polissêmico e, no caso particular de sua versão ocidental, portador de certa ambivalência.

Parte-se do entendimento que, no decorrer dos séculos, desenvolveu-se na cultura ocidental o hábito de pensar o termo humanidade como sentimento de bondade devotado pelo ser humano a seus pares, desdobrando-se em compaixão pelo sofrimento alheio, portanto, uma inclinação à aproximação com os desfavorecidos. Outrossim, o termo também se encontra associado à ideia de uma centralidade ocupada pelo ser humano em relação ao universo. Como consequência, estabeleceu-se um sentido para afirmar o status de prioridade absoluta da condição humana na relação que possui com o universo. Por mais dogmático e natural que isso possa parecer, compreende-se, todavia, que esta forma de visão de mundo, restrita a esse centralismo, trata-se apenas de mais uma perspectiva construída a partir de condições historicamente determinadas.

Dessarte, convém ter presente que, se estará de agora em diante a envidar esforços para ponderar acerca das compreensões mais usuais do termo, já mencionadas anteriormente, relacionando-as, particularmente, aos projetos da modernidade ocidental de colonização, especialmente, os ligados à constituição da América pelo fato desse fenômeno ter-se configurado expressão de uma experiência criadora de um novo padrão de poder colonial que levou a uma lógica eurocentrada de classificação social¹. A realização dessa experiência, afetou sobremaneira o modo de ser e pensar dos grupos socioculturais colonizados. Logo, a partir desse fenômeno surge a sistematização de uma estrutura de dominação polarizada em que foi possível construir imagens discriminatórias entre identidades, levando a uma estereotipização e dicotomização dos sujeitos em uma relação, como por exemplo: civilizado- selvagem; inferior-superior; avançado-atrasado e assim por diante. Assim, entende-se que, no bojo desse processo de classificação bipolarizada, a noção de humanidade se forja no Novo Mundo, assumindo ambivalências pouco percebidas.

Como é relatado nos registros historiográficos ocidentais, o núcleo de preocupação da agenda expedicionária do além-mar se instalou na procura de recursos naturais orientada por uma modalidade de acumulação de riquezas baseada no extrativismo. Nesse sentido, a partir do final do século XV durante a implementação do projeto colonial da América, “Colombo abriu as portas para a con-

¹ Ver Aníbal Quijano (2005) em “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” para as implicações da colonialidade do poder na história da América Latina.

quista e a colonização. Com elas, em nome do poder imperial e da fé, iniciou-se uma exploração impiedosa de recursos naturais e seres humanos, com o conseqüente genocídio de muitas populações indígenas” (ACOSTA, 2016, p.57). Com efeito, pode-se dizer, neste sentido, que são nas relações construídas a partir desse encontro, marcado pela exploração de seres humanos, que se criam as condições para a invenção de uma noção de humanidade propriamente exógena aos espaços geográficos invadidos. Essa ideia, esse projeto de humanidade definido no poder imperial, na fé cristã e, principalmente, em um modelo de progresso assente no desenvolvimento tecnológico vieram se consolidando ao longo do tempo em torno da construção de uma relação hierárquica na qual houve a imobilização sistemática do colonizado pela ação de superioridade moral imposta pelo opressor. Assume-se que, este processo jurídico e político de dominação deixou profundas marcas em todos os povos que sofreram tal ação. As invasões, expropriações e incursões violentas à vida humana provocaram a retirada involuntária de povos de seus territórios, causaram opressão, silenciaram culturas, tradições, modos de vida e trouxeram consigo o sêmen para a construção de um arcabouço ideológico calcado na superioridade do homem branco europeu sobre os demais grupos humanos, vítimas das investidas coloniais. Ademais, a colonização promoveu, como desdobramento de sua atividade, o sustento de uma hierarquização de valores opressores em nível mundial que, ao longo da história ocidental, veio se sedimentando até constituir-se parte das estruturas econômica, política, social e cultural da maioria das configurações societárias do planeta, ditando as formas de organização social e as distintas maneiras de como devem os sujeitos e culturas estabelecerem relações entre si, com a natureza, com seres e coisas existentes no planeta. Essa ação foi apoiada fortemente pela fé cristã e a ciência moderna, esta última considerada instrumento indispensável para a aferição das verdades.

Assim, a colonização abriu caminhos não somente para a exploração da natureza como também para o domínio da alma. Sua lógica econômica fixou um eixo divisório entre a natureza - que será objeto de transformação permanente por ação do trabalho humano e, ao qual deve servir como coisa a ser explorada- e o ser humano - único detentor de alma e iluminação, excetuado, portanto, por superioridade, do mundo natural. Nesse sentido, Acosta (2016) afirma que:

Para cristalizar o processo expansionista, a Europa consolidou uma visão que colocou o ser humano figurativamente falando por fora da Natureza. Definiu-se a Natureza sem considerar a Humanidade como sua parte integral, desconhecendo que os seres humanos também somos Natureza. Com isso, abriu-se o caminho para dominá-la e manipulá-la. (p.55)

Desta maneira, o autor deixa indícios de que, para dominar a natureza, é preciso antes, privá-la de seu caráter humanitário. Soamente assim, sua reificação seria possível. É conveniente expor que, essa dicotomia é impensável entre os sistemas indígenas de pensamento. Esse caráter humanitário é proposto no sentido de espiritualidade. Uma atividade energética presente, atual. Assim, para essas tradições socioculturais, essa espiritualidade, essa energia cósmica está presente em todas as formas de vida, humanas e não-humanas. Portanto, é energia que recai sobre o mundo, dando-lhe forma. Com efeito, essa espiritualidade assume as diversas formas contidas nos reinos animal, vegetal, mineral, bem como, em fenômenos meteorológicos e em subjetividades que permeiam o universo (espíritos, deuses e etc.) (CASTRO, 1996; 2018). Para esse sistema de pensamento, todavia, essa energia está sempre em atividade e pode ser percebida. Nesse sentido, assume-se aqui o entendimento que, esta espiritualidade é atividade imanente que pode ser inferida pelas manifestações de sua aparência, podendo ser, dinâmica (tempestades, maremotos, doenças e etc.) ou estática (as formas dos animais, ser humano, artefatos, árvore e etc.). Este sentido é percebido com muita dificuldade pelo ocidente.

Nesta senda, ressalta-se a compreensão que, em primeiro lugar, essa lógica economicista de cisão fora paulatinamente naturalizada, se integrando, portanto, à prática e aos modos de pensar desenvolvidos entre os colonizados. Em segundo lugar, afetou significativamente o equilíbrio entre ser humano e natureza existente antes da colonização, de modo que seus efeitos continuam a impedir a revitalização deste equilíbrio na temporalidade em curso. Assim, compreende-se que, àquela altura, as culturas indígenas, por exemplo, não puderam contribuir para agregar outros sentidos ao tipo de racionalidade de cisão adotado pelo europeu por não terem conseguido a oportunidade de se revelar adequadamente. As sabedorias milenares dos povos indígenas, bem como, suas cosmovisões foram

vilipendiadas. Consequentemente, grande parte da massa de colonizados fora convencida pelo colonizador de que essas sociedades tradicionais não eram capazes de produzir conhecimento relevante, daí a necessidade de trazer-lhes a tão necessária iluminação. Segundo Krenak (2019),

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (p. 8)

Com esta afirmação, o autor faz referência ao binômio humanidade esclarecida/ humanidade obscurecida como um jogo de suposta oposição construído para engolfar grupos e sujeitos numa rede de racionalidade homogeneizadora e propícia a garantir a seiva alimentadora da colonialidade². Se para o ocidente importava levar a luz/humanidade onde essa não existisse, que luz serviria para resgatar o ser perdido na obscuridade? Que humanidade seria essa? Certamente, presume-se uma iluminação/humanidade atrelada a interesses de engessamento monoculturais que revelam os vestígios de favorecimento de uma única forma de humanidade à custa do prejuízo de outra que, para tornar-se digna, deverá primeiro ser silenciada, apagada. Iluminar/humanizar, então, antes de qualquer coisa é um movimento que se faz para a outrem obscurecer ou apagar.

É conveniente assim, prosseguir no entendimento de que a noção de humanidade delineada no ocidente, inevitavelmente, pôde ficar por muito tempo inabalada. As condições das relações entre os

2 A introjeção de valores, representações simbólicas e verdades pela matriz cultural dominante no seio da mentalidade colonizada se desenvolve durante todo o processo de colonização e permanece mesmo após cessar a ordem de domínio jurídico e político. Essas introjeções legam aos sujeitos dessas sociedades, agora livres, modos de pensar, ser e de estar alheios a um processo de construção de conhecimentos e experiências ligados ao próprio habitat natural e cultural destes sujeitos, de maneira que, tais modos de pensar, ser e estar se desenvolveriam de forma diferenciada sem a presença do colonizador. Contudo, não sendo assim, tais sujeitos, por força imperativa, incorporam a seus sistemas de pensamento determinados valores que os induzem a pensar o mundo com as categorias de pensamento instituídas pelo colonizador. A esse efeito de dominação epistemológica, sem necessariamente a intervenção do colonizador, chama-se aqui colonialidade. É a criação e imposição de um imaginário, um fantasma que permanece ativo, mesmo tendo desaparecido a fonte que lhe deu vida. Nesse sentido, este imaginário tem vida própria.

diferentes tipos de sujeitos na dinâmica da vida colonial, decerto, provocaram turbulências na improvável retidão do termo. Todavia, convém fazer sobre esse ponto algumas considerações. A primeira diz respeito à problemática da ambivalência relativa à afirmação de uma humanidade empática - benevolência em relação aos semelhantes e desamparados - ao mesmo tempo em que promove o genocídio, a negação da existência do outro e sua condenação à desmesura da insignificância para manter o poder colonial com o uso das mais violentas formas de opressão³. A esse respeito, a consideração a qual se deseja assumir aqui é que tais contradições do termo não foram em sua totalidade removidas. Vigem ainda nas formas assumidas pela dominação contemporânea. Embora, no tempo presente tenham desaparecido as condições históricas que ensejaram a projeção dessas formas de tratamento humano, a impressão que se tem disso é que as contradições implícitas nas relações de dominação não foram, no todo, superadas e, mais do que isso, seu cerne fora readaptado aos presentes dias. De modo que os mecanismos de violência, mantenedores dessa rede de relação marcada pela opressão, foram igualmente renovados em outros de espécie diferente e formadores das várias colonialidades que hoje emergem e se mantêm presidindo as atitudes e os valores socioculturais entre os diferentes tipos de sujeitos de origem colonizada. O estado de empatia social não fora, portanto, satisfatoriamente alcançado no seio das relações em curso, e, com toda a razão, pois, as iniciativas dominantes baseadas na ideia de progresso tecnológico e desenvolvimento, na submissão e invisibilização do outro e na separação do ser humano da natureza ainda são as mesmas.

Nesse sentido, Acosta (2016) concorda que não houve uma ruptura absoluta com o passado quanto a este quadro que emoldura as condições da dominação. Para o autor, desde o momento em que fora imposto um imaginário polarizador, tendo por base uma classificação social de caráter hierárquico,

3 Ressalva-se que isso se deu graças à força de condições históricas favoráveis que permitiam a vigência política, jurídica e ideológica deste tipo de tratamento humano nas relações coloniais. Contudo, é importante mencionar aqui um ponto de descontinuidade histórica, a despeito do qual revela Oliveira (2016, p.61) quando da chegada à Bahia do padre Nóbrega. Segundo este autor tal padre “ficou impressionado com a generalidade do costume entre os moradores de possuir nativos como escravos. Isso afrontava a bula papal *Veritas Ipsa*, escrita por Paulo III em 1537, que afirmava que as populações autóctones da América possuíam alma e que não deveriam ser objeto de maus tratos ou de escravização.” Embora esta percepção do padre fosse imbuída de espiritualidade, não conseguiu, contudo, prosperar e nem determinar um modelo capaz de vigor integralmente nas relações coloniais com toda a força humanitária presumida.

Neste ponto emergiram a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser, que não são apenas uma recordação do passado: estão vigentes até nossos dias e explicam a organização do mundo, já que são um ponto fundamental na agenda da Modernidade. (p. 55)

O autor sugere que houve o desenvolvimento de um sistema de colonialidades que atingiu e que ainda atinge as competências do saber, do ser e do poder. Com isso, supõe-se entender que, este sistema se orientou e ainda se orienta como um projeto da modernidade que quer atravessar as eras, se possível, incólume das inconvenientes insurgências que o possam aniquilar.

A segunda consideração, diz respeito ao que se refere à noção de uma tendência reduzida e reducionista que impõe ao ser humano o posto de agente central na relação com o universo. Um antropocentrismo em certa medida agudo presidido por matrizes culturais habituadas ao domínio de almas e que julgam necessário manter tal estado de relação em vigência. Trata-se, pois, de uma noção que ignora a humanidade presente no universo da natureza. Entende-se com isso que, a possibilidade de uma humanidade ser mais extensiva e se locupletar na natureza ainda é insuficientemente pensada no ocidente. *Pari passu*, outras matrizes culturais e sociais, norteadas por racionalidades diversas, mostram, com seu conjunto ancestral de sabedorias, caminhos diversos que estabelecem outros sentidos de relações, bem como, uma outra alternativa à humanidade, fora deste sistema de ideias cujo desenvolvimento está baseado no progresso tecnológico e têm como testemunhos seu próprio modo de ser e de estar no mundo.

Destarte, assume-se que, a noção de humanidade fortemente veiculada nas sociedades modernas se define dentro de um padrão orientado pela promessa de progresso e desenvolvimento. Por sua vez, seu sentido exige a submissão de bilhões de pessoas do mundo todo para um viver de temporalidade apressada e mecanizada. Seu conceito é marcado pela ambígua disposição do sentimento de empatia pelo outro e sua contígua negação. Isso, para validar a ideia de um progresso e de um desenvolvimento que para ensejar-se, tenazmente, precisa negar milhões de pessoas em processos cada vez mais desumanos. Se vê claramente isto, quando milhões, por que não dizer bilhões de pessoas que, em nome do progresso e

do desenvolvimento, sobrevivem, sob as mais cruéis condições de trabalho, com salários não compatíveis com sua dignidade humana. Elas se consomem, se anulam e assumem uma subvida para tornar cada vez mais rico o pequeno quadro de pessoas que detêm o poder sobre os meios produtivos.

A ideia presente de humanidade, também está ligada a esforços de transformação permanente das paisagens da natureza em outras formas de paisagens artificiais e artificializantes. A centralidade dada ao ser humano desencanta a natureza e a torna objeto de predação. Assim, este tipo de humanidade vê na natureza um viçoso recurso apto à obtenção de lucro, cujo centro é o ser humano que se estende por via das corporações, de empresas e de uma diversidade de instituições modernas que estão a consumir o planeta.

Convém ter presente que, ortogonalmente à ideia comumente veiculada no ocidente, existe uma noção de humanidade promovida e encorajada por matrizes culturais diferenciadas. Distintas cosmovisões indígenas constituem-se propostas para um modo de pensar e de agir integradores. Elas se opõem aos elementos predatórios inscritos na versão ocidental do termo em causa. Para a cosmovisão indígena, todos os entes existentes no planeta como animais, plantas e seres humanos são um só espírito que se divide entre vários corpos diferentes e em muitos territórios, mas que possuem o mesmo valor e importância no processo de manutenção da vida no planeta.

Tal cosmovisão vê na relação horizontal e harmônica com a natureza uma alternativa de resposta para que se compreenda o todo na relação integral com as partes. São visões que partem de experiências vinculadas a matrizes culturais comunitárias, de povos tradicionais que se mantêm firmes, vivendo em harmonia com a Natureza. As contradições envolvendo o termo humanidade, apontadas no presente estudo, forjam o imperativo de se proceder a reflexões que levem ao conhecimento dos elementos básicos de significação do termo, considerando os indícios apresentados para a apreciação de propostas milenarmente cultivadas por povos que, por razões históricas, foram invisibilizados.

Vislumbrando uma oportunidade de desbloquear a realidade para a utopia de uma humanidade encantada

Cada vez mais, inclina-se a acreditar que no mundo atual desenvolve-se uma consciência de que se está a experimentar mudanças profundas, tanto no agir quanto nas formas do pensar humanos, mas que ainda não se é capaz de perceber e compreender satisfatoriamente. Nesse sentido, os embates recentemente firmados entre visões de mundo conservadoras e de sistemas de pensamento diferenciados, em última análise se não foram a causa principal desse sentimento de mudança, decerto, contribuíram significativamente para ensiná-lo.

Movimentos intelectuais oriundos de matrizes culturais diferenciadas, especialmente, os remanescentes de sociedades do sul global nos últimos anos têm trazido aos centros do debate mundial questões relacionadas à diversidade cultural e a propostas de mudança.

Na América Latina, nas últimas décadas, surgiram profundas propostas de mudança que se apresentam como caminhos para uma transformação civilizatória. As mobilizações e rebeliões populares – especialmente a partir dos mundos indígenas equatoriano e boliviano, caldeirões de longos processos históricos, culturais e sociais – formam a base do que conhecemos como Buen Vivir, no Equador, ou Vivir Bien, na Bolívia. (ACOSTA, 2016, p. 23)

Entre essas matrizes epistemológicas diferenciadas encontram-se as cosmovisões indígenas que, aqui podem ser compreendidas como uma forma específica de dar sentido ao mundo e à humanidade. Parte-se do entendimento que, são experiências sociais, políticas e econômicas que se ampliam nas vivências de um universo representado como uma totalidade. Nesse universo, o ser humano faz parte de uma inextricável rede de relações em que, outros seres, naturais e sobrenaturais compõem a trama da existência da vida. Assim, configura uma visão integradora e sinóptica do mundo. Para Munduruku (1999) a cosmovisão indígena é uma forma de conhecimento que está enraizada num senso de profundo respeito ao planeta. Segundo o autor “[...] o conhecimento indígena está baseado

numa relação amorosa com nossa Mãe-terra” (MUNDURUKU, 1999, p. 60). Assim sendo, entende-se que, por lançar mão de uma visão integradora, tal noção não pode ser mensurada sem a incorporação ser humano/natureza. Um é condição para o outro.

Dizem os antigos que tudo é uma coisa só, tudo está em ligação com tudo e que nada escapa à trama da vida. Segundo o conhecimento tradicional, cada coisa existente – seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano – é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva, e nada escapa disso. Diz ainda que é preciso reverenciar a terra como uma grande mãe que nos alimenta e acolhe e que ninguém foge ao seu destino. (op cit, p. 31)

A despeito dessa construção sinóptica de integralidade, interdependência necessária entre todos os seres existentes, chama a atenção o ponto em que o autor faz referência à noção da inevitabilidade de sujeição dos seres humanos às forças da natureza, como descreve-o bem: “ninguém foge ao seu destino”. Compreende-se aí que, esta força é expressão do domínio integrador que tem o universo sobre a condição humana e sobre a condição das outras formas de vida.

No mesmo sentido, Krenak (2019) afirma ser tal visão o fundamento que busca a integração dos seres humanos com esse organismo vivo que é a terra. O autor reconhece o planeta terra “[...] como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência” (KRENAK, 2019, p. 22). Como visto, é comum a maioria das sociedades tradicionais pensar esses componentes não necessariamente separados, nem fragmentados como o mundo ocidental tende a ver. Esses componentes se irmanam, sendo um desdobramento do outro.

Para Castro (2018) a importância da cosmovisão dos povos indígenas ameríndios se concentra no reconhecimento de uma espiritualidade presente em todas as formas de vida que se manifestam na natureza. Para o autor, trata-se de uma concepção que é comum a “[...] muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (CASTRO, 1996, p. 115). Desta forma, o autor define aspectos

importantes presentes nesse modo de representar o mundo que serviram de base para a elaboração de sua teoria intitulada “Perspectivismo Ameríndio”⁴.

Acosta (2016) tem a cosmovisão indígena como sendo essencial para o desenvolvimento de uma perspectiva de mundo assente na perfeita harmonia dos homens entre si e a natureza. Para o autor, as formas do pensamento coletivo e integrador das cosmovisões indígenas compõem juntamente com outras visões de mundo, que corroboram essa lógica, a possibilidade de uma nova utopia, um novo mundo. Nesse sentido, este modo de ser e de estar no mundo, integra a sua proposta filosófica do Bem Viver, assim por este descrita:

Para falar do Bem Viver, é preciso recorrer às experiências, às visões e às propostas de povos que, dentro e fora do mundo andino e amazônico, empenharam-se em viver harmoniosamente com a Natureza, e que são donos de uma história longa e profunda, ainda bastante desconhecida e, inclusive, marginalizada. (ACOSTA, 2016, p.19-20)

Com efeito, parte-se do entendimento que, essa cosmovisão a qual muitos povos tradicionais estão acostumados a articular em seu cotidiano, considerando diferenças que variam de grupo para grupo, traduz-se em um movimento de constante ensinamento e aprendizagem. Fruto, portanto, de uma relação harmoniosa estabelecida dos sujeitos entre si, e destes, com a natureza. Relação esta, considerada saudável entre os seus membros. Trata-se, pois, de um modo de ser e de estar no mundo que, busca observar atentamente a fugacidade dos movimentos da vida, baseando-se, principalmente, no tempo da natureza, justamente para melhor entendê-la, e alcançar com isso, um equilíbrio integral – corpo-mente-natureza. Munduruku (1999) dá seu testemunho de aprendizado na vivência com a natureza, em passagem de sua história com o avô Apolinário. Assim, narra o autor:

4 Castro (2018, p. 42) define o Perspectivismo Ameríndio a partir da ideia de que “[...] numerosos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham de uma concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vistas: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências”.

Sempre que eu vinha da cidade para a aldeia, chegava muito agitado, confuso, inquieto. O velho ficava observando meus movimentos de forma muito discreta, [...] não deixando que eu percebesse que ele acompanhava meus modos. Num determinado momento me convidou para tomar banho no igarapé que corria perto da aldeia. Fui sem atentar em nada que fosse anormal no comportamento do velho. Ao chegar ao rio, pedi que eu fosse até uma pequena queda-d'água, sentasse numa pedra e observasse todos os movimentos que o rio fazia. Não fazia ideia do que pretendia. Enquanto permaneci ali, ele não se moveu do lugar. Acocorou-se na parte baixa do rio e jogou água sobre seu corpo com as mãos em concha. Vez por outra olhava para mim e apontava para a água como se dissesse que eu também devia olhar para ela.

Passaram-se muitas horas. No final, em vez de estar cansado por ter ficado muito tempo numa posição pouco cômoda, sentia uma estranha paz percorrer meu corpo. Então se levantou e me chamou, dizendo: “Hoje você aprendeu algo novo. Nunca se deixe levar pelo barulho interior. A gente tem de ser como o rio. Não há empecilho no mundo que o faça sair do seu percurso. Ele caminha lenta, mas constantemente. Ninguém consegue apressar o rio. Nunca ninguém vai dizer ao rio que ele deve andar rápido ou parar. Nunca apresse o rio interior. A natureza tem um tempo, e nós devemos seguir o mesmo tempo dela.” (p. 11-12)

Cumpra aí salientar que, o autor evoca um sentido que empresta à natureza uma espiritualidade incomum. Pelo menos, assim se o infere das formas como a noção da natureza é percebida e articulada comumente no pensamento ocidental. Pois, no ocidente, a ausência de um sentido mais amplo e menos reificado à natureza, tem provocado o esvaziamento de seu conteúdo, levando à sua mais fácil manipulação e exploração. Para a cosmovisão indígena, contudo, a natureza é um ente espiritual, vivo, assim como também o é, o ser humano. Aliás, o ser humano aí, é menos ser humano que um ente espiritual. Em outras palavras, o ser humano é mais ente, como o são as plantas e os animais. Assim, essa espiritualidade é, antes de qualquer coisa, a expressão de um projeto existencial assente no encantamento das formas da natureza. Uma imanência que é ativa.

Julga-se importante mencionar que, o autor também traz à baila um sentido que conduz inevitavelmente à compreensão de que, viver na e com a natureza é antes, um processo de libertação espiritual. Uma imersão a uma temporalidade e silêncio que funcionam como um centro pedagógico de transcendência. Um processo

por meio do qual há um despertar da sensibilidade humana para o autoconhecimento. Esse autoconhecimento é silencioso e se molda ao tempo da natureza. Um revela o outro. E nada pode perturbar esse estado de equilíbrio.

Nesse sentido, compreende-se que, as cosmovisões indígenas ficaram por muito tempo silenciadas. Nisso, receia-se dizer que, as culturas indígenas desde o século XVI não tiveram a oportunidade de revelá-las adequadamente, graças aos limites impostos pelo projeto de colonização ocidental. Por conseguinte, foram compreendidas como estereis e relegadas à invisibilização epistemológica. Com efeito, no atual cenário dos embates entre distintas visões de mundo pode-se afirmar que, poucos ensinamentos permaneceram tão vivos, e poucos, ao mesmo tempo, têm abalado tão fortemente as estruturas dos paradigmas modernos - fundamentados no desenvolvimento, no progresso da técnica e na predação dos recursos naturais - como os ensinamentos oriundos das cosmovisões indígenas. Nesse sentido, corrobora Acosta (2016):

Os indígenas não são pré-modernos nem atrasados. Seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a Modernidade colonial. Com suas propostas, imaginam um futuro distinto que já alimenta os debates globais. (p. 24)

A partir do que afirma o autor, enceta-se a compreensão que, é na linha de frente dos debates pós-modernos e decoloniais⁵ que se insere a cosmovisão indígena como alternativa que questiona o modelo ocidental - desenvolvimentista, técnico e progressista - baseado no lucro da exploração irrestrita dos recursos da natureza.

Quando é evidente a inutilidade de seguir correndo atrás do fantasma do desenvolvimento, emerge com força a busca de alternativas ao desenvolvimento, ou seja, de formas de organizar a vida fora do desenvolvimento, superando o desenvolvimento e, em especial, rechaçando aqueles núcleos conceituais da ideia de desenvolvimento convencional, entendido como a realização do conceito de progresso que nos foi imposto há séculos. Isso necessariamente implica superar o capitalismo e suas lógicas de devastação social e ambiental, o que nos abre as portas ao pós-desenvolvimento e, claro, ao pós-capitalismo. (ACOSTA, 2016, p. 53)

5 A decolonialidade é aqui assumida como uma atitude política e de um modo de pensar que questiona a colonialidade.

A cosmovisão indígena, portanto, está inscrita em uma conjuntura de ruptura paradigmática que avança no sentido de ocupar cada vez mais os espaços públicos de discussão. Contudo, no que pese a abertura que se tem tido para o desenvolvimento amplo de novas ideias, propostas diferenciadas e da cosmovisão indígena, ainda assim, resistem-lhes os padrões hegemônicos clássicos.

Até o presente, pôde-se perscrutar o universo conceitual da cosmovisão indígena. Percebeu-se, então, que ela, por fim, impacta na compreensão comum que se tem da relação ser humano/natureza e, mesmo, no entendimento que se tem da noção de humanidade.

Sendo assim, o que significa humanidade a partir dessa forma de ver o mundo? Parte-se aí, da compreensão que, na cultura ocidental essa humanidade é traduzida como um centro de intencionalidade ausente e não extensivo a outros coletivos e espécies. Não obstante, somente no ser humano essa humanidade seria então, percebida ou revelada. Todavia, para a visão cosmológica indígena, humanidade não é uma substância. Não é um predicado exclusivo do ser humano. Mas, uma condição de pessoa a que todos os seres existentes estão subordinados. Para Castro (2018) a condição de pessoa é anterior a ideia de humanidade. Aliás, esta última, deriva da primeira. De modo que, a humanidade (vista no ser humano), antes, é uma condição de pessoa como o é a todas as formas existentes. Os seres existentes, por assim dizer, também são pessoas.

Esse fato de que a condição de pessoa (cuja forma aperceptiva universal é a anatomia e a etologia humanas) possa ser tanto “estendida” a outras espécies como “recusada” a outros coletivos de nossa espécie sugere, de saída, que o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*. (CASTRO, 2018, p. 47)

De início, pode-se prever as dificuldades em se pensar um modo de humanidade que não seja a manifestação de centralidade do ser humano. Sendo assim, como esta noção é, então, percebida pelas sociedades modernas, em especial, aquelas que se constituíram a partir de processos colonizatórios?

Parte-se da compreensão que, a dinâmica da vida moderna, dificilmente se abre para lógicas de pensamento que não leve em

consideração o desenvolvimento e o progresso tecnológico. Este, talvez seja, o principal desafio a ser superado por uma noção de humanidade assente em uma cosmovisão indígena. Qualquer forma de conhecimento, que se aventure a dissuadir ideias centradas nesses princípios, é considerada destituída de seriedade e posta sob suspeição. Essas cosmovisões ainda são vistas com muita desconfiança, e se apresentam como estando em desvantagem em relação ao alcance tomado pelos conhecimentos gerados pela ciência ocidental. É inviável, porque propõe um outro tipo de organização social e cultural.

Apesar de o senso comum enredar nesta trama tais visões espiritualizadas de mundo, cada vez mais se notam mudanças nas formas de pensar e agir de cientistas, ambientalistas, pensadores, produtores culturais, artistas e outros que singraram nas fontes de sabedorias milenares e que tentam desbloquear a realidade moderna, engessada, no intuito de encontrar um lugar para que visões como essas prosperem, a despeito de lhes resistirem os modos cômodo e sedutor da economia de mercado. E com isso, garantir um espaço em que seja possível discutir o futuro do planeta e das novas gerações - hodiernamente embaladas sob o encantamento de uma *berceuse* escatológica e predadora da natureza - na perspectiva quem sabe, da possibilidade de restituição do equilíbrio original - ser humano/natureza-, comprometido pelas investidas colonialistas.

Dito isso, que agenda cumpririam atitudes e valores pautados em uma cosmovisão indígena? Que desdobramentos, então, na *práxis* cotidiana dos sujeitos podem assumir a noção de humanidade circunscrita às cosmovisões indígenas?

Assume-se que, apesar das forças que lhe resistem, as cosmovisões indígenas podem contribuir para a abertura de novas atitudes e valores, bem como, para a constituição de novas utopias. Abre-se, portanto, para questionar o raciocínio ocidental, de que há apenas um único caminho a se seguir rumo ao desenvolvimento econômico e ao progresso da ciência. Traz a possibilidade de que os sujeitos possam reconhecer sua condição de agente colonizado, ajudando a refletir sobre a necessidade de outros posicionamentos políticos e sociais, bem como, a desenvolver atitudes de resistência e de descolonização dos estereótipos classificatórios presentes nos discursos oficiais.

Considerações finais

“Os seres humanos são uma promessa, não uma ameaça”.

Com estas palavras, inscritas na sinopse da quarta capa do livro de Alberto Acosta intitulado *O Bem Viver*, orientaremos nossas considerações sobre as possibilidades de uma dinâmica social e cultural calcada na esperança de uma humanidade ressignificada. Para não perder tal esperança, o motivo que nos levou a realizar tal estudo foi a tentativa de percorrer caminhos delineados por tradições socio-culturais irmanadas à noção de convívio harmonioso dos sujeitos entre si, com a natureza e seu tempo. Com isso, pôde-se pensar na oportunidade de encontrar pistas para o vislumbre de possíveis caminhos teórico-práticos que pudessem ser assumidos por uma *práxis* cotidiana integradora, assente no equilíbrio do ser humano com a natureza.

O presente texto levantou questões acerca das contradições presentes na noção de humanidade em função de seu uso comum, de sua definição como fundamento restrito à centralidade do ser humano em relação ao universo, propondo que se trata apenas de mais uma perspectiva construída a partir de condições historicamente determinadas. Ademais, apontou os desafios e complexidades a uma prática e a um pensamento assentes em uma compreensão de humanidade localizada numa cosmologia indígena, analisando, também, o conceito de cosmovisão indígena a partir de pensadores e estudiosos do tema, o significado de humanidade a partir dessa forma de ver o mundo, a maneira como é percebida pelas sociedades modernas e por fim, suas implicações nas práticas e visões cotidianas dos sujeitos. Apontou para a necessidade de superação de posicionamentos naturalizados e naturalizadores que centralizam o ser humano e o transforma em ponto de satisfação para o qual devem convergir todos os projetos humanitários.

Claramente, as noções apresentadas com relação à humanidade, estão franqueadas a críticas e a questionamentos. Na busca por conhecimentos alternativos, como os inscritos na cosmovisão indígena, estudiosos e acadêmicos poderão, decerto, ser confrontados com processos castradores e conservadores, que lhes cobrarão o retorno a ideias convencionais. Contudo, acredita-se que, o essencial é não pensar este processo de construção de conhecimento como

receita pronta. Nem se entusiasmar demasiadamente, a ponto de pensar ter encontrado uma solução definitiva para os problemas que vêm se sedimentando há séculos e submetendo incontáveis gerações. Contudo, deve-se, mesmo assim, prestar-lhe atenção, convictos de que isto é uma maneira que enseja a possibilidade de abertura para uma consciência de reconhecimento de que se está enjaulado a um padrão de pensamento dominado pela colonialidade ou por colonialidades.

A mentalização sobre os conflitos e contradições inscritos nos modos ocidentais de viver e reproduzir a existência, devem estimular a permanência dos debates, de modo a promover desafios a olhares e posturas de tendências monoculturais. Os pressupostos e consequências calcados na cosmovisão indígena, pensa-se, deve propor estratégias, percepções e práticas cotidianas que estejam atentas ao tempo da natureza e à saúde do planeta. Nesse particular, enfatiza-se a importância do papel dos agentes sociais, principalmente, os que entremeiam a disposição ameríndio-ocidental, por terem construído de maneira frágil sua memória coletiva. Assim, sem memória e um pé na ancestralidade, as pessoas ficam isoladas e suscetíveis a manobras de discursos de qualquer ordem manipuladora. Portanto, com suas atitudes e valores renovados poderão se acercar de possibilidades para construir estratégias pessoais e coletivas, a partir de perspectivas conectivas, que aproximem diferentes sujeitos e saberes.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. 1ª edição. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, PPGAS - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfm93pSs/?lang=pt#>. Acesso em: 02 março 2022

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses**: Conversa sobre a origem da cultura brasileira. São Paulo: Editora Angra, 1999.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, **CLACSO, Consejo Latino americano de Ciencias Sociales**, Buenos Aires, p. 117-142, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em: 28 abril 2022

APRENDENDO SOBRE EDUCAÇÃO E COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA COM A NAÇÃO WAMPÍS: AS VOZES DE IÑA WAMPISTI NUNKE

2

Leandro Bonecini de Almeida

Introdução

A autonomia da Nação Wampís remonta a tempos imemoriais, porém se transforma. As mulheres e homens ancestrais desta cultura resistiram aos conflitos com o reino Mochica, os impérios Inca e Espanhol, além de resistir e relativamente absorver as instituições da República do Peru, instaurada em 1821. Esta nação originária localizada a leste dos Andes, na Bacia do Alto Maraón e Alto Amazonas, por meio do seu governo autônomo reivindica atualmente um território integral, chamado *Iña Wampísti Nunke*, com aproximadamente 1.327.760 hectares, entre as montanhas de Tuntanain a oeste, a Cordilheira do Cóndor – ou *Wichinkat Mura*, em idioma Wampís – ao noroeste. Entre os rios Kanús e Kankaim está a cosmopolítica Cordilheira de Kampankis. Na longa história da Nação Wampís outros conflitos se deram por diferentes assédios de estrangeiros ou *apach*, e no caso das fronteiras interétnicas, sobretudo entre as pessoas *shuar*, da família linguística Jívara ou Aents Chicham, que compreendem os Wampís, os Awajún, Achuar e Shuar (no Equador).

Atualmente a autonomia territorial wampís é desafiada especialmente pelas indústrias Estado-capitalistas¹, organizadas para exploração de “recursos naturais”: ouro de garimpo minerado ilegalmente usando metais tóxicos; o corte de madeiras² de tipo “topa” cortada aos milhões de metros cúbicos e transportadas em direção

1 Especificamente sobre tema ver Bonecini-Almeida (2021, 2022a, 2022b) entre outros trabalhos do autor.

2 Sobre a “tala ilegal” de madeiras ver notícia “Nación Wampis rechaza extracción ilegal de madera y apuesta por la reforestación” e “GTANW plantea al estado peruano realizar operativo conjunto en la frontera con Ecuador para enfrentar el comercio ilegal de madera”, disponível em: <www.nacionwampis.com>.

a fronteira do Equador, parte para China; os lotes petrolíferos 116 e 64; dezenas de barragens projetadas sobre a bacia do Rio Marañón, especialmente a localizada no “Pongo de Manseriche”, pois potencialmente alagaria o curso do Rio Santiago; e uma estrada binacional, o “Eje Vial V” entre Peru e Equador. A estes conflitos se somam aqueles de escala familiar, intra e intercomunal, interétnico e transnacional. Todos estes embates perpassam a comunicação interpessoal, comunitária, e das ações para o interior ou exterior do território, realizadas pelo Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW), primeiro governo autônomo fundado por uma nação originária na Amazônia, em novembro de 2015.

A recuperação das terras e territórios usurpados – tema fundamental desde as origens da América Latina, sobretudo no tempo presente – de Inã Wampisti Nunke é um ato positivo, criativo e insubordinado, frente os males e danos feitos contra as “bondades da natureza”, segundo Wrays Pérez Ramírez (2016) primeiro Pamuk – autoridade máxima – do GTANW. A materialidade espacializada da circulação e comunicação se nota também nas condições da mobilidade inter e extraterritorial, o acesso ou não a meios telemáticos – como computadores e celulares, redes sociais virtuais corporativas ou não e de telefonia privada – e de transporte como canoas e embarcações movidas por combustíveis e motores fora de bordo como os “peque-peques” de 13 cavalos (cv), “chalupas” com motores 15cv a 40cv ou “pongueros” de 60cv utilizados para transporte de cargas – inclusive as madeiras ilegalmente cortadas e comercializadas – e até 70 passageiros.

A defesa do território envolve a tecitura social, o constante diálogo e negociação entre “comuneros”, autoridades comunitárias, assim como os intercâmbios de experiências e conhecimentos que permitam construir estratégias para outras relações sociais e de organização em meio as mais variadas adversidades, conflitos e pandemias. Este artigo trata de refletir a síntese dos aprendizados e das ações de comunicação comunitária, a partir de uma série de oficinas e trabalhos de comunicação realizados junto ao GTANW, entre junho de 2019 e fevereiro de 2020. Dado o – aparentemente paradoxal – desenvolvimento dominante em curso, pode a conexão com redes transnacionais aumentar a fratura entre as sociedades e naturezas amazônicas? Ou romper a comunicação *em e/ou com* a natureza socialmente apropriada e significada pela Nação Wampís?

Comunicação comunitária: a Rádio Tuntui Wampís - 94.7 FM

A primeira emissora radiofônica da Nação Wampís - a Rádio Tuntui³ Wampís 94.7 FM - foi inaugurada em 2016 pelo GTANW em uma conjuntura de conflitos territoriais (CARRILLO, 2019). A estação funciona dez horas diariamente, transmitindo para as Bacias do Rio Kanús e Kankaim. Recordemos que o som, enquanto fenômeno físico, é a sensação produzida nos ouvidos e outras partes do corpo humanos pelas vibrações de corpos transmitidas por meios elásticos, como o ar (GAGO, 2013). Estas vibrações formam ondas que podem ser produzidas pelas cordas vocais, instrumentos musicais ou quando objetos colidem. O trabalho radiofônico mobiliza narrativas através de vários meios, seja pelo registro das paisagens sonoras (SÁNCHEZ, 2016, p. 115), entrevistas, programas temáticos, relatos de sábios e sábias, convites para eventos e mensagens de moradores. A comunicação wampís envolve mais do que registros sonoros e visuais do território, vai além do sensorialmente imediato, em dimensões cósmicas e oníricas.

Vejam, a seguir uma breve síntese da programação transmitida pelas ondas do espectro eletromagnético ocupado por Tuntui Wampís, 94.7 FM. A grade (“parrilla”) da programação é flexível para atender demandas urgentes, porém os horários temáticos que contêm diferentes programas específicos são: 1) Valorizando a Identidade Cultural; 2) Construindo a Autonomia; 3) Melhorando a Saúde; 4) Plantando a boa semente (ecumênico); 5) Avanço Informativo (noticiário); 6) A Voz do Povo (mesa redonda); 7) Comunicados, “spots”, música; 8) Educação Ambiental; 9) Compromisso com a Educação.

O programa chamado “Conhecendo o HIV-AIDS” - no horário “Melhorando a Saúde” - aborda esta e outras “enfermidades de transmisión sexual” (ETS), formas de prevenção, cuidados da saúde sexual, familiar e reprodutiva. Tem uma duração de 41 minu-

3 *Tuntui* se refere ao tambor tocado ao tomar Natem (ayahuasca) ou para enviar mensagens distantes, proibido de ser manuseados por jovens sem visão e poder: “se cree que Tuntui al emitir el sonido abre la (boca) como un monstruo (yajasmatshiniana ainniurti) y allí en ese instante pueda comer el alma de un débil, y éste no podrá vivir más días. Por eso es prohibido para los jóvenes vacíos de Arutam [espírito de poder]” (PETSAIN; CHINKIM; JIMPIKIT, 1987, p. 140).

tos e 42 segundos, na forma de noticiário, informativo e entrevista. O público-alvo são jovens e adultos de ambos os sexos e qualquer de gênero, profissionais de saúde, enfermeiras, médicas, parteiras.

No horário “Compromisso com a Educação” o programa “Educação e Realidade” dura uma hora e três segundos, em formato de informativo, também usa entrevistas e é apresentado pelo menos uma vez por semana. Se avaliou a necessidade de revisão do roteiro, as vozes, a música, a organização e distribuição da informação melhorada. Quase nenhum silêncio foi notado, o que pode gerar cansaço e confusão na audiência. O público esperado são professores, pais, mães, jovens e profissionais. Seu objetivo é difundir as pedagogias e conhecimentos de educação próprios da Nação Wampís, em direção à construção do sistema educacional autônomo wampís.

O programa “Promoção da educação ambiental”, lançado em 2019, aborda uma agenda tão ampla quanto desafiadora, frente as ameaças territorializadas. Se reconhece a necessidade de políticas e ações concretas para reverter este cenário. Um dos problemas ambientais tratados no programa é que dia após dia os resíduos sólidos estão circulando e se acumulando. O tema é adequadamente apresentado, porém requer atenção para orientação de ações e formas pelas quais a população poderia se engajar. A locução tem oscilações de timbre e ritmo, foram percebidos ruídos, cortes abruptos e desequilíbrio no volume dos segmentos, que precisam ser normalizados.

O noticiário ao vivo da rádio Tuntui Wampís 94.7 FM – “Avance Informativo” - ocorre em quatro horários semanais, alternados os idiomas wampís e espanhol, dois dias pela manhã e dois a tarde, tratando das notícias atuais, seja no território, no distrito, província, estado, país e no mundo. Este programa foi beneficiado pela instalação de internet satelital na rádio, uma exceção porém necessária, inclusive pela ausência de rede telefônica na maior parte do território. Neste programa são recebidos convidados para entrevistas ou comentários sobre o assunto do dia.

O programa “Valorizando a Identidade Cultural” busca fortalecer a participação dos visionários (*waimakus*) e seus conselheiros (*chichamen*). Se ensinam valores culturais e a elaboração das técnicas de produção de cerâmica, agricultura e cuidado das sementes, trabalhos coletivos, modo de vida tradicional. Também neste programa transgeracional as histórias, lendas, mitos e contos da cul-

tura Wampís são valorizados como parte do ensino. A palavra dos visionários sobre a cosmovisão se dá por canções *ánent* ou *anentak* para semear, colher, agradecer as entidades sagrada, como *Etsa* (Sol) e *Nunkui* (a Terra).

Já no programa “Construyendo la Autonomia” se difundem os conhecimentos e princípios da autonomia da Nação Wampis, necessários para a organização das comunidades, os diferentes níveis do GTANW e outros aspectos relevantes para o fortalecimento político do autogoverno. Neste sentido, outra dimensão desta tarefa é a socialização do conteúdo do Estatuto fundacional do GTANW, de tratados nacionais e internacionais relevantes para os direitos dos povos indígenas, do “derecho a la palabra pública” (MARTÍN-BARBERO, 2002, p. 212-213). Para tanto, este programa dá a conhecer tanto os princípios do Estado e aqueles das nações originárias.

O mais amplo bloco de programação – dos comunicados, “spots” e músicas – difunde comunicados, ofícios, cartas, pedidos, anúncios públicos, saudações, campanhas educativas e informativas, ou programas curtos (“spots”) temáticos. Quanto à programação musical, este horário acolhe diversos gêneros; instrumentos wampís como *jujuam*, *shakap* y *tuman*⁴; canções tradicionais wampís como *anent*⁵ e *nampet*, os sapateados das “sanjuaneras” de Piura, no litoral norte; os “huaynos” de Cajamarca; o “reguetón”, “baladas”, músicas eletrônicas, “rock”, e outros gêneros musicais.

Durante reuniões ou mesmo em momentos de descontração tomando “masato” (*nijamanch*), foram propostos temas para novos programas para a Radio Tuntui: soberania alimentar e a roça integral (*Tara*); produção e comércio; o sistema de justiça wampís; as políticas de e para mulheres wampís – após o I Congresso das

4 Como uma “guitarra de boca” o instrumento é formado por um arco, tensionado por uma corda ou arame, colocada uma de suas extremidades na boca. Seu pulsante som se forma pela vibração da corda, e seu eco é modulado na cavidade bucal

5 “El Anent es funcional en la vida cotidiana [...]: siempre subraya la motivación del sujeto que lo canta, por cuanto para toda ocasión y exigencia del Anent es el instrumento de comunicación entre el hombre y la naturaleza, a través de la fruición de estos cantos, escuchados en su ambiente propio y originario, se descubre la mediación que el Anent hace sobre la realidad: el canto Anent es un signo significativo que refleja en sí la realidad como un todo, a pesar de que, como lo observamos anteriormente, internamente su trama “textual” esté compuesta de varios detalles semánticos distintos entre sí y sucesivos. Y la motivación del sujeto que canta asume un papel importantísimo en la comprensibilidad del Anent, porque ata los diferentes motivos entre sí, garantizando así la unidad semántica del canto” (NAPOLITANO, 1988, p. 67).

Mulheres Wampís; o entretenimento e difusão da cultura por meio da dramaturgia em radionovelas. Este devir da comunicação se antecipa no verbalizar do desejo e vontade de potência. A polifonia das relações com e na floresta, entre os seres dotados de agência que a habitam as tramas dos rios e espaços vitais, capturam a corporalidade e a temporalidade. Dão conteúdo e forma aos signos que circulam na convivência comunitária, fundamental elemento de tensão e paradoxo com as comunicações externas. O jornalismo comunitário Wampís noticia temas de interesse do povo ou Nação Wampís, a partir das práticas e conhecimentos da vida em comunidades, de pessoas *shuar* e aquelas dos seres que habitam mundos telúricos e oníricos. Se compartilha da vida cotidiana comunidade, ou em “comunalidad”. É evidente o sentido ativo de servir a comunidade, fazer ouvir e silenciar vozes, e, portanto, a comunicação é campo de poder.

Uma das principais atividades dos comunicadores comunitários é a pesquisa. Seja pela polivalência das capacidades mobilizadas no fazer da comunicação e pela defesa ativa do bem-estar da Nação Wampís. Pesquisa feita nas práticas cotidianas de conhecimento, nas relações interpessoais, entre famílias e relações ampliadas de parentesco. Portanto, a comunicação comunitária assume um sentido de ciência autônoma em uma história própria. Neste exercício incorpora elementos estratégicos e transversais para realização dos princípios e deliberações do governo autônomo, e para tanto os comunicadores e pesquisadores wampís se dedicam a conhecer o conjunto das agendas do seu próprio governo. Em médio e longo prazo há uma história (a ser) (re)contada, seus discursos transformam a sociedade no sentido da justiça, da reparação e da realização própria do ser. No trabalho da comunicação comunitária wampís, vale a animação de festas e eventos; porém são também importantes a manipulação, organização, arquivamento e a elaboração de documentos; a produção audiovisual; testemunhos e relatos em diferentes mídias; a elaboração de mapas e diagnósticos; a organização de acervos digitais do Governo Autônomo, entre outros fazeres.

Assim sendo, nas oficinas de formação de comunicadoras e comunicadores da Nação Wampís, foram e seguem sendo trabalhadas muitas linhas discursivas a partir do mapeamento, registro, sistematização, e produção de informações: as ideias, dados, histórias de vida que sustentam e dão sentido às mensagens. Estes trabalhos em

seu conjunto resultaram em documentos elaborados coletivamente enquanto diagnóstico não apenas da situação da comunicação, senão de necessidades de todo tipo, (re)conhecidas a partir da comunicação comunitária e da natureza do território. Fornecem informações dos conflitos, riquezas e conhecimentos ancestrais, potências, tensões e fragilidades.

Por meio da comunicação comunitária sobre as políticas, ações e projetos do governo Wampís se busca posicionar uma mensagem positiva sobre o sentido prático da autonomia e da livre determinação, valorizando os conhecimentos da cultura wampís; educando sobre tópicos e temas da vida cotidiana, assim como das políticas locais, regionais, nacionais e internacionais que incidem sobre o território. Parte importante da ação comunicativa do Governo Wampís se dedica a dirimir a contrainformação de opositores e detratores, além de favorecer alianças e convencer indecisos.

As comunicadoras comunitárias estão a serviço da comunidade, quando criam informes, avisos, campanhas, para a valorização da própria cultura, dos costumes e histórias comunitárias, comunicam oralmente, por meios escritos ou audiovisuais os eventos e reuniões; – chamem-se “políticas” ou não – da Nação Wampís e seu governo nas escalas comunitárias, de bacia, do território integral ou além deste. É uma forma de situar a comunidade no mundo fazendo as informações circularem, em um trabalho para a comunidade e com a comunidade, para informar, educar, entreter, mobilizar consciências e emoções. A potência da comunicação está em quem a faz, e por isso são fundamentais as relações comunitárias, de vizinhança, parentesco e afeto. Esta é a tarefa das e dos comunicadores comunitários, mobilizar e acolher as vozes da sua comunidade, o que exige coragem, disciplina, criatividade e amor: “Podemos interpretar a ‘palavra’, por sua vez, como autonomias construídas e unidas através da tecedura de relações de escuta” (FIGUEIREDO; JÚNIOR, 2018, p. 159).

Esta escuta dialógica com a vida na floresta se expressa nos conhecimentos que circulam no lugar, as histórias, os trabalhos coletivos e as habilidades de cada quem, as músicas cantadas nas roças, e pelos antigos os caminhos aquáticos e terrestres. São expressões registradas em palavras, sons, imagens, inscritas na natureza socialmente apropriada e transformada conscientemente em mediações

comunicacionais de resistência a colonização, seja do Estado e de outras instituições: “destruyendo o suplantando la pluralidad de mediaciones que tejían la vida de las comunidades o regiones, el Estado se va a erigir en institución-providencia que religa a cada ciudadano con la autoridad central del soberano y vela por el bienestar y la seguridad de todos” (MARTÍN-BARBERO, 1991, p. 78).

A comunicação comunitária popular indígena é uma prática de descolonização, autonomia e democracia, uma responsabilidade coletiva transformadora. Se dá em dimensões internas, intra e intercomunitárias, assim como externamente é fundamental como atributo da legitimidade política diante das narrativas dos meios de comunicação, das instituições públicas e privadas das sociedades hegemônicas. Segundo Felix Guatarri (1986) os meios oficiais jamais permitirão a expressão convincente, portanto as novas formas de luta e expressão elaboram práticas sociais inovadoras para reinventar novas formas de vida e sociabilidade, de modalidades democráticas de sobrevivência e luta: “trata-se, em suma, de preparar a entrada dos movimentos de emancipação numa era pós-mídia, que acelerará a reapropriação coletiva não apenas dos meios de trabalho mas também dos meios de produção subjetivos” (GUATARRI, 1986, p. 12-13).

Os comunicadores são mobilizadores da sociedade para caminhar rumo a dignidade e a felicidade, e o *Tarimat Pujut*: horizonte de realização plena do ser Wampís, expressão homônima a outras da dignidade e autonomia das nações originárias. A comunicação tem um papel estratégico para as mobilizações e lutas políticas, é elemento central da disputa de ideias, projetos e ações. Estimular a mobilização e o diálogo social, propiciando a interação e o fluxo de informação, por meio da valorização de conhecimentos próprios é também um dos objetivos da educação popular por meio da comunicação comunitária.

Luis Ramiro Beltrán (2007) critica as definições ortodoxas tradicionais de comunicação, transmissão e influência, entre emissor e receptor que por meio de um canal transmitem símbolos. Entende a comunicação horizontal como “*el proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de 10 acceso libre e igualitario, diálogo y participa-*

ción” (BELTRÁN, 2007, p. 85). A comunicação comunitária se refere àquela que acontece em um determinado lugar, circunscrita a uma comunidade, com suas características históricas, sociais, políticas e ambientais próprias. Portanto, conhecer esta comunidade é fundamental: as memórias coletivas, as histórias de vida e os acontecimentos cotidianos.

Pedagogias críticas e autonomia

Críticas à educação hegemônica autoritária

As práticas políticas do GTANW demonstraram um apego à realidade concreta com a qual se relaciona os conteúdos das suas agendas articuladas local e globalmente, o que expressa em contínuos debates públicos, em assembleias, que discutem a relação com o Estado, inclusive em termos da educação intercultural bilíngue (EIB) oferecida nas escolas de nível “primaria” e “secundaria”. A crítica wampís à educação institucional atualmente se dirige às mais de cinco décadas de aplicação deste modelo a partir das escolas criadas por missionários cristãos, sejam católicos (jesuítas ou salesianos) ou evangélicos, com apoio do Estado peruano na década de 1960. Propõem sua necessária reformulação, posto que existe uma grande assimetria no binômio intercultural bilíngue, obstáculo para um sistema de educação autônomo wampís na profundidade e intimidade da sua própria cultura.

A “doxa mestizo criolla” (CUSICANQUI, 2015) trata as lutas dos povos e comunidades como uma crise de agentes tomados como pré-políticos, ainda subestimados. Tais estruturas de dominação colonial criam uma cultura do silêncio e do silenciamento oposta ao dialógico. Portanto, nos processos de descolonização há profunda rejeição a toda forma de discriminação, a recusa da arrogância científica/cientificista ocidental, ao preconceito e violência, de raça, classe, gênero, que ofende a toda pessoa parte de uma comunidade ou sociedade racializada e/ou colonizada: “A aprendizagem da assunção do sujeito é incompatível com o *treinamento pragmático* ou com o *elitismo autoritário* dos que se pensam donos da verdade e do *saber articulado*” (FREIRE, 2016, p. 43). Uma inquietação que toma a Bell Hooks em suas meditações sobre o espaço e as relações de en-

sino-aprendizagem hegemônicas, especialmente heteronormativas e brancas, branquitude que se apresenta como pedagoga da democracia, modelo ideal do ser. Portanto, intelectuais antirracistas, quiçá também das nações originárias amazônicas, tenham no seu estudo e dedicação ao intelecto, um ato de contra-hegemonia, “um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (HOOKS, 2013).

Coincidindo acerca do colonialismo interno destacado por Beltrán (2007), Cusicanqui (2015) o caracteriza pelo disciplinamento burocrático ligado a segregação colonial, o que gera formas de violência que condensam horizontes do passado, formas arcaicas, modernas e contemporâneas de dominação. Critica o fatalismo neoliberal e o pragmatismo pedagógico explícito no treino técnico-científico utilitário do educando e seu adestramento, qual soldado da força de trabalho socialmente disponível e excedente para exploração. Não existe uma tal ordem natural dos fatos, das instituições sociais, e dos conhecimentos dada a hegemonia da ética capitalista, uma ética do lucro e não a ética universal do ser humano ou “a ética da solidariedade humana” (FREIRE, 2016).

Segundo Paulo Freire a subjetividade e o caráter histórico da curiosidade e do fenômeno do aprendizado nos leva à compreensão da história como possibilidade e não como determinismo. Possibilidade de que, mesmo diante da crueldade colonial e neoliberal, toda pessoa possa assumir-se como ser social e histórico, condicionados, mas não determinado, pensante, comunicante, transformadora, criadora, capazes de dizer, sonhar, e amar, e por estas razões também sentir profunda indignação e justa raiva. Capaz de perceber-se dominado e rebelar-se, comparar, de analisar, de avaliar, de decidir, de romper, nos domínios da ética e da política. A “natureza humana” se faz na história, da qual o humano é produto, e não resultado dos mercados de uma determinada economia política que silencia mundos e movimentos sociais de longas e profundas relações com terras e territórios: “há uma pedagogicidade indiscutível na materialidade do espaço” (FREIRE, 2016, p. 45).

O necessário é que, subordinado, embora, à prática “bancária”, o educando mantenha vivo em si o gosto da rebeldia que, aguçando sua curiosidade e estimulando sua capacidade de arriscar-se, de aventurar-se, de certa forma o “imuniza” contra o poder apassivador do “bancarismo” (FREIRE, 2016, p. 27).

As e os educandos e educadores ganham liberdade quanto mais assumam eticamente responsabilidades das suas ações. Tomar decisões é arriscar-se ao erro, e para tal é preciso correr riscos: “É com ela, a autonomia, penosamente construindo-se, que a liberdade vai preenchendo o ‘espaço’ antes ‘habitado’ por sua dependência. Sua autonomia que se funda na responsabilidade, que vai sendo assumida” (FREIRE, 2016, p. 91-92).

Autonomia, autoatualização e autorformação

Ao intervir no mundo o conhecemos, nos abrimos a produção de conhecimentos ainda não existentes. Se pergunta Paulo Freire: “Por que não estabelecer uma ‘intimidade’ entre os saberes curriculares fundamentais aos alunos e a experiência social que eles têm como indivíduos?” (FREIRE, 2016, p. 32). Transpor imagens em palavras é uma arte da poesia, presente nas poéticas e oralituras descoloniais (WEIR, 2020) das nações originárias e seus diálogos em natureza. Tal é a densidade das oralidades, das forças e visões telúricas e oníricas dos povos amazônicos.

Existe uma tensão entre autoridade e liberdade, pois é aprendendo que se aprende a ensinar, é decidindo que se aprende a decidir, apesar de qualquer autoridade, seja professoral, comunitária ou parental. A decisão – a ação – precede a autonomia, se constitui na “experiência de várias, inúmeras decisões que vão sendo tomadas” (FREIRE, 2016, p. 105). Podemos observar nas pedagogias wampís, que o ensino, o aprendizado, a educação carrega uma força sagrada atribuída aos ancestrais, as sábias e sábios *waimakus* e à natureza com a qual se comunicam e da qual são parte. As práticas da educação wampís em liberdade estão diretamente ligadas à realização plena do ser em sua terra e território, *Iña Wampisti Nunke*. Bell Hooks (2013, p. 26) chama atenção para um aspecto, importante também na agenda política Wampís, o da integridade do ser: a “união de mente, corpo, espírito”, entendido o território enquanto pluriverso diverso e indivisível composto por entidades dotadas de poder e consciência. Uma abordagem holística que busca recuperar a sociedade wampís das fragmentações materiais, simbólicas e cognitivas próprias da modernidade colonial, o conhecimento acerca de como viver no mundo, um mundo próprio.

Para Cusicanqui (2015) a descolonização apenas poderá se dar pela prática, a qual segundo Mario Kaplún (1998) antecede ou funda a teoria: *“una práctica reflexiva y comunicativa fundada en el deseo de recuperar una memoria y una corporalidad propias. Resulta de ello entonces que tal memoria no sería solamente acción sino también ideación, imaginación y pensamiento”* (CUSICANQUI, 2015, p. 29). O pensamento nestas condições permitirá a reinvenção das memórias coletivas em ciclos ou períodos históricos de mobilização e transformação social. Porém este ambiente não pode existir “se nos recusarmos a nos abrir ao mesmo tempo em que encorajamos os alunos a correr riscos” (FREIRE, 2016, p. 35), o aventurar-se de Paulo Freire, o tomar decisões, escolher, decidir, com tal gosto pela rebeldia, a liberdade. Para educadores significa o querer bem aos educandos e a própria prática educativa, estimulando a capacidade crítica do educando, sua curiosidade, sua insubmissão:

A autonomia, enquanto amadurecimento do ser para si, é processo, é vir a ser. Não ocorre em data marcada. É neste sentido que uma pedagogia da autonomia tem de estar centrada em experiências estimuladoras da decisão e da responsabilidade, vale dizer, em experiências respeitosas da liberdade (FREIRE, 2016, p. 105).

A educação progressiva e a “pedagogia engajada” de Bell Hooks, dá ênfase ao bem-estar, o que podemos por analogia relacionar ao “buen vivir” ou Tarimat Pujut, no caso Wampís: “a pedagogia engajada necessariamente valoriza a expressão do aluno” (HOOKS, 2013). Nos termos de Bell Hooks autonomia pode entender-se como o “autoatualização” permanente, um entendimento de si, sendo no mundo ou como processo de autoaprendizado (KAPLÚN, 1998) experiência sensível de emancipação e libertação. Cusicanqui (2015) fala de uma “episteme própria” formada por uma sintaxe, uma linguagem significada no tempo presente capaz de abrir potências de autonomia e emancipação entre práticas pessoais e coletivas, das quais a memória coletiva compõe uma dimensão comunitária de investigação, enquanto âmbito multifacético e plural. O diálogo ou o pré-diálogo imaginário e intersubjetivo entre educandos (KAPLÚN, 1998) permite que silenciosamente ou com expressões respondam as suas próprias indagações sobre as experiências vividas. É um horizonte de futuro para a criação de um pensamento próprio.

A educação autoritária é baseada em comunicação unidirecional, dirigida a efeitos e comportamentos esperados, funcional, de memorização, repressão, repetição, apatia e passividade. Porém a curiosidade humana é um fenômeno e experiência vital, fonte político-pedagógica das práticas de educação transformadora. A “curiosidade ingênua” do educando, diz Freire, deve ser acolhida pelo educador disponível à vida, como impulso fundamental da produção do conhecimento a partir da historicidade dos seus saberes. A leitura de mundo do educando deve ser nutrida e potencializada pelo estímulo à análise metodicamente rigorosa, a fim de que se torne uma curiosidade epistemológica. Regressamos ao constante movimento de busca do ser humano, posto que é inconcluso em seu devir. Portanto, ensinar é meio de produção das condições da ação e do pensamento, é cultivo das emoções e das capacidades criadoras de todo educando.

Relação entre Educação e Comunicação

Segundo Mario Kaplún (1998) as interfaces entre Comunicação e Educação até o fim do século XX não foram frutíferas, sobretudo porque a comunicação fora majoritariamente tomada enquanto instrumento, meio e técnica de transmissão e difusão, seja das práticas da educação e/ou da economia hegemônica das sociedades capitalistas. Trata-se da relação entre o processo histórico moderno-colonial, as políticas de Estado, o arranjo produtivo e reprodutivo internacional, o mercado financeiro, a telemática e as redes sociais. Tal qual acionistas, CEO's e os agentes capitalistas estão cientes das suas operações produtivas e especulativas, aqueles agentes monopolistas da empresa colonial e imperial desenvolveram e aplicaram além da força, o uso de tecnologias de controle de corpos e ideias, instituindo políticas, polícias, ensinos e códigos jurídicos altamente instrutivos.

Kaplún propõe um modelo dialógico da comunicação na educação em oposição ao uso da comunicação como ferramenta de controle para reprodução de poderes e hierarquias arbitrárias que não permitam a reflexão, a crítica, a participação, sendo o educando apenas um receptor passivo. Todo ato educativo é comunicacional, embora não se possa reduzir uma instituição a outra. Porém, ambas se distinguem segundo relações e estruturas de poder, práticas e conhecimentos que nos pedem precisão, mais que a generalidade de métodos empírico-dedutivos, nos quais, geralmente, é pobre a

dialética e a ética. As intercessões, combinações e contradições entre comunicação e educação devem ser tomadas a partir de experiências concretas, realmente vividas, não apenas deduções autocomplacentes.

Portanto, a comunicação em ambientes ou relações educativas precisa ser tomada em consideração em termos da qualidade do fenômeno social, das relações e metanarrativas. Antes de naturalizar as relações, suas hierarquias e funcionalidades é preciso ter em conta o poder: “Si el educador es el comunicador, los educandos, ¿qué son? ¿Meros comunicandos, puros receptores? ¿No son ellos también comunicadores?” (KAPLÚN, 1998, p. 202). Portanto, é uma questão ética e política, e não exclusivamente tecnológica.

A comunicação enquanto pedagogia pode contribuir com as dinâmicas de ensino-aprendizado pois favorece a criação de conhecimentos, a troca e o diálogo. O meio de comunicação pedagógico – como o jornal impresso ou digital – pode ampliar o alcance do aprendizado para novos públicos e comunidades, mesmo não-escolares. A comunicação no ambiente educativo ampliado favorece a resistência ao individualismo, à ausência de empatia e solidariedade. A prática educativa-comunicativa é anti-autoritária, segundo Hooks (2013), portanto pode sofrer boicotes e rechaço das autoridades e hierarquias. Por sua vez Mario Kaplún nos propõe a “escuta” como prática fundamental para uma educação que permita aprender a ouvir e falar, o contrário de silenciar.

A importância do silêncio no espaço da comunicação é fundamental. De um lado, me proporciona que, ao escutar, como sujeito e não como objeto, a fala comunicante de alguém, procure “entrar” no movimento interno do seu pensamento, virando linguagem; de outro, torna possível a quem fala, realmente comprometido com comunicar e não com fazer puros comunicados, escutar a indagação, a dúvida, a criação de quem escutou. Fora disso, fenece a comunicação (FREIRE, 2016, p. 115).

A “voz” para Bell Hooks é um princípio ético, pois além do tom e timbre, está na linguagem que leva em conta os contextos específicos e o desejo – ou abertura – para uma comunicação dialógica, portanto não autoritária: “Para lecionar em comunidades diversas, precisamos mudar não só nossos paradigmas, mas também o modo como pensamos, escrevemos e falamos. A voz engajada não

pode ser fixa e absoluta. Deve estar sempre mudando, sempre em diálogo com um mundo fora dela” (HOOKS, 2013, p. 22). Tal ética da escuta, posta não como moral, é um horizonte de realização de si, em um mundo mutável, ao qual se quer justamente transformar: “Escutar, no sentido aqui discutido, significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro” (FREIRE, 2016, p. 117).

La relación de escucha enfrenta a un mínimo de dos personas, portadoras de sus propias peculiaridades sociales e históricas. Sus localizaciones en el diagrama social pueden incluso ser opuestas. En la experiencia con testimonios, he tenido con frecuencia la sensación de moverme a través de estereotipos, que al tiempo de conversar comienzan a ser desmontados. Lentamente, el diálogo va tejiendo puentes sobre brechas de clase, de habitus cultural y de generación. Las percepciones de interrogadores e interrogados se transforman, en un proceso largo donde acaba por surgir un “nosotros” cognoscente e intersubjetivo. Pero ¿qué papel juega en ello nuestra voz? ¿Qué efectos provoca nuestra escucha? ¿Cuánto puede alterar, desde su localización distinta, a la voz que está escuchando? Y ¿cuánto ese sujeto no invade a su vez a la persona que escucha? (CUSICANQUI, 2015, p. 286).

Para Paulo Freire “pensar certo” é um ato comunicante, dialógico e profundamente relacional, nunca individual, egocentrado ou egoísta, fundado no elogio do mérito da solidão pessoal. O entendimento crítico implica “comunicabilidade”, pois não é produto da repetição mecânica, obediente, acrítica:

“A tarefa coerente do educador que pensa certo é, exercendo como ser humano a irrecusável prática de inteligir, desafiar o educando com quem se comunica, a quem comunica, a produzir sua compreensão do que vem sendo comunicado. Não há inteligibilidade que não seja comunicação e intercomunicação e que não se funde na dialogicidade. O pensar certo, por isso, é dialógico e não polêmico” (FREIRE, 2016, p. 39).

Tal proposta de “educação comunicativa” tem implicações psicológicas e pedagógicas diversas daquela prática discente solitária, do apenas ouvir e assimilar passivamente, copiar em cadernos ou escrever apenas para a censura e a correção. A comunicação favorece a circulação do ser outro, para ser escutado, lido, visto, sentido,

conhecido, respeitado, debatido, ampliando as fronteiras, possíveis, de conhecimento. Não existe expressão sem interlocutores, e portanto, é preciso valorizar a interlocução entre educandos enquanto potência de sua autonomia: *“el pensamiento es también una circulación de energías cognitivas entre multiplicidad de personas y colectividades, y que florece a través del encuentro con interlocutorxs concretxs”* (CUSICANQUI, 2015, p. 31). Esta abordagem, para Hooks (2013) e Cusicanqui (2015) permitiria a experimentação pedagógica, por incorporar como válido o trabalho de todos os educandos libertando de constrangimentos as potências para o gosto pela beleza de aprender e conhecer-se pessoa, agir, buscar, criar. O que Kaplún (1988) citando ao pedagogo Célestin Freinet, chamou de “consciência do próprio valor em sociedade”. Um meio de comunicação é um veículo comunicante, cabendo o protagonismo à consciência de educadores e educandos, forjando-se mutuamente como sujeitos autônomos, críticos, criativos, solidários, felizes por saber do próprio valor, ativos nas suas comunidades e sociedades, vigilantes da democracia e da justiça culturalmente adequada em sua própria história.

Práticas de educação e comunicação comunitária Wampís

Nas oficinas de comunicação e educação wampís, as experiências pessoais orientaram a seleção de temas do trabalho coletivo, para que seu ordenamento em prioridades fosse feito segundo as necessidades dos grupos reunidos. Porém – longe de uma única linha discursiva sobre a qual se transita, em sequência, por diferentes temas – noto que as questões pensadas, refletidas, escritas, narradas em vozes e imagens, experimentadas e trabalhadas no território se cruzam e sobrepõem como em uma trama que compõe a tecitura da vida social. Portanto, a responsabilidade freireana, amorosa, porém disciplinada, se evidencia em criativas profusões comunicativas das práticas de educação e experimentações pedagógicas.

As experimentações pedagógicas e metodológicas ocorridas nos encontros organizados junto a Direção de Transporte e Comunicação do GTANW, a seguir descritos, buscaram acolher experiências, conhecimentos, sentidos corporais e cosmológicos, além daqueles das narrativas formais de entidades políticas, como o GTANW. Uma aproximação da educação entendida como um processo de comunicação individual, grupal, intergrupal se dá em redes

de interações, fluxos comunicacionais múltiplos nos quais a construção do conhecimento é um produto social. Educandos-educadores nos dedicamos a produção do saber, não tentamos transferir conhecimentos, mas criar possibilidades para a sua produção, sua construção e transformação: “*formar é muito mais do que puramente treinar o educando no desempenho de destrezas*” (FREIRE, 2016, p. 16).

Além do trabalho cotidiano realizado pela equipe de comunicadoras e comunicadores wampís foram três encontros principais realizados – para ensinar-aprendendo – em diferentes comunidades das bacias dos rios Kanús (Santiago) e Kankaim (Morona), exclusivamente dedicados à educação e comunicação comunitária:

- Comunidade Soledad (Alto Kanús): entre os dias 3, 4 e 5 de julho de 2019.
- Comunidade Shinguito (Médio Kankaim): 21 a 24 de novembro de 2019.
- Comunidade Chinganaza (Médio Kanús): 11 a 17 de dezembro de 2020.

1ª Oficina de Comunicação Comunitária

Viajando pela estrada Fernando Belaúnde Terry cruzamos os lugares históricos do conflito de “Baguazo”, como El Milagro, Ut-cubamba, a “Curva del Diablo” e a Estação N° 6 de PetroPerú. Após seis horas de viagem por terra chegamos à praça central de Santa Maria de Nieva, onde no alto de uma colina, está a sede da “Rádio Kampankis 91,7 FM”, operada pela igreja católica de Nieva. De lá tomamos uma “chalupa⁶” comercial no Marañón e logo no Rio Kanús (Santiago) contra-corrente até “La Poza”, na margem esquerda. De lá outra embarcação nos levou a Soledad, descarregamos bagagens e fomos apresentados ao lugar onde a oficina aconteceria: o “Tambo⁷”.

Neste evento participaram aproximadamente trinta pessoas, para muitas das quais se tratava do primeiro contato com as tecnologias de produção audiovisual e radiofônica⁸. Começamos

6 Embarcação mediana leve, de metal, movida a motor fora de bordo.

7 Uma sede estatal de políticas públicas “sociais”. Obra concluída em dezembro de 2018, pelo Ministério de Desenvolvimento e Inclusão Social.

8 Utilizamos algumas metodologias desenvolvidas pelas organizações de educação e comunicação popular: El Churo (Equador) e Coletivo Maizal (Peru), especialmente as publicações “Compartir la palabra: manual de comunicación comunitaria para la defensa de los derechos” (ACOSTA et al., 2018) e “La Radio Popular: manual de capacitación (versión amazónica)” (SERVINDI, 2008)

com o método da “Cadeira de Comunicação Estratégica Comunitária” (Acosta et al., 2018, p. 120), com suas 4 “pernas” – liderança; comunidade/organização; ferramentas de comunicação; equipe de comunicadoras e comunicadores – e suas respectivas questões para reflexão coletiva. Os participantes identificaram que há um bom interesse por parte da liderança do GTANW em fortalecer a comunicação, e que isto se reflete na legitimidade da Rádio Tuntui Wampis. Entretanto, ainda faltaria melhorar a comunicação interna, entre as comunidades, e especialmente entre os jovens que anseiam por educação, trabalho e garantir uma vida digna para suas famílias.

Foi importante primeiro situar a realidade do território em um mapeamento coletivo, considerando: a) a identificação dos meios materiais de comunicação disponíveis ou não nas comunidades de cada participante; b) sinalizar os problemas, conflitos e temas relevantes no Rio Santiago (Kanús); c) identificar prioridades e afinidades; d) refletir sobre alguns elementos estratégicos de organização da comunicação comunitária. Neste Mapa da Comunicação⁹ na Bacia do Rio Kanús (ver Fotografia 1) identificamos características das infraestruturas e tecnologias próprias e apropriadas, cosmovisões, meios de transporte, conflitos gerais e específicos. Apareceram informações como: conflitos com o garimpo, corte ilegal de madeira, uso de combustíveis, lubrificantes e outros contaminantes de motores, resíduos sólidos, entre outros. A falta de eletricidade, sinal telefônico e internet, é resolvida até certo ponto com a rádio FM, e a radiofonia de ondas curtas e alta frequência (HF ou “high frequency”). Se soma a este quadro a precariedade do acesso à água potável, saneamento, infraestrutura de saúde e educação. Poucos moradores podem comprar painéis solares e os telefones satelitais corporativos GILAT já instalados foram abandonados por seu alto custo de operação e manutenção. Este exercício suscitou a escolha dos temas para os programas a serem produzidos neste encontro e transmitidos pela Rádio Tuntui Wampis.

9 As questões que desencadearam a reflexão foram: a) que formas de comunicação temos em nosso território?; b) quais formas de comunicação temos em nossa organização interna e externamente?; c) que mídia vemos e ouvimos?; d) como acessamos ou não a mídia?; e) qual é a presença de nossas organizações ou comunidades nessas mídias?; f) existem meios que pertencem a nossas organizações?; g) que problemas, ações, demandas queremos comunicar?

Este mutuo processo de ensino-aprendizagem intercultural – ou o que Solano e Speed (2018) chamam co-laborar¹⁰ - é valioso pela formação de equipes de comunicadores e pesquisadores, e sobretudo porque são defensoras e defensores do seu próprio território. Transformam-se assim os sentidos de lugar e da política, pelo fazer mutuo e diverso de pesquisas sobre os estados da vida em sociedade (ESCOBAR, 2005).

Fotografia 1: Mapa de diagnóstico da comunicação no Rio Kanús.



O grupo decidiu que a produção radiofônica da oficina seria uma série de três programas nos temas: 1) família; 2) saúde; e 3) meio ambiente. A partir deste ponto, novos subgrupos se organizaram para trabalhar na produção de cada um dos roteiros dos programas. As ideias foram organizadas em três colunas: tempo (duração), vozes (locação ou entrevista), música e efeitos sonoros. Pausa para uma caneca de chá de cevada torrada.

Retomamos as atividades, em três subgrupos, um por programa. Cada subgrupo tinha a tarefa de definir a estrutura da peça sonora: se teriam música, entrevistas, locuções e tudo o que fosse necessário para comunicar mensagens relevantes sobre seus temas escolhidos. À medida que passamos à prática – gravando entrevistas, músicas e locuções – o esforço para construir o roteiro fez sentido. No almoço comemos a comida tradicional da região, banana (*pan-*

10 “para enfrentar a menos tres problemas interrelacionados y presentes en muchos proyectos de investigación: 1) el de la supervivencia del fardo colonial de las ciencias sociales y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica; 2) el de la arrogancia académica producto de la racionalidad indolente (Sousa Santos 2005), que asume que el conocimiento científico es superior, más valioso que el producido por los actores sociales y, 3) el de la política de la producción del conocimiento que incluye, por una parte, el interés y la práctica de producir conocimiento que contribuya a transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión de los estudiados y, por otra, la elaboración de análisis académicos más ricos y profundos con base en la experiencia de co-labor” (SOLANO; SPEED, 2018, p. 452).

tam) e mandioca (*mama*), com frango, arroz e bebida da fruta *cocona* – de cor que varia entre amarelo e vermelho, ácida, com uma polpa clara e pequenas sementes. Durante a tarde cada grupo definiu suas tarefas, pelo menos dois repórteres e duas locutoras (es). Os primeiros fizeram as entrevistas para cada um dos tópicos e os outros gravaram a locução na cabine que improvisamos na cozinha do “Tambo”.

Fizemos a apresentação do aplicativo de edição de áudios Audacity, muito usado na produção radiofônica de meios comunitários e contra-hegemônicos de comunicação. Conversamos rapidamente sobre a operação básica do aplicativo e as suas ferramentas de edição. Os arquivos de áudio são organizados e manipulados em uma “linha do tempo”: uma representação gráfica das experiências sensoriais sonoras, o que exige uma abstração específica que deve ser experimentada e praticada continuamente. Outro aspecto das fronteiras técnicas e culturais de acesso à ferramenta é o uso de dispositivos como computadores, aplicações e suas funcionalidades, o uso de periféricos como o “mouse”, “teclados” e “pantallas”, que são fonte de fascínio para alguns, tanto quanto um lápis e palavra escrita é uma ferramenta poderosa na história recente da sociedade Wampís.

Enquanto isso outros participantes avançaram com as gravações pendentes, tais como a abertura da série de programas chamada *Wampis Ikiama neretniuri: Iña Nunke emesmakchami - Tuntuiam takakmau ainia*, o que pode ser traduzido como “Wampís, donos da floresta: nosso território não deve ser poluído – os comunicadores de Tuntui”. Durante todo o tempo o motor-gerador foi extremamente ruidoso, uma poluição sonora, porém nos forneceu a energia elétrica necessária.

Pelo pouco tempo para completar os três programas, foi necessário que o comunicador-educador operasse parcialmente a edição (com as mãos) nas pistas de áudio, enquanto os jovens Wampís escutavam (com ouvidos Shuar) os registros gravados em seu idioma. Vendo a tela indicavam gestualmente os pontos de corte na linha do tempo. Não toleravam o mínimo uso de castelhano pelas pessoas entrevistadas, dizendo “quando se fala shuar, não se pode usar o espanhol”. Tal organização intercultural e sensorial do trabalho se mostrou pertinente como uma tática pedagógica numa primeira abordagem – com tempo restrito – no manuseio das ferramentas de edição, cheias de símbolos, botões e funções específicas.

Quase imediatamente nos reunimos em círculo para ouvir coletivamente a todos os programas produzidos. Foram feitas observações e críticas para uma eventual transmissão na programação da Rádio Tuntui Wampis – 94.7 FM. O resultado foi a criação colectiva de três programas de rádio em idioma wampís, cada um dedicado a um tema geral contendo: família (planejamento familiar; direitos das crianças, casamento e gravidez); saúde (alimentação, medicina ancestral, saúde sexual e reprodutiva); e ambiente (defesa do território contra a mineração ilegal e o corte indiscriminado de árvores). Produzir três programas de rádio em três dias representou um grande esforço criativo, apesar das dificuldades técnicas e metodológicas. O pensar, sentir e falar em Wampís é e será um ato político fundamental, como realização da cidadania e da autonomia da Nação Wampís.

Após a primeira oficina, com um grupo menor, de cinco pessoas, continuamos a praticar, desta vez usando câmeras fotográficas. Olhando pela lente experimentamos enquadramentos e poses. Tirando fotos de nós e do entorno, selecionando imagens ao caminhar, dando-nos conta do movimento, do instante efêmero registrado, longe de ser uma representação da realidade, uma parte que poderia nos facilitar contar histórias ou registrar o mais comum, como o sagrado “Cerro Kampankis”¹¹. Exercitamos expressões em retratos, emoções comunicadas em olhares de si e do outro, efeitos da luz, do quadro quadrado, dos ângulos, dos ajustes da ferramenta: “descubran así por ellos mismos las operaciones manipulatorias habilitadas por las mediaciones comunicacionales” (KAPLÚN, 1998, p. 221).

Para Cusicanqui (2015) os meios audiovisuais tocam a sensibilidade popular melhor que a palavra escrita. Para ela a sociologia da imagem pode ser tomada como narrativa, síntese entre imagem e texto, como forma de contar e comunicar o vivido. A ênfase da narrativa pode ser percebida na conexão a visualidade imagética e o texto escrito: “Visualizar no es lo mismo que escribir con palabras lo que se ha visualizado. Pero a la vez, para comunicarse, la mirada exige muchas veces un tránsito por la palabra y la escritura” (CUSICANQUI, 2015, p. 22). Ao visualizar recordações e memórias nos dedicamos a exercitar livremente abstrações, assim como buscar

11 O “Cerro Kampankis” ou Kampanankias Murari, e todo território integral da Nação Wampís é perpassado por caminhos, quebradas, lagoas, vales e montanhas. Estes antigos caminhos e conexões intercomunitárias são muito anteriores às comunidades tituladas a partir da Lei de Comunidades Nativas de 1974, alterada em 1978.

na realidade presente fragmentos desta memória significante. Para Cusicanqui, memória e sonho se fundem e “la visualización alude a una forma de memoria que condensa otros sentidos” (CUSICANQUI, 2015, p. 22).

Segundo Silvia Rivera Cusicanqui a “montagem criativa” permite recriar cenários, eixos narrativos, imagens, metáforas, personagens, tempos e temporalidades, conflitos, possibilidades reflexivas. Tais tecidos vitais de imagens põem em contato símbolos e significados, suas forças de afinidade e repulsão que se expressam nas narrativas de novos significados, com seus impactos práticos e sensoriais, emotivos e intelectuais: “la descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales” (CUSICANQUI, 2015, p. 23).

2ª Oficina de Comunicação Comunitária

Após dois dias de viagem, pela manhã do dia 21 de novembro de 2019, na Comunidade de Shinguito, começamos as atividades com uma “chuva de ideias” sobre o significado de “comunicação”. As variadas afirmações foram: cultura e costumes; redes sociais; expressão oral e língua; informação, notícia; sinais, gestos; comunicação ancestral; tecnologias de telecomunicações; a palavra, diálogo, troca, partilha de ideias; remetente e receptor; transmissão de mensagens e códigos através de sistemas e meios de comunicação, como cartas, telefones, celulares. Depois lemos juntos as respostas e ampliamos o conceito de acordo com as experiências e conhecimentos próprios.

Fotografia 2: Equipe de Comunicação do GTANW produzindo roteiro



Em roda revisitamos os sentidos do corpo, enquanto formas imediatas de comunicação e percepção do espaço, das formas, cores, códigos, signos, e símbolos na interação entre corpo, território e cultura. Os sentidos são interpelados por relações sociais, e a sensorialidade pode ser entendida como o ato de significar o mundo a partir dos nossos sentidos ou “un proceso de correlación entre nuestro yo biológico (percepción por los sentidos) y nuestro yo sociocultural (la sensibilidad que resulta de ese proceso)” (JOHN; RIBEIRO; HEIDRICH, 2019, p. 124). O toque e a expressão corporal; o paladar e os sabores-saberes da alimentação Wampís; os cheiros que circulam no ar da floresta; os olhos que vem as cores e seres que coabitam a natureza; a audição dos sons das três dimensões do espaço material e da cosmovivência *Wampís: Entsa* (Mundo das águas), *Nunka* (Mundo Terreno) e *Nayaim* (Mundo Celeste, vivenda de espíritos ancestrais e outras entidades). Foi destacada a ideia fundamental acerca da comunicação na cosmovisão da cultura Wampís, especialmente a comunicação com natureza nas diferentes dimensões da realidade.

A abordagem corpórea-sensorial favoreceu o acesso a memórias, contos, histórias ou outros elementos constitutivos do ser *Wampís*. Este exercício ajuda a melhor limitar a hipertrofia da imagem, pois este sentido, o da visão ou o visual, se toma equivocadamente como metonímia e/ou hipérbole da realidade, subordinando a representação das relações sociais de poder sobre a natureza e o corpo. Como sugere Cusicanqui (2015, p. 25), são caminhos para “descolonizar el oculoctrismo cartesiano y reitengrar la mirada al cuerpo, y este al flujo del habitar en el espacio-tiempo, en lo que otros llaman historia. La narrativa de esta experiencia podría dar lugar a la acción política, pero también a la obra de arte o de conocimiento capaz de ‘encender esa chispa en el pasado’ (Benjamin [1970] 2003) que nos exigen los conflictos y crisis del presente”.

Sobre os sabores, falavam dos pratos típicos mais saborosos, das cores da roça (*aja*) e da floresta (*ikam*). Cada sabor cuidadosamente preparado pelas nuwas (mulheres), filhas da deusa Nunkui, em seu trabalho de cultivo e cuidado da terra, da casa, da família e da comunidade que alimentam: a “patarashca” da larva “suri” (*mu-kin*), os peixes variados, cozidos, ensopados ou assados. Visitamos os cheiros da floresta, das diferentes estações, da floração e maturação dos alimentos, da putrefação que remete à morte, marcadores de ci-

dos vitais. O tato foi associado às danças, o trabalho de construção das diferentes ferramentas, da arquitetura na sociedade Wampis: a lança (*nanki*), as *tawas* (“coronas de plumas”), a casa (*jea*), a tigela (*tzapa*) e o *pinin* de barro feitas pelas *nuwas* (mulheres) com o barro da divindade *Nunkui*, os adornos de semente, o *itip* (roupa tradicional). A visão, em senso comum está associada sobretudo à ação, o verbo e o movimento. Porém, na sociedade Wampis a realidade imediata é transitória, pois sua materialidade é atravessada por forças espirituais, cósmicas. Ter a visão onírica do sagrado (*karintin* ou *waimat*) é fonte de poder. Os sonhos e “visiones” wampis informam os sentidos de fenômenos sociais-naturais, do devir de quem “vê” – o visionário (*wainmau*). Finalmente, a audição da floresta, uma orquestra polifônica permanente, um amplo espectro de sons, sons familiares foram lembrados do ambiente antropológico: os cantos das aves interpretadas e mimetizadas, os motores de barcos “pequeno-pequeno”, de geradores e motores, o disparo de uma espingarda, o rádio, grilos, galos e aves de granja, trovões, a chuva (*yumi*).

Na manhã seguinte foi apresentado um conjunto de tópicos gerais – de maneira parcialmente unidirecional – sobre o funcionamento da tecnologia de rádio: ondas sonoras e ondas eletromagnéticas, ciclo/frequência e amplitude, modulação AM e FM, e princípios de funcionamento da antena. Em seguida fizemos uma revisão dos temas escolhidos para os programas a serem produzidos, de acordo com as afinidades dos grupos. Programa/Grupo #1: direitos das mulheres, assédio sexual, violência doméstica, crianças e família; Programa/Grupo #2: mudanças climáticas, corte ilegal de árvores, poluição, mineração, petróleo, economia local; Programa/Grupo #3: educação, cultura, arte, analfabetismo e esportes. Durante a tarde, os grupos trabalharam refletindo e escrevendo os roteiros, inicialmente inadequados para a locução ou entrevistas. Estes ajustes foram feitos abertamente, em círculo de leitura para então colhermos orientações coletivas.

No dia seguinte, os grupos escolheram, por consenso, quem cumpriria cada uma das tarefas específicas: 1) fazer a locução utilizando microfones condensadores ligados diretamente a um computador e à aplicação Audacity; 2) entre dois ou três entrevistariam membros da comunidade; 3) outra parte recolheu sons do ambiente ou paisagens sonoras, como sons de machados, golpeando

árvores, pássaros, instrumentos e cantos *anentak*. O almoço foi feito por duas mulheres e um homem na cozinha do espaço comunitário: banana-verde e mandioca cozida, com *pankamu* (sopa de peixe ou “chilcano”).

O último dia do encontro foi dedicado à revisão do primeiro corte da edição, a avaliação das locuções, paisagens sonoras, músicas, efeitos, silêncios e ruídos. Após este exercício, foram identificadas as pendências da produção: a gravação das aberturas e encerramentos dos programas; alguns instrumentos e outros sons complementares, as flautas – *jujuam*, frontal e *tsapraka*, transversal – e o *shakap*, um tipo de chocalho feito de sementes. Enquanto alguns se dedicaram a fazer as gravações, outros continuaram com a edição. Aplicamos filtros e efeitos de redução de ruídos e picos (“glitch”), especialmente causados pelo vento e as respirações da fala, além de equalizar e normalizar o volume. Os ajustes finais foram feitos e ouvimos novamente os três programas: “Direito das Mulheres”, com onze minutos e dezoito segundos; Programa “Meio Ambiente”, com dezesseis minutos; e o Programa “Educação e Cultura”, com nove minutos.

A lógica do discurso perpassa o arranjo dos elementos sonoros, sejam vozes humanas, músicas, efeitos ou o silêncio. Ou seja, a estrutura e a métrica temporal linear do roteiro carrega aspectos da cultura, como a natureza do tempo linear e do zero (T_0), o encapsulamento aristotélico serial, a fragmentação das vozes em seções e sucessões, uma “voz em off”, geral e anônima. Neste último caso, se resolvia com a incorporação pelos locutores e locutoras de uma expressão recorrente *winia narka*: “meu nome é” ou “eu sou”, evocação singular do ser relacional, como nos cantos cósmicos *ánen*.

Às 7 da manhã, estávamos prontos para viajar no barco do GTANW, cheio de passageiros, membros das comunidades do Rio Kankaim (Morona) que participariam na XII Assembleia da Nação Wampis, cerca de 70 pessoas. Ao meio dia chegamos a “Puerto Morona” e de lá tomamos camionetas e um ônibus grande para chegar a “Puerto Minas”, na parte superior do Rio Santiago (Kanús). Navegamos com um barco cheio, e foi necessário algum tempo para que o peso estivesse equilibrado para surcar com segurança a corrente do rio. Em épocas de cheias o rio fica caudaloso, rápido, com remoinhos, uma forte e perigosa correnteza. Finalmente, ao fim da tarde,

chegamos à Comunidade Soledad, enquanto carregávamos os pertences da rádio recebemos a notícia que já estavam impressos os mil exemplares da primeira edição do jornal que produzimos durante todo o mês anterior. Nakumak estava pronto para a seu vôo de lançamento durante a XII Assembleia Geral da Nação Wampís.

Foram trabalhadas coletivamente várias edições do jornal comunitário – sete delas até dezembro de 2021, com minha participação mesmo após a saída do território – do jornal comunitário Nakumak, cuja redação é também parte das práticas de estudo realizadas pelas pesquisadoras e comunicadores wampís. Ainda existem intermediações, que talvez se possam chamar dependências relativas em algumas etapas. É o caso da diagramação das quatro páginas do jornal, em tamanho tabloide que tem sua impressão “offset” a cores em papel realizada em uma capital urbanizada antes do transporte para as bacias Kanús e Kankaim.

Fotografia 3: Leitor wampís segura nas mãos a primeira edição do jornal Nakumak



O jornal-pássaro comunitário, Nakumak, produzido por muitas mãos, mentes e espíritos é uma motivação para mobilizar a comunidade: “Al convertir a sus alumnos en periodistas e incluso en impresores, ellos conocieron por dentro el manejo de un medio de comunicación. Éste se despojó de su prestigio mítico y pasó a ser un

producto material, con cuyas condiciones de producción se familiarizaron” (KAPLÚN, 1998, p. 220). Porém, pode ser considerado também um fardo, pois uma equipe reduzida e sobrecarregada pode tomá-lo como um excesso apesar das suas virtudes, assim como é um excesso matar mais animais do que o necessário para a alimentação de uma família wampís. Porém o meio de comunicação criado, é em si o meio para um fim além da notícia, pois é forma de socialização dos produtos do trabalho criativo de aprendizado, o que pode ser fonte de trocas, respostas e algumas alegrias por saber-se lidos: “crear la caja de resonancia que transforme al educando en comunicador y le permita descubrir y celebrar, al comunicarla, la proyección social de su propia palabra” (KAPLÚN, 1998, p. 212).

3ª Oficina de Comunicação Comunitária

A 3ª Oficina de Comunicação Comunitária aconteceu entre 12 e 17 de dezembro de 2019 na Comunidade *Chinkianas* ou em castelhano “Chinganaza” - localizada na bacia do rio Kanús. Mais do que apenas uma oficina, foi uma reunião de trabalho dos comunicadores da Nação Wampís, líderes na organização das comunidades e do GTANW. A proposta metodológica foi resumida na realização do encontro em duas partes, sendo a primeira dedicada, como mencionado anteriormente, à análise: 1) da grade (“parrilla”) da programação semanal da rádio Tuntui Wampís, 94.7 FM; 2) do conteúdo de três programas com a duração aproximada de uma hora cada, que incluía observações e sugestões de correções; 3) dos temas ausentes e da proposta de novos programas a serem produzidos no ano 2020 e 2021. Na segunda parte nos dedicamos a diferentes exercícios de planejamento: 1) o círculo de planejamento estratégico das comunicações, definindo eixos e tempos para a realização de ações a curto, médio e longo prazo; 2) a identificação das tarefas correspondentes aos 4 Grupos de Trabalho (GTs) das comunicações Wampís, ou seja, (I) a Rádio Tuntui Wampís 94.7 FM; (II) o jornal ou boletim informativo Nakumak; (III) a produção audiovisual; e (IV) o arquivo histórico-cultural da Nação Wampís. Este último inclui a organização sistemática da produção de informação pelas comunidades e o governo autônomo, documentos físicos e digitais, sejam textos, vídeos, fotos, áudios, programas radiofônicos e atas, além de fontes

primárias registradas como patrimônio cultural e histórico, material e imaterial da Nação Wampís.

O dia 14 de dezembro começou com canções, piadas e charadas, com o grupo de animação do dia – proposta inspirada nas místicas realizadas pelos movimentos camponeses e indígenas de Abya Yala. Começamos com a apresentação da grade de horários da Rádio Tuntui Wampís por parte dos coordenadores da rádio. Foi mais dinâmico trabalhar em círculo com toda a equipe simultaneamente, ouvindo juntos os áudios e pausando a cada par de minutos para avaliar o segmento de um determinado programa, pouco a pouco. Foram identificados vários aspectos que requerem atenção e correção, como a distribuição da programação semanal, o equilíbrio das durações e dos gêneros das vozes, a necessidade de complementar e atualizar as informações oferecidas, melhorar pontualmente a locução, a música e os efeitos, e a edição.

No dia 16 de Dezembro retomamos o Círculo de Comunicação Estratégica – exercício iniciado no III Curso da Escola de Formação de Líderes Sharian e II Encontro do Plano Comum de Futuro – que organiza grupos de ações, em diferentes períodos de realização: curto, médio e longo prazo. Este diagrama reuniu um conjunto de propostas em diferentes dimensões da comunicação: I) Produção e os Processos de Comunicação Autônoma; II) Aspectos culturais da comunicação; III) Parcerias e comunicações externas; IV) Plataformas e canais de comunicação; V) A voz de Tarimat Pujut, como eixo transversal e estratégico para a realização da vida plena.

A Produção e os Processos de Comunicação Autônoma (I) organiza todas as tarefas de produção de informação, notícias, mídia e conteúdo audiovisual, publicações escritas, teatro, cinema. Trata também da dinâmica operacional da mobilização itinerante das equipes de comunicadores comunitários distribuídos nas duas bacias Kanús e Kankaim. Os Aspectos Culturais da Comunicação (II) estão relacionados à valorização do conhecimento, das práticas, das habilidades e das pessoas que trazem em seus corpos os modos de vida Wampís. O objetivo é manter um senso de identidade, dignidade e orgulho da cultura para o futuro, e educar e estimular as boas práticas no território. As Parcerias e Comunicações Externas (III) se referem ao fluxo de comunicações de dentro para fora e de fora para dentro do território Wampís. Há várias direções e sentidos para a

circulação de informações e conhecimentos, de acordo com as relações estabelecidas pelas escalas de organização interna do GTANW e da Nação Wampís. O objetivo dessas alianças e comunicações externas é fortalecer a capacidade dos Wampís de atender às demandas do território e também de comunicar o significado de Tarimat Pujut para outras realidades transculturais. As Plataformas e Canais de Comunicação (IV) são os meios de circulação da comunicação, para a transmissão de mensagens, dados, emoções e informações de interesse da Nação Wampis. Finalmente, “A voz de Tarimat Pujut” (V) se trata de uma dimensão horizontal ou transversal, de atribuição de todos, sobretudo da Direção de Transportes e Comunicações do GTANW. Isso porque para chegar ao Tarimat Pujut - “Buen Convivir” - a comunicação tem um papel fundamental nas relações comunitárias e entre os seres que habitam o território como horizonte de realização da autonomia e autogoverno diante dos desafios do tempo presente e do futuro.

Considerações finais

O contexto geral da Amazônia, ou mesmo nas escalas nacionais, regionais e dos territórios ancestrais das nações originárias é de conflitos por terras e territórios, porém também por sentidos de existência e da vida. Portanto, não é exclusividade da Nação Wampís a necessidade de conter as fronteiras materiais e subjetivas do desenvolvimento hegemônico capitalista e das culturas ocidentais. Desta maneira, se articulam ações das comunidades locais aos fóruns internacionais, pela modulação de agendas e discursos entre forças assimétricas e difusas.

Aprendemos que a comunicação comunitária vai além da organização de uma equipe de comunicadores que utilizam meios para alcançar fins racionais, previstos e desejáveis. Envolve todos os fluxos comunicacionais das relações em comunidades que expressam alianças, porém também conflitos. Na estação da rádio Tuntui chegam notícias e interlocutores para anunciar: eventos, reuniões, festas, nascimentos, aniversários, alguns apenas querem saudar amigos e parentes, pedir músicas. Outras vezes há mortos, em acidentes ou “bruxos” assassinados, ameaças, relatos de madeireiros e minera-

dores invasores. Esta pulsão permanente é fonte das teorias próprias da autonomia wampís e outros povos amazônicos, teoria comunicacional feita na luta por preservar o vínculo com os demais seres das florestas, com os quais se comunicam e reconhecem pela circulação de memórias ancestrais, redes de afetos, sementes e conhecimentos para curar um mundo em crise. Portanto, não se trata apenas de conectividade às mediações hegemônicas.

Portanto, a realização desta série curta e circunscrita de “talleres” (oficinas) realizaram o objetivo de problematizar os meios de comunicação, disponíveis ou não, para provocar sobretudo aos jovens que se interessem em atuar em favor do seu povo. Fora fundamental tomar em consideração os espaços pedagógicos comuns, ordinários, das relações comunitárias como fonte do próprio fazer jornalístico, educativo e comunicativo realizado. Estas práticas pedagógicas críticas favorecem que educadores e estudantes já não recebam passivamente às notícias exógenas cada vez mais difundidas para o interior dos territórios de nações originárias, sempre pintadas de uma pretensa objetividade e neutralidade das informações e imagens.

Para além da reprodução de conteúdo e informações, o ensino-aprendizado tem a ver com a criação de si e de um entendimento situado, pessoal e original. No caso da rádio comunitária o locutor radialista, apesar de operar a programação e falar, não é o único locutor. O conjunto de interlocutores no território são autores e público da comunicação em múltiplas interações. A prática docente crítica se dá num movimento dinâmico, dialético, entre o fazer e o pensar sobre o fazer, um movimento constante, um exercício ético permanente. Portanto, a formação dos educadores é também permanente.

As práticas pedagógicas autônomas originadas e dirigidas as relações comunais se nutre do constante mútuo aprendizado. Não cabem modelos prescritivos que ignorem as singularidades e potências de toda pessoa (*shuar*). Portanto as estratégias educacionais wampís são criadas e recriadas coletivamente segundo suas próprias pedagogias, como uma invenção comum que atende às necessidades e possibilidades do ser. Pois se “ensinar é um ato teatral” (HOOKS, 2013, p. 21), ou um espaço de liberdade e de mudanças espontâneas que catalisam as especificidades de cada turma ou grupo, se buscou nas oficinas acima descritas estimular reciprocidades, apoio mútuo e a so-

lidariedade, tal qual sugere Paulo Freire (2016, p. 95): “Afinal, o espaço pedagógico é um texto para ser constantemente ‘lido’, ‘interpretado’, ‘escrito’ e ‘reescrito’”. As práticas pedagógicas críticas, além da ciência e da técnica, demandam outras qualidades como das dimensões afetivas e emocionais: “amorosidade, o respeito, a tolerância, a humildade, o gosto da alegria, gosto da vida, abertura ao novo, disponibilidade à mudança, persistência na luta, recusa ao fatalismo, identificação com a esperança, abertura à justiça” (FREIRE, 2016, p. 118).

Dos espaços cotidianos, das histórias vividas e contadas, se elaboram metáforas e alegorias que conectam olhares e percepções diversas, em ações políticas, porém majoritariamente ordinárias, comuns. Assim se recriam conhecimentos e autoconhecimentos acerca dos nexos espaço-cosmo-temporais das muitas experiências singulares de um território que ensinam o autoaprendizado segundo uma concepção fundamentalmente coletiva do processo educativo. É como uma metáfora geográfica da prática pedagógica do autoaprendizado, um caminho material, sensorial e subjetivo de ensino-aprendizado circular mobilizado e nutrido pelas educandas e educandos.

Referências

ACOSTA, A. *et al.* **Compartir la palabra: Manual de comunicación comunitaria para la defensa de los derechos**. 1. ed. Quito: Fundación El Churo; Wambra, 2018.

BELTRÁN, L. R. Un adiós a Aristóteles: La comunicación “horizontal”. **Punto Cero**, v. 12, n. 15, p. 69–92. 2007.

BONECINI-ALMEIDA, L. El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. In: LÓPEZ, P.; BETANCOURT, M. (org.). **Conflictos territoriales y territorialidades en disputa: Re-existencias y horizontes sociales frente al capital en América Latina**. 1 ed. CLACSO, 2021, p. 339–368. Disponível em: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=2363&pageNum_rs_libros=0&orden=nro_orden. Acesso em: 8 jan. 2022.

_____. A Comunicação Wampís em sua produção radiofônica. **Contra-Corrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas**, [S.l.], n. 17, p. 97- 24, jan. 2022a. ISSN 2525-4529. Disponível em: <<http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/>

article/view/2252>. Acesso em: 22 jul. 2022.

_____. Governos autônomos na Amazônia norte-ocidental peruana: reflexões a partir dos cinco anos do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW): Reflections from five years of the Autonomous Territorial Government of the Wampís Nation (GTANW). *Tellus*, [S. l.], v. 21, n. 46, p. 283–322, 2022b. DOI: 10.20435/tellus.v21i46.797. Disponível em: <https://tellus.ucdb.br/tellus/article/view/797>. Acesso em: 22 jul. 2022.

CARRILLO, K. La palabra, del río al aire: Tuntui Wampís, senâl indígena por el ejercicio de la autonomia. **La Otra Cosecha**, n. 2, p. 17–24, 2019.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: Globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (org.), **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, 2005, p. 63–82.

FIGUEIREDO, G. G. de; JÚNIOR, P. P. A Rádio Xibé entre o colonialismo tecnológico e a tecedura de relações de escuta. In: FIGUEIREDO, G. G. de; COELHO, L. R.; SCHWAMBORN, N. L. M. (Org.), **Reinvenções do rádio: Tecnologia, educação e participação**. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa** (54 ed). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2016.

GAGO, S. G. **Manual para radialistas analfatécnicos**. 1. ed. UNESCO, 2013.

GUATARRI, F. Prefácio: As rádios livres em direção a uma era pós-mídia. In: A. MACHADO, C. M.; MASAGÃO, M. **Rádios livres: a reforma agrária no ar**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade** (M. Brandão Cipolla (Trad.). WMF; Martins Fontes, 2013.

JOHN, V. M.; RIBEIRO, R. R.; HEIDRICH S. G. Sensorialidad: La mediación que siempre estuvo presente. In: JACKS, N.; SCHMITZ, D.; WOTTRICH, L. (Orgs.). **Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural: diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero**. 1º ed. Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), 2019.

KAPLÚN, M. **Una pedagogía de la comunicación**. Ediciones de la Torre, 1998.

MARTÍN-BARBERO, J. **De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía**. 2ª ed. Editorial Gustavo Gil, 1991.

_____. **Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura.** 1ª ed. Fondo de Cultura Económica, 2002.

NAPOLITANO, E. **Shuar y Anent: El canto sagrado en la historia de un pueblo.** Quito: Editorial Abya-Yala, 1988.

PÉREZ, W. **Nuestra historia.** Nación Wampís. GTANW, 2016. Disponible em: <<https://nacionwampis.com/nuestra-historia/>>.

PETSAIN, R.; CHINKIM, L.; JIMPIKIT, J. J. **El Tigre y la Anaconda.** Editorial Abya-Yala; Instituto Bilingüe Intercultural Shuar, 1987.

CUSICANQUI, S. R. (2015). **Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina.** 1ª ed. s.l. Tinta Limón, 2015.

SERVINDI. **Comunicación y comunicadores indígenas: manual de capacitación.** Lima: SERVINDI, 2008. 231 p. Disponible em: <<https://www.servindi.org/pdf/manual3.pdf>>.

SÁNCHEZ, G. **Aire no te vendas: la lucha por el territorio desde las ondas.** México: IWGIA, 2016. Disponible em: <<https://www.iwgia.org/images/documents/popular-publications/aire-no-te-vendas-griselda-sanchez.pdf>>.

SOLANO, X. L.; SPEED, S. Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de co-labor. In: SOLANO, X. L. *et al.* **Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras** (1º ed, Vol. 1, p. 451-480). CLACSO, 2018. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g1f>. Disponible em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf>

WEIR, J. A. Q. Prólogo: donde se habla de la demoníaca diversidad de lenguas/pueblos de Abya Yala al momento de la conquista europea, y del terror que eso produjo en los susodichos. In: WEIR, J. A. Q. (comp.) **Las lenguas del diablo: lengua, cosmovisión y re-existencia de los pueblos de Abya Yala.** México: Editora Tumbalacada, 2020. p. 23-26.

RELATOS E REFLEXÕES SOBRE RÁDIO, ENCANTAMENTO E INSURGÊNCIAS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

3

Lídia Cristiany Assunção Sarmiento¹
Florêncio Almeida Vaz Filho²

Seu Joaquim da Costa Barbosa, um idoso morador da comunidade de Guajará (Santarém - PA), às margens do rio Amazonas, contou que, lá pelos idos de 1960, seu pai, apelidado de Canuto, era pescador de pirarucu³. E era dos bons. Certa vez, ele estava no galho de uma árvore, à espera do peixe. Nisso, veio um sucuriçu. Veio tão rápido, que nem deu tempo de o homem fugir. A cobra subiu na árvore, trançou e apertou a árvore e o pescador. Apertou, apertou bastante, e cheirou o nariz do pescador, para saber se ele já havia morrido. Como o homem prendeu a respiração (ainda que estivesse bem apertado e com muito medo), o sucuriçu pensou que ele já estava morto, se desenrolou da árvore, afrouxando o pobre homem que quase morreu esmagado. O sucuriçu, então, saiu para o meio do rio e foi até um lugar onde surgiu uma enorme onda, que veio, veloz, até à árvore. Só que o pescador já tinha saído dali rapidamente. Daquela grande onda saiu a cabeça de uma enorme Cobra Grande a procura da sua presa, que já não estava ali. É, nesse dia a grandona não teve sua refeição. Seu Joaquim disse que o sucuriçu era o caçador da Cobra Grande, e que seu Canuto, que não contava mentiras, escapou milagrosamente.

Protagonista dos mais diversos relatos e cantada em cirandas e folguedos, a Cobra Grande não está presente apenas nas histórias nas Amazôniaas⁴, como assume papel de representação de luta e

1 Indígena do povo Borari da aldeia Alter do Chão, estudante da graduação em Pedagogia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). É voluntária do Projeto A Hora do Xibé.

2 Indígena do povo Maytapu, professor do Curso de Antropologia na UFOPA e Coordenador do Projeto A Hora do Xibé.

3 O relato, gravado com Seu Joaquim da Costa Barbosa em 2011, foi aqui adaptado pelos autores para uma forma mais concisa e objetiva.

4 Adotamos o termo Amazôniaas pela existência de uma diversidade de territórios, povos e culturas. Em termos geopolíticos a Amazônia é vista como uma região única do Brasil, mas é

resistência. Ainda que ela não apareça à luz do dia ou que suas aparições noturnas estejam sempre associadas ao mistério e ao medo, sabe-se que ela está por ali, embaixo das águas, das ilhas e até das igrejas nas antigas cidades da região, como Óbidos, Alenquer e até Belém. E todos lembram que, se ela se mexer, a cidade vai para o fundo. Sobre isso diz Vaz Filho (2013, p. 33):

Esta é uma história que ronda o imaginário dos moradores de todos os vilarejos e cidades da Amazônia. E não é um detalhe qualquer o fato de que a mítica serpente, que já assustava os indígenas desde a época em que não havia catedrais cristãs na região, está exatamente debaixo destes templos símbolos-maiores do poder ideológico colonial. E ela só está quieta, não está morta. Toda a catequese cristã e o controle eclesiástico que parecem pesar sobre as mentes dos indígenas estão por um triz.

É muito emblemático que dependa da vontade da Cobra Grande, símbolo das mais antigas tradições indígenas e personagem bem viva nas pajelanças atuais (onde ela se manifesta na figura de Noratinho), a estabilidade das edificações e das próprias cidades amazônicas. As instituições e os poderes oficiais dominantes, de algum modo, também dependem de a Cobra continuar quieta. Mas ela não pode ser vista apenas como potencial ameaça, e sim como força que sustenta e segura as sociedades na região. E ela é imperativa nessa proteção. A força da Cobra seria uma metáfora dos próprios indígenas? Sim. É o que o Prof. Florêncio Almeida Vaz Filho tem dito em várias ocasiões.

A Cobra Grande não é apenas mitológica. Ela é real, vivencial. Tão vivencial que, em determinados momentos e sob um olhar mais reflexivo, a movimentação da grandona revela possíveis mudanças políticas e sociais entre a população regional e suas lutas. Quando a grande Cobra se move, move-se seu povo também. E é assim que iniciamos este texto sobre a experiência do programa de rádio A Hora do Xibé, com o rebojo da Cobra Grande que nos tira do conformismo. O nosso programa pode ser visto dentro de um processo maior de movimentação da Cobra.

internacional também, porque sua floresta abrange outros países, formando a Panamazônia.

A Hora do Xibé, a voz do povo no rádio

Foi dentro desse movimento da inconformada Cobra Grande que nasceu o programa de rádio A Hora do Xibé. No início dos anos 2000, foi implantado em Santarém o Porto da multinacional Cargill, grande empreendimento que sepultou um dos lugares de lazer mais prezados pela população santarena, que era a praia da Vera Paz. O porto graneleiro, que prometia avanços em investimentos e aumento de empregos, representou um marco no avanço do agronegócio da soja na região e, em consequência, a expulsão dos agricultores das suas terras. Em protesto a isso foi que surgiu o programa de rádio A Hora do Xibé⁵, onde a voz e as histórias dos moradores eram divulgadas (VAZ FILHO, 2021). Em 2013, sempre sob a coordenação do Prof. Florêncio Vaz, o programa se tornou projeto de extensão vinculado à Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), envolvendo cada vez mais seus estudantes como bolsistas ou voluntários(as). Depois, vieram as produções acadêmicas, como apresentação de trabalhos em congressos e publicação de dois livros (CARVALHO; VAZ FILHO, 2013; VAZ FILHO, 2016), a elaboração do Dicionário Papa-Xibé e o intenso uso das redes sociais.

A maioria dos voluntários(as) são estudantes da UFOPA. Já tivemos bolsistas de extensão, mas atualmente temos somente voluntários(as). Aqueles que permanecem no projeto, mesmo sem bolsa, é porque se identificam com o papel social e educativo do projeto, com sua forma de oportunizar visibilidade aos povos da região. Participar do projeto tem sido uma oportunidade para adentrar em outras experiências profissionais e, principalmente, acadêmicas. Há ex-voluntários(as) que já cursaram mestrado e até doutorado. Estão trabalhando com propaganda em Manaus, como professores no ensino superior e pré-universitário ou em movimentos sociais e ONGs. Alguns integrantes são oriundos dos Processos Seletivos Especiais (PSE) indígena e quilombolas na UFOPA. Aqueles que, ao entrar, ainda não participavam de movimentos sociais, logo começam a participar de organizações e suas mobilizações.

5 Xibé é um tipo de alimento feito de farinha de mandioca e água, muito usado pelos indígenas e moradores de comunidades ribeirinhas no Oeste do Pará. Por isso foi escolhido para dar nome ao programa que pretendia fazer frente ao avanço dos gaúchos e sulistas do agronegócio, que chegavam ostentando o seu chimarrão. Na sua simplicidade, o xibé (escrito com x para marcar a origem indígena da palavra) significaria a resistência dos nativos contra os novos colonizadores.

O Projeto A Hora do Xibé trabalha basicamente com três linhas: comunicação, cultura e educação. A metodologia de trabalho se divide em cinco pontos: leituras, viagens de campo, programa de rádio, linha editorial e formação continuada.

Até o final de abril de 2022, o programa de rádio, com duração de 1 hora, era transmitido semanalmente pela Rádio Rural e retransmitido pela RC FM Lago. Mas sua transmissão foi suspensa. Segundo a direção da Rádio Rural, o programa saiu do ar por questões de legislação trabalhista, uma vez que os apresentadores são voluntários(as), sem carteira assinada pela empresa. A esperança da equipe é que tais problemas possam ser resolvidos e, assim, o programa volte ao ar. Por isso, falaremos do programa neste texto no presente. Pois bem, além da transmissão radiofônica, o programa é também compartilhado por plataformas digitais, ficando o vídeo de acesso livre e permanente nos dias posteriores às transmissões.

São estes os quadros do programa: Relatos, Dicionário Pa-pa-Xibé, Clássicos da Música Amazônica, Troncos da Amazônia e Língua Nheengatu. Os três primeiros são regulares, e os dois últimos são apresentados esporadicamente. A ida às aldeias, quilombos e comunidades é uma das principais características do programa, pois são as ocasiões para conversar com os moradores, colher seus relatos e aprender seus saberes. É isso que, depois, é apresentado no programa. É notório o contentamento das pessoas nas comunidades, ao encontrarem os integrantes da equipe e ao contarem suas histórias, para serem veiculadas no rádio. Isso é muito especial. E assim, o programa acaba sendo apresentado por vozes diversas, envolvendo a tradição oral, característica dos povos da Amazônia.

Com relação à cultura e às crenças, nas viagens a campo, os integrantes do projeto observam e vivenciam momentos únicos que pouco lembram o descrito na literatura sobre o imaginário regional. Estas fontes repetem à exaustão a existência de uma cultura uniforme, de uma única população descrita como “cabocla”. Os seres, como Curupira e Boto, são descritos como credices folclóricas. As coisas não são bem assim. Na verdade, essa visão acaba por contribuir também com a invisibilidade dos povos reais, nas suas diversidades étnico-culturais e particularidades. E os encantados, como Curupira e Boto, longe de ser lendários, são bem reais no cotidiano dos moradores.

Identidades e territórios em revista

Por muito tempo os povos tradicionais nas Amazônias foram invisibilizados sob essa forma genérica de caboclos. Havia (e ainda há), por parte do poder dominante, um esforço histórico para uniformizar esses povos. Desde os primeiros contatos com os indígenas, os europeus já revelavam seus objetivos de conquista dos territórios e riquezas e a expropriação cultural dos nativos, através da imposição do cristianismo e de uma educação de padrão europeu. Isso deu um duro baque na diversidade cultural e os indígenas tiveram que absorver muito do modo de pensar e viver do colonizador.

A diversidade étnica encontrada nos séculos XVI e XVII foi forçada a dar lugar a uma certa homogeneização dos povos onde, os indígenas se tornaram *tapuios*⁶ e os negros, que posteriormente vieram para trabalhar como escravos, também perderam parte do contato com sua identidade cultural e territorial. Porém, aqueles povos se reconfiguraram e reconstruíram sua bagagem cultural e suas identidades, inclusive se apropriando de conteúdos europeus.

Daí é que chegamos aos nossos dias, e lançamos um olhar mais crítico sobre o processo colonial. E vemos que a própria denominação Amazônia não é daqui. Vem da Grécia, o tal “berço da civilização ocidental”. Até o nome dos nossos territórios, os portugueses trocaram. Viraram Santarém, Óbidos, Aveiro, Alter do Chão... Fomos obrigados a adotar nomes portugueses para ser “civilizados” e para não ser totalmente eliminados. Viramos Pereira, Ferreira, Sarmiento, Fernandes, Almeida... Não eram nomes nossos. Mas, não é porque nos batizaram com outros nomes que nós nos tornamos o que os invasores pretendiam.

Foi nesse processo histórico de longa duração que o programa A Hora do Xibé entrou no circuito radiofônico e das redes sociais, para abrir espaço para essas outras vozes, do modo como elas se apresentam, com seus sotaques e encantamentos.

6 Como eram chamados nos séculos XVIII e XIX os indígenas ou mestiços que viviam nas vilas e cidades, que haviam passado pelo processo de catequese e socialização ao modo ocidental. Eram vistos como distintos dos *gentios*, indígenas que continuavam em seus territórios e recusavam a se submeter à dominação colonial.

Culturas amazônicas e a ocupação dos espaços midiáticos

Fazer este trabalho com a cultura nos meios de comunicação tem sido um enorme desafio. Mesmo porque em 15 anos de programa apenas dois jornalistas de formação passaram pela equipe, o que demonstra um cenário bem desafiante aos voluntários(as). No entanto, a proximidade com os moradores e ouvintes fez com que tivéssemos o máximo de cuidado com a pesquisa, linguagem, texto e conteúdo. Esse diálogo com os ouvintes foi o que mais nos formou para o uso do audiovisual.

As viagens a campo - presenciando reuniões, festas e rezas e ouvindo histórias - foram imprescindíveis para a elaboração dos programas e de outros trabalhos desenvolvidos no projeto. Foram aprendendo principalmente na prática e nas nossas reflexões da equipe, auxiliados também por leituras. De alguma forma, os apresentadores, por serem oriundos dessas comunidades, já trazem consigo as falas e os modos de ser e viver dos moradores. Porém, foi preciso treino para o uso dos códigos da comunicação no rádio. E houve muita leitura e discussão sobre aspectos da cultura regional.

Vejamos o exemplo das festas religiosas. Com a chegada dos europeus e dos africanos, outros elementos foram incorporados aos costumes e rituais indígenas, resultando em uma síntese original, como forma de sobrevivência e resistência dos grupos. Práticas e ritos foram ressignificados, outros foram criados. Assim, as atuais festas de santo não são apenas honrarias voltadas aos santos enquanto personagens históricos do cristianismo romano. São projeções sociais e políticas de indígenas, quilombolas e ribeirinhos. Por isso foram reiteradamente proibidas pela hierarquia católica, como foi o caso da festa do Sairé em Alter do Chão (Santarém) e da festa de São Benedito em Pinhel (Aveiro). As autoridades católicas sentiam-se extremamente ofendidas com as bebedeiras, um dos motivos alegados para proibição desses folguedos.

Não foi acidental que o estouro da Guerra da Cabanagem (1835-1840) se deu em Belém (PA) numa festa de São Tomé, na noite de 6 para 7 de janeiro de 1835 (RICCI, 2004, p. 180). A capital da Província do Grão-Pará foi tomada pelos revoltosos por ocasião da festa de um dos santos com os quais os indígenas mais se identifica-

vam, pois São Tomé era e é considerado o padroeiro das roças e da cultura da mandioca. E os *tapuios* eram a grande maioria entre os rebeldes da Cabanagem.

Com relação à postura política, o programa tem marcado posicionamento em consonância com os movimentos sociais e seus anseios, com destaque para as organizações dos indígenas e quilombolas, Resex Tapajós-arapiuns e Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande. Em parte, esses grupos e movimentos já tem representatividade entre os próprios integrantes do programa, que são em sua maioria indígenas e quilombolas. Isso faz com que não seja estranho à equipe expor a perspectiva política dessas entidades e suas mobilizações, em uma região extremamente conflituosa.

A preparação dos programas

As músicas de artistas ou grupos amazônicos tem prioridade no programa. Só excepcionalmente são tocadas músicas de artistas de outras regiões do país. Porque queremos realmente que o ouvinte tenha acesso às produções que reflitam a sua realidade: cultura, valores, linguagem e modos de se expressar. E nisso, acabamos também descobrindo e divulgando artistas e obras que não tem muita visibilidade nas rádios, como indígenas e quilombolas que gravaram músicas de forma independente, mas que não tocam nas rádios FM das cidades e precisam ser conhecidos do público. Assim, os ouvintes já sabem que no nosso programa vão escutar sempre ritmos como carimbó, lambada, brega, Boi de Parintins, Tribos de Juruti e Botos de Alter do Chão etc. E é claro que não podem faltar as músicas populares regionais, no estilo de Nilson Chaves e Raízes Caboclas.

A escolha musical não é feita ao acaso e sem intencionalidade. As músicas mais antigas e consagradas são tocadas no quadro “Clássicos da Música Amazônica”. Tais canções são selecionadas conforme alguns critérios, como terem sido lançadas antes do ano 2000 e ainda serem lembradas ao menos por parte dos moradores. Como já dissemos, a maioria das músicas são de artistas da Amazônia, mas algumas são do Nordeste ou outras regiões e, por terem feito muito sucesso na Amazônia, são tocados no programa. Porém,

passam por uma reflexão sobre a letra e o posicionamento do artista no seu contexto histórico.

Uma das primeiras músicas tocadas nesse quadro foi “Porto de Lenha” (letra de Torrinho), interpretada pelo grupo Raízes Caboclas. Para falar da música, o apresentador(a) relatou as origens do grupo e analisou a mensagem por trás da metáfora “Porto de lenha, tu nunca serás Liverpool [...]”. O autor fala de Manaus (“porto de lenha”) e denuncia um certo espírito de seus moradores querendo copiar um modo de ser inglês (“Liverpool”) ou europeu. O programa mostrou como a letra serve também de reflexão para os moradores de Belém, Santarém, Óbidos e as demais cidades e comunidades da região, onde muitas pessoas acham que só é bom o que vem de fora, desvalorizando a sua própria terra e suas tradições. E nós amazônidas temos muito do que nos orgulhar.

Por falar nisso, a tradição das músicas do estilo conhecido como *brega*, muito popular no Pará, costuma fazer versões de canções internacionais, que ganham um novo formato com elementos da música amazônica ou paraense. Por exemplo, uma música romântica na origem pode se tornar uma lambada ou um brega. E essas obras ficam tão bem-feitas, que muita gente até pensa que são originais da nossa região. Veja o caso de “Hoje eu tô solteira”, interpretada por Gaby Amarantos, que foi muito tocada faz poucos anos. É possível que, à época, muitos nem soubessem que se tratava de uma versão de “Single Ladies” (Beyoncé). E daí? Trata-se da criatividade musical em uma Belém que não tem pretensão de ser Liverpool ou Nova York, apesar de consumir e se apropriar de forma original do que vem de lá.

Ao abordar o contexto das músicas, podemos também chegar a temas problemáticos, como o machismo nas letras de músicas populares. E temos que fazer isso várias vezes, levar o ouvinte/telespectador a compreender os contextos sociais e históricos em que a mulher era retratada de forma negativa e até degradante nas músicas de grande sucesso entre a população. Hoje essas letras podem parecer repulsivas e inaceitáveis para parte dos ouvintes, mas nas músicas de estilo brega, ouvidas por décadas a fio nos garimpos e rincões amazônicos, isso era normal. E, então, os apresentadores do programa tomam posições muito lúcidas em defesa da dignidade e dos direitos das mulheres. Não podemos negar o passado, mas

podemos educar para relações respeitadas a partir de agora, e é isso que fazemos.

O mesmo se aplica quando falamos sobre racismo, geralmente por ocasião do “mês da consciência negra” (novembro). As músicas e as reflexões buscam denunciar as maneiras mais comuns e cotidianas de negação da beleza, da dignidade e da humanidade das pessoas negras ou quilombolas. Não falamos do racismo no abstrato, mas de casos concretos citados pelos próprios negros(as) e quilombolas que são entrevistados(as) nos programas. E como temos quilombolas na equipe, são eles que comandam a produção e apresentação dos programas em novembro. As temáticas ligadas aos povos indígenas geralmente são tratadas de modo mais aprofundado no mês de abril, também considerado de alguma forma o “mês da consciência indígena”.

Fora o quadro “Clássico da música amazônica”, a escolha das demais músicas é relacionada às temáticas abordadas. E esses conteúdos são gerados a partir da análise dos contextos em nível regional e nacional. Isso foi demonstrado, por exemplo, por ocasião da pandemia da Covid-19, amplamente discutida no programa. Divulgamos os cuidados necessários para evitar a doença e os remédios naturais que os indígenas e demais moradores estavam usando para fortalecer seu organismo, como mastruz, mangarataia (gengibre), jambú etc.

Em 2021 os programas abordaram também a votação do chamado “marco temporal”⁷ e suas implicações para a garantia do direito ao território dos povos indígenas. Vale lembrar que no Baixo Tapajós, das 18 Terras Indígenas (TI), não há nenhuma homologada, e a maioria das TI na região ainda não recebeu sequer a visita de um Grupo Técnico (GT) de identificação, para iniciar o processo de demarcação. E os indígenas desta região participaram ativamente das mobilizações que ocorreram em Brasília, para onde foram em três ônibus em meados de 2021. Sempre que citamos a situação dos indígenas, lembramos que os territórios quilombolas estão, igualmente, com seus processos de regularização paralisados.

⁷ O chamado marco temporal é uma tese que está em votação no Supremo Tribunal Federal (STF) e defende uma alteração na política de demarcação de terras indígenas, que seria muito prejudicial aos povos indígenas no Brasil. Ela defende que só poderá reivindicar demarcação de Terra Indígena (TI) o povo indígena que já estava ocupando o local no dia promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988.

Em 2018 e 2019, abordamos a polêmica sobre a instalação de um porto graneleiro em terras quilombolas na região do Lago do Maicá, um ecossistema rico e ameaçado ao lado da cidade de Santarém. Como sempre, nossa preocupação foi dar voz aos quilombolas e ribeirinhos, já que os empreendedores e a Prefeitura de Santarém divulgavam apenas as promessas de desenvolvimento econômico e aumento de empregos para a população. Um discurso semelhante já havia sido bem divulgado no início dos anos 2000, quando da instalação do porto da Cargill em Santarém. Naquele caso, os tais empregos não vieram, mas quando a população se deu conta disso, já era tarde demais.

No período de eleições, como em 2018 e 2020, nosso programa abordou questões relacionadas à atuação dos parlamentares e governantes, seja em nível regional ou nacional. Sem demonstrar preferência entre os candidatos ou partidos, tratamos dos aspectos ligados ao exercício da cidadania e do poder político por parte dos moradores, ao papel e responsabilidades dos políticos eleitos e aos valores democráticos em jogo. Isso, de uma forma mais profunda, é uma tomada de posição em favor dos direitos e da participação dos ouvintes cidadãos(ãs). Aliás, o programa foi criado em 2007 porque tomamos ali uma posição a favor dessas pessoas, suas coletividades e seus projetos de vida.

Além dessas temáticas mais gerais, falamos de casos bem próximos, como quando o pai de um dos integrantes do programa faleceu em decorrência de um naufrágio. Mesmo acontecimentos desagradáveis, ou as tragédias (como são os naufrágios de barcos com dezenas de mortos) são tratados no programa, até para alertar os ouvintes para a solidariedade, os cuidados com a segurança e atenção para seus direitos enquanto passageiros de uma embarcação. Infelizmente, os naufrágios de barcos na Amazônia não são tão raros e, pela recorrência, nem podemos dizer que todos sejam acidentes.

“Me curei de uma depressão ouvindo a Rádio Rural e cuidando das minhas plantinhas”

Essa fala é da dona Zeneide Henrique Santos, da aldeia São Pedro, povo Arapium, que vive no rio Arapiuns. O relato foi divulgado

do no programa em 2020 e repetido em maio de 2022 porque esta senhora demonstra ter um carinho e cuidado enormes para com suas plantas medicinais, ornamentais e frutíferas. Em tempos de pandemia, temos incentivado muito o cultivo de plantas medicinais, e os próprios ouvintes dizem que voltaram a fazer isso com muito mais intensidade depois da pandemia. Dona Zeneide mostrou ter um conhecimento incomum sobre as plantas, chegando a afirmar que “conversa” com as mesmas. Essa fala reforça a importância do cultivo de árvores frutíferas nos quintais e a importância da agricultura familiar. Não é algo estranho entre as famílias na região, porém é um costume que estava sendo deixado de lado.

Aproveitamos também o relato porque a idosa senhora dizia estar sendo vítima de acusação de ser bruxa (feiticeira), provavelmente por esse apego às suas plantas. Além disso, ela vive sozinha, depois que os filhos se casaram e mudaram para a cidade e depois da morte do esposo. Elementos que, na mente dos seus vizinhos, compõem um quadro característico de uma bruxa. Essa acusação a deixou até com depressão, da qual se livrou, segundo ela, ouvindo a Rádio Rural de Santarém. Sim, porque, além de A Hora do Xibé, a emissora tem outros programas de cunho religioso, educativo e sociopolítico. Isso demonstra o importante papel desempenhado pelo rádio entre os moradores das áreas rurais na região. Explorando relatos como esse, esperamos que os ouvintes tenham ficado mais atentos para o respeito com o diferente, sem apelar para preconceitos e acusações falsas.

Relatos como este citado acima são coletados nas próprias aldeias e comunidades. Como os integrantes do projeto são oriundos das comunidades, eles possuem já uma familiaridade e sabem como se aproximar dos moradores. Estes confiam no entrevistador quando sabem que é da equipe do Hora do Xibé, e sabem que sua voz será escutada por outras pessoas através das ondas sonoras da Rádio Rural. As pessoas gostam de saber disso.

Nessas viagens pelas comunidades, é muito comum as pessoas dizerem que gostam de ouvir esses relatos porque se identificam com eles. Elas rememorarem lembranças da infância, seus costumes e tradições. Quando os relatos falam de encantados, como Curupira, Cobra Grande ou Boto, as pessoas gostam ainda mais. Um termômetro para medir essa reação são as mensagens e ligações dos

ouvintes, quando comentam sobre o que esses áudios representam para eles em termos de crença e memórias associadas aos lugares onde viveram ou vivem. Dizem o mesmo os comentários nas redes sociais. Por isso, os apresentadores procuram incluir ao menos um relato em cada programa. Muitos comentários nas redes sociais partem das cidades de Santarém e Manaus. A capital amazonense é um lugar de muita migração de paraenses que, vivendo distante da sua terra, encontram no Hora do Xibé uma forma de manter a conexão com suas famílias e comunidades.

Dentre esses relatos divulgados é que entra a Cobra Grande, como citamos no início desse texto. Observamos que a Cobra não é apenas uma característica do imaginário fantástico dessas pessoas, mas ela está ligada à sua vivência. Inclusive existem cobras associadas a determinados lugares, como ilhas e pontas de praia, e os moradores as conhecem por seus nomes próprios. Com esses nomes elas podem se manifestar nas sessões rituais dos pajés. Por exemplo, nas proximidades de Vila Franca, no rio Arapiuns, vive a cobra Miquelina, que conta até com uma dança feita pelos indígenas em sua homenagem. O Boto também tem essa familiaridade vivencial com os moradores e recebe nome próprio conforme os lugares onde vive. Por exemplo, Jurueno é um boto que mora nas proximidades da aldeia Lago da Praia, na TI Cobra Grande, rio Arapiuns.

No período de maior restrição durante a pandemia (em 2020), a equipe não viajou para as comunidades. A Rádio Rural só admitiu a presença de um apresentador(a) no estúdio. E as tarefas eram revezadas apenas entre apresentador(a) e operador de áudio. Mesmo assim, o programa não deixou de ser apresentado. Até porque, vivendo em um isolamento forçado, as pessoas precisavam ainda mais do rádio para sua comunicação.

Com isso, ressaltamos a importância da Rádio Rural de Santarém para os povos tradicionais. Com 55 anos de existência, a emissora simboliza, como poucas rádios na região, a pura vivência amazônica, e tem sua existência ameaçada por conta de problemas financeiros e pelo avanço do lobby do agronegócio nos veículos de comunicação no município de Santarém.

Em tempos de pandemia, quando o ensino remoto era a única possibilidade de funcionamento da escola, o Sr. Nonato Nascimento, operador de áudio com 35 anos na Rádio Rural, relembra

o pioneirismo da emissora nessa área. Sim, porque ela surgiu como um instrumento de alfabetização dos moradores das comunidades rurais. Então, a educação à distância não lhe é estranha. E é interessante como, depois de mais de meio século, a Rádio Rural continua exercendo, na vida dos moradores da região, o papel de educadora, em sentido amplo.

“Só sobrevivemos até hoje por causa dos nossos encantados e da nossa espiritualidade”

Um dos aspectos bem centrais na proposta do Hora do Xibé é a valorização dos saberes e da cosmologia dos povos indígenas e comunidades tradicionais na Amazônia, e dentro desta temática está a crença nas encantarias e nos santos. Isso não entra como algo forçado porque é o que os integrantes da equipe acreditam e vivenciam. E os relatos dos moradores reforçam essa crença. Não à toa o título de um dos livros produzidos pelo projeto foi “Isso tudo é encantado” (CARVALHO; VAZ FILHO...), frase dita pela já falecida pajé Maria Santana, da aldeia Nova Vista, rio Arapiuns.

Veraneize dos Anjos Alves, uma integrante da equipe⁸, e antiga ativista do Grupo Consciência Indígena (GCI), afirma sempre em suas apresentações que a espiritualidade fortaleceu a luta dos povos indígenas no baixo Tapajós e, também, dos demais povos na Amazônia. É dela essa afirmação de que só sobrevivemos durante esses mais de cinco séculos de colonização por causa da nossa espiritualidade. E isso é bem verdadeiro. Desde os primeiros encontros do movimento indígena em Santarém, no fim dos anos 90, os rituais e as referências à sabedoria dos pajés estavam presentes. Como, a maioria dos militantes participavam das ações e movimentos da Igreja Católica, eles traziam também uma mística de valorização da cultura dos povos indígenas e negros. Ora, o criador e coordenador do programa foi formado naquela dinâmica, e parte dos integrantes da equipe é indígena. Então, essa espiritualidade está muito presente nas ações do grupo.

O modo de pensar e viver eurocêntrico ensina que os saberes acadêmicos e populares são, de alguma forma, separados. Assim,

⁸ Veraneize dos Anjos Alves atualmente mora em Belém (PA), onde está cursando o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural (PPGDS-MPEG). Ela também é a Coordenadora da Educação Escolar Indígena (SEDUC).

crenças religiosas pessoais não deveriam se misturar com a atuação acadêmica de professores e estudantes em um projeto de extensão. Entretanto, compreendemos que os diversos aspectos que compõem a nossa mentalidade e nossa vida agem conjuntamente, e não de maneira fatiada, sem correlação. E nisso, nossa filosofia de vida está articulada com todas as nossas ações. Corpo e espírito são inseparáveis nas pessoas e nos sujeitos coletivos, como na equipe do Hora do Xibé. Como sujeitos históricos, nós trazemos conosco nossos encantados, santos e utopias, e os anunciamos para o mundo.

O xibé é um alento em forma de alimento que mata a fome. É uma forma de comunhão, onde a cuia passa de um para o outro, a fim de que todos dele partilhem. É sustento para o caído, para o doente e até para o morto. Quando cozido, vira *caribé*, e “levanta até defunto”. Acessível a todos, xibé é um nome perfeito a uma experiência de comunicação contracolonial que parte dos saberes e do modo de ser dos indígenas e dos povos tradicionais. Um programa feito por sujeitos oriundos dessas comunidades, que dialogam sobre cabanagens, curupiras, botos e cobras grandes, como símbolos de sabedoria, resistência e mudança social. A maior conquista do programa foi fazer ecoar mais longe as vozes dos próprios nativos, antes silenciadas e envergonhadas. Por isso, eles têm se identificado tanto com o programa ao longo desses 15 anos. Para nós, apresentadores, tem sido uma satisfação fazer parte desse projeto e abraçar as suas causas.

Por tudo isso, é imprescindível a continuidade do projeto/programa, canal de expressão das vozes de indígenas, quilombolas e dos demais povos tradicionais no Baixo Amazonas, que seguirão resistindo e reconstruindo seus territórios de liberdade, como tem feito ao logo desses cinco séculos. O maior desafio agora é o programa voltar ao ar, para o que é necessário maior empenho da direção da Radio Rural, apoio de organizações representativas das comunidades e instituições que atuam junto a elas. O desafio é também da equipe do programa que precisa encontrar novas formas de fazer o programa chegar novamente aos fiéis ouvintes.

Referências

RICCI, Magda. O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo império (1808-1840). In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 165-193.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Introdução. In: CARVALHO, Luciana Gonçalves; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Isso tudo é encantado*. Santarém: Ufopa, 2013, p. 11-41.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo da Amazônia*. Santarém: UFOPA, 2016.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Uma trajetória militante no rádio na Amazônia. *Contracorrente*, N. 17, 2ª edição, 2021, p. 281-287.

DOIS MANIFESTOS EM UMA GARRAFA À DERIVA NO RIO... (DE UM ZAPATISMO AMAZÔNIDA)¹

4

Guilherme Gitahy de Figueiredo

A rede Flor da Palavra nasceu em 2006, quando a iniciativa que partiu de Tefé (AM) de realizar lançamentos de um livro sobre o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) despertou, em vários grupos, o desejo de colaborar na organização desses eventos. Um coletivo ofereceu espaço na internet, uma banda ficou de tocar, algumas pessoas ajudaram na logística para retransmitir o evento em rádios livres e na internet, outras na divulgação fixando cartazes e assim por diante. Tudo isso foi acontecendo sem a necessidade de uma comissão organizadora formal ou coordenação central, pois listas de e-mail e sites colaborativos wiki hospedados em servidores livres e autônomos permitiam que várias pessoas dessem sugestões e tomassem iniciativas à distância. Quando os eventos chegavam, as ideias nascidas do diálogo criativo se concretizavam em ações híbridas que superavam as expectativas. Esse modo de colaboração através da comunicação horizontal vinha se intensificando na virada do milênio, ao menos desde o levante do EZLN em 1994, que coincidiu com o momento em que a internet estava saindo das universidades e instituições militares e sendo popularizada através de provedores privados.

O Exército Zapatista é a organização armada do movimento indígena formado por seis etnias maias – tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales, zoques e mames - de Chiapas, no sul do México, que em 1994 surpreendeu o mundo com a sua estratégia criativa. Ele não optou entre “reforma” ou “revolução” que, até os anos de 1980, eram os termos usados para expressar as estratégias socialistas de, respectivamente, tomar o poder formando partidos políticos e disputando eleições, e alcançar o poder pela via armada com a finalidade de romper com a estrutura social capitalista. A primeira opção vinha trazendo muito desencanto, pois a hegemonia neoliberal esta-

¹ Agradeço a Joá Bitencourt pela colaboração na revisão.

va restringindo cada vez mais a capacidade dos partidos de esquerda lutarem por direitos. A segunda quase desapareceu, depois que a guinada capitalista de países como Rússia e China mostrou que a tão esperada ruptura não tinha acontecido, dando força ao conceito de “capitalismo de Estado”. Na alvorada da era da internet, o levante indígena de Chiapas fez proliferar uma via ao mesmo tempo pacífica e radical: mesclando conhecimentos maias e ocidentais, privilegiou a comunicação dialógica para seguir construindo a “autonomia” local e regional, e para tecer “redes de comunicação e solidariedade” horizontais com povos, movimentos sociais e autonomias do mundo inteiro. Além de fortalecer cada movimento através do aumento da visibilidade dos participantes e do apoio mútuo, essas redes também passaram a construir a contra hegemonia. O EZLN afirmou, na época, que as principais armas da luta eram a memória e a criatividade, e que a mudança por “um mundo onde caibam muitos mundos” dependia da confluência de sujeitos, ideias e estratégias diferentes.

Imagem 1: cartaz dos primeiros eventos Flor da Palavra (2006).

a flor da palavra



programação na UNICAMP 15/08/2006

9:00-12:00 vídeos sobre zapatismo no auditório do IFCH

12:00-14:00 programação interativa da rádio Muda com a rádio Zapote e o Centro de Meios Livres da Cidade do México

14:00-18:00 debate no auditório do IFCH transmitido ao vivo pela rádio Muda e retransmitido pela rádio Zapote

18:00-19:00 coquetel de lançamento do livro "A Guerra é o Espetáculo: origens e transformações da estratégia do Exército Zapatista de Libertação Nacional" de Guilherme Githay de Figueiredo

19:00 HORA FELIZ em frente à rádio Muda, com a banda "a incrível máquina de ei você não pode fazer isso" e mais programação interativa

contato: palavra@lists.riseup.net

página wiki da jornada:

<http://broasca.org/moin/EncontroZapatista>

UNICAMP 15/08 - USP 17/08 - UEA (Tefé AM) 01/09 e com datas a definir UNESP (Marília) - UFF (Niterói) - ENAH (Cidade do México)

Arquivo pessoal.

A iniciativa dos povos maias teve uma repercussão tão forte, que o seu convite para realizar encontros presenciais em 1994 e 1996 em plena selva mobilizou milhares de ativistas do México e do mundo, e as redes de comunicação e solidariedade viabilizaram a

troca das armas por táticas performáticas, artísticas, mas também de debate, mobilização e protesto, além da tecedura de relações solidárias na construção de formas alternativas de educação, saúde, economia e observação de direitos humanos. Essas alianças foram capazes de frear a repressão e somar forças na luta por autonomia para os maias e outros povos, democracia no México e contra o neoliberalismo que estava sendo implantado mundialmente. Dessas redes e de movimentos de juventude de todo o mundo nasceu o Movimento Global Anticapitalista, e, mais tarde, este inspirou a organização do Fórum Social Mundial, com ambos ajudando a espalhar ainda mais as novas formas de se fazer política que valorizam a união na diversidade, a comunicação dialógica e a organização autônoma e colaborativa. Assim, quando em 2006 o lançamento de um livro despertou uma mobilização dinâmica, criativa e descentralizada, tratava-se de mais um pequeno episódio dos ventos de mudança de uma época. A apropriação da internet, que ainda não tinha sido colonizada pelas redes sociais corporativas, e a revitalização de formas mais antigas de comunicação livre através de assembleias, rádio, TV e audiovisual, estavam fortalecendo as formas mais horizontais de organização e mobilização da juventude, além de propiciar experimentos criativos quanto aos modos de se debater e fazer as coisas.

Imagem 2: Flor Indígena em 15/11/2007, com transmissão ao vivo da rádio Xibé, 106,7 FM, da assembleia da Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes.



Arquivo pessoal.

Os eventos de 2006 foram também as sementes que germinaram a ideia de começar a rede Flor da Palavra, para colocar em prática e reinventar, a partir do Brasil, táticas de inspiração zapatista: (1) unir diferentes movimentos, artistas e linguagens em torno de uma simbologia poética comum, tecendo redes de comunicação para aumentar a visibilidade de causas e formas de expressão locais, (2) reinventar e fortalecer as relações de apoio mútuo e organização colaborativa, unindo o fortalecimento ou invenção de autonomias locais com os combates globais ao capitalismo. “Flor da Palavra” foi o nome inicialmente dado aos eventos, então quando foi feita a proposta de transformar essas ações em rede com o mesmo nome, a primeira tática foi seguir proliferando encontros semelhantes: colaborativos, sem coordenação central e mesclando diferentes tipos de trabalhos, ativismos, causas, artes e linguagens, tecendo relações de comunicação e solidariedade.

Imagem 3: Flor da Vila, realizada em 05/07/2008 no bairro Nossa Senhora de Fátima, localizado na periferia de Tefê (AM).



Arquivo pessoal.

Ao todo foram realizadas 20 Flores: 5 em Tefê (AM), 4 em Curitiba (PR), 2 em Brasília, 2 na Cidade do México, e 1 em Campinas (SP), São Paulo, Marília (SP), Maringá (PR), São José dos Pinhais (PR), Canguarateda (RN) e Rio de Janeiro. Envolveram movimen-

tos indígenas (Tefé e Canguarately), anarcopunks (Tefé, Curitiba e Brasília), movimentos ribeirinhos (Tefé), grafite (Tefé), capoeira (Tefé), skate (Tefé), MST (Maringá), sem teto (Curitiba e São José dos Pinhais), ocupações libertárias (Curitiba e Brasília), luta antinuclear (Brasília), feminismo (Tefé, Curitiba e Brasília), rock (Tefé e Brasília), música eletroacústica (Campinas), pagode e funk (Curitiba e Tefé), artesanato (Tefé, São Paulo e Campinas), TV livre (Campinas), software livre (Tefé), danças folclóricas (Tefé), agroecologia (Curitiba) e artes plásticas (Curitiba). Rádios livres, ciberativismo, zines, a solidariedade com as comunidades de Chiapas e a conexão com pesquisas acadêmicas estiveram presentes em quase todas as cidades.

Imagem 4: Flor da Palavra em 15/11/2008, com a transmissão da assembleia da Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (AMIMSA).



Arquivo pessoal.

O auge da rede foi em 2009, quando aproveitou a ida de muita gente ao Fórum Social Mundial de Belém (PA) para realizar o Encontro da Amizade em Outeiro, na Ilha de Caratateua, na periferia da metrópole paraense. Durante os preparativos colaborativos do encontro, foi construída a proposta de aproveitar o mesmo para co-

meçar um “caracol” na Ilha. Nos territórios zapatistas de Chiapas, um “caracol” substitui e transforma a noção ocidental de “capital”, pois o seu papel não é governar, e sim servir de canal de comunicação para a organização da autogestão regional das comunidades autônomas. Faz também a ponte entre as comunidades e a solidariedade nacional e internacional, ajudando a fazer fluir a comunicação e a conectar apoios e demandas. O Caracol de Caratateua (ou Caracolteua) era apenas uma casa, mas inspirava-se nos mesmos princípios: serviria de centro cultural, moradia coletiva, hospedagem para viajantes e ponto de encontro para a rede e moradores da região, animando novos laços de comunicação e solidariedade locais e à distância. A ideia era que as pessoas que viessem visitar Caratateua através do Caracol deixassem a sua contribuição voluntária com oficinas ou outras ações, e buscassem também aprender com as lutas do seu povo. Infelizmente, embora a experiência tenha levado a rede ao seu auge de mobilização e criatividade, também aguçou conflitos que ela não soube lidar. A intolerância prevaleceu, e acabou por desmobilizar e dispersar a maior parte das pessoas e grupos. Ainda houve debates e notícias de atividades em 2010 e 2011, e enfim a rede se calou.

Imagem 5: fanzine do Caracol de Caratateua de janeiro a março de 2009.



Arquivo pessoal.

A expressão “Flor da Palavra” veio dos comunicados do EZLN, especialmente da IV Declaração da Selva Lacandona de 1996:

Muitas palavras caminham no mundo. Muitos mundos se fazem. Muitos mundos nos fazem. Há palavras e mundos que são mentiras e injustiças. Há palavras e mundos que são verdades e verdadeiros. Nós somos feitos por palavras verdadeiras.

No mundo do poderoso não cabem mais que os grandes e seus servidores. No mundo que nós queremos cabem todos.

O mundo que queremos é um onde caibam muitos mundos. A Pátria que construímos é aquela onde caibam todos os povos e suas línguas, onde todos os passos a caminham, onde todos riam, onde todos amanheçam.

Falamos a unidade inclusive quando calamos. Baixinho e de baixo da chuva, falamos as palavras que encontram a unidade que nos abraça na história e faz rejeitar o esquecimento que nos enfrenta e destrói.

Nossa palavra, nosso canto e nosso grito são para que já não morram mais os mortos. Para que vivam lutamos, para que vivam cantamos.

Vive a palavra. Vive o Já Basta! Vive a noite que se faz manhã. Vive o nosso digno caminhar junto a todos aqueles que choram. Para destruir o relógio de morte do poderoso, lutamos. Para um novo tempo de vida lutamos.

A flor da palavra não morre, ainda que em silêncio caminham nossos passos. Em silêncio se semeia a palavra. Para que floresça a gritos se cala. A palavra se faz soldado para não morrer no esquecimento. Para viver morre a palavra, semeada para sempre no ventre do mundo. Nascendo e vivendo morreremos. Sempre viveremos. Apenas regressarão ao esquecimento aqueles que renderem sua história.

Não nos renderemos. Zapata vive e, apesar de tudo, a luta continua.

A seguir, apresentamos dois manifestos que foram escritos nos últimos anos da rede Flor da Palavra. O primeiro é também um convite para o evento Flor da Palavra e Rock na Rua, realizado no dia 7 de junho de 2009 na rua 7 de setembro do Centro de Tefé (AM), área tradicionalmente utilizada por skatistas e bandas de rock. Estiveram presentes anarcopunks, skatistas, capoeiristas, midialivristas, palhaços, grafiteiros, e formas de expressão como o mural, zines, rock, rádio livre, vídeo, capoeira, teatro e malabares. O segundo foi escrito em 2010 para ser divulgado entre os coletivos da rede e simpatizantes, buscando colaborar no amadurecimento das reflexões e práticas do movimento. Como já tinha começado a fase em que os conflitos estavam se tornando destrutivos, acabou por se tornar uma semente para experiências futuras. Os dois são cartas, em uma garrafa, à deriva no rio.

Imagem 6: Encontro da Amizade na Ilha de Caratateua em janeiro de 2009.



Arquivo Pessoal.

I Declaração da Flor da Palavra e Rock na Rua de Tefé (2009)²

Parentes:

Quando Colombo e seus seguidores chegaram à América, tratou os indígenas como bandidos sanguinários e as indígenas de prostitutas. Como podia ser possível tal julgamento, se na América não existiam esses tipos europeus? Aos olhos dos cristãos, uma vez que os/as indígenas não se encaixavam nos “bons modos” de comportamento da elite europeia, somente poderiam ser considerados próximos dos animais, assim como as crianças, camponeses, os criminosos e as prostitutas, o que justificava que fossem exterminados/as, escravizados/as e violentadas. Eles não eram capazes de imaginar a existência de sociedades com outras culturas, outros saberes, outros “bons modos”.

Após 500 anos, o grande arauto da “superioridade” não é mais o cristianismo, mas a Ciência e a Tecnologia. No lugar de Colombo, quem chega às nossas comunidades é a TV, o rádio, a escola,

² Uma pequena revisão foi feita nos manifestos, visando uma leitura mais clara e agradável, mas sem alterar as intenções originais.

a universidade. Trazem os valores da cidade: trabalhar por dinheiro, gastar com mercadorias industrializadas, e assim “valorizar-se” contribuindo para o círculo infernal da economia que almeja a expansão impossível. Quem não se encaixa nos saberes e valores urbanos é expulso, desclassificado, reprovado, humilhado, segregado pelos diversos filtros sociais que definem a hierarquia da cidade.

Em cidades como Tefé (AM), os bairros mais recentes, aqueles habitados por ribeirinhos e indígenas, são vistos como “pobres”. Quando alguém diz que é uma “favela”, aspira a uma cidade em que esses bairros não existam. Não se referem apenas às dificuldades que estas populações sofrem com saneamento, educação, emprego e segurança, mas ao gosto artístico, arquitetônico, aos saberes e mitos do mundo rural. É todo um mundo mágico da floresta dentro da cidade que precisa desaparecer, como se os moradores da cidade necessitassem apagar as marcas do que acreditam ser o seu próprio passado, os representantes dos ancestrais que de alguma forma culpam pela “derrota” para as forças da “modernidade”.

Estes grupos e localidades urbanas são vistas como “pobres” porque teriam menos acesso aos serviços e rendas da cidade, mas contam com vantagens tipicamente rurais: caçam, pescam, roçam e possuem importantes redes de solidariedade. A cidade tende a destruir estes “bons modos”, e em troca oferece a posição subalterna em seu próprio modo de ser inspirado nas grandes urbes capitalistas.

O mundo urbano ataca estas populações, sobretudo violando a juventude: seus meninos e meninas são tratados como “bandido” e “prostituta”, independentemente de participarem ou não de gangues e do comércio do amor. Se for menino, é rotulado de “galeoso”, se menina, “quenga”, merecendo por isso toda sorte de humilhações, negligências, desprezos, espancamentos e estupro.

Garotas de todos os grupos sociais vão a festas e se divertem, mas as meninas do interior é que são as “quengas” ou “putas”. Meninos de todos os grupos sociais se envolvem em brigas, mas os que trazem costumes do interior e seus descendentes é que são os “galerosos”, e precisam ser eliminados para se acabar com o crime. São como Cristo, pagando pelos pecados de todos.

O preconceito pesa tanto que até destrói famílias, jogando pais e mães contra filhos e filhas, e a autoestima da meninada, que passa ao desprezo de si mesma e à autodestruição. A violência generalizada é sacramentada com a violência do próprio Estado que, através de prisão, tortura ou reprovação escolar, sela a superioridade imperial, colonial, da cidade sobre a floresta.

É assim que alguns meninos e meninas, sem outras perspectivas, acabam mesmo empurrados para a autodefesa das gangues de bairro ou à sobrevivência na venda dos próprios corpos. Porém, a juventude também tem outras táticas: grupos de dança, hip-hop, bandas de rock, grafite, capoeira, artesanato, teatro, jornais alternativos, movimentos indígenas, skate, rádios livres, a própria juventude vem criando alternativas para se fazer escutar, para serem os/as autores/as de suas experiências coletivas, dançarinos/as da cidade polifônica onde um dia em festa poderão caber todos e todas.

É esta juventude que faz ecoar suas vozes entrelaçadas na Flor da Palavra e Rock na Rua deste domingo, 7 de junho de 2009, na rua 7 de setembro, revivendo o tradicional espaço do rock underground de Tefê (AM). O espaço e o tempo deste evento é seu: traga e mostre sua arte, sua palavra!

Imagem 7: Flor da Palavra e Rock na Rua de 07/06/2009 em Tefê (AM).



Arquivo pessoal.

Imagem 8: Flor da Palavra e Rock na Rua de 07/06/2009 em Tefé (AM).



Arquivo pessoal.

Rizoma Flor da Palavra: modesta contribuição a um caleidoscópio mundial (2010)

A Flor da Palavra é a invenção de um rizoma de comunicação e solidariedade, inspirado no levante dos povos maias de 1994 e seu Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), nos movimentos anticapitalistas simbolizados pela “batalha de Seattle” de 1999, e tantas outras lutas antiautoritárias, combatendo não apenas Estados e corporações, mas também os significados, valores e práticas cotidianas que os sustentam. Esta invenção não é o ponto de partida. É um ponto possível de encontros – comunicação e solidariedade - para a retomada de tradições esquecidas, e a germinação de novas palavras, valores e práticas. É menos um “espaço público” iluminista, com sua transparência e padronização que se pretende universal, e mais a formação de um rizoma, tecedura de mundos, formando o “mundo onde caibam muitos mundos” (EZLN). Se constrói com arquiteturas semelhantes às de “favelas”: labirínticas, assimétricas, ricas de sentidos e surpreendentes passagens, comunicações, conflitos e solidariedades; por isso mesmo, será difícil discipliná-la, controlá-la ou reprimi-la. Não é a formulação de um

padrão para as lutas, mas a arte de enlaçar as existentes em colaboração criativa. Ela se faz por colagens, bricolagens, reciclagens com os lixos urbanos e os adubos dos rios e das florestas. Para conectarmos e reinventarmos os nossos mundos, é preciso caminhar perguntando, escutando e dialogando.

A Flor da Palavra é o encontro das práticas, lutas reais de cada pessoa e coletividade em seu dia a dia, sobretudo aquelas que sequer chamamos “lutas”, e movimentos que não chamamos “movimentos”, por não estarem nos manuais e nem em grandes teorias. Desabrocha na imaginação sobre a prática: mente e corpo em movimento se unificam tal qual a pessoa e sua imagem no espelho. A pessoa e sua imagem revelam-se diversos, invertidos, e desta dança nasce outra pessoa (imagem alguém diante do espelho, enfeitando-se para a noite). A imaginação sobre a prática não existe na solidão: ela nasce na palavra falada, escrita, cantada. Depois do ensaio diante dos espelhos falamos, escrevemos e cantamos entre outras e outros. A Flor da Palavra desabrocha na coletividade híbrida: em labirintos de espelhos, nas mãos que tecem e pernas que se erguem ou bailam. Também o corpo, quando em comunhão com outros corpos, se faz palavra. A pessoa que trabalha uma roça coletiva, a canoa ligando aldeias, uma casa comunitária, a cooperativa manufatureira, um sistema de bicicletas públicas, o banco comum de compartilhamento de sementes, a rádio e a TV livres, se fazem palavras inspirados e inspirando outros corpos.

A Flor da Palavra é o baile que parte da humilde vida de cada corpo, de cada grupo que deseja reencontrar-se, inventando pensamentos e práticas que façam sentido porque ligadas às suas histórias, e que se multiplicam em mais e mais significados, pois se comunicam e se enredam com outras histórias. A diversidade de perspectivas somente pode existir na fraternidade: a atual Amazônia brasileira, em 1500, se fazia com cerca de 700 línguas e infindáveis astronomias, botânicas, sexologias, musicologias, economias, artes, mitologias e assim por diante em vertiginoso caleidoscópio de sentidos. Com as estruturas verticais e colonizadoras que desde então vêm sendo impostas, sobraram 120 línguas, e temos a maior parte da sociedade em processo de simplificação e padronização em uma única língua, através de saberes empobrecidos por relações de mando, repressão e exploração. Somos tratados como massa amorfa de indi-

víduos iguais, intercambiáveis, isolados, em competição e cujas diferenças são encapsuladas em nichos de mercado de consumo. Quanto mais iguais nos tornamos, mais fácil é o controle, a exploração e o descarte para o exército de mão de obra de reserva.

O capitalismo é um grande fantasma. Quase não existe para além de suas conquistas financeiras e materiais. É pobre de sentidos, possuindo uns quantos valores de acumulação e poder. As suas grandes ilusões civilizatórias estão desacreditadas com o avanço das misérias humanas e das catástrofes ambientais. Na raiz de sua pobreza de perspectivas está a expansão do trabalho alienado, que separa o trabalho do lazer e produz capatazes e oprimidos. É trabalho que não dialoga com tradições e nem produz significados novos, apenas alimenta o círculo vicioso do “dinheiro-mercadoria-mais dinheiro (d-m-d’)”, a roda viva que engole os vivos, e que para se manter exige a expansão permanente, colonizando cada vez mais territórios e aspectos da vida cotidiana de cada povo. Na alienação, o trabalhador e a trabalhadora não se realizam, não produzem a si mesmos/as e os seus desejos, pois não têm controle sobre os saberes, instrumentos, matérias primas, o tempo, o espaço e o processo de produção. Mesmo as elites encarregadas de controlar os povos, pouco controle têm sobre si próprias: são antes capatazes da missão impessoal e universal da acumulação a qualquer custo. O capitalismo produz coisas e cifrões, oprimidos e capatazes, mas não produz pessoas: apenas em suas brechas resistem as pessoas, coletividades e os seus sentidos. O capitalismo talvez se desvaneça como um castelo de cartas, na medida em que as pessoas e grupos se unam em coletivos híbridos e se enriqueçam de sentidos e novas formas de trabalho não alienado. O que restar de sua opulência material deverá ser ressignificado, reciclado, lixo urbano que é.

Para tanto, cada pessoa e coletividade precisa se reconectar com as suas práticas e pensamentos, e tecer com o trabalho criativo das outras. A Flor da Palavra é a arte de buscar o encontro de si, que se faz a partir das tradições próprias e no trabalho criativo, e que produz sentidos e realiza desejos. É também a arte de partir de si ao encontro dos outros e outras, na confluência de histórias e no trabalho colaborativo, produzindo riqueza de sentidos e desejos. As realidades naturais e sociais não se opõem aos desejos quando há respeito, arte e colaboração – o baile. É recriar entre humanos a

floresta de mundos diversos e fraternos que é a natureza, e conectar a humanidade à floresta. Processo inverso à construção da cidade industrial que se faz contra a natureza, na instauração de um humano sobrenatural, onde trabalho é martírio para a maioria, e prazer vazio é o luxo separado do trabalho e “privilégio” de uma minoria. Hierarquia esquizofrênica em que humanos se vêm alienados de si, seja porque consomem desejos que não produziram, ou porque produzem, mas não os seus desejos; se vêm alienados dos outros e outras, pois produzem e consomem sozinhos e sozinhas. Trabalho e desejo estão a serviço da máquina impessoal da acumulação.

Nascidos e nascidas na pobreza das grandes vitrines e telas capitalistas, somos a um só tempo reprodução e resistência. Há em cada um de nós algum grau do individualismo competitivo das massas padronizadas e consumistas e do elitismo monopolista dos/as capatazes. Por isso, quando nos buscamos nas outras pessoas, não é apenas a esperança que encontramos, mas também nossos monstros. “O sono/sonho da razão produz monstros” (Goya). Nas outras vemos o nosso próprio automatismo reprodutor das agonias do capitalismo, a pobreza de espírito, as nossas fraquezas e a revolta, a ira que, enquanto formos dominados, tende a se voltar contra os/as semelhantes. Com nossas divisões, é o capitalismo que governa. Enquanto competimos, as corporações fortalecem os seus monopólios. Diante dos monstros, a tolerância, a paciência e a perseverança são temperos para a arte de parir afinidades, encontros de aprendizagem mútua, tecedura com retalhos de vidas autênticas, e por isso mesmo sem perfeição ou perda plena. Belezas e feiuras pequenas de vidas entrelaçando-se, trocando saberes e dúvidas, somando táticas, de cujos híbridos se fazem novas táticas.

As possibilidades de ação e sentido das pessoas e das táticas se multiplicam quando elas se combinam. Uma horta comunitária e uma rádio livre que se conectam formam algo que não é apenas uma horta e uma rádio, são já algo mais: embrião de novas táticas. Um pedreiro e uma poetisa, quando aliados, já não são mais apenas um pedreiro e uma poetisa, são já algo além, e assim nascem as novas pessoas de um mundo de colaboração e diversidade autofecundante. A combinatória de pequenas belezas e feiuras, vista de longe, é o caleidoscópio, o arco-íris, a floresta, a beleza suprema da natureza hoje tão negada. A Flor da Palavra é o encontro das lutas

cotidianas de cada pessoa e grupo, sem ignorar que somos também frutos da cidade sobrenatural. É assumir nossa condição de inseridos na formação cultural padronizada por sistemas escolares e a indústria cultural, de controlados no trabalho alienado, dependentes de impulsos consumistas que nos são implantados desde a experiência estética nos espaços urbanos, mas também nos rurais. É reconstruir o corpo perdido a partir dos espelhos do passado, do presente e do futuro. É tecer novamente os “nós” perdidos na cidade translúcida, através do reflorestamento em que cada pessoa se torna muitas, e todas voltam a ser cada uma, caminhando o seu e os nossos caminhos. Construir um caleidoscópio.

Cultivamos a Flor da Palavra em nosso dia a dia, priorizando a retomada e a invenção dos aspectos de nossas vidas que escolhemos e podemos a cada momento e lugar. Mas, de tempos em tempos, celebramos a fertilidade de nossa arte através da tecedura coletiva de táticas/metáforas que servem de apoio a essas transformações. “Lutar é criar, e criar é lembrar” (EZLN). As táticas podem ser tanto rituais, quando se fazem numa temporalidade própria, quanto locais, quando em espacialidade própria. Poderão um dia se unir em estratégias híbridas sistêmicas, conectando de modo dinâmico tempos e lugares diversos?

Uma metáfora é a “Flor da Palavra”, expressão zapatista que liga a noção de florescimento ao conceito maia de “palavra”: a “palavra verdadeira” é a que vem do coração. “Verdade” não é onisciência, onipresença e eternidade como no cristianismo e na maior parte da filosofia e ciência ocidentais. Para os maias, é a autoexpressão sincera, assim como um pão saindo quente do forno é um “pão verdadeiro”. Daí que a Flor da Palavra seja o nome que damos para a rede: referência à tecedura de instantes, lugares e lutas com sentidos, pois fruto de trabalhos não alienados, criativos e colaborativos. Costura de uma colcha de retalhos, com os desejos e limites de cada pessoa e grupo. É ainda o nome que damos à primeira tática/ação/metáfora que inventamos: os eventos “Flor da Palavra”, que podem ser assembleias, seminários, shows, encontros, oficinas, etc, zonas autônomas temporárias em que se conectam pessoas, grupos, e suas histórias, lutas e trabalhos criativos e colaborativos, com ênfase na comunicação e solidariedade com os grupos oprimidos. Neles são trocadas sementes para o roçado diário de cada um/a. Já aconteceram Flores

em Campinas (SP), São Paulo (SP), Tefé (AM), Brasília (DF), Marília (SP), Cidade do México, Curitiba (PR), Maringá (PR), São José dos Pinhais (PR) e Catu (RN).

Outra tática/lugar/metáfora é o “Caracol”. Para os/as maias é, originariamente, um instrumento de comunicação. Recentemente foi ressignificado pelos/as zapatistas na construção de lugares que servem à comunicação entre comunidades e municípios autônomos de uma região, permitindo a sua autogestão. Ao mesmo tempo, comunica as regiões autônomas com as redes de comunicação e solidariedade do mundo, privilegiando a conexão com os/as oprimidos/as. Transformamos a imagem dos caracóis zapatistas em mais uma tática/metáfora, que significa o estabelecimento de lugares para facilitar a comunicação e a solidariedade entre histórias e lutas de uma localidade, e destas com histórias e lutas de outros lugares. Temos alguns caracóis, mas, por enquanto, apenas um batizamos desta maneira. Na verdade, batizamos de “Cacacolteua”, pois o “primeiro” caracol está localizado na ilha de Caratateua, em Belém (PA). Está sendo construído por mãos e mentes locais e de longe, buscando os caminhos tortuosos da comunicação horizontal transformadora e do trabalho colaborativo em meio à opressão que se vive nas margens da capital paraense.

Há a tática/ação/metáfora do “Ajuri”, palavra amazônica para “mutirão”, muito praticada por indígenas e ribeirinhos quando colaboram em trabalhos comunitários. A Flor da Palavra também pratica o ajuri, quando voluntários unem esforços em ações coletivas. Temos, por exemplo, os “ajuris do caracol” realizados para estabelecer e erguer o Caracolteua. Finalmente, existe a tática/ação/metáfora “Polinização”, talvez a mais singela de todas. Ela usa instrumentos simples chamados “Pólens”: vídeo, poema, e-mail, zine, bilhete dentro de uma garrafa ou qualquer outra mensagem que possa ser usada em pequenas fecundações espalhadas nas zonas mais desconhecidas e menos “públicas”, nas conexões mais imprevisíveis e menos planejadas da rede-rizoma.

Quem sabe, futuramente, não seremos capazes de criar táticas/sistemas/metáforas como, por exemplo, sistemas de transporte colaborativo, comércio solidário, rizomas de comunicação dialógica, ou de escambo de saberes, sistemas de produção científica colaborativa e popular, ou mesmo de autogestão territorial para grandes

regiões? Outras táticas/metáforas poderão ser inventadas a partir de nossas próprias e outras tradições. A arte nos unirá na horizontal diversidade.

Imagem 9: Flor da Palavra e Rock na Rua de 07/06/2009 em Tefé (AM).



Arquivo pessoal.

Referências

ALKMIN, Fábio Márcio. Por uma geografia da autonomia: a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas, México. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2017.

BEY, Hakim. TAZ: zona autônoma temporária. São Paulo: Conrad, 2011.

BRANCALEONE, Cássio. Teoria social, democracia e autonomia: uma interpretação da experiência de autogoverno zapatista. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2015.

CERTEAU, Michel de. Introdução geral. A Invenção do Cotidiano: Vol.1 – Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 2003.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. A guerra é o espetáculo. São Carlos: Rima/FAPESP, 2006.

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

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de; PAULA JÚNIOR, Pedro Pontes de. A Rádio Xibé entre o colonialismo tecnológico e a tecedura de relações de escuta. In: FIGUEIREDO, Guilherme; COELHO, Leni; SCHWAMBORN, Núbia. *Reinvenções do rádio: tecnologia, educação e participação*. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Atlântica, 2004.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GUATTARI, Félix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LE BOT, Yvon. *Subcomandante marcos; El sueño zapatista*. Barcelona: Plaza & Janés, 1997.

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

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar, e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

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

ASPECTOS DA SAÚDE MENTAL ENTRE INDÍGENAS E SEUS REFLEXOS SOCIAIS

5

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante

Introdução

O suicídio está entre as dez principais causas de morte no Brasil, sendo a terceira entre pessoas com idade de 20 a 39 anos. Em todo o país foram registrados 55.649 óbitos por suicídio entre 2011 e 2015. As maiores taxas foram observadas em pessoas com 70 anos, segundo o Ministério da Saúde. Ainda não existe um levantamento de dados e pesquisas do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística sobre o índice de suicídios na população indígena do país, o que temos são dados resultantes de pesquisas científicas do Ministério da Saúde que comprovam que, no mesmo período de 2011 a 2015, a taxa de suicídio indígena foi de 15,2/100 mil hab. A maior proporção foi identificada entre adolescentes de 10 a 19 anos, correspondendo a 44,8% do total registrado no período, valor oito vezes maior que o observado entre brancos e negros, que foi de 5,7 % para cada grupo.

Esse número tem aumentado nos últimos anos. Dados disponibilizados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) indicam que, no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Mato Grosso do Sul, ocorreram 782 óbitos por lesões autoprovocadas entre os anos de 2000 a 2016, o que pode estar relacionado à dificuldade no processo de integração à sociedade não indígena, bem como às questões de vulnerabilidade social às quais estão submetidos.

A chegada da internet nas aldeias indígenas no Brasil em 2003, por meio do projeto “Rede Povos da Floresta” criada pelo Comitê para a Democratização da Informática (CDI), proporcionou a acessibilidade de mais conhecimento e interatividade dos indígenas com a sociedade urbana e vem permitindo a eles compartilharem um pouco da sua cultura, arte e costumes para os não indígenas por meio dessa ferramenta. Em contrapartida, a internet também gerou

um portal de um novo mundo ilusório, de uma vida quase inatingível regada a muito luxo e perfeição, disseminadas nas redes sociais.

O choque de realidade social induz muitos jovens almejem uma vida que não se constrói da noite para o dia, além das dificuldades de adaptações e preconceitos aos quais são submetidos nas tentativas de ingresso na sociedade não indígena. Mas esse ainda não é o maior desafio que essa população vem enfrentando ao longo dos anos, a maior problemática está diretamente ligada ao consumo de álcool e drogas ilícitas que esses jovens estão viciados, são subterfúgios que eles têm usado para tentar suportar pressões psicológicas em funções das disputas territoriais contra o agronegócio, desmatamentos e garimpos ilegais em suas terras. As pesquisas apontam serem essas as causas recorrentes que geram a depressões nesses jovens, resultando no suicídio.

Vejamos o relato de Oziel Ticuna, universitário graduando em Administração pela UNB, que também é modelo, tradutor da língua indígena, “*digital influencer*” e “*youtuber*” da etnia Ticuna, comunidade Vila Betânia/Amazonas:

Acho que o consumo de bebidas alcoólicas entre nosso povo, provém muito do desejo de imitar os brancos. Ou seja, influência. A maioria na minha comunidade são consumidores de bebidas tipo corote, skaloff e cerveja. Isso ocorre mais durante o período de carnaval ou política... porque nesse momento que eles têm mais oportunidades de conhecerem esses tipos de bebidas, além da não aceitação. Antigamente, os jovens de Umariacu 2 que cometeram muitos suicídios, porque a comunidade fica mais próximo do Município, ou seja, da tríplice fronteira tipo Brasil, Peru e Colômbia. (Oziel Ticuna. 2021. Entrevista Inédita)

Em entrevista ainda inédita, a psicóloga indígena, Rosana Rodrigues (2021), Caaró/Mato Grosso do Sul, afirma:

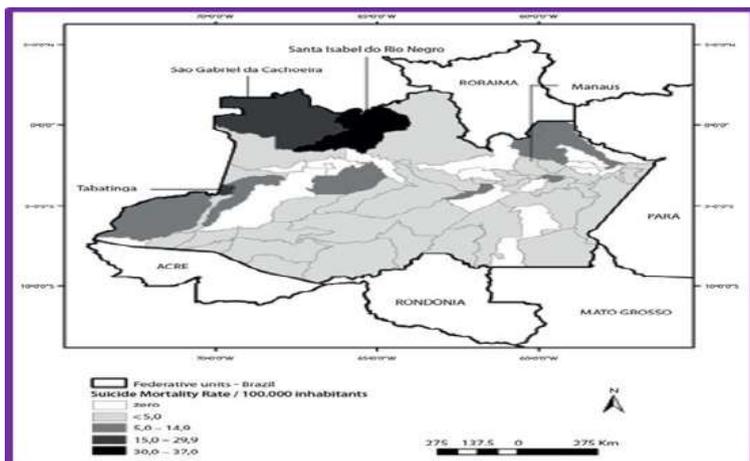
Os indígenas se suicidam não para darem fim em suas próprias vidas, mas sim para acabarem com o problema que lhes afligem, achando que essa seria a melhor solução. E são vários fatores que contribuem para isso: contextos sociais, culturais, conflitos interpessoais, usos de drogas ilícitas, abuso de álcool, transtornos familiares e mentais. Além das questões espirituais religiosas (feitiços) praticadas em algumas etnias como de atingir e vencer o inimigo ou rival através de rituais que o induzam ao suicídio, inclusive esse fator é considerado uma verdadeira incógnita para

classe médica e pesquisadora. Ainda não existem políticas públicas que atuem na saúde mental indígena, isso também contribui muito para a vulnerabilidade dos nossos povos. Diante dessa carência, desenvolvi o projeto por nome (Teko Porã) que significa na língua materna Guarani/ kaiowá” modo de ser e de viver”. Para atender as nossas demandas e necessidades nessa área, porém nos faltam apoios e recursos financeiros para que o projeto saia do papel e torne-se realidade.

De acordo com a publicação da Revista Brasileira de Epidemiologia, dados de uma pesquisa científica realizada no estado do Pará entre os anos 2010 e 2015, apontam que as taxas por suicídio estão baixas e normais comparadas as não indígenas no mesmo período, concluindo-se que o índice varia de região para região. Foram avaliados 1.387 casos de mortes nos 144 municípios avaliados no estado.

Infelizmente essa não é a realidade do Amazonas, região que concentra maior número de pessoas que se auto declaram indígena de todo país, segundo Censo Nacional de 2010. Com base nos dados de 2005 - 2009 do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (SUS), observou-se que a taxa de mortalidade por suicídio na população geral do Amazonas foi semelhante à de Manaus. Em contrapartida em regiões isoladas, comparando Tabatinga que fica no extremo leste da Amazônia, próxima à fronteira com o Peru e São Gabriel da Cachoeira que fica ao norte da Amazônia, próxima à fronteira da Colômbia e Venezuela. Sobre a última é possível afirmar que o índice de suicídios é cinco vezes maior que Tabatinga e em Santa Isabel do Rio Negro, conforme demonstrado na Figura 1 e Tabela 1 abaixo, municípios onde a proporção da população auto-declarada indígena é muito alta; além de taxas notadamente superiores, observou-se que a maioria dos suicídios ocorreu entre homens, jovens de 15 a 24 anos, no domicílio, por enforcamento, no “fim de semana” e em indígenas de sexo masculino e solteiros, conforme Figura 2 e Tabela 2 a seguir

Figura 1 - Distribuição espacial das taxas de mortalidade por suicídio nos municípios do estado do Amazonas, Brasil, 2005 - 2009. Fonte: Adaptado do Sistema de Informações sobre Mortalidade, do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS).



Fonte: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt#ModalFigf03>

Tabela 1 - Taxas de mortalidade por suicídio, segundo faixa etária, nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga e Manaus, assim como no Estado do Amazonas, Brasil, 2005 - 2009.

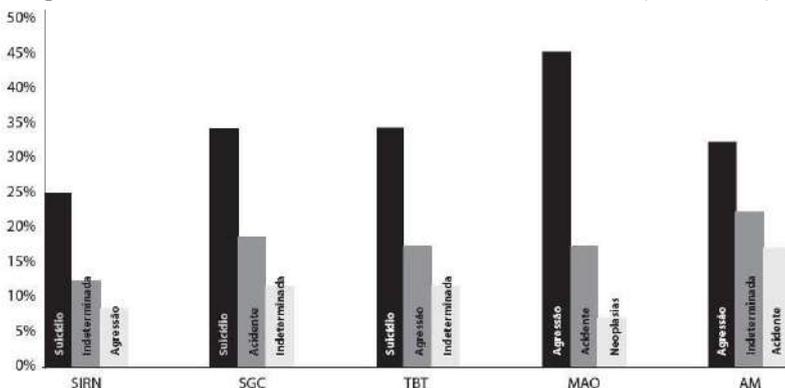
Tabela 1 - Taxas de mortalidade por suicídio, segundo faixa etária, nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga e Manaus, assim como no Estado do Amazonas, Brasil, 2005 - 2009.

	Santa Isabel do Rio Negro	São Gabriel da Cachoeira	Tabatinga	Manaus	Amazonas
5 - 14 anos	0.00	6.5	11.6	0.9	1.0
15 - 24 anos	84.1	67.6	59.9	6.8	7.2
25 - 34 anos	61.1	26.6	28.4	6.7	6.0
35 - 44 anos	37.9	33.9	0.00	4.0	4.1
45 - 54 anos	55.4	7.5	7.2	4.1	3.7
55 - 64anos	0.00	0.00	11.8	3.9	3.0
65 anos ou +	0.00	0.00	12.4	4.3	2.6
Total	38.4	27.6	25.2	4.6	4.2

Fonte: Adaptado do Sistema de Informações sobre Mortalidade, do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS).

Fonte: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/>

Figura 2 - Mortalidade proporcional em jovens (15 a 24 anos) de Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga, Manaus e Amazonas, Brasil, 2005 - 2009. SIRN: Santa Isabel do Rio Negro; SGC: São Gabriel da Cachoeira; TBT: Tabatinga; MAO: Manaus; AM: Amazonas. Fonte: Adaptado do Sistema de Informação de Mortalidade do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS).



Fonte: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt#ModalFigf04>

Tabela 2 - Características demográficas e epidemiológicas dos óbitos por suicídio registrados nos municípios selecionados (Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga), em Manaus e no Estado do Amazonas, no período de 2005 – 2009.

Parte 1:

	Municípios Selecionados (n = 113) %	Manaus (n = 349) %	Amazonas (n = 615) %
Raça/cor			
Indígena	78,8	0,0	17,2
Parda	20,4	86,5	71,7
Outras	0,8	8,9	8,5
Ignorada	0	4,6	2,6
Sexo			
Masculino	83,2	82,5	82,9
Mediana da idade	21	27	25
Estado civil			
Solteiro	79,5	77,4	78,9
Casado	12,5	13,5	12,8
Outros	3,8	5,4	4,6
Ignorado	4,5	3,7	3,7

Parte 2:

Local de ocorrência			
Domicílio	86,7	75,4	77,4
Hospital	5,3	11,5	9,6
Outros	7,1	12,9	12,7
Ignorado	0,9	0,3	0,3
Fim de semana			
	63,7	47,8	51,4
Método de suicídio			
Enforcamento	91,2	86,5	84,9
Envenenamento	5,3	3,2	4,7
Arma de fogo	2,7	6,6	7,6
Outros	0,9	3,7	2,8

Fonte: Adaptado do Sistema de Informação de Mortalidade do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS).

Fonte: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt#ModalTable04>

A partir dessa problemática é urgente a necessidade de se criar programas e ações que promovam a saúde mental entre os indígenas, bem como a resolução de conflitos por meio da implantação de uma Cultura de Paz. Por parte do governo federal, representado entre os indígenas pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio, não existe um programa voltado para a prevenção de suicídios, nem para a saúde mental com atendimentos regulares com psicólogos, psicanalistas ou psiquiatras e muito menos um programa de resolução que acabe com os conflitos entre os próprios indígenas e seus opressores.

Historicamente a palavra suicídio não existia na cultura indígena. Pois para nós, especificamente o povo Balatipone Umutina, a vida é essencial. Quando nasce uma criança ela é esperada com muita alegria e festa, significa a continuidade da vida de novas gerações e as práticas dos saberes ancestrais. (Elaine Batonepá, 2021, Entrevista Inédita).

“O suicídio vem aumentando em nossas comunidades indígenas, as disputas territoriais, dificuldades econômicas, sociais, racismo, e a falta de identidade, vulnerabilizam os nossos povos, pois geram transtornos psicológicos acarretando essa terrível ação que conseqüentemente abalam os familiares, amigos e toda comunidade. É uma questão de saúde pública que precisa ser discutida e buscar alternativas e ações políticas para combatê-las.” (Elaine Boronepá, 2021. Entrevista Inédita)

Afirma Elaine Boronepá, da etnia Umutian que é a primeira mulher a conquistar o doutorado em antropologia, pela Universidade de Brasília. Para ela, ocupar o ambiente acadêmico é uma forma de se posicionarem, na política e a favor do movimento indígena.

CNV – Comunicação Não Violenta e os processos de desumanização

Hoje em dia fala-se muito em Empatia com a proposta de se tentar sensibilizar as pessoas para que tenham compaixão por grupos que estão sofrendo alguma forma de violência. Historicamente grandes líderes mundiais como Mandela, Mather Luther King e Mahatma Gandhi, lutaram de forma pacífica ou combativa contra os processos de desumanização que atingem seres humanos em todas as culturas, independente de raça, cor, gênero, religião entre outros aspectos.

Ao falarmos em Cultura de Paz muito propagada nas organizações nos dias atuais, encontramos a CNV – Comunicação Não Violenta, com uma abordagem proposta por Marshall Rosenberg que usa basicamente quatro passos que consistem em: Observar sem julgamento; Identificar sentimentos; Identificar necessidades (Ver necessidades Universais proposta principalmente por Maslow); Fazer pedidos ou propor acordos igualmente sem julgamentos, ofensas ou ameaças.

Para desenvolver essa abordagem, Marshall que na infância foi vítima de racismo e xenofobia por ser descendente de judeus, decidiu investigar por que algumas pessoas se comportavam de maneira violenta, enquanto outras eram extremamente compassivas. Para compor suas investigações, foi estudar psicologia e estudou também religiões comparando o que cada uma tinha em comum com a outra. A partir desses principais estudos, Marshall desenvolveu essa abordagem que contribui para entender os processos de desumanização e para propor diálogos e acordos de paz.

No Brasil, os indígenas sofreram violências e conflitos semelhantes a outros povos com basicamente dois grupos polarizados entre aqueles que são pacíficos e que de certa forma se defendem do opressor para se manterem vivos, enquanto um outro grupo se rebelou contra o mesmo sistema de opressão com uma atitude combativa.

Historicamente no Brasil a partir da colonização, ocorreu a tentativa de escravização dos indígenas; Depois dessa tentativa que não deu certo, Dom Pedro, temendo um levante em todo o país, pelo fato dos indígenas falarem basicamente a mesma língua em todo o território nacional, criou conflitos e separações entre eles o que acabou gerando variações da mesma língua e consequentemente o distanciamento entre um povo e outro; depois disso, na época dos irmãos Vilas Boas, foi criado o parque indígena do Xingu que segregou um povo que vivia livre e como nômade a uma único território.

Hoje em meio aos conflitos gerados com a tentativa de impor o marco temporal pelo PL 490, muitos conflitos e mortes passaram a ocorrer devido a disputa das terras entre os indígenas que tentam fazer a retomada de territórios antes habitados por eles e que hoje estão nas mãos de grandes fazendeiros.

Essa segregação gera perda de identidade em muitos deles e uma tensão psicológica que leva a uma situação que apesar de ainda muito velada, leva a casos de suicídio, envolvendo principalmente adolescentes que não compreendem por exemplo, o porquê de não poderem mais transitar em uma região na qual andavam livremente para não serem abatidos entre um conflito e outro.

Projetos sociais voluntários e resultados

As reflexões sobre o tema CNV e o subtema “Processos de Desumanização ¹”, me fizeram interessar em desenvolver algum trabalho com os indígenas porque mesmo sem conhecer profundamente a realidade desses povos originários, compreendi que a condição deles se assemelha às dos negros com o racismo estrutural e à das mulheres com o machismo estrutural, para citar apenas esses. (Guoca Hara, ano, pg...)

Afirma Claudemir Guoca Hara, construtor sustentável que também realiza um trabalho voluntário com a CNV com alguns indígenas. Falando sobre seu trabalho, ele relata:

Tentei fazer algumas escutas empáticas principalmente a partir da pandemia da covid-19, mas me deparei com a falta de estrutura das aldeias em relação a ter uma internet com sinal estável. Diante dessa situação, criei o grupo DIP – Diálogos Inter-relacionais

para a Paz, nos grupos do Facebook, e com ele tento disseminar as bases da CNV e algumas reflexões sobre os processos de desumanização que ocorrem em todo o mundo, em várias culturas e principalmente na cultura indígena do Brasil. (2021. Entrevista Inédita)
Ele constata que,

Os resultados ainda não são representativos por conta da falta de recursos para conseguir desenvolver um trabalho de escuta a distância, em função da pandemia, que leve a uma melhora das condições emocionais desses sujeitos com os devidos registros, gravação em vídeo ou em áudio e depoimentos dos participantes. (2021. Entrevista Inédita).

Ele ainda diz:

“Para educadores sociais, professores e outros profissionais que lidam de certa forma com a saúde das pessoas, procuro apresentar as bases da CNV de forma mais didática, seguida da prática da “Escuta Empática”, criação do mapa da empatia, entre outras práticas dependendo da situação e finalidade educacional para que esses educadores multipliquem essas práticas com seus educandos. (2021. Entrevista Inédita).

Ele conclui:

Já com as pessoas que estão sofrendo alguma dor como tristeza, raiva, entre outros sentimentos desagradáveis, procuro aplicar a escuta empática com a proposta de desenvolvimento de estratégias (escolhas) que as levem a solucionar o problema que ocasionou aquela dor.” “Acredito que essas práticas possam amenizar ou se não solucionar conflitos e resolver problemas que afetam a saúde mental dessas pessoas (2021. Entrevista Inédita).

A mortalidade por suicídio em comunidades indígenas ainda é um tema extremamente delicado, tanto para os próprios indígenas, quanto para a sociedade como um todo. Acredito ser fundamental um levantamento aprofundado de quais fatores estariam elevando essas taxas em tão curto tempo.

“Primeiramente, precisamos tratar como condição as especificidades e peculiaridades dos diversos povos originários, desde as dimensões de espiritualidade vinculadas, perpassando a luta

diária das tentativas para garantias de seus direitos perante a sociedade, além de em uma análise do contexto social da população indígena distribuída em todo o território nacional.”

“Precisamos ir além, mensurando o alarmante número de casos comparados a média nacional de suicídios, sempre levando em consideração o respeito e a privacidade de cada indivíduo. A exposição do tema estimula o encontro de caminhos viáveis para construção de possíveis soluções. Discutir, de forma participativa com os indígenas a atenção e cuidado à saúde psicossocial dos seus povos, chegando a um consenso de possíveis tratativas que respeitem as peculiaridades e tradições de cada etnia, poderão potencializar a minimização dos fatores de risco, consequentemente a redução de suicídios.” (Eunice Britto, 2021. Entrevista Inédita)

Conclusões

A partir das pesquisas e dos relatos apresentados conclui-se que a solução ou diminuição da incidência de suicídios entre indígenas está relacionada com vários aspectos.

Entre eles encontramos os que seguem:

Políticas públicas é preciso que o dirigente do governo federal faça valer o direito de acesso à saúde específica para os casos de distúrbios mentais com a prevenção e tratamentos dos casos que podem desencadear as automutilações que levam a morte; Tratamento de casos de alcoolismo e vício em drogas lícitas e ilícitas.

Inclusão e Diversidade: inclusão de pessoas com o autismo também precisa ser considerada por ocasionar estranheza entre indígenas e não indígenas quando se deparam principalmente com uma criança autista.

Inclusão de pessoas LGBTQ+ vista que esse fator, na maioria das aldeias provoca a expulsão dos sujeitos que fazem parte desse grupo.

Justiça restaurativa com criação de grupos que trabalhem com a resolução de conflitos entre os próprios indígenas e eliminem processos de desumanização, machismo estrutural, racismo, entre outros problemas que afetam a saúde mental de homens, mulheres, idosos, crianças e adolescentes.

Nos aspectos Culturais: o fortalecimento dos aspectos culturais de cada etnia ou mesmo o resgate de tradições que foram

abandonadas principalmente por aqueles sujeitos que passaram a viver em contexto urbano e fora da aldeia com a criação de museus, centros culturais, festivais entre outros elementos que resgatem e mantenham a cultura indígena.

No que diz respeito aos meios de comunicação: é preciso ter um sistema que possibilite o acesso a rádio transmissão e uma internet de qualidade para Indígenas que estão em locais isolados, a fim de que seja possível prestar um atendimento efetivo a distância, inclusive com o objetivo de garantir a comunicação rápida para denunciar práticas criminosas com as populações indígenas que são ameaçadas por latifundiários, madeireiros e garimpeiros clandestinos. A partir do estabelecimento ou fortalecimento dessas bases será possível promover a saúde mental entre os indígenas e diminuir os casos de suicídios entre eles.

Referências

BONAR. Diana. Cursos de CVN e Gestão de Conflitos. <https://www.peaceflow.com.br/> Acesso em: 05/10/2021.

BONAR. Diana. COMO ACONTECE O PROCESSO DE DESUMANIZAÇÃO? PeaceFlow.

Disponível em: <https://youtu.be/s4MUQTokPrY>. Acesso em: 05/10/2021.

BONAR. Diana. PROCESSOS DE DESUMANIZAÇÃO e CNV. Como reintegrar perpetradores de violência. PeaceFlow. Disponível em: <https://youtu.be/DgZKLYmnHA8>. Acesso em: 05/10/2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Violência contra os povos indígenas no Brasil Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/09/em-2019-terras-indigenas-invalidadas-modo-ostensivo-brasil/http://www.cimi.org.br/pub/Relatorio2016/relatorio2016.pdf>. Acesso em: 16/10/2021.

DATASUS. Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde. Informações de Saúde. Disponível em: <http://www2.datasus.gov.br/DATASUS/index.php?area=02>. Acesso em: 16/10/2021.

Oliveira A. G. de, da Silva C. A. M. L., Silva I. M. C., de Sousa A. D., Leite N. F., de Farias A. S., e Souza A. B. S., Barroso F. M. P., Ferreira K. C. R., & Braga M. de L. da C. (2020). O fenômeno do suicídio indígena no Brasil: revisão integrativa da literatura. Revista Eletrônica Acervo Saúde, (59), e4246. <https://doi.org/10.25248/reas.e4246.2020> , file:///C:/Users/14856/Down-

loads/4246-Artigo-45783-4-10-20200911.pdf. Acesso em: 17/10/2021.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. População: censos demográficos. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/mapa_site/mapa_site.php#populacao. Acesso em: 16/10/2021.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. População Indígena: censos demográficos. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/mapa_site/mapa_site.php#populacao. Acesso em: 16/10/2021.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. . Obter construção, reforma ou ampliação de edificação de saúde indígena. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/obter-construcao-reforma-ou-ampliacao-de-edificacao-de-saude-indigena>. Acesso em: 05/10/2021.

JARDIM. Suzane; SENAC São Paulo. DIVERSIDADES. Apresentando. EDUCAÇÃO ANTIRRACISMO. Disponível em: <https://www.cursosead.sp.senac.br/antirracismo/> Acesso em: 05/10/2021

MARSHALL. Rosenberg. MARSHALL B.. Comunicação não violenta - Nova edição: Técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Comunica%C3%A7%C3%A3o_n%C3%A3o_violenta_Nova_edi%C3%A7%C3%A3o.html?hl=pt-BR&id=SA-g1EAAAQBAJ&redir_esc=y. Acesso em: 16/10/2021.

MATA, K. C. R. da, Daltro, M. R., & Ponde, M. P. (2020). Perfil epidemiológico de mortalidade por suicídio no Brasil entre 2006 e 2015. Revista Psicologia, Diversidade E Saúde, 9(1), 74–87. Disponível em: <https://doi.org/10.17267/2317-3394rpds.v9i1.2842> Acesso em: 16/10/2021.

MATA, K. C. R. da, Daltro, M. R., & Ponde, M. P. (2020). Perfil epidemiológico de mortalidade por suicídio no Brasil entre 2006 e 2015. Revista Psicologia, Diversidade E Saúde, 9(1), 74–87. Disponível em: <https://doi.org/10.17267/2317-3394rpds.v9i1.2842> Acesso em: 16/10/2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz. Cartilha aborda a questão dos povos indígenas no contexto da pandemia. Saúde Mental e Atenção Psicossocial na Pandemia COVID-19. POVOS INDÍGENAS NO CONTEXTO DA COVID-19 Disponível em: https://www.fiocruzbrasil.fiocruz.br/wp-content/uploads/2020/05/cartilha_povos_indigenas.pdf Acesso em: 17/10/2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). Taxa de suicídio é maior em idosos com mais de 70 anos. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/taxa-de-suicidio-e-maior-em-idosos-com-mais-de-70-anos> Acesso em: 17/10/2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). Secretaria de Vigilância em Saúde. Arquivo em PDF: 2017-025-Perfil-epidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-atencao-a-saude. Suicídio. Saber, agir

e prevenir. Bol Epidemiol[Internet]. 2017 [cited 2019 Sep 28];48(30):1-15. Disponível em: <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/2017-025-Perfil-epidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-atencao-a-saude.pdf>. Acesso em: 16/10/2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). ESPAÇO DE DIÁLOGO. Ministério da Saúde lança o Saúde, na escuta. Notícia / Curso: Formação de Multiplicadores em Urgências e Emergências em Saúde Mental. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2021-1/outubro/ministerio-da-saude-lanca-o-saude-na-escuta> / <https://universusbrasil.saude.gov.br/2021/09/formacao-de-multiplicadores-em-urgencias-e-emergencias-em-saude-mental/>. Acesso em: 17/10/2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). CARTILHA COM DICAS PARA JORNALISTAS. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/folheto-jornalistas-pdf>. Acesso em: 17/10/2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). CARTILHA COM DICAS PARA POPULAÇÃO. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/folheto-popula-o-pdf>. Acesso em: 17/10/2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). CARTILHA COM DICAS PARA OS PROFISSIONAIS DE SAÚDE. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/folheto-popula-o> <https://portalarquivos.saude.gov.br/images/png/2017/setembro/20/email-profissionais-saude.png>. Acesso em: 17/10/2021.

ORELLANA, J.D.Y. et al. Mortalidade por Suicídio: um enfoque em municípios com alta proporção de população autodeclarada indígena no Estado do Amazonas, Brasil. Revista Brasileira de Epidemiologia. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 16/10/2021.

XAVANTE. Mara Barreto Sinhosewawe. Entrevistas inéditas. 2021. Acervo Profissional.

AS FARINHAS DE MANDIOCA DA AMAZÔNIA COMO ARTEFATO DE RESISTÊNCIA DAS CULTURAS INDÍGENAS

6

Silvana Rodrigues Alves
Alexandre de Oliveira

Introdução

A cultura da mandioca está presente no prato do brasileiro de norte a sul do país em diversas formas, em inúmeras receitas doces ou salgadas, em cardápios do dia a dia ou no cardápio de festas. As culturas indígenas são as grandes detentoras dos saberes tradicionais e ancestrais do cultivo da raiz, assim como na produção de seus alimentos derivados.

A região amazônica possui uma cozinha rica em sabores, texturas, cheiros e cores peculiares a seu povo e a floresta, “o gosto e o sabor da floresta estão presentes em cada prato, os muitos e diferentes ingredientes e maneiras artesanais de preparar nascem da mão e do saber das milenares culturas indígenas [...]” (LODY, 2008, p.105).

As cozinhas regionais demonstram o que é do consumo comum de determinada região, que na visão do observador de fora, é algo, em sua maioria, tido como exótico e selvagem ao paladar. A cozinha de ingredientes é uma cozinha considerada contemporânea e tem como intuito “revelar” alimentos de uso tradicional em preparações diferenciadas em que o mesmo é protagonista de diversas maneiras, com novas técnicas que se distanciam do usual, onde registros geográficos de localidade, garantem identidade e procedência.

A mandioca é alimento mitológico nas culturas indígenas, ela transfigura no imaginário popular como algo sobrenatural em sua origem, que remete a valores simbólicos que refletem a importância desse cultivo para o sustento da sociedade. As farinhas de mandioca produzidas na Amazônia brasileira são produtos, que em um cenário recente, começaram a ser conhecidos no universo gastronômico

universal, mas que são alimentos tradicionais e indispensáveis a qualquer refeição nortista, como diz Cascudo (2011, p. 93) “a farinha é a camada primitiva, o basalto fundamental na alimentação brasileira. Todos os elementos são posteriores, assentados na imobilidade do uso mult centenário, irredutível, primário, instintivo”.

O processo artesanal da produção das farinhas revela os saberes passados de pais para filhos, que ajudam na permanência da tradição dos costumes ancestrais. As farinhas amazônicas possuem texturas, cores e sabores específicos que se distinguem das demais produzida no restante do país. O processo artesanal envolve a coletividade das comunidades, que em determinadas regiões da Amazônia conseguiram se destacar e alcançaram o registro de Identificação Geográfica.

O papel da mulher amazônica, de origem indígena é fundamental na produção da farinha, pois elas são responsáveis por uma grande parcela do trabalho. Além da produção, elas ensinam seus filhos e são as cozinheiras detentoras das panelas e das receitas que utilizam a farinha como parte primordial da culinária amazônica, visto que peixe sem farinha ou caldeirada sem pirão é igual a arroz sem feijão.

Destarte, como as farinhas produzidas e consumidas na região norte conseguiram resistir a invasão de novos produtos alimentícios? Explorar essa questão e o contexto que a envolve é o objetivo principal deste capítulo, cuja metodologia empregada é de uma abordagem qualitativa com técnica de pesquisa bibliográfica impressa ou eletrônica.

Por conseguinte, o artigo está estruturado em três partes: a primeira, chamada *A cozinha regional e a cozinha de ingredientes*, onde são apresentados tais conceitos para um melhor entendimento de um alimento regional. A segunda parte é intitulada *Mandioca: do mito ao prato*, destaca a relação mitológica da mandioca para as populações indígenas e seu protagonismo nos hábitos alimentares desta população. A terceira parte, *A resistência da presença da farinha de mandioca no prato amazônico*, é dedicada a apresentar a relação das farinhas de mandioca nos hábitos alimentares do povo da região que resultou na produção de farinhas exclusivas. Nas considerações, procuramos compreender as interrelações entre os temas discutidos e a relação como este alimento, que em sua trajetória, constituiu artefato de resistência cultural.

A cozinha regional e a cozinha de ingredientes

No processo de constituição de uma sociedade, o seu conceito é formado por diversos sistemas simbólicos que se articulam e materializam a identidade daquele povo. Pelo ponto de vista cultural, as cozinhas regionais ou nacionais não são apenas um compilado de receitas, pois incluem dimensões invisíveis como

tabus alimentares, ideias sobre a nobreza de algum ingrediente, idealização de cardápios relacionados a vivências especiais [...], técnicas de tratamento de matérias-primas visando à sua purificação mais do que à construção de sabores etc.” (DÓRIA, 2014, p.32)

Nos cardápios das cozinhas regionais as receitas unem diferentes ingredientes, uns locais e outros integrados de outras culturas, cuja maneira de interpretar esses alimentos ocorre através da representatividade dos grupos étnicos que formam uma civilização. A comida é a identidade de uma região, de um povo, assim como o idioma, cujo estilo e caráter, comparado com o valor na cozinha, os ingredientes e cardápios se transformam pelos rituais próprios e pelas técnicas que distinguem regiões, grupos e indivíduos (LODY, 2008).

Dória (2014), explica que em Paris nos séculos XVIII e XIX o consumo de alimentos caros e “supérfluos” se sobrepôs à alimentação pela necessidade, onde o luxo fez com que as pequenas províncias francesas fossem condicionadas apenas ao abastecimento de matérias primas, no qual o discurso da unificação do país gerou oposição entre a cozinha nacional e as cozinhas regionais. O comer regional era visto como algo tradicional, puro e verdadeiro em resistência a futilidade burguesa dos hábitos parisienses. A revalorização da cozinha regional no discurso gastronômico francês, aconteceu no século XX quando a indústria do turismo se desenvolveu e a cozinha do *terroir* valorizou a riqueza da cozinha tradicional, “por esse trabalho de revalorização da cozinha regional com ênfase em seus aspectos considerados “*gourmets*”, a cozinha francesa pode, agora, vangloriar-se de uma riqueza e autonomia do gosto popular [...]” (DÓRIA, 2014, p.144).

No Brasil, o mesmo autor revela que o termo regionalismo surge no universo das elites políticas, no qual a culinária também é posta na discussão sobre a formação nacional. Assim como na França, a cozinha regional é referida às cozinhas populares, principalmente no Nordeste da década de 1920, onde os intelectuais nordestinos, Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo, contribuíram para o conhecimento e entendimento de uma culinária nacional, mesmo com visões opostas referente ao significado de regionalismo, onde o primeiro exalta o regionalismo nordestino como construção política, e o segundo, abandona o regionalismo como herança colonial e se aprofunda na diversidade cultural. Em resumo, Dória (2014, p. 166), relata:

Entre nós, o regionalismo culinário só teve sentido de reforçar a discussão sobre o regionalismo político, especialmente o nordestino, na segunda década do século passado e, depois, deu-se sua caricaturização para efeitos de marketing turístico, sobretudo de alguns Estados.

Destarte, o século XX firmou o regionalismo culinário com a criação do movimento gastronômico *nouvelle cuisine du terroir*, na década de 1960, por um grupo de chefes franceses. A *nouvelle cuisine* reinou absoluta em todo o mundo até o final do século XX, pois nesse término e início do século XXI, uma nova corrente de transgressão foi traçada pelo *chef* espanhol Ferran Adrià, chamada cozinha de ingredientes, que “é a expressão que designa esse esforço de inovar sem pagar tributo aos receituários tradicionais, isto é, aos seus usos tradicionais” (DÓRIA, 2014, p. 90).

Aos ingredientes foram aplicados conhecimentos de química e novas técnicas, de cocção por exemplo, propondo uma renovação da cozinha com oposição às cozinhas nacionais ou regionais. De acordo com Arroyo (2013, p. 155), ingrediente “na culinária, é qualquer tipo de substância que integra uma receita” e Dória (2014, p. 91) completa:

[...] A rigor, a condição de produto ou ingrediente (entendido como matéria-prima) depende da posição que um e outro ocupam em dado processo de produção. Enquanto participante desse processo, seja no início ou em fases intermediárias, é um ingrediente. Enquanto simples resultado de um dado processo, é

um produto. Exemplificando: o leite cru é ingrediente do queijo minas artesanal, que é um produto; mas este produto, o queijo, torna-se ingrediente na feitura do pão de queijo mineiro, e assim por diante.

Ao buscar ingredientes exóticos e poucos conhecidos o *chef* Ferran Adrià revelou ao mundo uma Amazônia que era então desconhecida para a gastronomia e logo foi seguido pelo *chef* paulista Alex Atala que apresenta em seu principal restaurante em São Paulo, uma cozinha brasileira contemporânea com ingredientes amazônicos (DÓRIA, 2009, 2014). Tucupi, jambu, cumaru, castanha do Brasil, pirarucu, açaí, cupuaçu, as diversas farinhas de mandioca e as formigas saúvas são os ingredientes percussores dessa inserção da Amazônia no prato de restaurantes mundo a fora. Em vista desses acontecimentos, Oliveira (2018, p. 84) aponta para uma nova Amazônia, a dos sabores, e afirma:

[...] a Amazônia dos Sabores se converteu em lucros simbólicos significativos no campo gastronômico quando juntada a narrativa de “recuperar ingredientes perdidos” no passado, encontrando novas formas de incorporá-los à gastronomia contemporânea brasileira. A busca desses ingredientes costuma se dar por meio de pesquisa, e no que tange os ingredientes culinários de origem indígena, esses locais de pesquisa costumam se localizar na Amazônia.

Portanto, a Amazônia passa a ser um novo celeiro de ingredientes para a gastronomia nacional e internacional, que buscam apenas nos ingredientes uma nova tendência cultuada como única e inovadora, mas que deixam de lado, os saberes tradicionais e tudo que envolve socialmente o alimento.

Por isso, ao falar de cozinhas regionais e de ingredientes, o respeito pelas populações originárias daquele lugar, que manejam e transformam os alimentos em comida, devem ser considerados como parte do ingrediente, pois uma receita de um prato é feita com a união de sabores que, conseqüentemente se transformam em outros, pelas mãos daqueles que a produzem e detêm conhecimentos ancestrais.

Mandioca: do mito ao prato

A mandioca, alimento que conta história, que nasce no mito, é considerada esteio da alimentação das culturas indígenas em todo o Brasil, pela variedade de espécies, pela quantidade de preparações feitas com ela, como os mingaus e beijus, como acompanhamento de proteínas, para a produção do tucupi, usado na composição do tacacá, molhos e bebidas.

Os mitos relacionados aos alimentos que fazem parte da culinária amazônica, também possuem enredos similares com os demais, com personagens do cotidiano que acabam invocando algo sobrenatural, ou vice e versa, como no caso da mandioca, que possui diferentes versões, que mudam de acordo com os grupos indígenas. Uma das versões mais conhecidas é narrada pelo general Couto de Magalhães em seu livro *O selvagem*, escrito pela incumbência de D. Pedro II, de seus conhecimentos adquiridos em trabalhos na Amazônia.

Segundo o general Magalhães (1876), em uma aldeia, próxima a região que hoje está localizada a cidade de Santarém no Pará, a filha do chefe aparece grávida, motivo que o levou a querer saber o nome do autor da desonra e ofensa à sua filha. Ao ser questionada debaixo de xingamentos e ameaças, a moça insiste em dizer que não tinha “conhecido” homem algum. Seu pai, incrédulo, manda matá-la, mas através de um sonho um homem branco lhe aparece e diz que sua filha é inocente e pede para ele não a matar. Aos nove meses, a mulher dá à luz a uma menina muito bonita e de pele branca, causa de espanto para a tribo e para os povos vizinhos que faziam questão de visitar a criança.

A menina se chamava Mani e andava e falava precocemente. Depois de um ano de vida, Mani morreu sem explicações, seja por doença ou outro mal, e foi enterrada dentro de sua oca, como era costume do povo. Sua mãe regava sua sepultura diariamente, quando depois de um tempo, brotou uma planta que cresceu, floresceu e deu frutos. Alguns pássaros comeram de seus frutos e ficaram embriagados, razão de espanto para os indígenas que passaram a ter mais superstição pela planta. Um tempo depois a terra se abriu debaixo da planta, e ao cavar reconheceram o corpo de Mani na raiz que era branca por dentro. Comeram e aprenderam a usar a *mandi-oca*,

nome que significa casa ou transformação de Mani. (MAGALHÃES, 1876).

Em uma pequena análise sobre a lenda, o autor enfatiza:

Esta lenda encerra duas coisas comuns a todas as religiões asiáticas: primeiro, atribuir a um deus o ensino do uso do pão; segundo, a concepção, sem perder a virgindade. Será isto um simples produto da imaginação, será uma lei a que o entendimento humano está sujeito, ou será alguma recordação de velhas crenças asiáticas, conservada confusamente pela tradição oral? Qualquer dessas hipóteses é possível, mas por enquanto não passam de simples conjecturas. (MAGALHÃES, 1876, p. 135).

Assim, o universo mitológico amazônico é de formação aculturada e miscigenada, devido ao processo civilizador sofrido pela região, no qual fez com que as histórias que antes eram contadas oralmente, de geração em geração, passassem a ser escritas e transformadas pelo colonizador, mas que atualmente, voltam a ter versões contadas por autores indígenas, que descrevem o que ouviam de seus pais e avós, como conta o autor Daniel Munduruku (2000, p.14), sobre sua vocação:

[...] penso que poderei levar as pessoas a perceberem que somos a continuação de um fio que se constrói no invisível. Pensem nisso...somos a continuação de um fio que nasceu muito tempo atrás...vindo de outros lugares...iniciado por outras pessoas... completado, remendado, costurado e... continuado por nós. De uma forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia.

Portanto, a origem da mandioca é questão mítica para os indígenas, o que expressa a importância desse alimento para a subsistência desses povos. Munduruku (2000) diz que as culturas indígenas são entrelaçadas pelo imaginário dos mitos e lendas, do natural ao sobrenatural, onde as tradições são enraizadas pela narrativa de respeito, harmonia e gratidão aos ancestrais e a Mãe-terra.

Logo, o respeito dos indígenas pela cultura da mandioca é de grande relevância, pois ultrapassa a base nutricional de um alimento para o de identificação cultural que originou o complexo da mandioca, composto de bens materiais e imateriais, que faz dessa

raiz a protagonista dos hábitos alimentares indígenas, principalmente na Amazônia, onde a farinha é o preparo indispensável no prato da região.

A culinária Amazônica é composta por um leque de sabores fundidos pelas culturas nativas e pelas que chegaram na região em diversos períodos. A base dessa gastronomia são as culinárias indígenas, com seus ingredientes, técnicas e costumes peculiares, como afirma Tocantins (2021, p.156) “não resta dúvida de que a Amazônia possui um complexo alimentar de cores próprias, com predominância indígena bem acentuada, criando valores cujas tradições atravessaram incólumes os anos”.

Os portugueses além de introduzir novos hábitos alimentares no período da colonização, também tiveram que se adaptar a comer determinados alimentos da terra, como o consumo da mandioca e suas preparações, como conta Cascudo (2011, p. 92) “dominou o paladar português na cotidianidade do uso tornado indispensável. Era a reserva, a provisão, o recurso”. Houve um processo de aprendizado por parte dos colonizadores, que incrementaram novos utensílios e tecnologias, como a prensa larga. Sobre esse contexto Silva (2014, p. 81) declara “é claro que, nesse encontro de culturas, a troca sempre se deu numa via de mão dupla. Se a farinha de guerra não cedia às intempéries, ela, no entanto, entregava-se a mistura de costumes”.

Na região norte a farinha tem o lugar do complemento a um tipo de proteína, como a carne de tartaruga, nos séculos passados, e com o peixe, seu principal parceiro nos dias atuais, como confirma Ribeiro (2012, p.114) “neste sentido é de grande importância destacar que a mandioca sempre deve ser acompanhada por alimentos com bom aporte proteico e de vitaminas e sais minerais”, pois não tem alto teor de proteína em sua composição.

O costume amazônico de misturar a farinha com água, em uma das etapas da preparação do chibé, fez com que os habitantes da região ficassem conhecidos por papa-chibé. Outro hábito dos comedores de farinha é lançar com a mão a farinha seca a boca, sem que nenhum grão se perca, como afirma Lody (2008, p. 237)

[...] a cena dos provadores, avaliadores de farinha, mantém o mesmo costume indígena do arremesso à boca. [...]. Essa habili-

dade de arremessar farinha à boca é um ritual também realizado à mesa, na intimidade de casa, antecedendo o consumo. Na maneira de exibição vê-se o mesmo ato marcado pelos ancestrais da terra, o que confirma identidades, formas de comensalidade.

A mistura da farinha em caldos cria duas preparações que são diferenciadas de acordo com a quantidade de farinha adicionada: pouca farinha no caldo serve apenas para engrossá-lo; com uma quantidade maior de farinha e pouco caldo, faz-se o pirão. O pirão é consumido em todo o Brasil, sendo classificado em dois tipos: o escaldado e o mexido. “O primeiro é a porção de caldo de peixe [...] derramada sobre a farinha seca. É o nativo, anterior a 1500” (CAS-CUDO, 2011, p. 104), e Lody (2008, p. 240) completa “tudo é preparado no momento, seguindo-se então o peixe generoso, cheiroso, integrando aquela montagem cujo destino é a boca e cujo princípio orientador é o espírito”, formando assim a descrição da caldeirada de peixe amazônica, que tradicionalmente come-se com pirão, prato que mostra, que apesar do clima, a predileção do povo da região por um caldo quente, como acontece com o tacacá.

Dessa maneira, a mandioca, um dos alimentos mais antigos cultivados na América do Sul, onde no Brasil reina absoluta de Norte a Sul, além de compor o cardápio brasileiro em variadas preparações, transita no imaginário do povo, nas lendas e nos mitos. Os povos autóctones da Amazônia, cultivaram essa raiz como presente dos seus ancestrais e ensinaram toda a tradição as gerações futuras, que mesmo passando por diversas intempéries no caminho, conseguem manter a mandioca no prato, como em farinha, sua forma mais consumida na Amazônia.

A resistência da farinha de mandioca no prato amazônico

Na Amazônia, a mandioca é usada principalmente no fabrico de diversos tipos de farinhas, que servem para a preparação de diversos pratos e como acompanhamento de proteínas. A resistência desse alimento na Amazônia é caracterizada pelo processo de fabricação artesanal da farinha e pela presença majoritária da mulher de origem indígena nesse universo, que consequentemente justificam socialmente o consumo da farinha diariamente.

Segundo o Dicionário Online de Português (2022), a palavra resistência possui diversos significados, de acordo com o contexto empregado, mas que em sua natureza é a “ação ou efeito de resistir, de não ceder nem sucumbir, de recusa de submissão à vontade de outrem”. Desse modo, o processo de colonização da Amazônia pelos europeus, deixou marcas e heranças, que acabaram por apagar culturas e seus costumes, inclusive na alimentação.

A produção artesanal é ensinada de geração em geração nas comunidades indígenas, ribeirinhas e nas cidades do interior, que mantém a tradição e os saberes ancestrais. Segundo Coêlho (2019), a raiz tuberosa mandioca possui diferentes espécies, sendo a mandioca de mesa, que também é conhecida como aipim, macaxeira, mandioca doce ou mansa, que é chamada cientificamente de *Manihot esculenta* Crantz, é a mais consumida *in natura* em todo território nacional. A principal mandioca que se faz a farinha é chamada de mandioca brava ou amarga, cujo nome científico é *Manihot esculenta* Ranz, sendo a mais cultivada na região amazônica para esse propósito. Sobre esses dois tipos de mandioca:

Há cerca de sete mil variedades de mandioca, mas, de acordo com a toxicidade da raiz, ela pode ser classificada em “brava”, de concentração muito alta, amarga, imprópria para o consumo de mesa, necessitando processamento para transformá-la em seus derivados (farinha ou fécula) e a “mansa”, própria ao consumo humano, com pouco processamento. (Coêlho, 2019, p. 1).

O mesmo autor explica que a produção de farinha, em sua maioria, é realizada por agricultores familiares, com sistemas de baixa tecnologia no plantio, e destaca mais dois tipos de produção: a doméstica, pouca produção e colheita manual, e a empresarial, com mão-de-obra terceirizada e alto grau de tecnologia. As farinhas mais produzidas no Brasil são a seca, a mista e a d’água “que é de origem amazônica, diferindo da seca por conter uma etapa adicional de fermentação em seu processamento.” (COÊLHO, 2019, p. 2).

Segundo Álvares (2022), a maioria da produção de mandioca na Amazônia é de cunho doméstico e familiar, que transforma a vida dessas famílias socialmente e economicamente. As casas de farinhas, como são chamadas as edificações, geralmente de pequeno porte, de madeiras ou de alvenaria, são simples e comportam várias

etapas do processo da produção da farinha, que levam esse nome, que segundo Soares:

[...] porque além da transformação artesanal, a estas também estão atrelados os laços consanguíneos, irmanados e a extrema diferenciação no modelo de produzir. A farinhada (nome atribuído ao dia da produção da farinha) deixa de ser apenas o resultado final de um sistema produtivo, para albergar também os vínculos familiares na sua execução. (2007, p. 95).

Essas casas são usadas para produções familiares, mas também coletivamente pela comunidade, em que vizinhos compartilham da mesma estrutura em dias específicos previamente acordados. (PENICHE, 2014).

Algumas cidades da região amazônica se destacam na produção de farinha, como os municípios de Uarini no Amazonas, Bragança no Pará e Cruzeiro do Sul no Acre, que produzem as farinhas mais conhecidas e consumidas na região, que possuem o registro de Indicação Geográfica (IG), que

[...] é conferido a produtos ou serviços que são característicos do seu local de origem, o que lhes atribui reputação, valor intrínseco e identidade própria, além de os distinguir em relação aos seus similares disponíveis no mercado. São produtos que apresentam uma qualidade única em função de recursos naturais como solo, vegetação, clima e saber fazer (*know-how ou savoir-faire*). (BRASIL, 2022).

A farinha de mandioca Cruzeiro do Sul é produzida por agricultores familiares do Vale do Juruá, formada pelos municípios de Mâncio Lima, Marechal Thaumaturgo, Porto Valter, Rodrigues Alves e Cruzeiro do Sul, cidade que deu o nome ao produto. Estudos realizados na farinha Cruzeiro do Sul pela EMBRAPA confirmam a identificação do processo produtivo, as características físicas e químicas, o valor comercial do produto, o mapeamento dos locais de produção e as práticas tradicionais com conhecimento de gerações que duram mais de cem anos. Segundo a pesquisa a qualidade da farinha Cruzeiro do Sul é atribuída aos teores de umidade e acidez do produto, que são obtidas nas etapas de prensagem e tostagem. (AGRO EM DIA, 2017).

No município de Bragança a farinha produzida pelos agricultores familiares, é atribuída a cinco municípios da região do Caeté: Bragança, Tracuateua, Augusto Correa, Santa Luzia do Pará e Viseu. O processo de fabricação da farinha d'água de Bragança é herança dos indígenas tupinambás, e que no início do século XX, a construção de uma ferrovia que ligava o município a capital Belém fez com que o escoamento da farinha ganhasse o paladar paraense e tornasse a região a maior produtora de farinha do estado do Pará. As principais características da farinha de Bragança são: crocância, cor amarela e granulação baguda. (PICANÇO, 2022).

A farinha da ovinha ou o *caviar* das farinhas, assim é conhecida a farinha produzida no município de Uarini, devido sua forma granulométrica bem arredondada e de coloração amarela. A produção desta farinha está atrelada a delimitação dos municípios de Uarini, Alvarães, Maraã e Tefé, no estado do Amazonas. Sobre o os tipos de farinha Uarini:

[...] devem ser classificadas para serem comercializadas conforme a sua granulometria e formato, em quatro tipos: I. farinha de mandioca do tipo Filé: farinha de mandioca com perfeito embolamento, ausência total de pó, de coloração amarelo ouro e com grãos de tamanhos regulares; II. farinha de mandioca do tipo Ovinha: farinha de mandioca com pequenas imperfeições no embolamento, ausência total de pó, de coloração amarelo ouro e com granulometria com pequenas variações; III. farinha de mandioca do tipo Ova: farinha de mandioca com embolamento irregular, presença de pouco pó, de coloração amarelo claro e com granulometria irregular; IV. farinha de mandioca do tipo Amarela: farinha de mandioca com embolamento muito irregular, presença de muito pó, sem cor característica e com granulometria muito irregular. (DATA SEBRAE, 2020).

Assim, o registro de Indicação Geográfica das farinhas amazônicas, colocam esses produtos em patamares internacionais de valorização de produtos artesanais, oriundos de regiões específicas, que passam a ganhar novos rumos de comercialização, que exigem a tradição como composição indispensável, mas que tiveram que se adequar a mudanças estruturais por questões de higiene impostas pelos órgãos responsáveis. (PICANÇO, 2022).

Em sua pesquisa feita nas casas de farinhas na capital Rio Branco, Peniche (2014), observa a majoritária participação da mu-

lher em todos os processos de produção, o que mostra que mesmo com o passar de séculos, a mulher continua como detentora desses saberes tradicionais, visto que, no século XIX, Elizabeth Agassiz que fazia parte da expedição Thayer, descreve em sua obra *Viagem ao Brasil (1865-1866)*, o cotidiano das casas em que ficavam hospedados, em que as mulheres, geralmente indígenas, eram responsáveis pela fabricação de farinha, “[...] Esperança está constantemente ocupada, quer com a casa, quer fora dela. Ela rala a mandioca, seca a farinha, comprime o tabaco, faz cozinha, varre os quartos”. (AGASSIZ, 2000, p.186).

Segundo Castro (2019) as mulheres da comunidade indígena Anambé, localizada no estado do Pará, no município de Mocajuba, detém no contexto social da etnia, o saber tradicional da fabricação da farinha de mandioca, pois são responsáveis pela força de trabalho que divide o mesmo através de grupos quanto ao gênero. A Autora completa:

É evidente a participação ativa, a liderança e as singularidades das mulheres deste povo nessa atividade. Por certo, a produção da farinha de mandioca é um exemplo das relações de força de trabalho entre essas mulheres e de seu protagonismo. Sobretudo, a importância desse produto está na manutenção da tradição amazônica. A mulher da etnia anambé conduz com maestria as etapas da cadeia produtiva da farinha de mandioca. (CASTRO, 2019, p. 346).

Ainda sobre a divisão de tarefas na produção da farinha, Batista e Nascimento (2019) relatam que na comunidade indígena de São Bonifácio do Rio Marau, no Amazonas, existem tarefas destinadas aos homens e outras as mulheres, mas que não existe vantagens ou insatisfação, pois na perspectiva indígena, cada atividade realizada é fundamental para o desenvolvimento do coletivo, onde ambos os sexos são responsáveis uns pelos outros, e completam:

O homem não faz a farinha, é de papel exclusivamente de mulheres. A necessidade das mulheres aprenderem desde crianças é fundamental para que as próximas gerações não percam a identidade do povo Sateré-Mawé. Sendo a farinha da mandioca é um culinário principal dos nativos, sem ela os moradores veem como a fome declarada. (BATISTA; NASCIMENTO, 2019, p. 15).

Logo, o papel da mulher de origem indígena na casa de farinha ultrapassa as barreiras das técnicas de produção, visto que durante esse trabalho é comum que seus filhos fiquem por perto observando suas mães que além do trabalho, também cuidam dos filhos, como relata Dória (2014, p. 218) ao dizer que mesmo as mulheres sentadas descascando a mandioca “como se apontassem um lápis de fora para dentro, cuidando também da supervisão dos gestos das crianças, para que não se machuquem”.

Dessa maneira, tanto pela forma tradicional de fazer a farinha quanto pela presença da mulher na maior parte desse processo, além de questões econômicas, agropecuárias e ecológicas, que não são objetos de pesquisa desse artigo, mostram como a farinha está presente no prato amazônico durante séculos, resistindo a ação do colonizador, da imposição de novos produtos industriais, das novas formas de comer e de preparar os alimentos de maneira rápida e mecânica.

Considerações

A gastronomia brasileira é composta por diversas cozinhas que se entrelaçam e se diferenciam por alguns motivos: o uso de ingredientes comuns, o uso de ingredientes peculiares de uma determinada localidade, a presença da cultura colonizadora do lugar, assim como as tradições de seus povos ancestrais. Estudar todos esses universos separados exige conhecimentos históricos, culturais e sociais que juntos formam a sociedade brasileira, desde do seu começo até os dias atuais.

As cozinhas regionais ao mesmo tempo que falam de uma localidade, elas demonstram aportes da cozinha nacional. Remeter sua funcionalidade apenas ao turismo e ao uso comercial é desvalorizar a história e a identidade de um povo, uma receita tradicional carrega histórias de lutas e conquistas de um povo que respeita sua ancestralidade.

A cozinha de ingredientes surgiu como um caminho transgressor a globalização dos hábitos alimentares sugeridos pela indústria de alimentos. A busca pela valorização de determinados

ingredientes regionais surge como uma via de mão dupla: em um sentido ela pode causar a supervalorização de determinados alimentos e desmerecer a importância de outros que são necessários para a composição daquela receita, e no sentido inverso, o prestígio de alguns ingredientes traz para a localidade desenvolvimento econômico e social. O fato é que ainda vivemos esse processo e não sabemos qual o rumo que essa tendência gastronômica irá levar as populações detentoras dos saberes tradicionais desses alimentos.

A mandioca, conhecida como a Rainha do Brasil, sempre teve o posto de elemento base na culinária brasileira, onde por séculos foi ingrediente de subsistência para a alimentação da população. De norte a sul é difícil encontrar um prato regional em que ela não esteja presente, seja cozida, frita, como fécula, como farinha ou como farofa. Seu diferencial de uso na região Amazônica, acontece desde a forma que é cultivada, dos tipos de farinhas fabricados, que são exclusivos da localidade, a quantidade de consumo por pessoa e a identificação cultural e existencial que os habitantes da floresta, seja nas cidades ou nas comunidades mais remotas, tem com a farinha.

Seu processo artesanal deve ser preservado, pois, mais que técnicas, envolve saberes que acabam se perdendo no processo industrial, já que as mãos de quem descasca, amassa e torra a farinha são únicas, tem vivência. As práticas de segurança alimentar são necessárias para a saúde e para o desenvolvimento econômico, mas devem se alinhar com os processos, visto que algumas etapas de produção são responsáveis pelo sabor do produto.

A relevância da mulher indígena na fabricação da farinha é mítica, é ancestral. Em vários mitos da origem da mandioca, a mulher é o centro, é dela que nasce o alimento que sustenta as sociedades originárias, é ela que ensina as gerações futuras. O sabor da culinária amazônica é sua responsabilidade, por isso é quente, é rica em sabores únicos e texturas específicas.

Logo, as farinhas de mandioca produzidas na Amazônia reproduzem na culinária um ato de resistência da cultura indígena, já que os povos autóctones são os responsáveis por todo esse universo que envolve a cultura da mandioca. Outros fatores que não foram citados, também demarcam essa resistência, mas que não se sustentam por si só, pois sem as questões sociais levantadas acima, a mandioca teria se perdido nos processos civilizadores.

Referências

AGASSIZ, Jean Louis Rodolph, 1807-1873. **Viagem ao Brasil 1865-1866** / Luís Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz; tradução e notas de Edgar Süssekind de Mendonça. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

AGRO EM DIA. **Farinha de mandioca produzida no Acre ganha registro de indicação geográfica**. 2017. Disponível em: <<https://agroemdia.com.br/2017/10/13/farinha-de-mandioca-produzida-no-acre-ganha-registro-de-indicacao-geografica/>>. Acesso em: 01/03/2022.

ARROYO, Leonardo. **Arte da cozinha brasileira** / Leonardo Arroyo, Rosa Belluzzo. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ÁLVARES, Virgínia de Souza. **Influência do processo artesanal de produção de farinha de mandioca na classificação final do produto**. Virgínia de Souza Álvares; Joana Maria Leite de Souza; Daniel Moreira Lambertucci. – Rio Branco, AC: Embrapa Acre, 2022.

BATISTA, Adeil dos Santos; NASCIMENTO, Dilce Pio. **A narrativa oral das mulheres sobre a farinha na comunidade São Bonifácio do rio Marau-Am**. Disponível em: <http://repositorioinstitucional.uea.edu.br/handle/riuea/3222> . Acesso em: 27 jul. 2022.

BRASIL - Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Secretaria Executiva. O que é Indicação Geográfica? Como obter o registro?. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/sustentabilidade/indicacao-geografica/o-que-e-indicacao-geografica-ig#:~:text=O%20registro%20de%20Indica%C3%A7%C3%A3o%20Geogr%C3%A1fica,seus%20similares%20dispon%C3%ADveis%20no%20mercado>. Acesso em: 27 jul. 2022.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da alimentação no Brasil**. São Paulo: Global, 2011.

CASTRO, Nádile Juliane Costa de. Mulheres da etnia Anambé na produção de farinha de mandioca. **Amazônica - Revista de Antropologia**. vol. 11, p. 345 – 354. 2019.

COÊLHO, Jackson Dantas. Produção de mandioca – raiz, farinha e fécula. **Caderno Setorial ETENE**. Ano 4, nº 102, nov. 2019. Disponível em: < https://www.bnb.gov.br/documents/80223/6144862/102_Mandioca.pdf/bce-1f95e-0128-161a-8746-63c69c9ac9fa >. Acesso em: 01/03/2022.

DATA SEBRAE. **IG Uarini**. Disponível em: < <https://datasebrae.com.br/ig-uarini/#:~:text=A%20farinha%20de%20Uarini%20%C3%A9,seja%20>

frito%2C%20assado%20ou%20cozido >. Acesso em: 01/03/2022.

DÓRIA, Carlos Alberto. **Formação da culinária brasileira**: estudos sobre a cozinha inzoneira. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2014.

DÓRIA, Carlos Alberto. **A culinária materialista**: a construção racional do alimento e do prazer gastronômico. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2009.

LODY, Raul. **Brasil bom de boca**: temas da antropologia da alimentação. São Paulo: ed. Senac São Paulo, 2008.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de, 1837-1898. **O selvagem**. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**. 1ª ed. – São Paulo: Editora Angra LTDA, 2000.

OLIVEIRA, Juan Oreste Braga de. **Amazônia dos Sabores**: A Amazônia e o Campo da Gastronomia / Juan Oreste Braga de Oliveira, 2018. Disponível em: <<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6596>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

PICANÇO, Miguel. **Sobre a farinha d' água de Bragança e sua indicação geográfica**: bônus e ônus. Portal Amazônia, 2022. Disponível em: <https://portalamazonia.com/cultura-alimentar/sobre-a-farinha-d-agua-de-braganca-e-sua-indicacao-geografica-bonus-e-onus> .Acesso em: 27 jul. 2022.

PENICHE, L. R. S. **O processo de trabalho na produção de farinha de mandioca no município de Rio Branco – AC**: contribuições à vigilância em saúde do trabalhador. 2014. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/37414>. Acesso em: 27 jul. 2022.

RESISTÊNCIA. *In*: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2022. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/resistencia/>>. Acesso em: 27 jul. 2022.

RIBEIRO, Euler Esteves. **Dieta Amazônica**: saúde e longevidade. Manaus: ed. Cultural do Amazonas, 2012.

SILVA, Paula Pinto e. **Farinha, feijão e carne seca**: um tripé culinário no Brasil colonial. 3ª ed. – São Paulo: ed. Senac São Paulo, 2014.

SOARES, Marisa Oliveira Santos. **Sistema de Produção em Casas de Fa-**

rinha: uma leitura descritiva na Comunidade de Campinhos – Vitória da Conquista (BA). Dissertação (mestrado em desenvolvimento regional e meio ambiente), Universidade Estadual de Santa Cruz – Ilhéus – BA, 2007. Disponível em: 90 www.uesc.br/cursos/pos.../mdrma/.../dissertacao_marisa_oliveira.pdf Acesso em: 27 jul. 2022.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida** – uma interpretação da Amazônia. 10ª ed. – Manaus: Editora Valer, 2021.

**INSUBMISSÕES DE
GÊNERO**

EXPRESSÕES DE RESISTÊNCIA DAS MULHERES NA AGRICULTURA FAMILIAR: ESTUDO SOBRE A AMABELA, BELTERRA-PA-BRASIL

7

Adriane Panduro Gama
Angelica Hernandez Goez
Karla Emmanuela Ribeiro Hora
Tania Suely Azevedo Brasileiro

Introdução

O presente texto reflete acerca das formas de resistência do sujeito “Agricultora Familiar” diante da produção hegemônica na agricultura moderna, a partir do estudo de caso da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Município de Belterra –Pará - (AMABELA).

Nesse sentido, a partir da revisão de literatura é trazida uma base conceitual da Agricultura Familiar, fundamentada nos escritos de Maria de Nazareth Baudel Wanderley (2003; 2000) e Anita Brumer (1993), bem como introduzindo reflexões sobre as mulheres na agricultura familiar, a partir das contribuições de Maria Ignez Paulilo (1987), do *Atlas de las mujeres rurales de America Latina y el Caribe* (FAO, 2017) e Siliprandi (2000; 2015).

Em seguida, é apresentado o estudo de caso proposto, contextualizando a experiência da Amabela, uma Associação constituída por 81 trabalhadoras rurais do município de Belterra, localizado no oeste do Pará (Brasil), que se alia às pautas feministas e da agroecologia em uma região onde a existência das agricultoras familiares e da soberania alimentar são ameaçadas pela expansão do modelo hegemônico do agronegócio, através da monocultura da soja, conforme apontado por Barbosa (2017), Machado e Koury (2019), e Conceição e Costa (2020).

Assim, reflete-se as experiências das mulheres agricultoras familiares da Amabela sob a perspectiva das suas estratégias de resistência. Nessa direção, é apresentada a concepção de resistência adotada pelas autoras, especialmente nas contribuições de Roa Aven-daño (2014), evidenciando as suas manifestações na experiência e estratégias da Amabela.

Diante dessa exposição, fundamentadas pelas pesquisas de Machado e Koury (2019), Uchôa (2019), Sousa e Sousa (2021), e da reportagem de Barbosa (2017), a agroecologia e o ecofeminismo são apontados enquanto ferramentas de resistência reconhecidas pelas agricultoras familiares da Amabela em suas produções em Belterra/PA, diante de um modo de produção agrícola hegemônico que ameaça sua sobrevivência e permanência na terra.

Mulheres na agricultura familiar

A origem da agricultura familiar no Brasil, enquanto forma de produção e trabalho, foi profundamente marcada pelas heranças coloniais na economia e na questão agrária brasileira - reconhecidas especialmente pela formação dos latifúndios, pelas monoculturas de exportação e da escravatura -, que mais adiante marcaram o passo da modernização da agricultura nacional a partir da década de 1960, com a emergência da Revolução Verde, um processo histórico que marginalizou a agricultura familiar brasileira “sob o signo da precariedade” (BRUMER, 1993, p. 180).

Com o processo de redemocratização da sociedade brasileira no final da década de 1980, foram retomadas as reivindicações e demandas dos movimentos sociais do campo, que inseriram a agricultura familiar na agenda política nacional em 1996, com a criação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). Naquele momento, Wanderley (2000) identifica que uma “nova ruralidade” se consolidava emergindo de uma íntima relação com a crise do modelo produtivista, verificada a partir da década de 1980 (WANDERLEY, 2000).

A partir de 2006, no âmbito do acesso às políticas públicas, o(a) agricultor(a) familiar é definido de acordo com o artigo 3º da Lei nº 11,326, de 24 de julho de 2006, que estabelece as diretrizes

para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. Wanderley (2003) aponta que, muitas vezes, o entendimento sobre esses sujeitos se confunde com a definição operacional adotada por alguma política pública que propõe uma tipologia de beneficiários, e é naturalmente limitada em função de sua capacidade de atendimento, como é o caso do conceito de agricultura familiar, frequentemente limitado ao seu enquadramento no Pronaf (WANDERLEY, 2003).

Nessa perspectiva, a autora propõe uma reflexão a partir do reconhecimento de movimento de transição que está em curso na sociedade moderna, da condição de “camponês tradicional” para “agricultor familiar moderno”, de maneira que se faz necessário considerar simultaneamente elementos de ruptura e continuidade entre as duas categorias identificadas, uma vez que os agricultores familiares no Brasil têm uma história camponesa que não corresponde a uma iniciativa exclusiva do Estado. Assim, o agricultor familiar permanece então como camponês na medida em que “[...]a família continua sendo o objetivo principal que define as estratégias de produção e de reprodução e a instância imediata de decisão” (WANDERLEY, 2003, p. 48). Enquanto isso, a capacidade de integração dos agricultores familiares aos mercados modernos não impede a permanência da subsistência familiar, inclusive sob a forma de autoconsumo, onde a diversificação das atividades permanecem objetivos constantemente renovados (WANDERLEY, 2003)

Neste sentido, Brumer (1993) evidencia em sua pesquisa a diversidade regional desse sujeito, que configura estratégias reprodutivas específicas de acordo com cada contexto em relação. Por exemplo, à organização e divisão do trabalho; ao trabalho externo e presença de trabalhadores assalariados; à diversificação da produção; e ao autoconsumo da família, entre outros aspectos que são frequentemente utilizados para caracterizar os agricultores familiares de forma genérica. Diante da diversidade da agricultura familiar e campesina verificada, a autora destaca que a constituição de uma identidade social do agricultor familiar não pode atenuar a profunda diversidade desses atores que, por vezes, é evidente nos cenários regionais, mas não apenas nesse aspecto (BRUMER, 1993).

Outro aspecto que vem sendo objeto de estudo a respeito da agricultura familiar é a questão de gênero. Durante suas pesqui-

sas, conduzidas durante o final da década de 1970 e início de 1980, Paulilo (1987) observou que, em diferentes regiões rurais do país, com culturas agrícolas diferentes, ocorria a mesma distinção entre “trabalho leve” e “trabalho pesado”. Diante desse cenário, a autora demonstra a relação entre essa distinção observada e a questão de gênero, e suas características específicas na divisão do trabalho, marcada pela desvalorização e má remuneração do trabalho das mulheres (PAULILO, 1987).

A autora desmonta também a enganosa “naturalidade” na distinção entre trabalho “leve” e “pesado”, evidenciando casos como o de atividades consideradas “leves” em uma determinada região, enquanto em outras regiões essas mesmas atividades são consideradas “pesadas”. Dessa forma, a autora aponta que “[...] *trabalho leve* não significa trabalho agradável, desnecessário ou pouco exigente em termos de tempo ou de esforço. Pode ser estafante, moroso, ou mesmo nocivo à saúde – mas *é leve* se pode ser realizado por mulheres e crianças” (PAULILO, 1987, p. 7).

Entre os elementos comuns que configuram as condições de vida das mulheres rurais na América Latina e Caribe, o *Atlas de las mujeres rurales de América Latina y el Caribe* (FAO, 2017) destaca em suas contribuições especialmente aqueles referentes a três fatores principais: a) sobrecarga, invisibilidade e precariedade do trabalho que desempenham, no âmbito reprodutivo, produtivo e para o autoconsumo; b) baixo acesso e qualidade dos meios de produção que controlam (como terra, água, sementes, insumos...); e, c) dificuldades que enfrentam para a participação política e a baixa autonomia econômica e decisória e o baixo nível de cobertura dos sistemas de proteção social (FAO, 2017). Assim, observa-se ainda a crescente atuação das mulheres na “[...]defesa de seus territórios, da biodiversidade e na manutenção socioeconômica e cultural das comunidades onde vivem” (FAO, 2017, p. 2).

Outra contribuição fundamental das mulheres rurais na agricultura familiar que se vincula às práticas agroecológicas tem a ver com a segurança e soberania alimentar¹(PEREIRA *et al.*, 2015).

1 A primeira entendida “como o acesso físico e econômico a alimento suficiente, seguro e nutritivo para satisfazer as necessidades alimentares”, e a segunda, impulsada pela Via Campesina Internacional em 1996, entendida como o direito dos povos a desenhar às estratégias de produção, distribuição e consumo para se alimentar. Ver: FAO. Conceptos Básicos. 2012. Disponível em: <https://www.fao.org/in-action/pesa-centroamerica/temas/conceptos-basicos/es/#:~:text=Se%20refiere%20a%20que%20las,con%20equidad%20dentro%20del%20hogar.>

As práticas agroecológicas, ao se focarem na promoção da produção com menos insumos externos, respeitando os ciclos naturais, fortalecendo as redes locais, entre outros, possibilita o acesso aos alimentos, contribuindo, portanto, com a diminuição da pobreza material. Adicionalmente, dá-se um passo além, uma vez que promove também a autonomia das mulheres e a consciência coletiva da alimentação como direito (ALTIERI; TOLEDO, 2011). Em suma, a agroecologia constrói mecanismos por meio dos quais as comunidades transitam a sistemas menos depredadores da natureza, sociedades mais autônomas e politicamente mais participativas.

Por sua vez, Siliprandi (2015) aponta que as mulheres historicamente desempenham um protagonismo sustentável na agricultura, pois participam desde a conservação da biodiversidade e da domesticação de plantas, com um significativo conhecimento sobre os recursos genéticos e filogenéticos, até assegurar por meio dos seus conhecimentos empíricos e de sua atividade produtiva, as bases para a segurança alimentar. A seguir, busca-se fazer uma caracterização do caso a ser apresentado, trazendo esta questão de gênero como foco de análise.

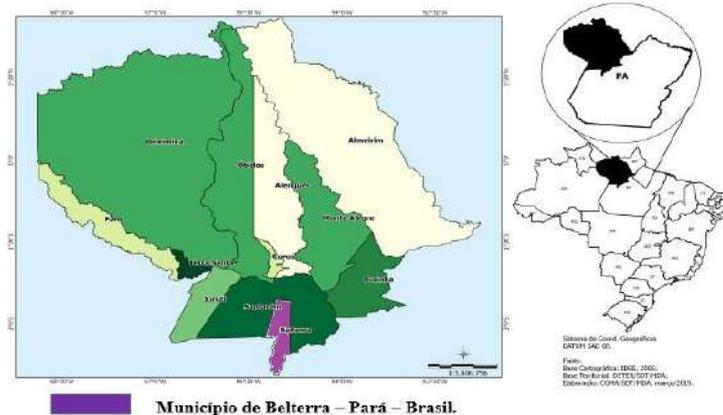
Contextualização do estudo de caso

A região da Amazônia é delineada por um peculiar mosaico de dimensões geográficas que influenciam diretamente na estruturação social, econômica, ambiental e histórica de seus múltiplos povos e comunidades. Ao focar no estado do Pará, encontra-se a mesorregião do Baixo Amazonas. Localizada ao norte deste estado, é o local de confluência de três macrorregiões hidrográficas: Calha Norte, Tapajós e Baixo Amazonas, rios que configuram a vida das suas populações (BATISTA, 2019; COSTA; CONCEIÇÃO, 2017). Esta mesorregião compõe-se por 12 municípios que se estendem em uma superfície de 315.854 km². No ano de 2010 registrou-se uma população de 678.542 habitantes nessa região, 39,9% na área rural (MDA, 2015).

Um município da mesorregião do Baixo Amazonas em destaque é Belterra, localizado a 50 km da área urbana de Santarém, município vizinho considerado importante nessa região em

termos econômicos e populacionais, banhado pelos Rios Tapajós e Amazonas. Belterra abrange uma área de 4.398 km² na qual moram aproximadamente 17 mil habitantes, 42% na área urbana e 58% na área rural (MDA, 2015). Pode-se chegar em Belterra pelo rio Tapajós ou por terra, principalmente pela rodovia BR-163, que conecta as cidades de Cuiabá (MT) e Santarém (PA). A Figura 1 ilustra o mapa deste município.

Figura 1. Mapa de localização do Município de Belterra na Mesorregião do Baixo Amazonas



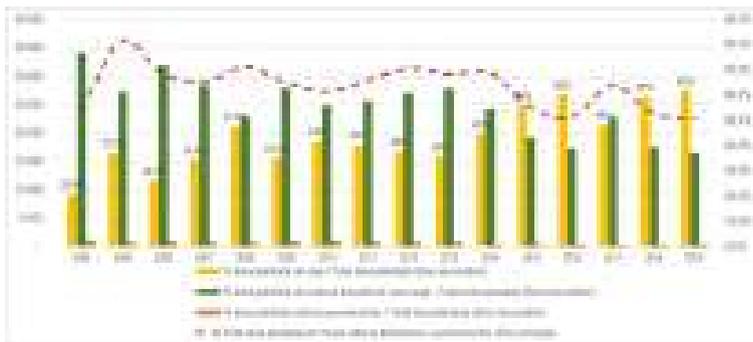
Fonte: Adaptado do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA, 2015).

Conforme verificado por Da Conceição e Da Costa (2020), até a primeira metade do século XX Belterra foi um distrito de Santarém, cujos modos de vida dos povos amazônicos caracterizavam-se pelas atividades extrativas e ribeirinhas, como “[...]a caça, a pesca, a coleta de produtos da floresta e a agricultura de subsistência [...] faziam usos das terras, das águas (rio) e das florestas de forma coletiva e solidária” (DA CONCEIÇÃO E DA COSTA, 2020, p. ?). Esta realidade foi transformada pelo “*plantation* da seringa e exploração de látex”, gerenciado pela Companhia Ford Industrial do Brasil, entre 1934 e 1945, devido a desconsideração dos próprios modos de vida e à construção de estereótipos modernos, eurocêntricos, nos povos e comunidades tradicionais amazônicos (DA CONCEIÇÃO; DA

COSTA , 2020). Após o declínio do látex em 1945, os seringueiros se deslocaram para outras terras juntando-se ao camponato nos espaços agrohidroflorestais (DA CONCEIÇÃO; DA COSTA , 2020).²

Foi a partir de 2002 que a cultura de soja em Belterra começa a se dinamizar. Ela saltou de 5.000 ha de área plantada em 2004 para 13.851 ha em 2019 (IBGE, 2021), em detrimento de outros plantios, conforme ilustrado no Gráfico 1, fato que provocou o deslocamento das comunidades rurais às beiras da rodovia BR-163 e do rio Tapajós.

Gráfico 1. Distribuição do uso do solo - Belterra/PA



As narrativas construídas mostram principalmente os benefícios econômicos da expansão da monocultura da soja, entretanto, esta monocultura transformou e afetou os modos de vida das populações do município de Belterra (DA CONCEIÇÃO; DA COSTA , 2020), gerando conflitos pelo uso do solo e pelo meio ambiente, este último sinalizado por Zuker e Kelly (2020).

² Para Francilene Sales da Conceição –amplamente referenciada neste apartado- nesse contexto emerge uma outra categoria de sujeito social, a qual ela nomeia de camponato-agroextrativista. Este –diz a professora Francilene- “é aquele que pratica a agricultura de base familiar, no qual cultivam uma diversificação da produção na terra e garante a soberania alimentar, bom como se faz uso do extrativismo animal e vegetal, pois coletam produtos diretamente da natureza” Ver em: Conceição apud Conceição e Silva (2020: p, 26).

Amabela e construções de autonomia do sujeito feminino

Em Belterra se destaca a desafiante experiência da AMABELA, um projeto construído desde 2015, constituído, exclusivamente, por mulheres da agricultura familiar que têm suas demandas produtivas pautadas nos princípios da agroecologia³ e no ecofeminismo. São 75 trabalhadoras rurais associadas, distribuídas em 7 (sete) núcleos, as quais têm como parceiros diretos: o Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Belterra (STTR), a Casa Familiar de Belterra (CFB), a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE) e o Fundo Dema. Sara Pereira, educadora da FASE, aponta que existem entre eles, muitos diálogos sobre:

[...] questões do feminismo, sobre a importância de se organizarem enquanto mulheres, das pautas que são específicas delas, das questões relacionadas ao acesso à saúde, aos direitos previdenciários, dentre outros temas. Entram em pauta ainda questões ligadas aos relacionamentos, não só familiar com os filhos, mas também com os companheiros (BARBOSA, 2017, *online*).

Desse modo, Machado e Koury (2019) apontam que a AMABELA surgiu devido às adversidades vivenciadas pelas mulheres com as consequências da transformação do meio rural em um ambiente diariamente nocivo para a natureza e para seus pares, assim como pela falta de acesso à remuneração adequada para o seu sustento próprio e o de suas famílias, aliados aos obstáculos relacionados à dominação social, resultando sempre em um tratamento de inferioridade.

Assim, esse projeto lança a proposta de promover renda e emancipação para as 75 mulheres integrantes da organização, bem como impulsionar a valorização do conhecimento local, através do comércio solidário de diversos produtos do artesanato, da culinária e do cultivo da agricultura familiar. Para tanto, investe-se no prota-

3 A palavra agroecologia é polissêmica que envolve às esferas da ciência, da prática agrícola, dos movimentos social, das políticas públicas e da educação. Como prática de produção agrícola, a agroecologia “visa à produção de quantidades significativas de alimentos, que valorizam da melhor forma os processos ecológicos como ciclagem de nutrientes, fixação biológica de nitrogênio, regulação de pragas, conservação do solo e da água, conservação da biodiversidade, sequestro de carbono e diminuição da dependência de insumos externos, entre outros”. Como movimento social “é parte relevante de uma estratégia de mobilização social e política”. (IFG, 2020; NOBRE et al., 2016).

gonismo feminino no desenvolvimento do processo produtivo pelos benefícios da agroecologia, como meio de preservação do meio ambiente e de equilíbrio das relações sociais (MACHADO; KOURY, 2019).

Uma importante ferramenta para impulsionar a autonomia e empreendedorismo dessas mulheres enquanto detentoras de conhecimentos tradicionais, e ainda ser fonte de obtenção de recursos, o que a torna indispensável para superar a divisão sexual do trabalho e para a sua emancipação, no âmbito familiar (MACHADO; KOURY, 2019). Além disso, esse modelo de vida potencializada por mulheres, representa uma forma de resistência dos locais às monoculturas da soja e de milho, as quais trazem grandes prejuízos ao meio ambiente e as pessoas. Sobre esse contexto, a presidenta da AMABELA, Vera Nunes, alerta que:

[...]as crianças já não podem estudar tranquilamente na sala de aula, porque tem escola que a soja tomou conta em volta. Os professores e os alunos se sentem mal. Os sojeiros usam maquinário para pulverizar [o agrotóxico]. Muitos usam aquele aviãozinho que joga veneno por cima. É um cheiro muito forte. Mesmo que o trabalhador rural plante sem o agrotóxico, ele é atingido porque está muito próximo às lavouras de soja. (BARBOSA, 2017, *online*).

A agricultora Maria José Carneiro (Dona Mazé), por sua vez, explica como deixou de ser apicultora, por causa da morte das abelhas que criava:

A gente tinha aqui dez caixas de abelha, tinha jandaíra, canudo e jataí. Vendia muito mel. Elas produziam bastante, até o dia em que começaram a inventar esse negócio de colocar veneno. Aí começamos a morrer as minhas abelhas e perdi tudo. Como as abelhas saem para pegar néctar, elas já vêm contaminadas quando chegam de volta na caixa, e aí perde a caixa toda. É muito triste você abrir a caixa e ver as bichinhas tudo morta. (BARBOSA, 2017, *online*).

Siliprandi (2000) ressalta que essa preocupação com as questões sociais e o papel das pessoas nos sistemas produtivos, especialmente das mulheres, está diretamente associada à subalternidade de gêneros no meio rural. Dessa forma, Rosendo (2012) esclarece

essa lógica: compreende-se a importância da abordagem do ecofeminismo⁴, enquanto escola de pensamento que orienta a interconexão entre a dominação da natureza e a dominação das mulheres do campo:

É, portanto, imprescindível associar o estudo do ecofeminismo aqui tratado às demandas das mulheres do campo, pois falar em políticas públicas voltadas para um grupo caracteristicamente minoritário, sem compreender a lógica de subordinação em que se inserem e as restrições de direitos que enfrentam, tanto no âmbito público, quanto no privado, não logrará o êxito esperado, quando do seu planejamento. Na verdade, ignorar a diferença promoverá o aprofundamento dos abismos sociais existentes dentro das comunidades em que vivem essas mulheres (ROSENDO, 2012. p. 107).

Nessa direção, Sachs (2008) corrobora ao abordar o desenvolvimento agregado a perspectiva da sustentabilidade, abrangendo a valorização de pessoas, dos seus costumes e dos seus saberes, enfatizando a implementação de políticas públicas como fatores eficazes para oportunizar autonomia da população do campo, pois “o desenvolvimento rural socialmente incluyente e em harmonia com o meio ambiente exige soluções intensivas em conhecimento e mão de obra, econômicas em capital e em recursos naturais” (SACHS, 2009, p. 335).

Neste contexto rural específico amazônico, Sachs (2009) defende que as mulheres agricultoras compreendem que a segurança alimentar está interligada ao desenvolvimento seguro para os seres humanos, meio ambiente e com os grupos sociais. Siliprandi e Cintrão (2011) confirmam que quando existe um cuidado com a alimentação procedente da “esfera feminina” concentra-se um maior engajamento solidário das mulheres ao fornecer seu produto ao público beneficiário, levando em consideração a questão da saúde e a qualidade dos alimentos, como exemplos, o não uso de agrotóxicos nos alimentos e uma forte transição para as práticas agroecológicas,

4 De acordo com Siliprandi (2000), o ecofeminismo, surge a partir da década de 1970, pelos movimentos ambientalistas e feministas, como uma corrente de pensamento que procura incorporar a visão das mulheres às discussões sobre a problemática ambiental, podendo trazer várias contribuições inovadoras, alertando para aspectos que não são relevantes nas políticas de desenvolvimento, tais como as implicações que determinadas atividades econômicas têm sobre as condições de vida e trabalho das mulheres, além de outros segmentos da população como as populações tradicionais e indígenas.

consolidando um importante papel socioambiental cidadã em seu território.

Em congruência com o desenvolvimento de Sen (2010) e Sachs (2008), ressalta-se que a agroecologia constitui um possível instrumento capaz de propiciar relações econômicas, sociais e ambientais, pautadas na sustentabilidade, na solidariedade, na responsabilidade e no respeito, proporcionando relações mais equilibradas e igualitárias.

Nesse caminho, à medida em que as mulheres vão potencializando suas atividades em grupo, em meio aos desafios da informalidade, aperfeiçoam e consolidam uma sociabilidade e autonomia econômica, fortalecendo redes de solidariedade e de segurança alimentar. Siliprandi e Cintrão (2011) destacam que esses movimentos de mulheres podem construir alternativas pela economia feminista, bem como pelas ações e lutas por políticas públicas, a fim de superar as desigualdades sociais, particularmente, as desigualdades de gênero.

As expressões de resistência na amabela

Nesse texto, a resistência é compreendida como as ações empreendidas por indivíduos e/ou grupos sociais com o intuito de garantir o seu direito de existir e permanecer nos territórios. Esta intuitiva percepção complementa-se com as ideias sobre resistência apresentadas por vários pesquisadores e lideranças indígenas, citados no trabalho da Roa Avendaño (2014), como a argentina Maristella Svampa, o uruguaio Raul Zibechi e o indígena colombiano Jorge Cabellero. Com isto, a resistência é entendida como os mecanismos de luta que as comunidades criam para existir no território. Estes mecanismos facilitam a construção de relações mais horizontais e menos hierárquicas, nascem no meio da cotidianidade e se configuram como alternativas de mundo. Para o caso particular da Amabela, a continuação mostra-se as variadas maneiras através das quais suas integrantes expressam as resistências.

As mulheres da Amabela produzem no espaço que possuem, o qual se circunscreve – principalmente - aos quintais das suas casas. Estes quintais, como diz a Amanda Paiva Quaresma:

[...]embora são pouco valorizados pela academia e pelos extensionistas rurais... caracterizam-se porque a produção é integrada; pela variedade de uso múltiplo que serve à família com alimentos, remédios; por serem meios de subsistência local e garantirem a segurança alimentar da família. (QUARESMA, 2015, p. 37-38).

Neles se plantam manga, caju, juruzi, mandioca, macaxeira, criam-se galinha caipira e há animais de pequeno porte. Complementarmente, elas fabricam doce de cupuaçu, cachaça de jambú, bejú de mandioca. Estas atividades permitem obter uma renda mensal às associadas da AMABELA que oscila entre R\$40 e R\$800, com média de R\$385,00 (UCHÔA, 2019). Note-se que mesmo algumas associadas obtendo uma renda maior à média, nenhuma delas consegue atingir uma renda equiparável com o salário mínimo do Brasil em 2019, que foi de R\$ 998.

Com o tempo, elas foram desenvolvendo estratégias de comercialização dos produtos. A partir de 2016, tem o local que chamam do “Cantinho da Amabela” em Belterra onde às quintas-feiras se deslocam para o município de Santarém a fim de participar da Feira da Agricultura Familiar da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Com o inusitado acontecimento da pandemia pela Covid-19, as associadas amazônidas, ainda que com muitas dificuldades de conexão de internet na região e de autonomia com as ferramentas digitais, usam as redes sociais para vender cestas básicas com o apoio de parceiros sociais da região, como a UFOPA e a FASE.

Adicionalmente, as associadas da AMABELA adotaram a agroecologia como forma de produção. A agroecologia lhes ensina sobre a importância na diversificação dos cultivos e na preservação do meio ambiente, bem como a relevância na produção de insumos dentro do lar, já que isto possibilita a diminuição de compra de insumos externos, como os adubos, que encarecem a produção.

Na associação se trabalha pela autonomia das mulheres. É comum escutar nas suas falas que antes eram “presas ao lar, e ao marido”, entanto, hoje as mulheres têm mais “oportunidades de sair”, de se “sentirem livres” (DE SOUSA; DE SOUSA, 2021). Observa-se como a AMABELA fomenta a participação das mulheres para além da esfera doméstica, e sua liberdade se percebe como uma expressão dessa autonomia.

O pertencimento das mulheres à Amabela permite também que as agricultoras transformem sua percepção sobre as formas de produção e de estar no território. Nos depoimentos das agricultoras - lidos nos trabalhos aqui referenciados (BARBOSA, 2017; DE SOUSA; DE SOUSA, 2021; UCHÔA, 2019) - elas manifestam a importância da agroecologia para obter uma produção saudável, autosustentável, a qual possibilita um mínimo de segurança alimentar; como a participação nos movimentos sociais permitiu-lhes entender a importância da defesa da natureza; como podem ser fortalecidos os laços sociais dentro da comunidade através da solidariedade - elas fazem doações de produtos de seus plantios às pessoas de baixa renda de Belterra -; e como a articulação com outras instituições (sindicatos, escolas, etc) pode potencializar as ações em defesa da produção sustentável e do meio ambiente.

Dentre os vários desafios pode-se destacar a capacidade da Amabela de mostrar que é possível sim produzir sem agrotóxicos, obtendo uma alimentação saudável; o fortalecimento de redes de comercialização; o fortalecimento da autonomia das mulheres junto com a capacidade de geração de renda; e renovação das gerações, com a manutenção da juventude no campo. Ao encontro do anterior, de maneira incipiente de acesso às políticas públicas, a associação AMABELA possibilita às mulheres, tais como educação não formal, desenvolvimento do trabalho; ressaltando que as mulheres ainda carecem de políticas públicas vinculadas à saúde e demais direitos delas (UCHÔA, 2019).

Em suma, Amabela é uma Associação de mulheres que, por meio da agroecologia, pratica formas alternativas de produção agrícola que protegem o meio ambiente e a segurança alimentar. Elas desenvolvem uma agricultura que se opõe à lógica hegemônica da soja, exercendo o direito de serem e permanecerem na terra. Por último, com o tempo, as associadas à AMABELA têm demonstrando ter ciência de que suas práticas ultrapassam o produtivo, uma vez que o grupo fortalece a autonomia das mulheres e sua capacidade de interagir fora da esfera doméstica, bem como possibilita-lhes identificar o avanço no acesso às políticas públicas, ainda mais fortalecendo o uso devido aos impactos do fechamento de feiras agroecológicas semanais.

Considerações finais

Diante do estudo analisado, o recente processo organizativo da AMABELA, que emergiu em 2015 e, graças a adoção da pauta agroecológica, vai se transformando em uma estratégia de resistência das mulheres da agricultura familiar de Belterra no enfrentamento da expansão da monocultura da soja no Pará, contribuindo assim para a superação dos desafios regionais de desigualdades de gênero, justiça ambiental, geração de renda e bem-estar das mulheres e segurança alimentar das famílias. Nesse sentido, Siliprandi (2015) aponta que os movimentos de mulheres fortalecidas pela agroecologia ganham espaços mais consolidados nas relações políticas e em suas organizações, enquanto a eficácia de políticas públicas garantidas pelo Estado, voltadas para as mulheres agricultoras sob a perspectiva do ecofeminismo e da agroecologia, tornam-se ferramentas sociais e estruturais indispensáveis na busca de respostas para esse novo sujeito político.

Nesse sentido, a experiência da AMABELA evidencia a potência do envolvimento de mulheres agricultoras no associativismo comunitário e na produção agroecológica enquanto uma rede comunitária de resistência, que pode oportunizar alternativas econômicas com viés social em um ambiente marcado pelas ameaças do agronegócio, pelas relações de desigualdade de gênero e, mais recente, pelos impactos de pandemias e de mudanças climáticas geradas pelo desenvolvimento insustentável no mundo.

Logo, relacionar a experiência da Amabela com os avanços de políticas públicas, garantidas pelo Estado, voltadas para as mulheres agrárias, evidencia-se cada vez mais essa potência de oportunizar alternativas econômicas com viés social e ambiental, por meio de programas de acesso de linha de crédito, como o Pronaf Mulher e o Fundo DEMA, com o apoio da FAO, concatenadas com um dos objetivos da agenda 2030, da Organização das Nações Unidas (ONU), elaborados para o desenvolvimento sustentável, a agricultura sustentável e a equidade de gêneros.

Conclui-se reafirmando que os movimentos de mulheres fortalecidas pela agroecologia ganham espaços mais consolidados nas relações políticas e em suas organizações E ainda, sob uma

perspectiva do ecofeminismo, pode-se constatar uma construção de uma rede comunitária, tornando-se ferramenta social e estrutural indispensável na busca de respostas de visibilidade para esse novo sujeito político no âmbito rural amazônico e de novas alternativas de alimentação sustentável que possam garantir segurança, bem-estar e qualidade de vida no planeta (SILIPRANDI, 2015).

Referências

ALTIERI, M. A.; TOLEDO, V. M. The agroecological revolution in Latin America: Rescuing nature, ensuring food sovereignty and empowering peasants. **Journal of Peasant Studies**, v. 38, n. 3, p. 587–612, 2011.

BARBOSA, B. **Trabalhadoras rurais criam associação agroecológica em Belterra**. Brasil de Fato, p. 1–6, 3 jul. 2017. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/07/05/agricultoras-do-para-investem-em-agroecologia-em-regiao-dominada-pelo-veneno/>> Acesso em julho de 2021.

BRUMER, A. A exploração familiar no Brasil. In: LAMARCHE, H. (Ed.). **A agricultura familiar: uma realidade multiforme**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993. p. 179–234.

DA CONCEIÇÃO, F.; DA COSTA, R. Entre Rio Tapajós e Rodovia BR-163 Existem Territórios em Disputas em Belterra-Pará, Amazônia Brasileira. In: BARROS, M. (Ed.). **Políticas Agrárias e Dinâmicas Territoriais no Oeste do Pará**. Ananindeua, Pará: Itacaiúnas, p. 21–39, 2020.

DE SOUSA, A.; DE SOUSA, M. **Territorialização da Luta e Resistência de Mulheres do Tapajós**. Geographia Opportuno Tempore, V. 7, No. 2, p. 81-102, 2021.

FAO – ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA. **Atlas de las mujeres rurales de América Latina y Caribe**. NOBRE, et al (Org). Santiago, Chile, 2017. Disponível em: <http://www.fao.org/3/a-i7916s.pdf>

FAO. **Boletín Seguridad Alimentaria y Nutricional**. 2012. Disponível em: <<https://www.fao.org/in-action/pesa-centroamerica/temas/conceptos-basicos/es/#:~:text=Se refiere a que las,con equidad dentro del hogar.>>.

IBGE. **Cidades**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/belterra/pesquisa/14/10193>>. Acesso em: 29 jun. 2021.

IF GOIANO. **Cartilha pró Agroecologia. 2da edição**. Goiânia, 2020. Dis-

ponível em: https://www.researchgate.net/publication/342212119_Cartilha_Agroecologica

MACHADO, J. P.; KOURY, S. E. C. A agroecologia como meio de inclusão de mulheres no baixo amazonas: um estudo sobre a Amabela - associação de trabalhadoras rurais do município de Belterra. In **CONPEDI/CESUPA** Coords: Giovani da Silva Corralo; Janaína Machado Sturza; Suzy Elizabeth Cavalcante Koury - Florianópolis: CONPEDI, 2019.

MARTINEZ ALIER, J. **El ecologismo de los pobres**. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración. Barcelona: Icaria; Antrazyt, Flasco, 2004.

MDA - MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. **Relatório Analítico do Território do Baixo Amazonas - Pará**. 2012. Disponível em: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:MHNYR-3BqsrQJ:sit.mda.gov.br/download/ra/ra018.pdf+&cd=2&hl=p-t-BR&ct=clnk&gl=br&client=ubuntu>>. Acesso em: 17 de junho de 2021.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS)**. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>>. Acesso em: 14 de junho de 2021.

NORDER, L. A. et al. Agroecologia. Polissemia, pluralismo e controvérsias. **Ambiente & Sociedade**, v. 19, n. 3, p. 1–20, 2016.

PAULILO, M. I. S. O Peso do Trabalho Leve. **Revista Ciência Hoje**, p. 7, 1987.

PEREIRA, A.; BERTOLDO, L.; GHIZZONI, L.; TONAL, M. RESGATE DA CULTURA ALIMENTAR NA LINHA SIMONETTI, MUNICÍPIO DE IVORÁ (RS). In: HORA, K.; REZENDE, M.; MACEDO, G. (Coor.). **Coletânea sobre Estudos Rurais e Gênero**: Prêmio Margarida Alves 4a Edição. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, p. 207–216, 2015.

QUARESMA, A. mulheres e quintais florestais: a “ajuda invisível” aos olhos que garante a reprodução da agricultura familiar camponesa amazônica. In: HORA, Karla; REZENDE, Marcela; MACEDO, Gustavo (Orgs.). **Coletânea sobre Estudos Rurais e Gênero**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

ROA AVENDAÑO, T. Época de resistencias al extractivismo. In: **Extractivismo, Conflictos y Resistencias**. Bogotá D.C.: CENSAT Agua Viva - Amigos de la Tierra Colombia, 2014.

ROSENDO, D. **Ética sensível ao cuidado**: Alcance e limites da filosofia ecofeminista de Warren. 155 p. Dissertação Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, SC, 2012.

SACHS, I. **A terceira margem:** em busca do ecodesenvolvimento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SACHS, I. **Desenvolvimento:** incluyente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILIPRANDI, E. **Mulheres e agroecologia:** Transformando o campo, a floresta e as pessoas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

UCHÔA, M. **Acesso às políticas públicas sociais de mulheres do campo:** uma análise da atuação da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais do município de Belterra-Pará. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, 2019.

WANDERLEY, M. D. N. B. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. outubro, n. 21, p. 20, 2003.

WANDERLEY, M. DE N. B. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o “ rural ” como espaço singular e ator coletivo. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 15, p. 87–145, 2000.

ADOLESCÊNCIA, OBESIDADE E GÊNERO: UM OLHAR OUTSIDER NO AUDIOVISUAL

8

Pâmela Eurídice da Silva Beleza Baltazar¹
Selda Vale da Costa²

Introdução

Sentir, pensar e agir são elementos que caracterizam a existência humana. Essas ações são possibilidades oferecidas pela rede complexa de interações que ocorrem na dimensão corporal do ser humano, a qual também é mediada pela cultura (MATOS, et al, 2012). Ao ser observada sob esse prisma, a cultura hegemônica brasileira apresenta a imagem da mulher constantemente relacionada aos seus arquétipos de beleza corporal (MARCUIZZO, et al, 2012).

A figura do corpo feminino associa-se não somente à beleza, mas também a boa forma física e à juventude – refletindo, dessa forma, sexualidade, ligada ao desejo e ações de medicalização, por meio da visão que impõe ao cansaço, ao envelhecimento e as limitações físicas de mulheres que fogem ao padrão, como portadoras de deficiência e gordas. Para a mulher, a beleza é representada como um dever cultural (SAN'TANNA, 1995).

A filósofa Iris Marion Young (2005) argumenta que o gênero é uma forma de posicionamento social dos corpos dentro de instituições e processos históricos, que possuem efeitos materiais na ação e reprodução de relações de poder e privilégio entre si. Por meio do gênero, os agentes são alocados em determinadas dinâmicas sociais. E ao analisá-las, percebe-se que o masculino colonizou todas as estruturas sociais, ditando padrões de comportamento, postura e papéis sociais.

A produção audiovisual, como produto cultural, é, deste modo, influenciada pelo discurso sexista, ao apresentar corpos fe-

1 Acadêmica do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: pan.euridice@gmail.com

2 Professora aposentada adjunto da Universidade Federal do Amazonas, membro permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. E-mail: seldavalecosta@gmail.com

mininos que agradem a visão patriarcal, ridicularizando ou inviabilizando outros corpos, além de abrigar o discurso médico que já estabeleceu no imaginário social, a associação de gordura a doença. Os personagens construídos contribuem para a estigmatização e perpetuação da violência simbólica que oferece a mulheres gordas restrições e características sexistas e patológicas. A psicoterapeuta Susie Orbach afirma que “a mulher gorda é segregada e anulada. Quase inevitavelmente, as explicações dadas para a gordura apontam para o fracasso da própria mulher em controlar seu peso, seu apetite e seus impulsos” (Orbach, 1978, p.19).

Tal pensamento encontra espaço na análise de Elias sobre a comunidade de Winston Parva, o sociólogo comenta que os grupos mais poderosos podem fazer com que os indivíduos tidos como inferiores se sintam carentes de atributos e, por conseguinte, vejam-se como humanamente insignificantes (ELIAS & SCOTSON, 2000).

Considerando este cenário, o presente artigo tem por objetivo central discutir a percepção midiática em relação a grupos excluídos, tendo como objeto de análise os corpos gordos. A discussão se estrutura em 3 seções; na primeira, debater-se-á a importância da representatividade nas produções audiovisuais. Quanto a segunda, se desdobrará a visão social do corpo gordo e, por fim, apresentaremos como as personagens femininas gordas são construídas tendo como norteamento os escritos de Ann Kaplan (1995).

O poder da representatividade

Na sociologia durkheimiana, as representações coletivas, que espelham a sociedade, são fatos sociais, coisas, reais. Segundo Emile Durkheim:

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas ideias e sentimentos; longas séries de gerações acumularam aqui sua experiência e saber (DURKHEIM, 2002, p.216).

Esse conceito auxilia a compreensão de como são articulados comportamentos e pensamentos em determinado grupo. Os

indivíduos que compõe a sociedade são portadores e usuários das representações coletivas, as quais, devido as interações e os laços sociais estabelecidos, alcançam o campo das práticas sociais, da realidade e de autonomia própria. Logo, o sujeito, em muitas ações, é manipulado pela sociedade em que está inserido, tendo seus atos fortemente inspirados pela consciência individual e coletiva. Contudo, muitas decisões consideradas individuais são efetivadas por condições sociais.

Ao referir-se ao âmbito social, a representação apresenta-se de acordo com o discurso do cotidiano, do senso comum e traz como missão familiarizar algo não familiar. No entanto, qualquer tratamento da informação requer referência (SÁ, 2004). Considerando isto, ela torna-se ao mesmo tempo efêmera, verdadeira e um referencial para analisar as ações sociais, partindo de duas dimensões: sujeito e sociedade.

Tomando esse pressuposto, o audiovisual é uma das janelas que expandem a ideia da representação coletiva e social, oferecendo contornos a elementos considerados abstratos. Segundo o filósofo francês Jacques Rancière (2009), a sétima arte carrega “partilhas do sensível” as quais representam partes singelas e expressivas de uma comunidade, apresentando e operando dinâmicas que envolvem locais, temporalidades, assim como as razões de ser e de sentir. Assim, revela-se a importância de transpor para a tela corpos e comportamentos que estejam de acordo com a realidade.

A influência que a arte imagética exerce sobre o espectador possibilita a incorporação de comportamentos e opiniões. De acordo com o jornalista Muniz Sodré:

É dentro de uma comunidade de comunicação que se desenvolve um horizonte de sentido, condição para a compreensão intersubjetiva. Na argumentação, residia a racionalidade capaz de fundamentar a práxis comunicativa e tornar universalmente aceitáveis os atos de fala. A concordância racional sancionaria moralmente um enunciado ou, em última análise, um comportamento. (SODRÉ, 2002, p. 248)

Um dos grupos em que os padrões conseguem ser melhor impostos são as crianças e adolescentes. Por estarem em processo de desenvolvimento intelectual e social, o consumo feito por estes

influencia em suas atitudes e modo de pensar. O que se assiste é redido com maior naturalidade nesse momento de construção, visto que a imitação é uma capacidade inata. Soma-se a isso o fato desse grupo etário ainda ser inexperiente para absorver de maneira crítica, o que lhes é transmitido e a habilidade de captar imperceptivelmente mensagens sutis.

Nesse processo, o ambiente também contribui para a formação de personalidade, incluindo a influência das pessoas com quem se convive. A aproximação com indivíduos de faixa etária semelhante é tão perspicaz e forte quanto de seus familiares, por vezes até maior. Esse é um dos fatores que tornam a diversidade fundamental nas produções voltadas ao público infanto-juvenil e adolescente.

Segundo uma pesquisa feita pelo Hospital das Clínicas de Porto Alegre, em 2015, 75% de crianças entre 7 e 11 anos apresentam insatisfação com sua própria imagem corporal, desejando ter uma silhueta diferente da sua. Ao atribuir uma visão estereotipada sobre corpos, o audiovisual contribui para que situações como essa se propaguem. De acordo com Elias e Scotson:

Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na autoimagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. Consequentemente, a capacidade de estigmatizar diminui ou até se inverte, quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existentes numa sociedade e de excluir da participação nessas fontes outros grupos interdependentes. (ELIAS & SCOTSON, 2000, p.24)

O último censo do IBGE aponta que 61,7% da população adulta brasileira esteja com sobrepeso. De acordo com estes mesmos dados, um em cada cinco adolescentes vivenciam esse estágio. Ao se tratar de estudos sobre corpos gordos, as pessoas com excesso de peso ainda são vistas como aberrações, indisciplinadas e sem autocontrole. Parte dessa visão se deve a dois aspectos destacados por Elias: o carisma grupal dos estabelecidos e a desonra que ronda os outsiders. Os conceitos que levam a estigmatização, contudo, podem variar, conforme as características sociais e as tradições (ELIAS & SCOTSON, 2000), neste caso, o valor dado a imagem.

A pouca representatividade de corpos não normativos em tela diminui a aceitação de crianças e adolescentes que pertencem a grupos excludentes, partindo do próprio indivíduo e também da comunidade em que se insere. O questionamento que se instaura é porquê a perspectiva midiática continua reverberando tais elementos deméritos.

A visão social da mulher gorda

O corpo, enquanto objeto de estudo, não se restringe a questão biológica, mas também aos processos culturais. Elias (2011) evidencia como os “corpos civilizados” desenvolvem-se em figurações, que estão em constante mudança devido às transformações nas relações sociais, às tensões e aos equilíbrios de poder que atingem o indivíduo no seu cotidiano. Este ponto em relação ao controle das emoções e do comportamento corporal, são fundamentais para entender a repulsa pelo corpo gordo iniciada ainda na infância.

Em relação a mulher, Orbach (1978) afirma que as mulheres são bombardeadas por imagens que enfatizam o ideal de feminilidade e o apontam como o parâmetro a ser alcançado. Espera-se que se moldem a um padrão definido e em constante mutação de acordo com as convenções sociais, aquelas que não o seguem, correm o risco de serem rejeitadas. “As mulheres estão sempre fazendo malabarismo com os inúmeros aspectos de suas personalidades, que são desenvolvidos e expressados, com muito custo, diante desse cenário hostil” (ORBACH, 1978, p.27)

Ao enfatizar a aparência feminina, em detrimento de outras características suas, exige-se que esta vele uma imagem de si mesma que outros achem agradável e atraente, tornando-as prisioneiras de indústrias de moda e dietas que estabelecem modelos e as provoca a se encaixarem. Seu corpo, apesar de ser o seu meio de interação com o mundo, não lhe pertence, precisa adequar-se a um físico que exige entre outras coisas a magreza, a ausência de pelos e o perfume.

Para muitas mulheres, comer compulsivamente e ser gorda tornou-se um meio de evitar ser vista como mercadoria ou a mulher ideal. A gordura expressa uma revolta contra a falta de poder da

mulher, contra a pressão de parecer e agir de uma determinada forma e contra o fato de ser julgada de por sua capacidade ou não de criar uma imagem de si mesma. (ORBACH, 1978, p. 24)

O feminismo, enquanto movimento social, coloca a gordura como uma tentativa de romper com estereótipos sexuais e a vivência de feminilidade culturalmente definidas. “A gordura é uma resposta a desigualdade dos sexos” (ORBACH, 1978, P. 21), coloca-se como uma resposta às inúmeras demonstrações de opressão da cultura sexista. É um combate direto aos corpos estabelecidos que enxergam os grupos outsiders como desordeiros e particularmente sujeitos. (ELIAS & SCOTSON, 1965)

Quanto as relações de poder, “é somente dentro da família que a mulher possui algum poder social” (ORBACH, 1978, p. 26). No seio familiar que aprende os primeiros padrões comportamentais e até onde podem ir seus limites, por meio da figura materna. Em algumas perspectivas femininas, como a de Susie Orbach, a gordura é uma consequência da complexa e ambivalente relação entre mãe e filha. Em muitos lares, as meninas são criadas para que outros tomem as decisões mais importantes para elas, sobre isso:

A criança é exposta ao mundo das relações de poder através de uma unidade que, ela própria produz e reproduz talvez como a mais fundamental das desigualdades. Dentro da família incute-se um sentimento de inferioridade das meninas (ORBACH, 1978, p.29).

De acordo com Elias & Scotson (2000, p.31), “isso faz parte das provas cada vez maiores de que crescer como membro de um grupo outsider estigmatizado pode resultar em déficits intelectuais e afetivos específicos”. A fantasia criada em torno da mulher gorda alimenta o pensamento de que esta possui deficiências e limitações, das quais destaca-se o desejo interno de engordar e a de ser assexual; e, se essas colocações são aceitas, a gordura feminina pode ser diagnosticada como um sintoma obsessivo-compulsivo relacionado a ego insuficiente (ORBACH, 1978).

Um estudo da *Harvard Public Health* publicado no ano de 1993 no *New England Journal of Medicine* pontuou que as mulheres que são gordas na adolescência são mais propensas a: terem uma

renda familiar média de US \$ 6.710 menor do que as outras mulheres; são 10% mais propensas a viver na pobreza do que outras mulheres; tem em média quatro meses a menos de escolaridade e são 20% menos propensas a se casar. A mesma pesquisa encontrou pouca disparidade econômica, educacional ou conjugal entre homens de tamanho médio e aqueles que eram gordos. Isso não quer dizer que homens gordos não sofrem discriminação, mas corrobora o estigma sobre a gordura corporal feminina.

Ainda segundo os pesquisadores, “o excesso de peso pode ser um determinante importante do status econômico e matrimonial das mulheres nos Estados Unidos” (STIMSON, p.13, 1993). Tais elementos elencam a ligação entre gordura e gênero, com recorte a adolescência, evidenciando como a abordagem explicitada pelo audiovisual incita a exclusão nessa faixa etária. O papel da sétima arte, contudo, é traçar essa diferenciação para dentro da tela, uma questão relacionada a formação do olhar narrativo e a representatividade feminina.

Construção de personagens femininas gordas no audiovisual

A mulher preenche um grande espaço na mídia de forma geral, já que muitos programas, em particular os ficcionais, são dirigidos a elas. No entanto, isto não aumenta a representatividade feminina e nem torna mais compreensivo os projetos de emancipação feminina. Pelo contrário, com poucas exceções, os programas na televisão perpetuam uma imagem de submissão feminina (LOPES, 2014).

Os meios de comunicação como responsáveis pela propagação de informações e de padrões comportamentais resignam a mulher dois papéis: o de objeto sexual e mãe. Orbach afirma que

A relegação da mulher aos papéis sociais de esposa e mãe tem muitas consequências significativas que são, em parte, responsáveis pelo problema de gordura (...) Grande parte daquilo que ela sente e da sua identidade depende de como ela se vê e é vista pelos outros. (ORBACH, 1978, p.22)

A abordagem utilizada pelos meios comunicacionais – os quais podemos listar o audiovisual – oferece uma posição limitadora

do status que a mulher pode alcançar, além de ter um parâmetro sofrível para a o desempenho feminino (ORBACH, 1978). Elias & Scotson (2000) comentam que esse estigma social dado a um grupo minoritário transforma-se em algo concreto e acaba sendo implementado na natureza do indivíduo. Quando isso ocorre com pessoas em idade de formação, torna “o processo de crescimento muito mais difícil para os jovens (...) e também aumenta muito a probabilidade de perturbações” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 134), prejudicando o controle sistemático de crianças e adolescentes, uma das condições essenciais para o desenvolvimento de autocontrole estável.

Ainda é preciso compreender que a personificação feminina no audiovisual é atrelada ao olhar masculino. A professora norte-americana Ann Kaplan afirma que os filmes e séries “estão carregados de uma ideologia patriarcal que sustenta nossas estruturas sociais e que constrói a mulher de maneira específica – maneira tal que reflete as necessidades patriarcais e o inconsciente patriarcal” (KAPLAN, 1995, p. 45). Dessa forma, a construção de um personagem não é necessariamente masculina, contudo devido a estrutura do inconsciente, assume-se uma posição masculinizada. Isso se intensifica diante de personagens gordos, uma vez que homens acima do peso são vistos como divertidos, valentões e protetores. Observa-se, por exemplos, os personagens interpretados por Seth Rogen, durante o período que tinha parceria com James Franco, ou Kevin James, todos se encaixam nas características acima citadas.

As personagens femininas, contudo, passam por um processo diferente de construção. Castilho (2014) afirma que as discussões em torno da gordura feminina não são obras individuais, mas correspondem um contexto sociopolítico: capitalista, patriarcal, heterossexual, ocidental, etc. que controla subjetividades e fazem com que se sintam inferiores a sociedade, como se tivessem contaminados “pela anomia e pela sujeira, misturadas numa coisa só” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 29)

Dessa forma, as adolescentes gordas retratadas são as eternas amigas inteligentes da menina bonita e burra da escola, como Mandella (Jolene Purdy), na série “10 Coisas que Eu Odeio em Você” (2009,-2010, 30 min), e Julia Steffans (Beanie Feldstein), de “Lady Bird” (2017, 1h34min). A gorda vista como nerd, sempre com livro ou comida em mãos, sem corpo sexuado, a gordinha sempre legal,

mas nunca bonita (CASTILHO, 2014), representando uma maneira de não ser rejeitada pelo grupo de referência. Trata-se de uma explícita condição de seres outsiders.

Essas configurações só são revistas quando estas assumem o protagonismo, embora para isso sejam trabalhadas de forma problemática, é o caso de Sierra (Shannon Purser) em “Sierra Bugess is a Loser” (2018, 1h45min). Ela incorpora a protagonista amargurada que arma contra sua rival loira, magra e cheia de arquétipos da heroína idealizada.

Há ainda Amy Gorda (Rebel Wilson) da trilogia “Escolha Perfeita” (2012, 1h52min). Mesmo que protagonize momentos importantes da produção, ela serve como alívio cômico e não consegue participar de um diálogo sem que seu peso ou sexualidade sejam o centro da discussão. Isso torna-se ofensivo a partir do momento que o fato de ter uma personagem fora dos padrões estéticos predominantes é utilizado para ridicularizá-la e causar humor.

O grupo estabelecido sente-se compelido a repelir aquilo que vivência como uma ameaça a sua superioridade de poder (em termos de sua coesão e seu monopólio dos cargos oficiais e das atividades de lazer) e a sua superioridade humana, a seu carisma coletivo, através de um contra-ataque, de uma rejeição e humilhação contínuas do outro grupo (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 45)

Esses enlances mostram que as personagens femininas gordas giram em torno de um complexo aparato de olhar – sem profundidade – e modelos de domínio-submissão, aplicados de forma explícitas em categorias de estabelecidos e outsiders.

Considerações

As reflexões realizadas neste artigo objetivaram um diálogo entre o corpo, o papel social e midiático da mulher e as colocações de Nobert Elias e John L. Scotson sobre estabelecidos e outsiders, mostrando que a compreensão do sociólogo a respeito da comunidade de Winston Parva é aplicável em diferentes contextos, desde que haja um grupo que seja superior e outro posto em menor escala por este. É o caso da mulher gorda diante da sociedade de consumo, o

que se torna mais aviltante quando ocorre no processo de formação do indivíduo.

O corpo carrega signos que possibilitam o posicionamento entre o ser e o agir. Assim, quando se utiliza a dinâmica corpórea como fator social, são postos em debate os simbolismos produzidos ao longo da existência do sujeito que evidenciam sua identidade ao mesmo tempo em que auxiliam a fomentá-la. Em relação ao corpo gordo, quanto mais um corpo foge de um padrão simbólico visto como normal, mais suscita o olhar do outro, olhar este carregado ora por pena e espanto; ora por horror, desaprovação e nojo.

O audiovisual, como pastiche da sociedade, contribui para a perpetuação desse olhar sobre o corpo gordo. Suas colocações não evocam reflexões positivas em relação ao diferente, pelo contrário, continua propondo personagens que se encaixam em rótulos pejorativos e inferiorizados, influenciando a visão negativa sobre a gordura feminina e retirando sua partícula sensível do real.

Superioridade social e moral, auto percepção e reconhecimento, pertencimento e exclusão são elementos da dimensão da vida social que permeavam Winston Parva, mas que salienta as relações de poder até mesmo no entretenimento.

Referências

10 Coisas Que Eu Odeio em Você. Direção: Carter Covington. Produção: ABC Family. USA: ABC Family, 2009.

A Escolha Perfeita. Direção: Jason Moore. Produção: Gold Circle Films. USA: Universal Pictures, 2012.

Lady Bird. Direção: Greta Gerwig. Produção: IAC Films. USA: Columbia Pictures, 2018.

Sierra Bugess is a Loser. Direção: Ian Samuels. Produção: Black Label Media. USA: Netflix, 2018.

CASTILHO, Constanx Alvarez. **La Cerda Punk.** Valparaíso: Trío editorial, 2014.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, Jhon L. **Os Estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 2000

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011

Insatisfação da Imagem Corporal e Estado Nutricional em Crianças de 7 a 11 anos: Estudo Transversal. Disponível em: < https://seer.ufrgs.br/hcpa/article/view/51723/pdf_5> Acessado em 08 de agosto de 2021

KAPLAN, A.E. **A mulher e o cinema: os dois lados da câmera**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995

LOPES, Maria Immacolata Vassallo. **Memória e Identidade na Telenovela Brasileira**. Disponível em: <http://compos.org.br/encontro2014/anais/Docs/GT12_ESTUDOS_DE_TELEVISAO/te_mpllatexiiicompos_2278-1_2246.pdf> Acessado em 10 de agosto de 2021.

MARCUZZO, Miquela; PICH, Santiago e DITTRICH, Maria Glória. **A construção da imagem corporal de sujeitos obesos e sua relação com os imperativos contemporâneos de embelezamento corporal**. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/icse/a/V5ynNJvPn8z8zPN3cSfqtbp/abstract/?lang=pt>> Acessado em 09 de agosto de 2021.

MATOS, Keyte Santos, ZOBOLI, Fábio e MEZZAROBA, Cristiano. **O Corpo Obeso: um corpo deficiente? Considerações a partir da mídia**. Disponível em: < <https://core.ac.uk/download/pdf/225627218.pdf>> Acessado em 09 de agosto de 2021.

ORBACH, Susie. **A Gordura é uma Questão Feminista**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1978.

Pesquisa Nacional de Saúde sobre Obesidade. Disponível em: < <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/29204-um-em-cada-quatro-adultos-do-pais-estava-obeso-em-2019>> Acessado em 08 de agosto de 2021

RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível**. Tradução de Mônica Costa Netto. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

SÁ, Celso Pereira de. **Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria**. In: SPINK, Mary Jane Pereira. O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SANT' ANNA, Denise Bernuzzi. **Políticas do Corpo: Elementos para uma**

história das práticas corporais. São Paulo: Editora Estação da Liberdade, 1995

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

STIMSON, Karen. **Fat Feminisms: Politics and Perspective.** Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080512074722/http://www.largesse.net/feminism.html>> Acessado em 09 de agosto de 2021.

YOUNG, Iris Marion. **On Female Body Experience.** Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

**INSUBMISSÕES, MEMÓRIA
E EDUCAÇÃO**

A PÓS-GRADUAÇÃO E AS PATOLOGIAS PSÍQUICAS: UMA ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DE BYUNG-CHUL HAN

9

Felipe Pires
Iraíldes Caldas Torres

Introdução

Um dos aspectos mais comuns da sociedade oriental, mas pouco divulgado, diz respeito ao alto índice de suicídios de jovens que, pressionados pela sociedade do resultado, destroem a si mesmos, em termos físicos e neurológicos, e ao não atingirem a meta esperada, ingressam em um vórtice de negatividade que incide no suicídio. No ano de 2004, o Japão tinha uma taxa de suicídio de 70 pessoas por dia, enquanto a Coreia do Sul, a taxa mais alta dentre todos os países desenvolvidos, apresentava um índice de 28,9 suicídios para cada 100.000 habitantes (BRITISH BROADCASTING CORPORATION, 2005). Recentemente, no Japão morreram mais pessoas por suicídio do que em razão do coronavírus, o que, segundo teóricos, está intrinsecamente relacionado a uma crise de saúde mental (CABLE NEWS NETWORK, 2020). Quando se investiga mais a fundo tal fenômeno, nota-se que a maioria dos casos encontra eco em problemas relacionados ao excesso de trabalho, ao isolamento, ao desemprego e à desesperança, potencializados pela escala do desempenho.

Recorremos à realidade oriental para explicar que esse fenômeno, a despeito de ser algo mais comum àquela cultura, tem se tornado global, imanente a um excesso de positividade, que vem crescendo a grandes proporções à medida em que a sociedade se torna mais tecnológica.

Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), o Brasil ocupa a 8ª posição entre os países com maior número de suicídio. Sendo o suicídio a 3ª maior causa de morte entre os jovens

de até 30 anos. A cada 45 minutos acontece um suicídio no Brasil (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 2022).

O mundo não é mais composto por uma sociedade disciplinar, aquela das fábricas e dos presídios, dos hospitais, asilos e quartéis. A sociedade atual é composta por academias, bancos, aeroportos, laboratórios de genética e *shoppings centers*, voltada sumariamente para o desempenho, para o atingimento de metas pessoais, uma sociedade que “produz depressivos e fracassados” (HAN, 2017, p. 25). Embora ainda exista, a realidade não é mais coercitiva, mas gerida, dadas as devidas proporções, por aquilo que preconiza o *coach*: tudo posso, desde que eu seja disciplinado.

A teoria do coreano Byung-Chul Han é moderna, e demonstra como a nossa sociedade tem se tornado cada vez mais dependente de resultados, bem como apresenta as patologias oriundas desse processo, que não é mais imunológico, como em tempos recentes, mas neuronal, uma vez que a humanidade multitarefa acaba produzindo indivíduos mais alienados, aquém do ser contemplativo, cujo descanso é indispensável para a produção filosófica, artística ou intelectual de modo geral. Os estudos de Byung-Chul Han não são passíveis de serem utilizados apenas no campo do trabalho, mas também do ensino, numa sociedade que potencializa a conquista individual, que torna o homem senhor e concomitantemente escravo de si mesmo, em que a expressão de ordem é o “*Yes, we can*” (sim, nós podemos). Uma sociedade não mais pautada pela impossibilidade, mas pela irrealização daquilo que se julgava capaz.

Este estudo busca saber se os discentes de um programa de pós-graduação têm desenvolvido patologias neuronais em razão das exigências do programa, em uma plataforma como o Google Meet, que não separa o ambiente de trabalho do ambiente doméstico, onde as salas de estar tem se apresentado como escritórios, e “laptop e smartphone formam um campo de trabalho móvel” (HAN, 2017, p. 116), ou nesse caso, um campo de estudo móvel. Além disso, busca-se saber o que levou os discentes a ingressarem em um Programa de Pós-graduação, bem como tem sido a sua experiência com aulas remotas, uma vez que a pandemia apresentou um cenário de ensino totalmente diferente, onde os semestres se misturaram, com acúmulo de aulas e materiais de estudo, e tempo cada vez mais reduzido.

É assim que este estudo assume relevância não só no âmbito da abordagem sociológica sobre um tema instigante e atual, mas

também porque permite nos compreendermos enquanto sujeitos que se ressignificam em meio as necessidades postas pela efervescência da pandemia do Novo Coronavírus.

Os discentes de pós-graduação no Brasil

Os programas de pós-graduação no Brasil podem ser de dois níveis: o profissional, voltado para o aperfeiçoamento dos discentes em suas áreas, ou os acadêmicos, voltados à formação docente. Em meio a uma gama enorme de editais que abrem anualmente, entre instituições de ensino públicas e privadas, as opções de áreas são também bastante abrangentes. Esse processo foi iniciado entre as décadas de 1960/1970, impulsionado pelo Regime Militar, com base em teorias de desenvolvimento que estavam em voga à época, com ênfase na importância do capital humano, cuja meta nacional era a ampliação do quadro de profissionais qualificados, o que estaria intrinsecamente relacionado ao desenvolvimento econômico brasileiro (CÓRDOVA e *et al*, 1986). A capacitação era a palavra de ordem do autoritarismo no Brasil.

Para se atingir essa meta foi necessário o investimento de capital da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), bem como da Financiadora de Estudos e Projetos (FINEPI) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (SERAFIM, 2004). Dessa maneira, “os investimentos públicos no ensino superior cresceram muito até o final da década de setenta, coincidentemente com o período de surgimento de diversos programas” (Serafim, 2004, p. 2). O que assegura a qualidade dos programas de pós-graduação é a avaliação da qual eles dependem, o que foi implantado na segunda metade da década de 1970. Somente dessa maneira as bolsas dessas atividades acadêmicas são possíveis. A avaliação é desinente de duas necessidades: controlar a qualidade e conseqüentemente limitar o crescimento de programas de pós-graduação de forma desordenada, bem como avaliar os méritos e deméritos dos cursos oferecidos, o que torna possível readequar o investimento financeiro e reformular as políticas de ensino.

Todas essas exigências tornam a pressão nos programas de pós-graduação algo incisivo com exigência de publicação de artigos científicos ou pesquisas correlatas pelos docentes e discentes, caso

contrário os programas podem perder o credenciamento da Capes, levando ao fechamento do curso. Em função disso, os discentes são orientados a buscarem atingir determinado nível de publicação científica tanto para enriquecimento do currículo, a fim de ser mais competitivo quando for avaliado para ingresso em um programa em nível de doutorado, quanto para a sobrevivência do programa no qual ele é mestrando.

Ainda são poucos os discentes que buscam o aperfeiçoamento depois de concluída a graduação. Com base nos últimos dados levantados, são cerca de 122.295 estudantes matriculados nos programas, sendo 76.323 em mestrados acadêmicos, 4.008 em mestrados profissionais e 41.964 matriculados em programas de doutorado (CAPES, 2020). Tais números são pequenos se comparados à quantidade de universidades públicas e privadas espalhadas pelo território brasileiro, cada uma delas com variadas opções de cursos. A despeito de já terem sido elaborados alguns estudos a respeito da diminuição da atratividade no tocante à pós-graduação, observam-se vários fatores, dentre eles a quantidade de bolsas que não abrange todos os matriculados, talvez a pressão e, com ela, o desenvolvimento das patologias psíquicas, afastem aqueles que tenham a intenção de buscar o aprimoramento profissional através da formação avançada obtida por esta etapa da formação acadêmica. Patologias modernas, como a Síndrome de Burnout, a depressão e a ansiedade, cujo um dos efeitos é a insônia, podem estar por trás desse fenômeno da não continuidade acadêmica.

Burnout, depressão e ansiedade: os males do mundo acadêmico moderno

No primeiro capítulo do livro *Sociedade do Cansaço*, o autor explica que a depressão e o burnout, assim como as demais patologias neuronais, são determinantes da paisagem patológica do mundo moderno (HAN, 2017). Tais doenças não se tratam de “[...] infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade” (HAN, 2017, p. 8). O que o autor quer dizer é que as pessoas, impulsionadas por teorias que elevam a autoestima, se sentem cada vez mais pressionadas a superarem a si mesmas, em um método cíclico de auto-destruição, que só se encerra pelo esgotamento da mente ou do cor-

po, ou quando essas pessoas atingem os seus objetivos. Mas quando isso ocorre, talvez elas já estejam ansiosas ou até mesmo depressivas pela dura natureza do processo. Contudo, o estado de quietação do sujeito inserido na sociedade do desempenho não dura, uma vez que “o sentimento de ter alcançado uma meta definitiva jamais se instaura. Não é que o sujeito [...] não queria chegar a alcançar a meta. Ao contrário, não é capaz de chegar à conclusão” (HAN, 2017, p. 85). Sempre é uma questão de impossibilidade.

Uma das patologias modernas que levam à ansiedade é a chamada Síndrome de Burnout, que “é uma patologia que surgiu na década de 1970 e pode ser compreendida como uma reação psicológica, advinda de tensão emocional, que ocasiona redução da motivação e mobilidade de interesses e habilidades para com o trabalho” (SILVA e VIEIRA, 2015, p. 2). Em sentido mais amplo, o *burnout* está atrelado à exaustão, mas não somente física, também de caráter emocional, podendo ainda surgir em razão dos problemas de relações interpessoais, bem como sentimentos que tem a ver com a irrealização de questões pessoais, baixa produtividade ou eficácia de desempenho, todos estes aspectos que podem gerar pessoas ansiosas.

O transtorno de ansiedade, como o próprio nome já diz, deixa ansiosos aqueles que sofrem com a patologia, sem o foco centrado em algo que talvez possa acontecer ou que está em progresso, o que gera insônia e quadros de estresse, que levam ao surgimento de palpitações cardíacas, erupções cutâneas e outras patologias ou atitudes que refletem na voz, no comportamento ou no corpo. A ansiedade provoca dores de cabeça, disfunção do sono, náusea, diarreia, sudorese, dificuldade de concentração, inquietude (SILVA FILHO e SILVA, 2013). Enfim, são muitos os fatores psicossociais que acometem os sujeitos no tempo contemporâneo que, quando agravados, podem levar a patologias mais graves, a exemplo da depressão.

A depressão é um dos estágios mais complicados da mente, e quando não tratada de modo adequado, pode levar ao suicídio, pois, em um conceito curto, mas preciso, a depressão trata-se de “[...] um estado de desânimo ou perda de interesse pela vida” (RUFINO e *et al*, 2008, p. 838). Muitos são os fatores que levam à depressão, sendo a ansiedade e a Síndrome de Burnout umas dessas razões. Este desânimo ou desinteresse pela vida, como supradito, também pode

ser desinente do fracasso, em uma sociedade que cada vez mais opera no sentido de construir indivíduos de desempenho. Dessa maneira, “o sujeito do desempenho esgotado, depressivo está, de certo modo, desgastado consigo mesmo. Está cansado, esgotado de si mesmo, de lutar consigo mesmo” (HAN, 2017, p. 91). Essa batalha constante, a de superar a si mesmo, leva-o ao colapso da mente, o *burnout*, uma vez que “o sujeito do desempenho se realiza na morte. Realizar-se e autodestruir-se, aqui, coincidem” (HAN, 2017, p. 86). Talvez, em função dessa última assertiva, o suicídio se apresenta como uma opção.

Estudo de caso com discentes de um programa de pós-graduação: análise e discussão dos dados

Foram convidados quatro discentes de um Programa de Pós-Graduação, em nível de mestrado, sendo três mulheres e um homem, para responderem ao questionário de três perguntas: “por que você decidiu ingressar em um Programa de Pós-Graduação?”; “como tem sido sua experiência ao assistir aula por meio da plataforma Google Meet em razão da pandemia do coronavírus?”; e “você desenvolveu algum distúrbio neurológico ou físico ao longo do curso”? Além de saber das motivações, o estudo também apresenta um cenário das possíveis patologias modernas da mente, oriundas das exigências de um Programa de Pós-Graduação, uma vez que, em função do período excepcional que a sociedade vem atravessando por causa do Covid-19, as aulas tiveram de ser prensadas dentro de um calendário acadêmico que contemplasse os métodos e não atrasasse o planejamento do programa. As discussões foram feitas à luz da teoria de Byung-Chul Han, apresentada em seu livro *Sociedade do Cansaço*.

Sobre os motivos que levaram os discentes a ingressarem em um programa de pós-graduação, o primeiro entrevistado disse:

Sempre foi um desejo meu, uma questão de exigência pessoal, pois a maior parte da minha família é composta por mestres e doutores, além disso é uma forma de ser mais competitivo no mercado de trabalho, e eu também vislumbro uma vaga em doutorado, enfim, quanto mais qualificado a gente for, melhores serão as oportunidades. Também sou servidor público, então o aumento do sa-

lário por causa da progressão por capacitação também é um fator relevante. Mas isso não é o principal. É uma questão de princípio familiar, de honra até (Entrevista, 2020).

A entrevistada 02 afirmou que foi

Para aprimorar meus conhecimentos acadêmicos e ter um bom desempenho no meu âmbito de trabalho, já que exerço a função de coordenadora de cursos, tenho de estar sempre me atualizando e melhorando meu currículo para ficar habituada na minha área educacional (Entrevista, 2020).

A entrevistada 03 explicou que

“Desde o segundo semestre de minha graduação até o último, participei de um Programa de Extensão, chamado Protagin (Programa de Dança, Atividade Circense e Ginástica), nele vivenciei o tripé da Universidade (Ensino, Pesquisa e Extensão). A coordenadora do programa sempre nos incentivava e através dos grupos de estudos nos ensinava como se desenvolvia a pesquisa. Com o passar dos semestres e as experiências do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) e Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), tive a certeza que queria atuar no Ensino Superior e através disso motivar os alunos de universidades particulares que não possuem os mesmos incentivos e recursos que os alunos da universidade pública, para quem sabe assim oportunizar um ensino de qualidade e os proporcionar na sua prática docente e contribuir no pleno desenvolvimento de seus alunos. Acredito que a Universidade deva se aproximar ainda mais da Escola/Comunidade, só assim podemos melhorar a atual situação do Ensino” (Entrevista, 2020).

Sobre o que disse entrevistada 04:

Me dediquei durante muito tempo ao trabalho, durante 20 anos trabalhei como gestora na era de TI para um órgão do estado, não parei de estudar. Fiz outras graduações e especialização no turno da noite, porém esse horário é impossível realizar um mestrado, quando saí da empresa resolvi me dedicar em período integral a um mestrado, com o incentivo do meu marido que já fazia mestrado, fiz o processo seletivo e cá estou (Entrevista, 2020).

Todas as respostas supracitadas incidem naquilo que é o ponto central do livro de Byung-Chul Han, uma sociedade do cansa-

ção desinente das exigências de desempenho do mundo moderno, só variando a origem, que vai desde o vislumbre de novas oportunidades de trabalho, passando pela qualificação do indivíduo enquanto profissional, até a “coação” da família para se adequar a um modelo acadêmico imposto, o que “[...] geram um cansaço e esgotamento excessivos. Esses estados psíquicos são característicos de um mundo que se tornou pobre em negatividade e que é dominado por um excesso de positividade” (HAN, 2017, p. 70). É o “Yes, we can” se fazendo presente novamente. Na sociedade moderna, a palavra não é mais incapacidade, e sim a possibilidade. Sim, é possível ser mais, nunca menos, mesmo que isso demande um grande esforço, mesmo que o ônus seja o desenvolvimento de doenças da mente, mesmo que isso leve à exaustão.

Interessante acentuar a fala da quarta entrevistada, quando ela diz que “[...] não parei de estudar, fiz outras graduações e especialização no turno da noite, porém esse horário é impossível realizar um mestrado [...]” (Entrevista, 2020), quer dizer, “o sentimento de ter alcançado uma meta definitiva jamais se instaura. Não é o que o sujeito narcisista não queira chegar a alcançar a meta. Ao contrário, não é capaz de chegar à conclusão [...]” (HAN, 2017, p. 85-86).

Sobre a segunda pergunta, como tem sido a experiência das aulas online via plataforma Google Meet, o primeiro entrevistado disse que:

Tudo tem um lado bom e ruim, mas eu preferia estar tendo aulas presenciais, que seriam mais proveitosas. A Internet às vezes não ajuda então se perde muita coisa, porém tem sido tranquilo até certo ponto. Tenho filho pequeno então com o período de férias as coisas se complicaram um pouco, mas a gente vai fazendo o curso à medida que pode. Algumas vezes é impossível ser assíduo ou participar mais das aulas, tem sido uma experiência nova pra gente e pros professores (Entrevista, 2020).

Quanto a segunda entrevistada, ela respondeu que “para mim foi uma experiência nova, tive que me programar e rever meus métodos de estudos já que tinha costume somente de aulas presenciais, isso se tornou um desafio” (Entrevista, 2020).

A terceira entrevistada disse que

A experiência via Meet iniciou como um verdadeiro desafio, nunca tinha cursado ensino a distância, mas sinceramente esse tipo de ensino no Mestrado não é muito proveitoso. Pelo menos quanto a minha experiência se tornou muito desgastante e infelizmente não consegui ter um ótimo aproveitamento das aulas, devido a sobrecarga de trabalho e ainda os problemas familiares. Está em um sala de aula nos permite uma maior concentração e assim, seria possível separar Mestrado/Trabalho e Família. Creio que as aulas presenciais nos permitem um melhor aproveitamento e o contato social é primordial, afinal somos seres que nos desenvolvemos através do outro (Entrevista, 2020).

A quarta entrevistada explicou que “bem, como sou da área de TI e já cursei graduação EaD não tive tanta dificuldade para me adaptar, apesar de preferir aula presencial” (Entrevista, 2020).

Essas dificuldades acentuadas por dois dos entrevistados, sobre as obrigações com o trabalho e as obrigações do lar encontram eco na teoria de Byung-Chul Han, conforme podemos perceber:

A técnica temporal e de atenção *multitasking* (multitarefa) não representa nenhum progresso civilizatório. A multitarefa não é uma capacidade para qual só seria capaz o homem na sociedade trabalhista e de informação pós-moderna. Trata-se antes de um retrocesso. A multitarefa está amplamente disseminada entre os animais em estado selvagem [...] um animal ocupado no exercício de sua comida tem de ocupar-se ao mesmo tempo também com outras atividades. Deve cuidar para que, ao comer, ele próprio não seja comida [...] o animal não pode mergulhar contemplativamente no que tem diante de si, pois tem de elaborar ao mesmo tempo o que tem atrás de si (HAN, 2017, p. 31).

Esse processo de pandemia do coronavírus tem apresentando um cenário completamente diferente, que não se configura, necessariamente, como um ponto positivo, conforme enfatiza o nosso autor: “hoje edifícios de trabalho e salas de estar estão todos misturados. Com isso torna-se possível trabalho em qualquer hora ou lugar. Laptop e smartphone formam um campo de trabalho móvel” (HAN, 2017, p. 115-116). Perde-se a dimensão do contemplativo, em que o próprio tédio é o descanso do espírito. Contudo, na atual conjuntura pandêmica, tal opção não é somente inadequada; quando se fala em discentes de pós-graduação, ela não é possível (HAN, 2017).

No que diz respeito à última pergunta, sobre se os discentes desenvolveram algum distúrbio físico ou neurológico ao longo do curso, o discente afirmou que

Sim, tive insônia durante vários dias, irritabilidade, estresse, palpitação cardíaca, me sentia pressionado pelo acúmulo de textos, aulas e trabalhos, desenvolvi pontos vermelhos na testa, cascas ao longo de toda a cabeça, que eu imagino serem resultado de crises de ansiedade, eu sinto como se eu estivesse todo tempo cansado, a pressão, aliada a outras responsabilidades, causa muitos problemas de ordem psicológica. Mas é possível sobreviver. Foi uma coisa que eu quis fazer, eu sabia que não seria fácil, é uma batalha constante e eu tenho certeza de que ao final eu serei recompensado. Gosto muito dos assuntos estudados e eu sempre quis fazer uma Pós-Graduação nessa área, então não posso nem devo reclamar” (Entrevista, 2020).

Um dos pontos mais reforçados na teoria de Byung-Chul Han diz respeito à ideia de que a maioria das patologias modernas não é mais de origem imunológica, mas neuronal, assim como “[...] o esgotamento, a exaustão e o sufocamento frente à demasia” (HAN, 2017, p. 17). O autor afirma ainda que todas essas manifestações oriundas da violência neuronal não podem de modo algum serem restringidas à negatividade imunológica, justamente pelo excesso de positividade tão difundido pelo teórico. Nesse sentido, com base na resposta do entrevistado, a sociedade do desempenho impele o indivíduo a superar a si mesmo, uma vez que “a sociedade do desempenho vai se desvinculando cada vez mais da negatividade. Justamente a desregulamentação crescente vai abolindo-a. O poder limitado é o verbo modal positivo da sociedade do desempenho” (HAN, 2017, p. 24). O autor explica ainda que “a sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (Han, 2017, p. 24-25).

A segunda entrevistada disse que “*Sim, eu fiquei muito ansiosa e com um pouco de insônia*” (Entrevista, 2020), enquanto que a terceira entrevistada explicou que:

Sim, no início eu conseguia separar o tempo de estudar, aí foram surgindo os problemas familiares e a SEMED a cada semana criava uma nova tarefa a ser feita. Com isso eu não consegui mais

organizar de forma eficaz as atividades e fui desenvolvendo ansiedade e princípio de depressão. Infelizmente a maioria dos professores que nos deveria motivar e incentivar acaba que nos moldando em um corpo-máquina, os quais são dotados de conhecimento e falam de causas sociais e suas ações vão contra o que pregam. A meu ver, isso só reforça o que Foucault nomeava de Opressor/Oprimido, pois sei que não é um caminho fácil, mas em vez deles tentarem facilitar, acabam sendo opressores e às vezes parece um ciclo vicioso no qual a gente não consegue sair (Entrevista, 2020).

A terceira entrevistada continua:

É como se eles dissessem ‘eu sofri, eles também devem sofrer’. ‘Eu acredito que o caminho não é esse, precisamos de professores que se humanizem e sejam grandes incentivadores e se possível tornem essa jornada mais amena. É claro que tivemos esses professores, mas a grande maioria não. Vivemos em uma sociedade de cobranças, as pessoas não se humanizam, elas querem produção acima de saúde mental, não temos tempo para o lazer e tampouco podemos ter uma vida comum. Infelizmente somos apenas reprodução daquilo que a sociedade deseja (Entrevista, 2020).

De acordo com o nosso autor, “o que causa a depressão do esgotamento não é o imperativo de obedecer apenas a si mesmo, mas a pressão do desempenho” (HAN, 2017, p. 27). Na fala da entrevistada sobressaem algumas patologias neuronais apresentadas pelo autor, como causas e resultados, é a guerra que o sujeito trava com ele mesmo. “A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre pelo excesso de positividade” (HAN, 2017, p. 29). Nesse cenário se misturam o opressor e o oprimido, eles são a mesma pessoa. Dessa maneira, “o responsável pela depressão, na qual acaba desembocando o *burnout*, é antes de mais nada a autorrelação sobre-exaltada, sobremodulada, narcisista, que acaba adotando traços depressivos” (HAN, 2017, p. 91). É o declínio psíquico de uma sociedade que atualmente desconhece o não.

A quarta entrevistada explicou que “*não, já tinha todos. Na verdade, estar em casa torna o ambiente mais agradável e dessa forma posso me proteger melhor*” (Entrevista, 2020). A entrevistada em questão é a mesma que afirmou o seguinte: “*não parei de estudar, fiz outras graduações e especialização no turno da noite, porém esse horário é impossível realizar um mestrado*”. Portanto, quando ela declara

que já tinha todos esses problemas neuronais, é possível relacioná-los ao excesso de positividade em buscar aprimoramento profissional durante tanto tempo. Para Han (2017, p. 102),

A sociedade do desempenho é uma sociedade de autoexploração. O sujeito de desempenho explora a si mesmo, até consumir-se completamente (*Burnout*). Ele desenvolve nesse processo uma autoagressividade, que não raro se agudiza e desemboca num suicídio. O projeto se mostra como um *projétil*, que o sujeito de desempenho direciona contra si mesmo. Frente ao eu-ideal, o eu real aparece como fracassado, acossado por suas autorreprimendas. O eu trava uma guerra consigo mesmo. Nessa guerra não pode haver nenhum vencedor, pois a vitória acaba com a morte do vencedor. O sujeito de desempenho se destrói na vitória.

Esta última referência ao pensamento de Byung-Chul Han denota a complexidade do problema enfrentado pela sociedade moderna. O caminho árduo do desempenho que descamba no esgotamento e nas inúmeras vertentes de doenças psíquicas, que afetam não apenas a vida profissional, mas também familiar, e abrem um caminho que perigosamente pode levar a um ponto de não retorno, uma irreversibilidade de depressão que mergulha no abismo da inexistência.

Considerações finais

As exigências de um programa de pós-graduação são muitas, especialmente em relação à publicação e cumprimento de prazos; processos que se complexificaram à medida que a pandemia do coronavírus avançava e assolava o mundo, um cenário perfeito para o desenvolvimento das patologias neuronais tão imanescentes à obra *Sociedade do Cansaço*, analisada por Byung-Chul Han. Questões que, ao serem confrontadas com as respostas obtidas em nosso estudo de caso, encontram consonância na prática. Os discentes do programa de pós-graduação não apenas sentem todos os sintomas da Síndrome de Burnout, da ansiedade e do estresse, como apresentam quadros depressivos. Isso exige a realização de pesquisa sobre o tema, assim como medidas que possam atenuar tal situação, que vão desde a diminuição da carga temática até o replanejamento dos docentes quanto os métodos de ensino diante da situação atual.

Esta é, pois, uma realidade vivenciada por quase todos os programas de pós-graduação no Brasil, quicá do mundo, o que abre precedente para o desenvolvimento de novas pesquisas no tema. Provavelmente, essas patologias psíquicas já estão incluídas no pacote do pós-graduando, e, tal qual o coronavírus, têm se alastrado nas mentes dos discentes. Nesse sentido, o livro de Byung-Chul Han se apresentou a este estudo como um manual para entender as urgências do mundo moderno, e para repensarmos os conceitos dos protocolos de trabalho e ensino, que só têm contribuído para dimensionar as patologias neuronais.

Em uma época de positividade, tecnologia e relações sociais escassas, as patologias não são cada vez menos imunológicas, não dependem da indústria farmacêutica, mas sim da consciência do próprio indivíduo que, ao depositar sobre si uma carga psíquica maior do que ele pode carregar, põe a si mesmo em sérios apuros, num ponto de não retorno, que comprime a mente, o espírito, e desencadeia um sem número de sintomas como falta de ar, palpitação cardíaca, insônia e erupções cutâneas. **É imprescindível, portanto, que exista um nivelamento de consciência,** equilíbrio do tempo e, sobretudo, separação das obrigações entre família, trabalho e estudo, embora, em uma época de ensino remoto, isso não seja possível. Como diz Byung-Chul Han, a sala de estar é o próprio escritório, e é também a sala de estudo. O tempo contemplativo, pelo menos agora, **não existe.**

Referências

BRITISH BROADCASTING CORPORATION – BBC. Por que o Japão tem uma taxa de suicídio tão alta? 2005. https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/07/150705_japao_suicidio_rb

CABLE NEWS NETWORK – CNN. Japão teve mais mortes por suicídio em outubro do que por Covid-19 em todo o ano 2020. <https://www.cnn-brasil.com.br/internacional/2020/11/29/japao-teve-mais-mortes-por-suicidio-em-outubro-do-que-por-covid-19-em-todo-o-ano>.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR, 2020. <http://portal.mec.gov.br/reuni-sp-93318841/180-estudantes-108009469/pos-graduacao-500454045/2583-sp-2021081601>

CÓRDOVA, R.; GUSSO, D. A.; LUNA, S. V. A pós-graduação na América latina: o caso brasileiro. Santa Maria: Editora da Universidade de S. Maria, 1986.

HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Editora Vozes, Petrópolis, 2017.

O DILEMA das redes. Direção de Jeff Orlowski. Roteiro: Tristan Harris. Eua: Netflix, 2020. (89 min.), son., color. Legendado.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Suicídio no Brasil. 2022. <https://www.paho.org/pt/noticias/17-6-2022-oms-destaca-necessidade-urgente-transformar-saude-mental-e-atencao>

SERAFIM, Andréa Bier. A pós-graduação no Brasil – políticas de desenvolvimento, 2004. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/35594/Andr%C3%A9a%20Bier%20Serafim%20-%20A%20P%C3%B3s-gradua%C3%A7%C3%A3o%20no%20Brasil.pdf?sequence=4>

SILVA FILHO, Orli Carvalho da; SILVA, Mariana Pereira da. Transtornos de ansiedade em adolescentes: considerações para a pediatria e hebiatria, 2013. <https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/8411/1/Transtornos%20de%20ansiedade.pdf>

SILVA, Andressa Hening; VIEIRA, Kelmara Mendes. Síndrome de Burnout em estudantes de pós-graduação: análise da influência da autoestima e relação orientador-orientando, 2005. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/35594/Andr%C3%A9a%20Bier%20Serafim%20-%20A%20P%C3%B3s-gradua%C3%A7%C3%A3o%20no%20Brasil.pdf?sequence=4>

OS IGARAPÉS DA SAUDADE: AS TRANSFORMAÇÕES DA PAISAGEM URBANA A PARTIR DAS MEMÓRIAS DOS ANTI- GOS MORADORES DE SANTO ANTÔNIO DO IÇÁ (AM)¹

10

Francinete Auanário Chota Pontes
André Victor Amaral Gouvêa
Clara Gabryelle de Souza da Silva
Jaíne Braga Nascimento

Introdução

O processo de urbanização no Brasil se intensifica a partir do século XX, mais especificamente a partir do processo de industrialização, que contribuiu significativamente para o deslocamento da população de áreas rurais para as cidades.

O último censo realizado pelo IBGE (2010), revelou que mais de 80% da população brasileira vive em áreas urbanas. Na região norte do Brasil, por exemplo, o censo demográfico de 1980 já registrava taxa de urbanização de 51,65% da população total, aumentando para 69,83% em 2000 e 73,53% em 2010, o que representa um universo superior a 11 milhões e meio de pessoas.

O ritmo de crescimento acelerado das cidades levou à expansão da superfície construída, a ausência de planejamento deu origem a problemas praticamente universais a qualquer área urbana, entre os quais vamos destacar aqueles causados às bacias hidrográficas, mas especificamente aos igarapés urbanos.

Para nossa pesquisa definimos como área de investigação a cidade de Santo Antônio do Içá/Amazonas. O município integra a rede da calha do Rio Solimões, no último censo registrou uma popu-

¹ Este artigo recebeu o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) através do Programa Ciência na Escola.

lação de 24.481 habitantes (IBGE, 2010). Na tipologia da rede urbana do estado é classificado como “cidade pequena de responsabilidade territorial”, sendo dessa forma um ponto relevante na manutenção da rede urbana, pois é um ponto de articulação com cidades médias, cidades pequenas e aglomerados humanos (SCHOR & OLIVEIRA, 2011, P.21).

Santo Antônio do Içá está em expressivo crescimento de suas atividades comerciais, a ponto de apresentar resultados negativos inerentes a esse desenvolvimento, com prejuízos para qualidade de vida, o que devemos associar também à qualidade ambiental.

A cidade é recortada por uma densa malha de igarapés que formam um sistema de drenagem, os quais com o crescimento urbano da cidade foram sendo incorporados pelo tecido urbano. Atualmente, é possível verificar na paisagem dos igarapés da cidade a contaminação de origem antrópica. Ao longo dos anos, a ausência de uma política ambiental permitiu que moradias ocupassem as margens desses igarapés e que neles fossem despejados esgotos sanitários e lixo.

O cenário atual contrasta com a realidade vivenciada por antigos moradores, que utilizavam esses cursos d’água como fonte de serviços domésticos, de lazer e até mesmo, como fonte de alimentação.

Nossa proposta foi analisar esse processo de transformação da paisagem dos igarapés a partir da memória de antigos moradores. Aproveitando assim o caráter simbólico da paisagem no qual se manifestam valores e sentimentos. Buscou-se entender as modificações ocorridas a partir da memória, realizando a comparação das características da paisagem do passado e a atual.

De acordo com Costa (2008) a relação entre paisagem e memória tem recebido bastante atenção, tendo um número significativo de pesquisas desenvolvidas nas mais diversas áreas do conhecimento. Ele completa que

No âmbito da ciência geográfica, onde o conceito de paisagem é amplamente utilizado, procuramos entender a relação entre paisagem e memória trilhando a perspectiva da Geografia Cultural. Neste contexto, a paisagem faz parte da realização humana, eivada de um significado pleno no seu sentido fenomenológico (COSTA, 2008, p. 150).

O trabalho desenvolvido se baseia na Geografia Cultural. Uma vez que busca conhecer as mudanças ocorridas nas paisagens dos igarapés através das memórias de seus antigos moradores. Dessa forma, afirma COSTA (2008, p. 150) “A paisagem revela ainda a realidade do espaço em um determinado momento do processo. O espaço construído ao longo do tempo de vida das pessoas, considerando a forma como vivem, o tipo de relação que existe entre elas e que estabelecem com a natureza”.

Para realizar a pesquisa foram selecionados dois igarapés na cidade de Santo Antônio do Içá, um localizado entre os bairros do Centro e Taboca e o outro entre os bairros do Centro e Taracuí. Tais igarapés foram escolhidos primariamente pelos seus traçados passam pelo bairro centro, onde o processo de urbanização da cidade teve origem e por ter suas nascentes em outros bairros da cidade.

A escolha dos entrevistados obedeceu aos seguintes critérios: o de morador/a antigo/a do bairro e ter convivido durante sua adolescência e juventude no local. Para cada igarapé foi selecionado quatro pessoas para as entrevistas, cuja as origens são: quatro naturais de Santo Antônio do Içá, três de São Paulo de Olivença e uma de Tonantins. As entrevistas foram realizadas na casa dos entrevistados, seguindo um roteiro de questões semiestruturadas.

Ao término da coleta de dados, as entrevistas foram transcritas para o processo de análise, o qual se deu a partir da identificação de categorias de análise. O processo se constituiu de forma coletiva, permitindo que os alunos também fizessem parte da elaboração dos resultados da pesquisa.

Todo processo metodológico dessa pesquisa foi construído coletivamente, entre professora e alunos. O estudo integrou o conjunto de projetos que receberam financiamento de bolsas do Programa Ciência na Escola – PCE², ação da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM em parceria com Secretaria de Estado de Educação – SEDUC.

2 O Programa Ciência na Escola (PCE), criado em 2004 pelo Governo do Estado do Amazonas, é uma ação de alfabetização científica e tecnológica, destinada aos professores e estudantes dos Ensinos Fundamental e Médio que desenvolvem projetos de pesquisa em escolas públicas municipais e estaduais do Amazonas.

Recortes de memória

Visualizar a paisagem dos igarapés que cortam o centro da cidade de Santo Antônio do Içá hoje, não é algo que traga encanto, que desperte a alegria e o vislumbre de contemplar o que já foi um dia, uma beleza natural. Através das memórias de antigos moradores foi possível conhecer como ocorreu essa mudança ao longo dos anos.

Após a leitura das transcrições, as informações foram classificadas em categorias de análise onde selecionamos elementos com características comuns ou que se relaciona entre si, encontradas dentro das questões norteadoras, a descrição do ambiente, tipos de uso relacionados e explicação para mudança.

As características comuns apresentadas nas descrições obedecem a seguinte ordem, primeiro o igarapé situado entre os bairros Centro e Taboca, em seguida partiremos para o igarapé localizado entre os bairros Centro e Taracuaá.

Descrição do ambiente

Ao descrever a paisagem dos igarapés nota-se um entusiasmo, uma alegria carregada de emoções nas vozes dos entrevistados. Há um brilho em seus olhos ao trazer a memória lembranças agradáveis de suas infâncias e juventudes, vivências e experiências com uma natureza cheia de vida que deixou marcada em suas mentes, imagens inesquecíveis.

Dona Emil Dácio, 82 anos natural de Santo Antônio do Içá, descreve o igarapé como: “[...] mata virgem, um igarapé muito grande, bonito igarapé, [...] aquela água limpinha, clarinha que você enxergava tudo o que tinha lá dentro, até as pedrinhas você enxergava” (DÁCIO, 2021).

Dona Osvaldina Garcia Gouvêa natural de Santo Antônio do Içá, filha de um dos primeiros moradores da cidade, conta que:

[...] no início o nome do igarapé era, Igarapé das Águas Claras, a água era límpida, incolor, sem odor, não tinha mau cheiro, [...] era limpa, limpa, a gente via todo mundo lá no fundo, [...] sempre ele foi estreito, era largo lá aonde fizeram, aonde cavaram, que nós chamávamos de Igarapé Grande, [...] porque foram os militares que cavaram (GOUVÊA, 2021).

Ela também conta que existia muita vida no igarapé do Centro/Taboca, era comum encontrar: “sucuri, o jacaré, [...] lontra, não lontra grande, lontrinha, nós vimos com a mamãe, [...] peixes pequenos, peixe grande não, mas peixinho, carazinho” (GOUVÊA, 2021).

A entrevistada mais idosa foi dona Eucélia Dácio Amaral com 87 anos, também natural de Santo Antônio do Içá, narra o aspecto do igarapé da seguinte forma: “O garapé era uma beleza! [...] bonito, lindo. Esse garapé era muito bonito, areia chega era branquinha no fundo, aqui? Aqui, bem atrás tinha um que era bem grande! Igarapé grande, que dava pra você cair n’água, assim, que chega ía lá! Água branquinha, clarinha mesmo [...]” (AMARAL, 2021).

Uma moradora que não é natural de Santo Antônio do Içá, mas que veio por volta de 1972, foi dona Valdomira Moreira Canaquia, tem 84 anos, uma das primeiras moradoras do bairro do Taboca. Em seu relato, diz “[...] aqui era bonito mesmo, águas claras, tinha peixe, tinha tudo, [...] tinha cobra, tinha tudo” (CANAQUIA, 2021).

Professora aposentada Raimunda das Graças Garcia Carneiro, natural de Santo Antônio do Içá, relembra do igarapé que:

Era muito bonito, a ribanceira a gente olhava aquela areia, igarapé bonito, [...] era uma água bonita, uma água limpa. [...] era uma animação, todo mundo pescando, pegava peixe, carazinho né? Pegava assim com panela ou alguma coisa pra tirar, e a gente comia aquilo porque era limpo (CARNEIRO, 2021).

Em 1983 o sr. Sérgio Moreira 84 anos, chegou para morar em Santo Antônio do Içá no bairro do Taracuí. Em suas palavras é possível sentir uma satisfação e alegria ao falar de como era o igarapé no período em que chegou:

Era uma coisa linda! [...] porque aquele igarapé era só areial e quando enchia o rio, era uma beleza, que nós encostava aí de trás, a gente puxava sardinha naquele igarapé, peixe, tudo entrava aí porque era limpo, [...] bacú ía comer as folhas de urtiga lá atrás de casa, entrava muito peixes, piracema quando passava entrava, e assim foi, era uma coisa tão linda! (MOREIRA, 2021).

Aos 10 anos de idade dona Maria Aricaia de Almeida 70 anos, chegava aqui em Santo Antônio do Içá, vindo de Tonantins. Chegou primeiro a morar próximo à beira do rio, foi em 1989 que mudaram para junto do igarapé, sua impressão a respeito dele era: “muito bonito, porque tinha pouca gente, era um matagal por aqui, a gente andava só por um caminhozinho que tinha aí” (ALMEIDA, 2021).

Natural de São Paulo de Olivença, dona Glória Maria Gouvêa Garcia 70 anos, chegou em Santo Antônio do Içá em 1963 com apenas 11 anos de idade, e sua família fixou residência no bairro do Taracuí, segundo ela o igarapé “[...] não era tão grande, [...] era mata mesmo, mas baixa né? Era samambaia, capim baixo. [...] era água limpa, era limpa, era profundo porque cavavam né?! Pra ficar fundo pra poder tirarem água pra lavar roupa, mas que ele era raso, não era fundo” (GARCIA, 2021).

Ao ouvir esses relatos, compreendemos o motivo de tanta emoção mostrada enquanto descreviam a paisagem dos igarapés, uma natureza rica que tecia a vida dentro e fora de suas águas. Que impressionava os olhos de seus usuários com sua beleza. Não foram poucas as vezes que ouvimos, “era lindo”, “uma beleza”, foram vários adjetivos usados para expressar tamanho encanto.

Tipos de uso relacionados

Os igarapés tinham muita utilidade, durante a pesquisa verificamos várias atividades que eram realizadas neles. Como não havia água encanada, a cidade dependia da água dos igarapés, tinham muita importância para a manutenção da vida de seus moradores.

Aquele lugar servia como ponto de encontro onde se fortaleciam as amizades por meio do trabalho, diversão e lazer, era ali que a juventude da cidade se encontrava no final de semana e feriados, era o lugar para eles. Diz dona Eucélia Dácio Amaral.

[...] desde onde tinha moradores, cada um tinha o seu garapé bonito, [...] não tinha água encanada, então, todo mundo se servia do garapé, então, era limpinho, a gente antes da festa, a ir pra igreja, a gente descia com todos aqueles castiçais pra ir lavar e areiar com areia lá do garapé e vinha chega vinha brilhando (AMARAL, 2021).

Dona Emil Dácio conta que: “todo morador ia fazer seu garapé pra lá, as crianças pulavam na água naquele garapé, porque era bonito. [...] as empregadas aqui desse colégio, elas iam lavar vasilhas todas lá no garapé, ou então botavam os meninos pra carregarem água pra encher o camburão com águas aqui, assim que era” (DÁCIO, 2021).

Professora aposentada dona Raimunda das Graças Carneiro diz que: “naquele igarapé, a gente buscava água lá, pra beber, [...] a gente usufruía pra lavar roupa, lavar roupas na tabuinha lá na beira do igarapé, né? Com aquela tábua, todo mundo sabia onde era a sua tábua pra lavar, pular n’água, os roceiros paravam na volta e tomavam seu banho” (CARNEIRO, 2021).

Ela também relata com muita emoção e felicidade de sua infância brincando com colegas naquele igarapé, seu ponto de encontro e diversão:

A gente pegava a canoa, uma canoa velha, gareira [...] com a canoa, tá! Lá dentro do igarapé, e, e era a maior animação, era uma maravilha! [...] a gente ia pra lá pular n’água, ia brincar, aquilo era bom, [...] a gente ia meio que fugido né? Pra ir pular n’água, ia correr e pou! Dentro d’água! Todo mundo cheio naquela gareira e tchou! Dentro do igarapé! (CARNEIRO, 2021).

Dona Valdomira Canaquia também contribui narrando sobre o que viu quando chegou a Santo Antônio do Içá, e que tornou parte de sua vivência:

Esse garapé era bonito, grande, nadavam bem por aqui, cidade vinha toda, tomavam banho, tiravam areia pra lá pra fazer casas, era bonito, [...] tudo de lá vinham tirar água, era garapé de tirarem água pra beber, daqui que bebiam, não tinha água encanada nem nada né? Então o povo vinha de lá tomar banho (CANAQUIA, 2021).

Percebe-se que todos que moravam próximo ao igarapé tinham seu espaço demarcado por tabuinha na beira dele, e contam de alguma forma de como usavam e se divertiam nele. Dona Osvaldina Gouvêa é mais detalhista quanto às informações:

Utilizavam para todos os trabalhos, né?! cada família, tinha o seu igarapé, ali era o nosso, ali era da Rosa Garcia, depois vinha

das minhas cunhadas, depois vinha da tia Teodolina, lá em cima era dos Cordeiro! Era da dona Clara Cordeiro, da mãe do “Míxaria” da dona Raimunda Cordeiro, nós utilizávamos desta água para todas as nossas coisas domésticas né? Lavava-se roupa no igarapé, tomava banho, carregava água pra lavar louça em casa (GOUVÊA, 2021).

Por causa da extensão do igarapé, existia alguns pontos que dependendo do período era o principal ponto de entretenimento, um deles segundo ela, era o Igarapé Grande, que se localiza entre a saída do bairro do Taboca e início da Independência e segue o curso. Nele, continua ela: “a Clarita, tu conheceu a Clarita né? Vilamir, Rita Fogaça, nós tudo íamos aí a nadar, era tipo uma piscina, mas era um, igarapé grande, que nós chamávamos de Igarapé Grande” (GOUVÊA, 2021).

Existia também subindo o curso do igarapé, outro ponto de divertimento, este já fazia parte do período da juventude de dona Osvaldina Gouvêa, pelo que ela conta, era muito conhecido na cidade e muito visitado, era conhecido como a Bagunçada:

[...] ali era o igarapé dos Cordeiro, que era a Bagunçada que chamavam assim, dona Clara Cordeiro, Regina Cordeiro, José Cordeiro, dona Raimunda, [...] era limpo, muito bonito, [...] que a dona Clara mandou fazer a Bagunçada pras filhas dela tomarem banho; era uma coisa muito boa, nós saíamos daqui e íamos tomar banho na Bagunçada, [...] não era só lazer né? Era no dia de domingo, feriado, era de lazer para os jovens, é, é isso aí, era o objetivo, de todos eles, botar as crianças pra pular n'água, lá assim, como lazer, não tinha outra coisa, porque no rio minha mãe não deixava. (GOUVÊA, 2021).

Do igarapé entre o Centro e o Taracuí dona Glória Maria Garcia diz:

Era onde as pessoas lavavam roupa e fizeram cacimba, o banheiro era cercado né? De madeira, coberto de palha pras pessoas tomarem banho e lavar roupa aí né? A água a gente tirava da fonte aqui de trás [...] “se juntavam duas, três pessoas cada qual com a sua bacia, tinha as tábuas lá espalhadas e cada qual ficava na sua tábua lavando roupa, tinham o seu local (GARCIA, 2021).

Dona Maria Aricaia de Almeida também concorda com dona Glória Maria ao falar sobre a utilização do igarapé, que: “usa-

va mais pra fazer as coisas, lavar roupa, essas coisas” (ALMEIDA, 2021).

Um dos pontos que as duas divergem é sobre a utilização relacionado a questão de um processo usado na produção da farinha de mandioca, pois dona Glória diz: “[...] as pessoas colocavam a mandioca de molho dentro da canoa, então, naquela área cheia sabe, mas não colocavam no igarapé não” (GARCIA, 2021). Já dona Maria Aricaia diz que um dos motivos que levou a deixar de usar o igarapé foi: “porque [...] colocavam muita mandioca de molho dentro do igarapé, e aí foi poluindo, aí foi proibido fazer as coisas com água poluída” (ALMEIDA, 2021).

Explicação para mudança

Durante as entrevistas um relato foi comum a todos os entrevistados, a visão e compreensão a respeito do processo de mudança que ocorreu na paisagem dos igarapés: a chegada de novos moradores. Todos os entrevistados pontuaram essa questão como sendo o início para essa mudança. Muitos que vieram morar na cidade segundo eles, chegaram em busca de uma vida melhor e educação para seus filhos. Porém a falta de conhecimento, voltada à manutenção e cuidado com os igarapés foi fundamental para o início do processo da deterioração deles.

Ao analisar as transcrições, pautamos como pontos em comum os motivos que segundo os entrevistados ocasionaram a mudança na paisagem e inutilidade dos igarapés. São eles: a chegada de novos moradores, a urbanização, a chegada de água encanada. Houve ainda a citação sobre a chegada das lojas de construção e seus produtos de encanamento.

Quando falam sobre o início de mudança na paisagem dos igarapés, nota-se tristeza no semblante e nas vozes dos entrevistados, algumas vezes transmitem um tom de revolta ao narrar os motivos que levaram à inutilidade dos igarapés.

Mostrando certa revolta e tristeza dona Osvaldina Gouvêa narra que: “as pessoas que chegavam aqui, não tinham a informação, a educação de higiene, não tinham educação doméstica! [...] pessoas que chegavam aqui, que não tinham formação, eles nem sentiam que estavam prejudicando!” (GOUVÊA, 2021).

Professora Raimunda das Graças Carneiro altera o tom de voz e conta que: “começou a mudar quando houve esses moradores já, que passaram daí né? Desse igarapé, do outro lado, que hoje são bairros” (CARNEIRO, 2021).

Dona Eucélia Dácio Amaral, muda o semblante e indignada relata que a mudança começa depois que: “começou chegar tanta da gente, que foram fazer o hotel, essas coisas toda, aí escangalhou! vê como é feio né? Não presta mais!” (AMARAL, 2021).

Depois de descrever o igarapé com tanto entusiasmo sr. Sérgio Moreira manifesta tristeza e revolta ao mesmo tempo ao falar que:

[...] quando chegou esses vizinhos, já começaram a jogar papel e a jogar caixa e essas coisas aí. E foi acontecendo que o igarapé foi ficando sujo, porque jogavam garrafa pet e jogavam garrafa mesmo de cachaça, [...] e foi poluindo o igarapé, fazia o vaso sanitário em cima da terra, puxava o tubo em cima da terra, aí, foi ficando tudo como está (MOREIRA, 2021).

Outro fator percebido nas entrevistas foi o fato de que o processo de urbanização, que dá início a expansão da cidade, iniciou um crescimento desordenado que não foi acompanhado pelo poder público. Segundo os relatos a abertura de ruas, a derrubada das árvores em torno aos igarapés para dar terra para os novos moradores, os aterros próximos aos igarapés para construção de ruas e moradias, o desvio do curso d'água em galerias para pavimentação, também ajudaram no processo do assoreamento e drenagem dos igarapés.

No relato de dona Valdomira Canaquia, ela conta sobre a pavimentação do bairro do Taboca:

[...] fizeram a rua, aquele negócio, isso aqui era roça, depois que limpavam e vinha gente quem sabe da onde e foram entrando, entrando, entrando, essa rua tá bonita, oh. [...] o prefeito que mandou dar pra eles, ele que mandou o pessoal morar. Disseram assim, olha, não vamos fechar o garapé,[...] ele vai correr naqueles tubos, a água vai ser corrente.” (CANAQUIA, 2021).

Ao descrever a margem do igarapé do Centro/Taracúá, sr. Sérgio Moreira diz: “[...] bera do igarapé era puro açazal, chegava lá na frente do terreno do, do senhor que esqueço até o nome, era

muito açai, muito, isso foi derribado, [...] porque era pra fazer lotear essa terra pra dar pro povo morar, e por isso ela foi desmatada” (MOREIRA, 2021).

Para dona Maria Aricaia de Almeida o igarapé começou a se degradar quando: “começaram com aterro, enterrando os igarapés e tal, aí ninguém usava mais essa água não, aí foi começando a fazer os esgotos aí pros igarapés, porque o igarapé era bonito, [...] com o tempo não prestou mais essa água” (ALMEIDA, 2021).

O início de mudança visto por dona Glória Maria Garcia foi: “a desmatção e foi tendo moradores né? Depois que o prefeito [...] Zenith Ramos, aí ele foi abrindo ruas, [...] aí como no caso essa rua aqui pra ligar São Salvador. [...] e aí as pessoas foram é tirando os seus terrenos, fazendo casas e os igarapés foram secando, porque foram desmatando” (GARCIA, 2021).

Outra questão mencionada por dona Glória Maria Garcia está relacionada a sua última memória do igarapé (ela não mora mais no Taracua), “o que estragou esse igarapé aí foi a mudança que fizeram do bueiro né? Porque rasgaram pra cá e quando o canal dele ia reto pra lá, ia desbocar lá perto da Sueli né? Aí desviaram então, aí fizeram pra cá olha, eu acho que isso contribuiu pra secar o igarapé” (GARCIA, 2021).

O desenvolvimento começa a chegar à cidade. Comemorada por trazer facilidade e benefício a vida dos içaense, a COSAMA (Companhia de Saneamento do Amazonas) distribuidora de água encanada, começa seu trabalho na cidade. Todavia, poderia ser motivo, só de boas lembranças, no entanto, segundo alguns moradores sua chegada impactou de forma negativa os igarapés, sentenciando seu esquecimento e abandono. Se outrora ele era cuidado, zelado, limpo pelo gestor do município e seus moradores, que o utilizavam como fonte de água potável, trabalho doméstico, local de lazer e encontro dos amigos e população em geral, com a chegada da COSAMA se tornou um não lugar, invisível a todos.

Antes da presença da COSAMA existia mutirão de limpeza nos igarapés, organizado pelo gestor do município. Era um momento de encontro da comunidade onde todos participavam, era um evento, quando acontecia. Professora Raimunda das Graças Carneiro comenta:

[...] tinha vezes que o administrador que é o prefeito, mandava fazer aquela limpeza, assim, em volta da água do igarapé, de um lado e do outro, quando eles iam fazer aquela limpeza, ah era uma animação doida, todo mundo animado, [...] curumim, cunhantanha, gente adulta e todo mundo, era assim, a limpeza comunitária. [...] era iniciativa da prefeitura, aí todo mundo se ajudava e fazia a limpeza (CARNEIRO, 2021).

Dona Osvaldina Gouvêa também colabora: “[...] o seu Jacó quando foi prefeito, ele mandou limpar desde lá, esse igarapé, tudinho [...]” (GOUVÊA, 2021).

A COSAMA quando chegou teve receptividade por parte da população. É o que conta dona Osvaldina Gouvêa, “[...] aceitaram muito bem, a inauguração foi muito bonita né? Naquele tempo, era menos pessoas né? Então, se juntavam, discursavam e todo mundo aplaudiu” (GOUVÊA, 2021).

A seguir destacamos o impacto da chegada da COSAMA aos igarapés, segundo alguns entrevistados.

Dona Emil Dácio aponta que além da chegada de moradores, a chegada da COSAMA também contribui para o início da poluição dos igarapés:

[...] foi o tempo que veio a COSAMA, e todo mundo fez os seus sanitários com esgoto pra lá. [...] foram abandonando, aí pronto, ninguém fez mais, ninguém ligou mais né? Nem roçaram mais, a beira do igarapé, de antes não, de antes mandavam roçar tudinho, até lá aonde vai pra essa travessia (DÁCIO, 2021).

Também dona Glória Maria Garcia, comenta a respeito da chegada da COSAMA: “aí foi tendo já água encanada, que não tinha né? Foi tendo água encanada e as pessoas foram também deixando, é de mão o igarapé, pra ter a água em casa. [...] o esquecimento de zelar, do zelamento do igarapé né? Que aí tudo isso contribuiu pra que o igarapé ficasse esquecido” (GARCIA, 2021).

Apenas Raimunda das Graças Carneiro, apontou que as lojas com suas inovações e oferta de materiais de construção, sentenciariam de vez a degradação daquele que um dia foi fundamental para os içaense, os igarapés. Através da comercialização dos tubos que se iniciou o despejo de dejetos fecais nos igarapés, inutilizando de vez seu uso.

[...] com a chegada de inovações, tecnologia, materiais de construção, porque na época não tinha isso, esse negócio de tubo, hoje tem tubo e, 'há, não! Eu vou jogar onde eu quiser'! Aí o tubo joga lá, e pensa, 'não, não vou fazer mais buraco'! [...] com os comércios se inovando, comprando novos materiais e a tecnologia foi avançando, e pra mim foi nessa época aí (CARNEIRO, 2021).

Considerações finais

Ao buscar conhecer as transformações ocorridas nos cursos dos igarapés urbanos de Santo Antônio do Içá, compreendemos que, a transformação começa a partir da chegada de novos moradores, que em sua maioria vieram para cidade em busca de uma oportunidade de estudo para seus filhos. À medida que chegavam, começava a expansão para áreas próximas ao Centro da cidade, para além dos igarapés.

O começo desse crescimento não foi acompanhado pelo poder público, que não teve uma preocupação de orientar a ocupação dos novos moradores. O que se percebe é que enquanto os antigos moradores consideravam o igarapé como um lugar, onde tinham uma relação de identidade, para as pessoas que chegavam, os igarapés não tinham os mesmos significados, não havia o sentimento de pertencimento ao local, por isso, não tiveram o mesmo cuidado que os antigos moradores tinham quanto ao uso dos igarapés. A partir desse período os igarapés começam a receber lixos orgânicos e inorgânicos.

Outra constatação que leva a essa transformação, são as obras executadas nas áreas próximas aos igarapés. Com o crescimento da cidade foi necessário à abertura de novas vias públicas, como consequência da chegada de mais moradores, o que levou a derrubada da mata ciliar que protegia os igarapés. Além disso, ainda houve aterramento para aumentar os terrenos para construção de casas e durante a abertura e pavimentação de rua houve desvio do curso de suas águas. Todos esses fatores ajudaram no aumento da poluição e no assoreamento desses igarapés.

Mais outra razão para a mudança, é ocasionado por fatores indireto, que é a chegada da COSAMA na cidade, esse é um caso que afeta todos os moradores, porque muda a relação que existe entre

estes e o igarapé. Antes ele é essencial, porque é quem supre a necessidade de higiene, limpeza e é fundamental na preparação dos alimentos e satisfazer a sede. Por isso, nesse período recebe um tratamento especial pelos gestores da época, que sempre cuidavam de sua limpeza, juntamente com os moradores. Com a chegada da COSAMA, esses cuidados cessam, assim como o uso diário, restrito ao lazer e posteriormente observa-se o aumento do despejo de lixos de toda natureza e tamanho nos igarapés.

E a outra razão que é determinante para o abandono completo, foram os novos produtos vendidos no comércio, a tubulação de esgoto. Como os igarapés não eram mais usados como antes, os moradores do entorno começaram a usar os tubos para despejar dejetos fecais em suas águas, transformando-os em locais invisíveis e desconhecidos para os novos habitantes e a população mais jovem.

Por fim, acreditamos que seja necessário não somente a implementação de uma política ambiental de proteção aos igarapés. Mas que haja um trabalho que leve as pessoas a perceberem os igarapés como um lugar. A partir dessa consciência e da compreensão da importância de cuidar e proteger esses cursos d'água, que tal ação amenize a quantidade de lixo despejado em suas águas.

Neste trabalho tivemos a memória dos antigos moradores de Santo Antônio do Içá como instrumento de análise e notamos que para este os igarapés se materializam em forma de saudade. Ao estabelecermos uma relação entre a paisagem e a memória, identificamos o conjunto de signos que estruturam a percepção desses sujeitos, cuja a relação com os igarapés não é algo banal, mas sim algo de pleno significado construído a partir das experiências sociais. Levando isso em consideração, acreditamos que o processo de construção de uma relação mais harmônica com os igarapés e a natureza de modo geral, passa pela valorização das pessoas com mais idade que ao longo da vida construíram uma noção de pertencimento e patrimônio com o lugar que cresceram.

Nesse sentido fica o alerta para as autoridades e a população, de que o passado pode vir a se repetir no futuro, se ações não forem tomadas em consequência do crescimento que a cidade tem observado. Pois, a cada dia é possível ver casas sendo construídas próximas aos igarapés e balneários. Que possamos aprender com o exemplo do passado para não repetirmos os mesmos erros agora.

Referências

- ALMEIDA, Maria Aricaia de. Entrevista I. Julho de 2021. Entrevistador: André Victor de Amaral Gouvêa. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (20min.10seg.).
- AMARAL, Eucélia Dácio. Entrevista I. Agosto de 2021. Entrevistadora: Jaíne Braga. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (42 min.).
- CANAQUIA, Valdomira Moreira. Entrevista I. Agosto de 2021. Entrevistadora: Jaíne Braga. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (25 min.).
- CARNEIRO, Raimunda das Graças Garcia. Entrevista I. Setembro 2021. Entrevistadora: Francinete Auanário Chota. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (42min.).
- COSTA, Otávio. Memória e paisagem: em busca do simbólico dos lugares. **Espaço e Cultura**, [S.l.], p. 149-156, maio 2013. ISSN 2317-4161. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6143/4415>>. Acesso em: 05 abr. 2021.
- DÁCIO, Emil. Entrevista I. Agosto de 2021. Entrevistador: André Victor de Amaral Gouvêa. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (20min.).
- GARCIA, Glória Maria Gouvêa. Entrevista I. Outubro 2021. Entrevistadora: Francinete Auanário Chota. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (55min.).
- GOUVÊA, Osvaldina Garcia. Entrevista I. Setembro 2021. Entrevistadora: Francinete Auanário Chota. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (52min.12seg.).
- IBGE. Cidades. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/santo-antonio-do-ica/panorama>> acesso em: 04, abril. 2021.
- MINAYO, Maria C. S.(Org.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- MOREIRA, Sérgio. Entrevista I. Agosto 2021. Entrevistadora: Francinete Auanário Chota. Santo Antônio do Içá, 2021. 1 arquivo.mp3 (30min.).
- SCHOR, Tatiana; OLIVEIRA, José Aldemir. Reflexões metodológicas sobre o estudo da rede urbana no Amazonas e perspectivas para a análise das cidades na Amazônia brasileira. **Acta Geográfica**, Edição Especial: Cidades na Amazônia Brasileira, p. 15-30, 2011. Disponível em: <<https://revista.ufrb.br/actageo/article/view/539/628>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MUTAÇÕES EM NOSSOS MODOS DE PENSAR OU DE SENTIR ATRAVÉS DAS IMAGENS TÉCNICAS

11

Francisco Pereira da Silva
Evandro de Moraes Ramos

Introdução

O presente trabalho parte de uma visão geral de como arte se relaciona com o conceito imagens técnicas e a possibilidade de essas imagens criarem mutações em nosso modo de pensar e agir em sociedade. Para Flusser (2019) imagens técnicas vão desde a fotografia à imagens eletrônicas que sintetizam a sociedade. Hoje as imagens programadas são fios condutores para os avanços da propaganda e da publicidade por meio de dispositivos técnicos, além disso, as imagens técnicas podem despertar nas pessoas uma utopia das grandes indústrias, e de Governos facistas que se valém de representações de imagéticas técnicas para vender e se manter no poder.

O poder dessas imagens em nosso cotidiano podem afastar o espectador de um legado sociocultural, não devido os avanços tecnológicos, mas por falta de uma percepção crítica sobre as imagens técnicas. Segundo (PILLAR, 2014, p. 60), “[...] Cabe aos artistas e especialistas em cultura eletrônica explorar e desenvolver teorias que deem conta de aportes para o ser humano pelas tecnologias e seus efeitos que desencadeiam novas relações para os sentido tecnologicizados”.

Essa tecnologização por meio das imagens técnicas precisa fazer parte do contexto de ensino e aprendizagem das escolas das escolas, pois, os espectadores de imagens programadas que sonham em mudar de vida, que imaginam uma sociedade melhor para si viver, precisam estar com o olhar aguçado para não perder o respeito pela sua origem, mantendo vivo o legado de um povo.

Uma percepção aguçada possibilita um olhar insubmisso, que não se submete as regras do mercado técnico-industrial, para

Bourriaud (2017) são as tecnologias que criam nosso modo de pensar, de viver e de ver, dominando a cultura de hoje. O olhar insubmisso é uma forma de questionar o que se propaga através dos dispositivos técnicos.

Quando falamos de imagens, sejam elas representações visuais ou mentais nos remetemos a pré-história, pois o homem com uma certa limitação nas tecnologias, procurou dar sentido para as coisas por meio da magia. Segundo (FISHER, 2007, p. 42) afirma que:

Essa magia encontrada na própria raiz da existência humana, criando simultaneamente um senso de fraqueza e uma consciência de força, um medo da natureza e uma habilidade para controlá-la, essa magia é a verdadeira essência de toda arte. O primeiro a fazer um instrumento, dando nova forma a uma pedra para fazê-la servir ao homem, foi o primeiro artista. O primeiro a dar um nome a um objeto, a individualizá-lo em meio à vastidão indiferenciada da natureza, a marcá-lo com um signo e, pela criação olfativa, a inventar um novo instrumento de poder para os outros homens, foi também um grande artista.

Essas representatividades se davam por meio imagens (pinturas rupestres, estatuetas e danças) simbólicas que se criava a partir de experiências e que depois ganhava uma dimensão mais concreta possibilitando ao espectador a visão de algo mágico.

Fisher (2007, p. 43), “O poder recentemente adquirido de individualizar e dominar objetos, de desenvolver uma atividade social e de dar conta dos acontecimentos por meio de signos, imagens e palavras, conduziu-o a esperar que o poder mágico da linguagem fosse infinito.

Isso veio acontecendo ao longo de toda história sempre em um caráter *imagético tradicional (pintura, desenho, estatuetas)* e *imagético simbólico* que para Santaella (2015), são as visões, fantasias, imaginações. Em todos os períodos há sempre pessoas responsáveis por criações e produções, no entanto, percebeu-se que essas imagens tinham uma dimensão muito grande de persuasão sobre as pessoas, e que de uma certa forma esse contexto de imagens alcançaria uma dimensão sociocultural e política.

Atualmente temos a necessidade de ensino e aprendizado em educação visual, pois, a dimensão das imagens técnicas não tem

barreira nem limite, é dinâmica, não tem lado, o que exige do espectador uma percepção crítica.

As imagéticas técnicas têm possibilitado nas pessoas um pensamento utópico, que os dispositivos técnicos propõem que é totalmente diferente do pensamento utópico das culturas que tem uma característica rural-ribeirinha. São mutações que essas imagens técnicas podem causar em nossos sentidos, por isso, uma visão crítica e reflexiva diante dessas imagens possibilitaria atribuir um maior valor aos nossos costumes socioculturais e ao imaginário simbólico.

Por isso, analisar como as imagens técnicas podem potencializar um pensamento totalmente utópico e diferente da realidade Amazônica é o primeiro dos objetivos que sustenta esse texto pois, esse choque imagético na contemporaneidade proporcionada pelas imagens, segundo Türcke (2010), entende que os estímulos audiovisuais a partir de dispositivos técnicos ao serem consumidos na forma dos produtos da indústria cultural disseminam o choque imagético¹, ou seja um fenômeno psicossocial, proporcionado pelas imagens técnicas.

Descrever sobre o processo de dessubjetivação da cultura Amazonense, é o segundo dos objetivos que possibilita uma descrição sobre essas imagens e como pode afetar o olhar sobre o imaginário Amazônico, o que vem ocorrendo por meio de uma cultura visual que se relaciona com o cotidiano das pessoas na cidade.

A primeira parte será desenvolvida sobre um olhar insumisso a partir das imagens técnicas no Amazonas que se relaciona com a estética relacional² e como as imagens técnicas em um contexto mais amazônico desperta no espectador uma visão utópica a respeito da cultura visual em massa, como o estado se apropria das imagens ou dos dispositivos técnicos.

O imagético simbólico parte de uma visão mais profunda do inconsciente coletivo, de experiências e de uma observação profunda das coisas da “natureza”. Nesse sentido a importância de

1 Choque Imagético de Christoph Türcke: O choque da imagem atrai magneticamente o olho pela troca abrupta de luzes; ele promete ininterruptas imagens novas, ainda não vistas; ele se exercita na onipresença do mercado; seu “olhe para cá” propaganda a próxima cena como um vendedor ambulante anuncia sua mercadoria. E já que a tela pertence tanto ao computador como à televisão, ela não só preenche o tempo livre, mas atravessa a vida toda.

2 Estética relacional ou arte relacional de Nicolas Bourriaud: “conjunto de práticas artísticas que tomam como ponto de partida teórico e prático o conjunto de relações humanas e seu contexto social, mas que um espaço autônomo e privativo”.

um afinamento da inteligência visual, para que se possa ter um olhar insubmisso dessas imagens técnicas, relacionando com que os autores falam de imagética simbólica que tanto contribuiu com o imaginário amazônico.

Já a segunda parte será abordado uma visão dessubjetiva³ do corpo a partir do imagético técnico e sua relação com a forma do pensar e do sentir dos povos autóctones da região amazônica. Na terceira parte busca-se por meio do aguçamento da inteligência visual, que para Herman (2017), são habilidades intrínsecas para compilar informações, pensamento estratégico e crítico sobre imagens visuais. Um olhar insubmisso do espectador ao vislumbrar imagens técnicas, partindo de uma proposta para o ensino de arte. Já nas considerações finais uma interpretação do poder das imagens sobre um contexto sociocultural Amazônico..

Um olhar insubmisso sobre as imagens técnicas

No primeiro momento falar de um olhar insubmisso é falar da importância de uma inteligência visual afinada, esse olhar afinado sobre as imagens é dar importância nos detalhes do que se percebe.

Mais um olhar insubmisso vai mais além, pois olhar para as imagens técnicas de uma forma insubmissa é preciso começar a questionar o que elas podem causar na percepção do receptor através dispositivo técnico.

O uso de desses dispositivos nos possibilitam interagir com uma diversidade muito ampla de imagens técnicas, sua repetição e acesso a qualquer momento é que escraviza o espectador sem castigo ou punição. Essa sensação de liberdade de visualizar o que quiser é que torna o receptor passivo submisso ao mercado técnico – industrial, aos governos que trabalham sem exceção de forma facilitada, todos usam as imagens técnicas para vender um mundo ideal, por isso a necessidade da insubmissão a respeito do mundo das imagens programadas. Ser submisso das imagens é um problema do século XXI.

Segundo Canevacci, Felinto e Lopes (2013, p. 07) “A crise é do olhar, de desenvolver uma atitude e um treino para aprender a

3 Dessubjetivação: segundo Agamben “Apagamento da subjetividade ou adquirirá uma nova subjetividade, mas possível de ser controlado como um número de telefone. “um corpo máquina”.

olhar, um olhar que modifica o olho, claro, talvez nesse sentido poderia aceitar a ‘crise do olho’. A permanência diante das imagens são como substância químicas (drogas), se seu olhar não tiver treinado, a tendência é a submissão”.

A utilização dos dispositivos técnicos no meio de um dispor de imagens é tão grande, que até os convites para paz, a militarização, a compra e venda de produtos industriais ganham força nas divulgações por meio dos dispositivos técnicos, por isso a importância de um olhar insubmisso sobre a imagens.

Segundo Tolstoi e Goldman (1998) o anarquismo é fundamental em sociedade, pois nos garante possibilidade de dialogo. O governo hoje trabalha com propaganda, com publicidade, que em muitos casos nos faz pensar que, enquanto sujeitos, somos seres sem razão, se somos contra. Em todos setores sejam eles governos, empresas ou industrias, sua propaganda sempre prega um reconhecimento do proletariado, o choque imagético em função do governo.

Um olhar insubmisso sobre as imagéticas técnicas tem sua importância em todas as sociedades, e quando visamos esse olhar em um contexto amazônico é devido alguns conflitos que vem desde os primeiros “civilizadores” que adrentaram a região amazônica e que por meio da imagem buscavam “civilizar” através de um sensacionalismo presente nas pinturas, nas teatralizações religiosas, sem que o poder da inquisição nas imagens também tinham o poder sobre os povos autóctones amazônicos. Quando se fica frente a frente com algo diferente, (Didi-huberman, 2018, p. 231) afirma que:

Freud propunha ainda um último paradigma para explicar a inquietante estranheza: é a desorientação, experiência na qual não sabemos mais exatamente o que está diante de nós e o que não está, ou então se o lugar para onde nos dirigimos já não é aquilo dentro do qual seríamos desde sempre prisioneiros. “Propriamente falando, o estranhamente inquietante seria sempre algo em que, por assim dizer, nos vemos totalmente desorientados.

Essa desorientação por meio do choque imagético é resultado de uma falta de aprendizado através da congnição. Essa falta de aprendizado possibilita uma cegueira visual, deixando o espectador imerso, distraídos diante das imagens técnicas, tornando-se submisso ao Estado, que hoje, age através dos meios de comunicação de

imagem, bem mais elaborada com maior interação com público sem limites de classe. A imagem técnica forma em muitos casos as piores pessoas, pessoas que não respeitam sua própria identidade.

Um olhar insubmisso sobre as imagens é questionar sobre o que se vê, é aprender com o que vemos, é saber apreciar. Segundo Türcker (2010) a imagem técnica tem o mesmo valor de uma pintura rupestre com representações ritualísticas nas paredes das cavernas, é claro que um público maior, com acesso interminável repetitivo.

Segundo Flusser (2019) “os produtores de imagens técnicas tateiam nas pontas dos dedos um produzir de imagens”. Os novos artistas ingênuos⁴ com uma nova forma de produzir arte (imagens), mas com o auxílio de dispositivos técnicos (computador, celular, televisão).

Nosso perceber sobre as imagens técnicas precisa sempre ser insubmisso, uma visão anarquista sobre as imagens técnicas, pois assim como Tolstói, percebeu que a alta burguesia mascara sua verdadeira essência

De volta à Rússia, Tolstói compreendeu que o pequeno círculo de ociosos parasitas que formavam a chamada “alta sociedade” estava fora do grandioso e misterioso processo da vida. Esta convicção arraigou-se nele ainda mais depois de conhecer a Europa ocidental. (TOLSTOI e GOLDMAN, 1998, p. 69).

Tolstói percebe que a imagem que a “alta sociedade”, passa para o povo das classes mais baixas é mascarada por um véu, o véu da propaganda que se aproveita das castas mais baixas vendendo uma imagem utópica das classes dominantes.

As classes dominantes têm um sistema de poder dinâmico e que atualmente se apoiam nos dispositivos técnicos, principalmente como de dominação e isso acontece por meio das imagens técnicas devido a alguns fatores, devido ser mais excitante, devido ser de fácil acesso, devido a falta de inteligência visual e por último devido a grande explosão e evolução das novas tecnológicas. O sistema imagético técnico se alinha há um sistema político cujo a única intenção, é a submissão das pessoas. Um olhar insubmisso depende muito de

4 Artista ingênuo: um terceiro tipo de artistas, objeto de atenção considerável no campo das artes visuais hoje, é aquele alternativamente chamado de “primitivo”, “ingênuo” ou “espontâneo”, e cujo protótipo Grandma Moses.

um olhar aguçado, pois nos faz ver mais além da informação e além do entretenimento.

Um olhar insubmisso não é demonizar os avanços tecnológicos dentro de um contexto visual, muito pelo contrário é uma forma de analisar essas imagens, refletir, questionar e fruir. Além disso, quando se faz isso se desenvolve um olhar insubmisso sobre as imagens técnicas, assim como Emma Godman e Tolstoi, mas com a visão anarquista da cultura visual.

Mesmo não sendo um artista prositor de uma arte que envolvesse os dispositivos técnicos, não podemos deixar de falar de Hahnemann Bacelar um insubmisso que procurou retratar sua visão anarquista por meio das artes plásticas. Mas seu fim trágico, foi um fim que chega ao que chamamos de imagens técnicas. Pois a divulgação de sua morte foi uma encenação contada por meio da televisão, possível dizer que foi de uma forma sensacionalista pois, trata-se de um artista que tentou representar sua própria origem nas obras de uma forma insubmissa, não atendendo ao prazer da cultura ocidental, que colocava a plasticidade técnica como primordial da obra.

Numa sala, a televisão ligada, as palavras de sempre. Todos tremaram ao pensar nesse abismo, e tudo é recriminação e esquecimento. A tesoura no espaço, contra o peito, as costas do tio e da avó. Uma morte. Depois, o suicídio, os últimos atropelos em seu próprio peito. (SOUZA, 2010, p. 22)

Uma visão anarquista de um artista amazonense que sempre procurou viver de sua arte, por muitas vezes negada aos olhos da sociedade amazonense “civilizada” em um contexto da cultura ocidental. Hahnemann manteve-se firme aos seus ideais não se deixou influenciar, morreu jovem, mas com um representatividade da cultura amazônica. Um anarquista sem reconhecimento, reconhecimento que só se tornou possível depois de sua morte.

Hahnemann foi artista do seu tempo que protagonizou uma verdadeira atitude insubmissa, sempre buscando retratar seu cotidiano, a identidade do povo amazonense, não negando sua origem enquanto artista.

A sua realidade sempre em seu trabalhos, com traços fortes sem nenhuma preocupação com as regras acadêmicas. Fica aqui

um exemplo que devemos seguir, artista insubmisso sobre os artista dominantes da cidade de Manaus.

Um olhar insubmisso nos possibilita uma análise mais crítica ao o universo das programadas, olhar que não parte só de artistas, mas do espectador também. Além disso, uma experiência não bem sucedida com as imagens técnicas pode nos possibilitar uma submissão, por isso a importância de um olhar insubmisso, tendo como principal foco um educar da percepção para aprender a ver e ouvir.

Estética Relacional nas imagens técnicas: uma visão inquietante na Amazônia

Nicolas Borriaud (2017) define arte relacional onde a proposta é a participação do espectador na obra de arte, que se relaciona de uma forma efetiva. A ideia da obra com o espectador é algo magnífico é uma forma de valorizar nossas heranças culturais, até nosso próprio imaginário.

Os causos (contos, histórias) contados nas salas de casas, por uma pessoa mais idosa poderia muito bem ser transformado em obra relacional hoje, pois é uma forma de manter vivo o legado do imaginário amazônico. Segundo Oliveira (2019, p. 79) “a obra relacional tem a particularidade de colocar em cena territórios existentes, pelo qual a exposição direta de um comportamento resulta em sua metier prima”.

Atualmente existe essa característica da arte relacional presente nas imagens técnicas, onde o espectador se relaciona de forma direta com as imagens midiáticas, porém a relação é tão grande que acaba comprometendo a sensibilidade cognitiva das pessoas, isso afeta qualquer legado deixado.

Uma das funções da arte é manter viva nossa história materializada através de imagens técnicas nos propões essas realizações, mas que requer do receptor uma insubmissão do que se percebe através dos dispositivos técnico. As imagens midiáticas são mais excitante e na maioria das vezes o choque imagético é avassalador. A imagem consumida tem uma relação intensa com o espectador e a necessidade de olhar insubmisso para que nossa percepção não seja

afetada com relação ao meio ambiente circundante. Quando a relação com as imagens técnicas propõe um pensamento de empoderamento, uma visão insubmissa, uma reflexão, é sinal que houve um vínculo entre o espectador e a imagem.

No entanto, é preciso que a inteligência visual esteja aguçada, pois a imagem pode ser uma proposta, ao mesmo tempo, boa ou ruim, segundo (FLUSSER, 2019, p. 55)

A imagem técnica não são espelho, mas projetores: projetam sentido sobre superfícies, e tais projeções devem constituir-se em projetos vitais para os seus espectadores. A gente deve seguir os projetos. Destarte surge estrutura social nova, a da “sociedade informática”, a qual ordena as pessoas em torno de imagens.

Vivemos uma ascensão tão grande com a cultura visual, que de certa forma está contribuindo com os sonhos de muitas pessoas que usam esse meio para manifestar, para conhecer e se interagir com novas culturas. Além disso, essa estética relacional imposta pelo ato de ver e de se relacionar com a obra, nos coloca dentro de uma realidade e respeito pelo seu ambiente sociocultural, quando não existe essa relação mais intrínseca com a imagem, a submissão ocorre de forma silenciosa. No caso da estética relacional a partir dos dispositivos técnicos, imediatamente as opções são imensas, pois a facilidade de se relacionar com imagens novas é bem mais rápido. A fixação por imagens técnicas pode mudar sua concepção de mundo levando o observador a uma total desvalorização da própria cultura, isso cria algumas mutações no pensamento sobre a Amazônia, sem nenhuma preocupação do que pode vir acontecer com ela.

Quando essa estética relacional por meio de imagens técnicas possibilita uma interação com mundo todo, mas nessa parte discutiremos como essas imagens pode causar grandes inquietações no contexto amazônico.

O acesso as imagens técnicas dentro de um cenário amazônico se dá de diversas formas através de uma tela de celular, de computador, de televisão, por meio redes televisivas e de internet. Essas produções modificam nosso modo pensar em muitos casos pela falta de um olhar crítico sobre o que se ver e o que se ouvi.

A visão inquietante dessas representações visuais levam o consumidor de imagens a uma mudança de comportamento, pois

há uma relação estética com o espectador que acaba decodificando alguns códigos que começa a fazer parte de seu contexto socio-cultural, relacionando e transformando o modo de pensar do homem amazônico. Além disso, essa interação da arte digital com as populações distantes dos grandes centros podem levar o espectador criar devaneios de um viver melhor no Amazonas respeitando seu contexto, mas também pode causar uma confusão na percepção que pode ser perigoso.

A dessubjetivação e imagem

A imagem é um sistema de poder sobre os corpos que atua em silêncio, mas claro que falar de poder através das imagens, primeiro temos de falar de sua relação com a percepção que podemos confirmar que:

As percepções fornecem ao julgamento seu material, quer ele diga respeito à natureza física, à política ou à biografia. O conteúdo da percepção é a única coisa que faz a diferença nos juízos subsequentes. O controle do conteúdo da percepção, para assegurar dados apropriados para o julgamento, é a chave da enorme distinção entre juízos formulados pelo selvagem a respeito dos eventos naturais e os de Newton ou de um Einstein. (DEWEY, 2010, p. 509)

Na contemporaneidade temos diversos materiais para julgamento por meio da percepção, principalmente o universo das imagens técnicas, que são produzidas com uma intenção lógica que é agradar seu receptor. Temos muito conteúdo, carregado de uma utopia dominante e falta uma visão insubmissa para que a própria percepção seja reeducada.

As imagens estão a serviço da classe dominante podendo levar o corpo a um processo de dessubjetivação⁵, onde as imagens técnicas têm grande contribuição para Santaella (2015, p. 201) “As imagens têm servido por um longo tempo como bodes expiatório para os apocalípticos no domínio dos estudos sobre os meios de comunicação de massa”

5 Dessubjetivação: apagamento da subjetividade. Para Oliveira a dessubjetivação é quem for pego pelo aparelho celular, por exemplo, não adquirirá uma nova subjetividade, mas apenas um número pelo qual poderá eventualmente ser controlado.

Em meio disso temos na contemporaneidade os dispositivos técnicos que são suportes para uma nova forma de poder através das imagens, devido seu grande alcance, repetição e interação, devido o não controle dos dispositivos técnicos. As dessubjetivações dos corpos já podem ser feitas em casa mesmo.

Em meio ao propício contexto da “sociedade disciplinar”, temos Segundo Flusser (2019) “Sociedade Informática” sociedade composta por tateadores de teclas em busca de informação nova. A composição das forças o poder se torna microfísico e seu funcionamento, automático. As imagens têm a capacidade de persuadir, de transformar forma do perceber o mundo, pois o poder ilusório dela é grandioso.-

A dessubjetivação através das imagens técnicas são utopias de uma sociedade ocidental, claro muito definida no Brasil para a transformação, evolução dos negócios tem por alvo os indivíduos em sua singularidade. Processo pela qual os povos autóctones vivenciavam através das imagéticas simbólicas presente nos escritos de Munduruku (2000) na “Filosofia do bem viver”. Isso nos torna seres mais subjetivos, no entanto, as imagens técnicas estão mais presentes em nossas vidas cotidianas, devido estarmos “civilizados” em processo pelo qual,

(...) “a maioria das pessoas insere-se mal no mundo do trabalho. As massas prosseguem com grande dificuldades seu caminho, sem buscar ir mais longe, antes de tudo porque suas faculdades estão entorpecidas por uma vida de trabalho e rotina; e depois, eles precisam ganhar a vida. Esncontraamos a mesma trama nos círculos políticos,, talvez com mais força. Ali não é criado nenhum espaço para a livre escolha, para o pensamento ou para atividade independentes. Só esnotramos marionetes boas para votar e pagar impostos”. (TOLSTOI e GOLDMAN, 1998 p. 39)

Os interesses dos produtores de imagens técnicas e dos consumidores de imagens são fundamentalmente antagônicos, os criadores de imagens criam imagens com utopias puramente da classe dominante, já o receptor com a utopia de melhor viver, mas diante desse contexto, o espectador se encontra com a percepção fragilizada sem a precisão do olhar afinado, pode facilmente sofrer com o choque imagético, ficar como marionete das imagens técnicas.

Já os produtores de imagens estão ali muitas vezes trabalhando em prol dos Estados ou grandes empresas e indústrias que segundo Tolstói e Goldman (1998 p. 39) “O Estado e as instituições políticas e econômicas que ele instaurou não podem sobreviver senão modelando o indivíduo a fim de que ele sirva a seus interesses; eles condicionam a submissão”. As imagéticas nos proporcionam uma submissão diferentemente das imagéticas simbólicas.

Segundo Munduruku “Os povos indígenas brasileiros desenvolveram uma concepção teórica sobre o sentido da vida. Essa cosmovisão está assentada sobre as narrativas míticas que são recontadas e rememoradas a cada instante pela sociedade” (2000, p. 60). Diferente das imagens técnicas que são vistas através de dispositivos técnicos que podem estar no alcance das mãos, as narrativas míticas são imagens mentais criadas a partir de uma narrativa contada que podem sensibilizar o receptor devido sua carga poética na hora do discurso. Já as imagens programadas podem mentir e mudar a concepção poética do discurso visual.

Hoje a concepção de vida ocidental está cada vez presente na vida dos povos autóctones do Brasil”, que tentaram se isolar por muito tempo dos “civilizadores” ocidentais. Hoje “sociedade informática”, que vem com o “progresso” das novas tecnologias e através das imagens técnicas conseguem tirar o foco das narrativas míticas desses povos.

As imagens técnicas transformam os corpos, em corpos dessubjetivo, segundo Oliveira (2019 p. 198) “o processo de dessubjetivação produz um “Neosujeto” (novo sujeito) incerto, flexível, fluente, leviano, larval e assombrado”.

O novo sujeito que se consolida no contexto das imagens midiáticas podendo ao mesmo através de imagens estereotipadas confundir-se e confundir o espectador, gerando assim uma cadeia de relação e comportamento.

Segundo Agambem “As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação ao que corresponde nenhuma subjetivação real” (2011, p. 109) e mais propenso a submissão.

As imagéticas técnicas determinam os meios pelos quais se exerce uma nova forma de poder, mais eficaz, mais sutil e, ao mes-

mo tempo, mais austera. A constante visibilidade passa a exigir nos indivíduos uma sensação de permanente vigilância, mas com visão aguçada - mesmo que esta, de fato, não esteja em prática, seus efeitos perduram.

Essa cegueira visual na sociedade está intrínseca ao que o próprio Foucault chama de dispositivo de poder. Em plena contemporaneidade, a dificuldade de compreender o mundo e os dispositivos técnicos que servem para manter a ordem que vislumbra as utopias das massas: a leis, o discurso, são formas de manutenção do poder, mas também a dessubjetivação dos corpos.

O sistema imagético técnico, parte de um princípio da comunicação visual por meio dos sentidos e todos os seus aspectos precisa ser percebido com uma visão insubmissa. A possibilidade de compreender as imagens em um sentido técnico nos torna mais crítico e compreensivo correlação as imagens.

Hoje essa dessubjetivação dos corpos é mais efetiva, enigmática e precisa, pois ganhou muito mais força com o auxílio das novas tecnologias, com as produções e divulgação em massa de imagens técnicas. Como a arte intrinsecamente fez parte dessa dessubjetivação dos corpos, por meio das técnicas dos gestos, da observação e até mesmo nas distribuições e construções dos espaços para que com o tempo esse corpo se tornar-se dócil, o processo de conhecimento em artes, também é fundamental.

Além disso, os novos dispositivos tecnológicos a partir das produções de imagens técnicas pode se consolidar em uma proporção muito grande de poder que implica na dessubjetivação dos corpos, no entanto, essa dessubjetivação com o auxílio das novas tecnologias que proporcionam de alguma forma a dessubjetivação dos corpos, além dos corpos dóceis, se criam o corpo máquina que se emancipa do mundo real.

[...] Por dispositivo entendo uma espécie, poderíamos dizer, de formação que, num dado momento, tem sido a principal função de resposta a uma emergência. Desta forma, o dispositivo tem uma função estratégica dominante [...]. Acho que o dispositivo teria um caráter essencialmente estratégico; isso pressupõe que há uma certa manipulação de relacionamentos de força, seja para desenvolvê-los nesta ou naquela direção, seja para bloqueá-los, ou para estabilizá-los, para usá-los. (AGAMBEN, 2011, p. 250)

As imagens técnicas são criadas com caráter estratégico e dominante, salvo os criadores de imagens anônimos, no assemelhamo aos artistas tradicionais ingênuos que sua arte de forma independente sem a preocupação de agradar ao mercado. No entanto, o criador de imagens técnicas tem algumas finalidades agradar, informar, entreter seu público, pois suas produções necessitam de likes. São ingênuos produtores de imagens, muitas vezes doutrinadores, persuasivos.

Mesmo que essas informações visuais, em alguns momentos, sejam importantíssimas para algumas pessoas, não tira a necessidade de um olhar insubmisso, pois pode ocorrer de tornarmos um corpo dessubjetivo. Os dispositivos técnicos nos propõe diversas formas de nos expressarmos, de conhecer novas culturas, seja ela por intermédio tradicional ou virtual. Além disso, o dispositivo técnico nos propõe conhecer diversas práticas artístico-culturais mundo a fora, por isso a necessidade de um aprender a perceber imagens com um olhar crítico, para que nossa percepção nos proponha uma visão educada sobre o mundo da comunicação visual técnica.

Em busca de uma inteligência visual através da obra arte na era reprodutibilidade técnica

A inteligência visual consiste em um aprender a ver, um analisar do olho treinado. Para Dondis “A inteligência visual não é diferente da inteligência geral, e o controle dos elementos dos meios visuais apresenta os mesmos problemas que o domínio de outra habilidade qualquer” (2007, p. 136).

Ver com destreza é a possibilidade de perceber além da imagem, pois a percepção visual é um processo pelo qual necessita de capacitação por meio da arte, contemplando as obras, sejam elas tradicionais ou as contemporâneas.

O diálogo entre as imagens técnicas por meio de dispositivos técnicos (televisão, celular e computador) a arte de hoje e sua vasta materialidade, tem a função de estimular o pensamento humano reflexivo. É um grito por liberdade, desperta a maneira de comportar e agir, que acompanha a era da reprodutibilidade técnica da obra de arte, ou seja, imbricada à sua função, mexe com as emoções, a sensibilidade humana e contribui para um nível de civilidade.

A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica e sua funcionalidade contribui temporalmente para expressar fatos históricos, os mecanismos de controle e o nível de civilidade de uma época. Da chegada do colonizador ao Novo Mundo, a arte está presente no encontro dos europeus com os povos autóctones; a ação dos jesuítas e muito mais, mexendo com as emoções do indivíduo da contemporaneidade. Isso nos remete à conquista da Amazônia em 1616 e da própria ocupação portuguesa na região.

A arte expressa a forma, as técnicas, as estratégias de abordagens e as diferenças de comportar e agir entre os colonizadores com “sociedade incivilizadas”. Os quadros e suas representações nos mostram os detalhes de roupas até objetos mais simples dos civilizados, ou seja, criações artísticas de alfaiates, artesões e desenhistas, que faziam parte das grandes caravelas e que permitiram, ao captar os fatos sociais, viajar pelo tempo, destacando diferenças ao longo de desenvolvimento da sociedade.

Nos dias atuais as criações artísticas são expressas tecnicamente e simbolicamente e compartilhadas em massa para diversas sociedades, pois com o advento da tecnologia a produção técnica da obra de arte ganhou muito mais espectadores, espectador emancipado, livre de tudo, porém com um outro nível de civilidade que a arte contribuiu a desenvolver ao longo dos séculos.

Um exemplo claro é quando observamos uma cadeira, em sua maioria as pessoas veem como algo utilitário do seu meio circundante, não imaginam que por trás desse objeto, cadeira, antes foi um conceito na essência do pensamento de alguém que viu antes de sua concretização não só sua utilidade, mas sim um sentimento intrinsecamente coberto de uma realização que se tornaria útil, mas um útil que antes de ser útil a alguém tornou útil na sua essência, nas imagens mentais que mais tarde se tornaria algo concreto. Esses questionamento sobre uma pode levar o observador a um estado de reflexão.

O ato de ver precisa ser compreendido e percebido a arte é uma forma de compreensão do que vemos e uma ideia melhor do mundo ao nosso redor. Segundo Dondis, (2007) “a experiência visual humana é fundamental na aprendizagem para que possamos entender o meio ambiente e reagir a ele; informação visual é a mais antiga da história humana”(p.6).

A inteligência visual através da arte nos permiti uma sensibilização maior o sobre o que percebemos nas formas e nas cores através da arte. A arte nos proporciona o despertar da inteligência visual, mas isso só possível quando somos instigados a analisar o trabalho artístico. Morin, (2005) afirma que: “Não se trata de retomar a ambição do pensamento simples que é a de controlar e dominar o real. Trata-se de exercer um pensamento capaz de lidar com o real de com ele dialogar e negociar”. (p. 06)

Quando entendemos as propostas artística, também compreendemos as técnicas que foram empreguinadas nela mesmo de forma antagonônica, nos possibilita um melhor diálogo com produção artística.

A inteligência visual possibilita ao observador uma reflexão sobre o observável, dando sentindo a poética do criador (artista), e esse ato que chamamos de fruição só tem sentido quando realmente entendemos a essência da origem da obra que por sua vez é inerente aos feitos científicos e tecnológicos.

A arte está na essência da cognição humana, na origem da percepção do homem sobre a natureza e de criar novas possibilidades de transformação e criação e, a ela, pode está imbricada, numa perspectiva subliminar, preceitos civilizadores que mexem com as emoções do observador.

Segundo Benjamin:

(...) a reprodutibilidade técnica da obra de arte emancipa-a pela primeira vez na história mundial de sua existência parasitária em relação ao ritual. A obra de arte reproduzida torna-se, progressivamente, a reprodução de uma obra de arte destinada à reprodutibilidade. * Por exemplo, é possível uma multiplicidade de revelações a partir de uma chapa fotográfica; a pergunta pela revelação autêntica não faz sentido. No momento, porém, em que o critério da autenticidade fracassa na produção artística, a totalidade da função social da arte é transformada. No lugar de sua fundação sobre o ritual, esta deve dundar-se em outra práxis, a saber: a política. (2019, p. 61)

Para um diálogo mais amplo sobre a arte e como ela atua como mecanismo de controle e nos impulsos e emoções do observador, precisamos entender que a arte está sendo produzida com o auxílio de aparatos tecnológicos mais desenvolvidos.

Esses aparatos na verdade são dispositivos técnicos que se tornaram materialidades para arte. Para Dewey (2010) a arte de hoje é o que muitas pessoas não consideram como tal: o filme, os vídeos, redes sociais, jogos de computadores e celulares, reportagens de crimes e casos amorosos. O que antes era preciso se deslocar a locais específicos para apreciar obras de arte, hoje a possibilidade está na palma da mão.

Mas essa possibilidade de estar na palma da mão, causa uma cegueira visual afetando o aguçar da percepção do espectador, pois nos deparamos com culturas totalmente diferentes da nossa e, muitas vezes, o que se projeta por meio de imagens técnicas cobertas de um certo mimetismo.

Para isso o observador precisa de sensibilidade, disponibilidade para entendê-la e algum conhecimento de história e história da arte, assim poderá entender o contexto em que a obra foi produzida e fazer relação com o seu próprio contexto.

Além disso, a obra de arte em contexto técnico ou o objeto artístico, faz parte de todo o processo, indo da criação do artista até o entendimento e apreciação do observador. O apreciar e o contextualizar de uma obra tecnologizada é saber que existe diversas técnicas de comunicação visual.

Tolstoi, compreendeu melhor o mundo burguês quando começou a perceber mais de perto os detalhes de uma utopia aristocrática que era diferente da utopia das castas mais baixa sociedade que sonham com um futuro melhor, que sempre mentalizam um mundo sem sofrimento.

Sua obra Guerra e Paz é a vivência e a experiência de mundo onde precisamos ver com um outro olhar, posso dizer um olhar insubmisso, mas para isso esse olhar precisa ser treinado.

Não é um romance histórico no sentido comum da palavra; é um quadro grandioso criado por um dos maiores pintores, que compreendeu e infundiu vida em cada detalhe, em cada caráter, sem esquecer, por isso, a magna e gigantesca ideia fundamental da obra total.

Em Guerra e Paz, Tolstoi destruiu a fé dos pragmáticos nos heróis, dos que só veem na história as “grandes personalidades” e ignoram totalmente a vida e as aspirações das multidões. (TOLSTOI e GOLDMAN, 1998, p. 70)

Nossa sociedade hoje enxerga muitos heróis além da conta por meios das imagens técnicas, esse ver sem compromisso, só como forma de se entreter é como o vício ficarmos imersos ao virtual, ao online, ao inédito, ao o ao vivo, ignorando o verdadeiro mundo real, para imaginar um mundo que ignoram totalmente o imaginário simbólico. Lutamos por um não esquecimento do imaginário simbólico, lutamos por um não esquecimento da essência das coisas existentes do mundo real, lutamos para que tenham experiências com outras culturas, que tenham empatia por elas, lutamos onde coisa mais importante seja turbinar minhas redes sociais, que tenhamos a percepção de que o imagético técnico é importante, mas não o mais importante. Que a arte cumpra com sua função no mundo.

Transformar, criar, expressar, são ideias que surgem quando nos deparamos com algo que nos chama atenção, no entanto esse chamar atenção requer de nós enquanto observador uma atenção mais aguçada do que percebemos.

Considerações finais

A mutação em nossos modos de pensar ou de sentir através das imagens técnicas, são indagações feitas a partir de minhas observações relacionando com as ideias de alguns autores, que argumentam sobre uma visão anarquistas sobre a sociedade e o Estado, tentei relacionar suas ideias sempre com uma visão insubmissa sobre as imagens técnicas.

Também foi possível fazer uma reflexão crítica da percepção, onde a crítica é importante para a reeducação da própria percepção na contemporaneidade. A experiência com imagens técnicas possibilita no espectador aprendizado por meio das imagens.

A experiência propõe uma visão insubmissa sobre as imagens, partindo de um princípio que envolve a educação básica, pois o ensino de arte é uma boa proposta para o aguçamento da inteligência visual, no entanto, essa experiência com imagens deve ficar à cargo dos professores de outras áreas. Quando se educa o olhar ocorre a sensibilização dos sentidos proporcionando o aguçamento da inteligência visual, uma verossimilhança entre o pensamento complexo para que se possa levar o indivíduo há um estado de equilíbrio entre

as produções técnicas que parte de um mimetismo com uma intencionalidade do mercado, ou do Estado, isso pode afetar nossa sensibilidade correlação a nossa realidade.

A inteligência visual é um processo essencial para a sociedade contemporânea, pois o conhecimento em primeira instância surgiu mediante a observação e experimentação no qual o aguçamento da percepção visual é fundamental. Diante do exposto não podemos negar o quão é importante a crítica da imagem técnica que faz parte do dia a dia das pessoas.b

Analisar como as imagens técnicas podem potencializar um pensamento submisso, totalmente utópico das grandes indústrias e do Estado. O olhar insubmisso sobre as imagens precisa ser ensinado de forma a ganhar sua importância em todas as sociedades e culturas, pois com tanta informação visual há a necessidade de um ensinar a perceber, pois atualmente o que se percebe é uma forma pela qual grande parte da burguesia e o próprio governo escravizam sem açoitarem. Segundo Chomsky (2003) a manipulação é uma apresentação muito dramática e precisa na forma como o mistério, a cerimônia, o medo e até a alegria são manipulados de tal forma que as pessoas sentem que devem se subordinar aos outros.

O que se percebe nas análises teóricas dos principais autores é que todos vislumbram uma sociedade insubmissa, anarquista. No entanto, com os avanços das grandes indústrias o desenvolvimento tecnológico será um pouco mais difícil do que se imagina, falando em termos de imagens técnicas e seu grande potencial para a submissão dos seus espectadores, segundo Flusser (2019) tateadores de teclas em busca de imagens técnicas que satisfazem seus sentidos e ao mesmo tempo eles compartilham.

É necessário entender que temos a possibilidade de treinar nossa inteligência visual, inclusive é uma das propostas das aulas de arte, no entanto, os professores de arte devem assumir sua responsabilidade e competência para ensinar os alunos a aguçarem sua percepção para desenvolver sua inteligência visual.

As lutas dos artistas-educadores pelo aprimoramento no ensino das artes foram intensas e continuaram a todo vapor, as conquistas foram diversas, porém, percebe-se que a inteligência visual não é ensinada nas escolas como deveria. Principalmente com o ad-

vento das imagens técnicas a necessidade de se trabalhar para o aguçamento da inteligência visual seja propício a todos.

É muito importante estar atento ao mundo ao nosso redor, pois nossos sentidos são de alguma forma atraídos por imagens, principalmente por imagens técnicas, mas o processo para o qual essas sensações são despertadas é que traz o grau de complexidade e mantém o poder sobre as pessoas, essas produções causam no espectador uma visão etérea das coisas. Além disso, quando aguçamos nossa percepção, quase nada passa despercebido, nossa capacidade perceptível de perceber o mundo ao redor com mais detalhes. Alfabetização visual é a aquisição de habilidades técnicas que deveriam fazer parte do cotidiano educacional como forma de auxiliar a educação para transformar nossa sociedade.

Portanto, a presente pesquisa parte de uma visão insubmissa sobre as imagens técnicas que faz parte de nosso cotidiano, por isso a necessidade de uma inteligência visual aguçada, para que nosso psicológico não seja afetado por imagens ao ponto de ficarmos inerte submisso a esse choque imagético, que atrai a visão um abismo visual.

Como a tendência é aumentar cada vez mais nossa interação com dispositivos técnicos, por meio de imagens técnicas Flusser “O universo das imagens técnicas” é um excelente referencial para se conhecer sobre o mundo imagético técnico. O trabalho desenvolvido “Mutação em nosso modo de pensar ou de sentir através das imagens técnicas” é uma proposta se pretende dar continuidade dentro de um contexto da arte e do ensino de arte.

Assim como as referências teóricas destacam uma olhar insubmisso sobre os atos de governos específicos de cada país, cobrando um certo anarquismo sobre os governos, a proposta desse trabalho é instigar mais trabalhos sobre as imagéticas técnicas de formas prática, pois as afirmações parte de observações e experiências minhas, depois, de ter conhecido alguns autores que foram citados. A continuidade desse proposta é fundamental na contemporaneidade, aproxima o sujeito das imagens técnicas possibilitando uma experiência de ensino aprendizado através das imagens. no campo prático, pois cumina com minha pesquisa de dissertação de mestrado.

Referências

- AGAMBEN, G. *Qué es un dispositivo*. Buenos Aires: Editora Adriana Hidalgo, 20014.
- CANEVACCI, M.; FELINTO, E.; LOPES, T. As imagens nos olham. como ver o que nos olha? *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, p. 01-48, 2013. ISSN 1981-8769.
- CHALMERS, A. *A fabricação da ciência*. São Paulo: Editora UNESP, 1994.
- CHOMSKY, N. *A (Des) Educação*. Barcelona: Editora Aural, 2012.
- DIDI-HUBERMAN, G. *O que vemos, o que nos olha*. 3ª. ed. São Paulo: 34, 2018.
- DONDIS, D. A. *Sintaxe da Linguagem Visual*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELIAZ, N. *O processo Cilizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. Volume 1, 1987 - 1990.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis - Rj: Vozes, 1999
- FLUSSER, V. *Elogio da superficialidade: o Universo das imagens técnicas*. 1ª. ed. São Paulo: É realizações editora, 2019.
- HERMAN, A. (2017). *Inteligência Visual: aguça sua percepção muda tua vida*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- MORIN, E. *Cabeça bem-feita: repensar a reforma repensar o pensamento*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2003.
- MUNDURUKU, D. *Banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. Acacetuba: Angra, 2000.
- OLIVEIRAS, E. *A questão da arte no século XXI: novas perspectivas teóricas*. Buenos Aires: Paidós, 2019
- SOUZA, M. *A expressão amazonense - do colonialismo ao neocolonialismo*. 3ª. ed. Manaus: Valer, 2010.
- TOLSTOI, L.; GOLDMAN, E. *A Insubmissão; o indivíduo, a sociedade e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 1998.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas-sp: Editora da Unicamp, 2010.

ENTRE REALIDADE E IMAGINÁRIO: O EXTRATIVISMO E A CURUPIRA NA MÁQUINA DO DESTINO

12

*Natasha Marzliak
Ricardo Lessa Filho*

O poder da extrema-direita no Brasil não interfere nos incêndios criminosos na Amazônia e silencia-se frente às constantes invasões e ameaças sofridas pelos povos das florestas. A ideia de ocupação, consolidação de território e progresso (o Brasil Grande), de origem na ditadura civil-militar (1964-1984), com a construção da Transamazônica/BR-230 (1969-1974), é revitalizada pelas atuais ações destrutivas do governo Bolsonaro, com a reconstrução da BR-319 (Figura 1), estrada que possibilita a conexão do “Arco do Desmatamento”, denominada como a “Nova Transamazônica”. Igualmente ligado à economia do capital, o atual poder abre as portas do país para a devastação do meio-ambiente por meio do extrativismo da madeira, da construção de pastos para criação de gado e das plantações de monocultura, como a soja. O desejo de progresso para fomentar e internacionalizar a economia brasileira levou a Amazônia a uma longa história de exploração: na esteira da construção de grandes obras de infraestrutura, houve, a partir do governo militar, a expansão do agronegócio, o repasse de terras que pertenciam ao estado, aos posseiros e grileiros e a criação de políticas fundiárias que beneficiam grandes proprietários de terras. Neste ínterim, além da paulatina degradação da floresta, a dinâmica do latifúndio retirou muitos dos direitos ao território das populações tradicionais e indígenas.

Figura 1. *Frame* do filme *Curupira e a Máquina do Destino*



Fonte: elaboração autoral (2022).

Esta tragédia social e ambiental é objeto de reflexão no filme *Curupira e a Máquina do Destino* (2021), de Janaína Wagner¹, um dispositivo de arte que possui uma narrativa híbrida no que se refere aos aspectos técnicos, estéticos e éticos. Trata-se de um filme-collagem que constrói imagens ficcionais apropriando-se de imagens e sons de arquivo, além de personagens representativos da cultura nacional, de episteme no cinema e na literatura, a saber: fotografias jornalísticas da época em que as rodovias estavam sendo construídas; a personagem Baleia de Graciliano Ramos, mais precisamente, a imagem da cadela (Figura 2) do filme *Vidas Secas* (1963), dirigido por Nelson Pereira dos Santos, e a voz de Fabiano quando a chama por seu nome; a Iracema, do livro de José de Alencar, é resgatada por ser uma anagrama da palavra América; e a Iracema do filme *Iracema - uma transa amazônica* (1974), de Bodanzky e Orlando Senna.

1 Janaína Wagner (1989, São Paulo - Brasil) desenvolve suas pesquisas em diversas mídias, como vídeo, fotografia, livros, desenho, instalações, cenografia e pintura. O ponto nevrálgico de seu trabalho são as relações de limite, controle e contenção que o humano estabelece com o mundo. Atualmente doutoranda no Le Fresnoy-Studio National des Arts Contemporains (FR), Wagner participou de diversas residências artísticas, como Gasworks (EN), FID Campus - Festival International de Cinema de Marseille (FR), Bolsa Pampulha (MG), Red Bull Station (SP), Casa Tomada (SP), Anarcademia, (W139, Amsterdã) e NES Skagaströnd, na costa rural da Islândia. Dentre as principais exposições, destacam-se Ensaio de Tração - Pinacoteca do Estado de São Paulo, 10 Semana de Cinema do Rio de Janeiro, Bestiário - Centro Cultural São Paulo - CCSP, Permanências e Destruições - Torre H (RJ), Hipótese e Horizonte - Observatório (SP), 4º Prêmio EDP nas Artes - Instituto Tomie Ohtake (SP). Janaina vive e trabalha entre São Paulo e Paris.

Figura 2. *Frame* do filme *Curupira e a Máquina do Destino*



Fonte: elaboração autoral (2022).

Diferentemente da Iracema romantizada do livro indianista de José de Alencar (ela como a virgem dos lábios de mel), a Iracema de Bodansky e Senna é uma prostituta representativa do agressivo impacto socioambiental na região amazônica causado pela construção da Transamazônica. O filme é um docuficção que mostra a decadência da personagem (e, simbolicamente, do país) ao longo do tempo experienciado nos prostíbulos que margeiam a rodovia. Além de Iracema, a personagem do caminhoneiro bem-sucedido Tião Brasil Grande, representa a confiança na ideia de desenvolvimento social e econômico a partir da construção desta rodovia.

Por meio da colagem de imagens outras, a imagem-Iracema de Wagner não existe apenas no presente, mas carrega, ao resgatar imagens passadas, as experiências de outros tempos e culturas. O filme se inicia em Realidade, uma cidade “fantasma” localizada nas margens da BR-319. A possibilidade de reconstrução e pavimentação desta rodovia permeia o imaginário de seus habitantes há muito tempo, seja pela ideia de progresso ou pelo receio das possíveis consequências devastadoras para os povos tradicionais e para o meio-ambiente. No atravessamento entre a realidade e a imaginação está *Curupira e a Máquina do Destino*, que retoma a Iracema, mas aqui como Curupira (Figura 3), a deusa protetora das florestas.

Figura 3. *Frame* do filme *Curupira e a Máquina do Destino* | Encontro de

Iracema e Curupira



Fonte: elaboração autoral (2022).

A Iracema/Curupira de Wagner parece ser uma reencarnação sublevada daquela do final do filme de Bodansky e Senna, que estava lançada em meio à poeira da estrada, sem dentes, sem um sapato e com roupas sujas e rasgadas. Depois da representação da devastação humana e ambiental, em Wagner Iracema simboliza a potência de mudança. Ela percorre, na estrada, um caminho de insurreição para encontrar seu *alter ego* Curupira. Assim como a própria artista em seu modo de fazer (a colagem), sua Iracema está mais próxima do *flâneur* baudelairiano imaginado por Walter Benjamin (2013). Ele é, para além de errante, aquele que vive num lugar fronteiro, no limiar (*Schwelle*) entre o tempo da tradição e das experiências coletivas compartilhadas, e o presente onde se vivencia o choque do progresso, a repetição imagética e a paulatina transformação de pessoas em produtos cristalizados, provocando sua desumanização e a coisificação da civilização (o que Bodansky e Senna deixam evidente na Iracema prostituída que, existencialista, aceita as consequências de suas ações: não chora, não se culpa, não se sensibiliza diante da miserabilidade, à exceção de um pequeno trecho onde passa sua mão pelos olhos lacrimejados depois de uma briga com outra mulher).

O modo de fazer e apresentar a Iracema-*flâneuse* de Wagner são permeados por extratos de experiência histórica e que, consciente de sua distância em relação aos tempos passados,

busca uma consciência histórica na contemporaneidade, apesar das adversidades. Wagner e Iracema são Curupiras, assim como as outras meninas que aparecem no filme em meio a uma noite escura. São luzes de subversão e esperança cintilante, no confronto com o extrativismo daquela terra arrasada que produz imagens de espanto (o choque), como os slogans-clichê com frases propagandísticas (“integrar para não entregar” ou “Brasil, ame-o ou deixe-o”) usados pelo governo militar para convencer sobre a ideia de progresso. Atualmente, Bolsonaro também convoca a moral do “bem coletivo”, a religião e o desenvolvimento do país como forma de persuasão, como na célebre frase “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, reiterando, dessa forma, a artimanha militarista para promover a exploração irrestrita das florestas por meio da violência e do genocídio de seus povos.

Figura 4. *Frame* do filme Curupira e a Máquina do Destino | Iracema



Fonte: elaboração autoral (2022).

A confrontação dessas Curupiras produz uma fenda no consenso “desenvolvimentista” porque lança luz sobre preocupações importantes, como a exploração das florestas, o empoderamento da mulher e a necessidade de imaginar um outro mundo possível, de sonhar na existência. O conflito que as imagens provocam é sutil — não há gritos de revolta, punhos que se levantam —, mas elas não deixam de ser consistentes. Essas éticas voltadas aos problemas

ambientais, às organizações sociais e às relações inter-humanas convocam o espectador a refletir por meio de aspectos estéticos cuja origem se encontra no cinema construtivista soviético da primeira metade do século XX e, depois, amplamente trabalhados no cinema experimental e no vídeo das décadas de 1960 e 1970. Câmera na mão, justaposições de imagens, deformações, incrustações (neste filme, em 3D), alterações espaço-temporais, montagem de narrativa não linear e o aspecto direto da câmera-sujeito participante da *mise-en-scène* levam o espectador a ser lançado num lugar onde imagens reais coexistem com as virtuais. Imagens anacrônicas, múltiplas e que não se atualizam como no cinema tradicional. São imagens de afeto, em constante movimento, com potência de devir pois provocam o pensamento, diferentemente de quando o espectador acessa as imagens clichês (as imagens repetitivas da comunicação de massa).

Entre a narração e a imaginação do mito à luz do presente, as imagens virtuais da arte fílmica de Wagner recorrem ao mito da Curupira, à memória de uma cultura para atualizar a narrativa e, assim, refletir sobre novas possibilidades de mundo. Se nos aproximarmos, etimologicamente, da noção originária do mito — que jamais foi uniforme — que se inicia em sua raiz grega, e seguindo as línguas derivadas do latim, elas apontam o mito como uma narração maravilhosa, situada fora do tempo histórico, e protagonizada por personagens de caráter divino, supra-humanos. É preciso, ainda, destacar a função essencial do mito em uma contextualização social, tornando-o “uma narração [*Erzählung*] que cria sentidos não demonstráveis, [mas] vigente para um coletivo” (BURDORF, 2007, p. 534).

Já Claude Lévi-Strauss dedicara uma parte importante de seu trabalho à escrita de uma tetralogia, denominada *Mitológicas*. Em *A estrutura dos mitos*, o antropólogo francês escreveu páginas fundamentais para a apreensão do mito como parte indissociável da língua e, conseqüentemente, do imaginário que ela ajuda a constituir:

O mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso. Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos, pois, demonstrar que o mito está simultaneamente, na linguagem e além dela. [...] a língua pertence ao domínio de um tempo

reversível, e a palavra, ao domínio de um tempo irreversível (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 228).

Redimensionando as compreensões de Lévi-Strauss, Horacio Cerutti-Guldberg (2000) propõe o mito (sobretudo os dos povos originários da América Latina) como fundamento e o princípio unificador da organização social e das expressões culturais: a linguagem, a arte (visual), a poesia e a religião dos povos levam gravadas o substrato de suas concepções mitológicas. Desta maneira, continua Cerutti-Guldberg, toda a atividade humana, até em seus gestos supostamente irrelevantes, aparece vinculada a uma realidade transcendente. Portanto, aquilo que não se pode ver nem tocar, mas que não cessa em manifestar sua presença, sua eficácia e sua inesgotável vitalidade: “A análise das culturas mostra a tenacidade e a constância com que os mitos e as representações míticas aparecem, se transformam e voltam a aparecer transfigurados nos pontos mais diversos do tempo e do espaço (CERUTTI-GULDBERG, 2000).

Esta “tenacidade” e “constância” que constituem os mitos e suas representações serão retomadas — ainda que à luz de uma releitura cinematográfica muito particular — por Janaína Wagner em *Curupira e a máquina do destino*. Ou seja, a diretora, a um só tempo, absorve o mito da Curupira assim como o dialetiza ao propor, formalmente, aproximações com o que de mais interessante o cinema contemporâneo nos ofertou no século XXI. Falamos, sobretudo, dos primeiros filmes de Apichatpong Weerasethakul, e seus exercícios entre o visível e o invisível, entre filmar um documento e ficcionalizar o próprio espaço narrativo deste documento. Lembremos, por exemplo, de *Mal dos trópicos (Sud pralad, 2004)*, nos momentos derradeiros de seu primeiro ato, quando um personagem (Tong) ao se despedir de outro (Keng), vai percebendo a sua desmaterialização pela estrada obscurecida, noturna. A câmera, mesmo imóvel, faz-nos sentir *o peso* desse adeus, que se, aparentemente, banal e corriqueiro, acabará por ser uma fabulação — descobriremos isso no decorrer da trama — crucial dentro desta narrativa cinematográfica.

Toda a montagem do filme de Weerasethakul — as ilusões ópticas, as desapareições, as temporalidades suspendidas através de suas imagens ora duradouras, ora evanescentes — carrega em sua própria moldagem as marcas e as influências de sua cultura

tailandesa e, portanto, o que ele realiza não é outra coisa senão um exercício poético e cinematográfico de seus mitos e, inclusive, de suas cosmologias.

As imagens de Wagner apresentam mulheres representantes da resistência, que levantam seus corpos e pensamentos acendendo o imaginário de uma cultura que foi subjugada pelos “ferozes projetores” do capitalismo: “A luz é sempre igual a uma outra luz. Depois se modificou: de luz se tornou alvorada incerta, [...] e a esperança teve uma nova luz” (PASOLINI apud DIDI-HUBERMAN, 2013). De tal modo que em *Curupira e a máquina do destino* algo próximo a um exercício fabulatório é também constituído. Mas como assim? Em uma determinada cena do filme (Figura 5), vemos uma comunidade de jovens mulheres empunhando algo como lumes, esses objetos cintilantes por excelência. Como vaga-lumes (*op. cit.*, p. 13-14) que dançam e empunham suas formas-fagulhas para fazer com que o próprio movimento seja o símbolo das coisas vivas. É dentro da escuridão que, justamente, o filme provoca o conflito entre seus matizes, entre o crepitar da violência histórica contra essas formas de vida (mulheres, floresta, terra) e de uma crítica aos extrativismos de ontem e de hoje que buscam aniquilá-las — ou simplesmente, *extraí-las* completamente.

Figura 5. *Frame* do filme *Curupira e a Máquina do Destino*



Fonte: elaboração autoral (2022).

Mas o movimento é, por assim dizer, o fato de afeto que faz com que as coisas permaneçam vivas. Henri Bergson, e antes dele os pré-socráticos, afirmara que é o movimento — a variação, seja das formas materiais ou espectrais, dos espaços visíveis ou invisíveis — o ato criador, que é ele o “grande sopro da vida”, o “sopro invisível” que arrasta as formas para fora da sua “semi dormência”, “deixando-nos entrever”, conclui o autor, “que o ser vivo é sobretudo um lugar de passagem, e que o essencial da vida está no movimento que a transmite” (BERGSON, 2005, p. 139). É por isso que para simbolizar a vida — e a esperança intrínseca que ela porta —, Janaína Wagner, acertadamente, elege os planos noturnos e sempre à luz tanto dos lumes quanto dos movimentos para ressignificar os espaços daquela terra e os desejos daqueles seres.

Mas se se pode falar em vaga-lumes, talvez também seja possível elaborar uma perspectiva espectral em *Curupira e a máquina do destino*. Em uma determinada cena, após vermos a protagonista pegando carona, a câmera de Wagner simplesmente se metamorfoseia em uma perspectiva objetiva — e não sabemos se do motorista ou da protagonista. A partir dela vemos alguns espectros de vacas *atravessando* a estrada de barro (Figura 6), fato que obriga o motorista a parar o automóvel e contemplar a spectralidade destes mamíferos. Mas o que reside neste momento? Por qual razão inserir nesta narrativa de traços míticos vacas evanescentes? Ora, não seria justamente porque a spectralidade sempre nos dirá, de uma maneira ou de outra, segredos de uma história, de uma genealogia? “Uma genealogia de fantasmas”, escreve Jacques Derrida (1994, p. 146). Não será que por ser um ser mitológico, a Curupira sempre se relaciona de uma maneira mais próxima, mais íntima, tanto com espaço florestal quanto com os animais que a rodeiam? Não seria, por fim, que a spectralidade destes animais, potencialmente, pode dizer e testemunhar muito melhor sobre o extrativismo e o assassinato das vidas originárias ao longo da história do que qualquer “homem da civilização”?

Não há respostas evidentes a essas perguntas e muito menos à cena que fez com que elas fossem geradas. Mas é este o *pacto* da fabulação que o filme de Janaína Wagner nos oferece: nada muito explícito ou verbalizado; nada sentimentalista ou de fácil acesso à nossa percepção; pelo contrário, o seu gesto fabulatório expande,

amplifica a própria montagem que o filme nos apresenta e, conseqüentemente, complica sempre um pouco mais as respostas fáceis, rápidas, óbvias.

Figura 6. *Frame* do filme *Curupira e a Máquina do Destino*



Fonte: elaboração autoral (2022).

E se neste filme de traços míticos, então de onde vem, para onde volta sua releitura cinematográfica de tintas contemporâneas? Walter Benjamin, aquele que tão bem entendia as questões estéticas e políticas da montagem (literária ou visual), partiu do romantismo alemão para forjar algumas ferramentas para compreender tal questão. Em sua tese de doutorado, Benjamin (2000) propõe o exercício da montagem como alternativa às contradições filosóficas sempre padronizadas, como o conceito de “síntese”, por exemplo. Um certo caos — uma certa sensibilidade incansável — deve transbordar de todo ato de montagem, que ele definirá como uma arte do “fragmento experimental”.

Ora, assim como em *Mal dos trópicos*, não há em *Curupira e a máquina do destino* esses fragmentos experimentais acionados pela montagem? As cenas, tanto dos movimentos iluminados na escuridão quanto das espectralidade dos animais, não são, elas mesmas, *fragmentos experimentais*? Parece-nos indiscutível, visto que uma estética experimental, fragmentária, se aloca profundamente na concepção de uma arte contemporânea. E não é de hoje que a arte contemporânea (cuja definição jamais poderá ser estática

ou hermética) vem, de diversas maneiras, reelaborando os conceitos mitológicos para reinscrever em seu próprio seio outras formas de lidar com o mundo histórico para além das alternativas lineares e hegemônicas.

Clarice Lispector pôde formular sua própria noção de Curupira para crianças. Em *Como Nasceram as Estrelas* (1999), a autora impõe uma noção claramente masculina quando aponta que ele está “sempre fugindo”, ou seja, *sempre em movimento* (como a própria personagem do filme de Wagner), e não teme em surgir como “aparição”, isto é, como um espectro, um ser das profundezas da terra, da floresta, que é capaz, mesmo após sua emersão em uma visualidade, não deixar rastros. Ele é ainda “sábio”, porque, escreve Clarice, percebe, apenas pelo olhar, as plantas curativas, que “curam doença de bicho”:

Ele não é caranguejo, porém seus pés são virados para trás, como se ele fosse andar de marcha a ré. Ninguém nunca sabe onde ele está. Fugindo sempre? Talvez. E de repente surge em assustadora aparição. Quando vai embora não deixa rastro na terra. Só se ouve um sussurro na mata — podem estar certos: é ele. E além do sussurro ouvem-se as marteladas no tronco das árvores. E que, sem ninguém lhe mandar, ele as vigia para saber se agüentam tempestades e borrascas. Que ser misterioso. Pois que também é sábio: conhece, ao olhar apenas, as plantas que curam doença de bicho. Porque ele protege os animais contra malefícios e caçadores. E faz tudo isso sem deixar marcas. Só fica no ar um perfume de mata virgem que é o seu. Mas o danadinho raramente auxilia pessoas, esse pequeno moleque (LISPECTOR, 1999, p. 23).

Figura 7. *Frame* do filme *Curupira e a Máquina do Destino - Curupira na floresta*



Fonte: elaboração autoral (2022).

Mas, em *Curupira e a máquina do destino* não é apenas o elemento lúdico que é posto em jogo, muito pelo contrário, a toda ludologia que reside historicamente na transmissão do mito Curupira — que muitas vezes se confunde com a imagem feminina da Caipora ou da Comadre Fulozinha² —, Wagner vai inserir o elemento crítico, político, histórico e antropológico inextricável a esse mito, a esse “folclore”, quando, obstinadamente, monta, dentro de seu filme, imagens de arquivo do “progresso” (as fotografias jornalísticas), que não apenas rasgam, dilaceram toda ludicidade, mas que, sobretudo, servem como um testemunho dos espaços de destruição instituídos pelo extrativismo.

Referências

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Baudelaire**. Paris: La fabrique, 2013.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BURDORF, Dieter. **Begriffe und Definitionen**. Stuttgart: Metzler, 2007.

DERRIDA, Jaques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do 2 “Mães da Mata”, criaturas do folclore brasileiro**.

luto e a nova internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos Vaga-Lumes**. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio. **Dicionário de filosofia Latinoamericana**. Cidade do México: UAEM, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LISPECTOR, Clarice. **Como Nasceram as Estrelas**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1999.

Filmografia

VIDAS SECAS. Dirigido por Nelson Pereira do Santos. Produzido por Herbert Richers S.A. Brasil: Distribuído por Herbert Richers S.A, 1963. 103 min.

IRACEMA : UMA TRANSA AMAZÔNICA. Dirigido por Jorge Bodanzky e Orlando Senna. Produzido por Stopfilm Ltda.; Jorge Roberto Bodanzky; ZDF. Brasil: Distribuído por Embrafilme - Empresa Brasileira de Filmes S.A, 1974. 90 min.

MAL DOS TRÓPICOS (SUD PRALAD). Dirigido por Apichatpong Weerasethakul. Produzido por Backup Films, TIFA, Thoke Moebius Film Company, Downtown Pictures, Kick the Machine e Anna Sanders Films. Tailândia: Distribuído por Slovenska Kinoteka, Second Run, Ad Vitam Distribution, Strand Releasing, Sagrera TV e Istituto Luce, 2004. 118min.

CURUPIRA E A MÁQUINA DO DESTINO. Dirigido por Janaína Wagner. Produzido por Le Fresnoy – Studio national des arts contemporains [FR]. Brasil: Distribuído por Le Fresnoy – Studio national des arts contemporains [FR], 2021. 24min.

DESIGUALDADES DIGITAIS NO ÂMBITO DA PANDEMIA: O ACESSO E USO DAS TICS ENTRE OS ESTUDANTES DA REDE ESTADUAL DE ENSINO EM SANTO ANTÔNIO DO IÇÁ/AM¹.

13

Pedro Pontes de Paula Júnior
Ágatha Valentina da Silva Moreira
Arilson Manuiama Martins
Geolivan Cavalcante Peres

Introdução

A relação do ser humano com o meio tem se caracterizado cada vez mais pela complexidade. As transformações tecnológicas ocorrem de modo acelerado, afetando os processos de produção e o modo como nos relacionamos com o meio. Neste contexto, a informação se caracteriza por mediar tais relações através da produção de um grande número de dados. Toda tecnologia envolvida nesse processo de produção e difusão de informações tem sido responsável por essas transformações que afetam a sociedade.

As Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) estão incorporadas aos diversos aspectos de nossa vida contemporânea. Através dessas tecnologias conversamos, estudamos, fazemos compras, pesquisamos, efetuamos pagamentos, consultamos o saldo bancário, acessamos jornais e assistimos filmes, são alguns exemplos do que fazemos todos os dias com o auxílio das TICs.

Apesar de conectar um grande número de pessoas, as TICs também são responsáveis por ampliar as desigualdades sociais. Isso acontece porque muitos estão excluídos dos avanços tecnológicos.

¹ Este artigo recebeu o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) através do Programa Ciência na Escola.

O que ocorre principalmente devido às carências de infraestrutura básica para o funcionamento dos equipamentos.

De acordo com a pesquisa TIC Domicílios (2019), no Brasil a presença de computadores foi constatada em 95% domicílios da classe A, em 44% dos domicílios da classe C e em apenas 14% dos domicílios das classes D e E. Em relação à internet, o estudo aponta que um a cada quatro pessoas não usavam a rede no país. Dentre os desconectados, mais de 95% pertenciam às classes C, D e E (TIC DOMICÍLIOS, 2019).

Desde de 2020, quando a Organização Mundial da Saúde – OMS declarou que a contaminação causada pelo Coronavírus não era apenas um evento local, mas sim uma pandemia. As medidas de isolamento social foram indicadas como o método mais eficiente para diminuir o ritmo de propagação da doença. Com isso a nossa rotina foi alterada, tornando mais evidente o papel das TICs nos mais diversos aspectos de nosso cotidiano.

No âmbito da educação, inúmeros países determinaram a suspensão das aulas presenciais após a confirmação dos primeiros casos. A partir daí as instituições de ensino passaram a desenvolver suas atividades remotamente com ampla utilização das TICs. O que em certa medida acabou por potencializar as desigualdades sociais em países com grande nível de exclusão digital.

No estado do Amazonas, onde ao longo da pandemia tem se registrado elevados números de contaminados e óbitos, o regime de aulas não presenciais foi estabelecido em março de 2020 pela Secretaria de Estado da Educação e Desporto/SEDUC-AM através do projeto “Aula em Casa”. O qual consiste na transmissão de videoaulas através de 3 canais da TV Encontro das Águas (Tv aberta) e em plataformas na internet (Youtube). Com a segunda onda de propagação do novo coronavírus no estado, o projeto se manteve ativo no ano letivo de 2021.

No entanto, as alternativas estabelecidas pelo projeto não cobrem os alunos em sua totalidade. Pois apenas 26 municípios do estado recebem as transmissões pela televisão aberta, e mesmo nesses que recebem o sinal a cobertura é irregular (SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E DESPORTO DO AMAZONAS, 2020). Já a internet é um recurso de acesso bastante limitado, sobretudo nas pequenas

idades do estado, onde o investimento privado no setor é praticamente inexistente.

Neste contexto, a adoção do regime de aulas não presenciais foi cercado de questionamentos e a validade do ano letivo tem sido colocado em xeque por parte de pais, professores e alunos. De acordo com Filho (2020)

O cenário desigual expõe uma contradição no modelo de ação seguida de maneira comum em diferentes redes de educação básica, sejam as redes públicas (federais, estaduais e municipais) seja na rede privada. Há secretários que apelam para a realização de atividades remotas, outros tentam impor a manutenção de um calendário com aulas a distância e uso de tv, e há aqueles que recomendam as atividades virtuais de modo complementar enquanto esperam a regularização ou validação posterior de tais atividades – a depender de pareceres dos conselhos estaduais ou nacional de educação. Contudo, a realidade das escolas é muito distinta e desigual (FILHO, 2020, P.06).

Tais medidas se caracterizam pelo viés homogeneizador. Pois não levam em consideração as realidades específicas dos municípios e nem dos estudantes. Não se pode considerar que alunos do interior estejam em igualdade de condições em relação aos da capital, são geografias distintas, que não devem ser tratadas de modo uniforme.

É importante considerar que a definição de boas políticas públicas carece de dados sobre a realidade. Embora existam dados nacionais sobre o acesso às TICs, se faz necessário a realização de pesquisas com recortes mais específicos, que sejam capazes de medir o acesso e o uso das TICs em uma determinada comunidade.

Com base nisso, essa pesquisa se propôs investigar o nível de acesso dos alunos da rede estadual de ensino às TICs no município de Santo Antônio do Içá/AM. O qual está localizado na microrregião do Alto Solimões, distante da região metropolitana de Manaus. O município está entre os que não recebem transmissões da Tv Encontro das Águas e onde os serviços de internet são ruins e caros.

O desenho metodológico da pesquisa foi baseado na proposta estabelecida pela pesquisa TIC domicílios de 2019 (TIC Domicílios, 2019). Levando em consideração a realidade local foram coletados dados a partir dos seguintes módulos: Acesso às TICs nos

domicílios, e formas de uso no período de pandemia. A coleta se deu através de um formulário estruturado, com perguntas fechadas e respostas predefinidas. A aplicação do formulário deu-se de forma presencial, em entrevistas face a face, após a retomada das aulas presenciais, mas especificamente entre os meses de agosto e setembro de 2021.

A pesquisa incorporou em seu processo de coleta de dados, alunos das quatro escolas estaduais da área urbana do município de Santo Antônio do Içá, o que compreende alunos do 4º ano do ensino fundamental ao 3º ano do ensino médio. Ao todo foram entrevistados 262 alunos.

O plano amostral foi estabelecido de modo que sempre que possível cinco alunos de cada turma (sala de aula) da escola fossem entrevistados. Nesse sentido foram entrevistados 85 alunos da Escola Estadual Santo Antônio, 75 alunos da Escola Estadual Deuzalina P. Ribeiro, 24 alunos da Escola Estadual Eduardo Ribeiro e 78 alunos da Escola Estadual Rosa Garcia.

A pesquisa fez parte da política de incentivo ao processo de alfabetização científica desenvolvida pelo Governo do Estado do Amazonas, por meio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM em parceria com Secretaria de Estado de Educação – SEDUC. O Programa Ciência na Escola – PCE é direcionado à professores e estudantes de escolas públicas estaduais do Amazonas para realização de projetos de pesquisa científica e de inovação tecnológica. O programa teve duração de seis meses e custeou bolsas à três alunos do ensino médio e ao professor.

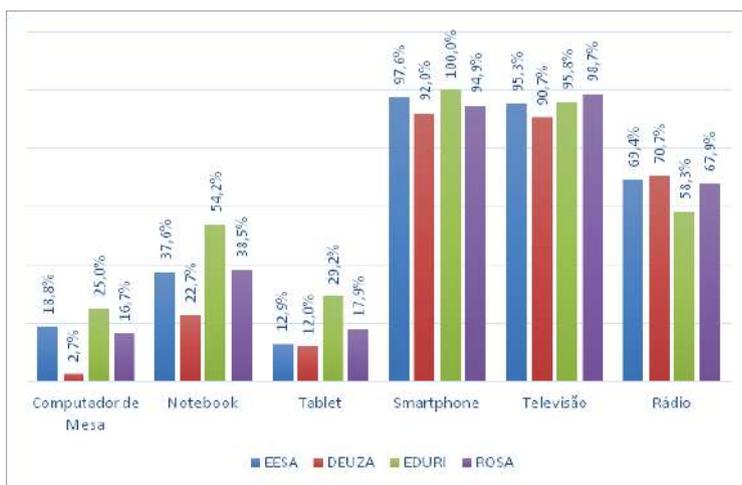
Mapeando as desigualdades digitais

Os dados sobre o acesso e uso das TICs são fundamentais para entendermos o nível de exclusão digital enfrentado pelos alunos das escolas estaduais de Santo Antônio do Içá durante a pandemia de COVID-19. A partir dos dados nossa análise é estabelecida entre o nível de posse das TICs no domicílio de residência dos alunos, e a forma de uso das TICs durante o período de aulas não presenciais.

No que se refere ao acesso às TICs, a pesquisa revela o avanço das tecnologias *mobile*, assim como também ao alto nível de

acesso dos alunos à *smartphones*, o qual aparece como sendo a TIC mais comum nos domicílios (95,4%), superando a televisão (95%) e o rádio (68,3%), que é seguido pelo notebook (35,1%), *Tablet* (15,6%) e Computador de Mesa (14,1%). Embora os dados sejam um recorte geral da realidade de acesso dos alunos, se faz necessário um olhar mais específico, de modo que seja possível identificar as especificidades de cada escola.

Gráfico 1. Domicílios dos alunos (%) com rádio, TV, computador de mesa, tablet, notebook e smartphone, por escola

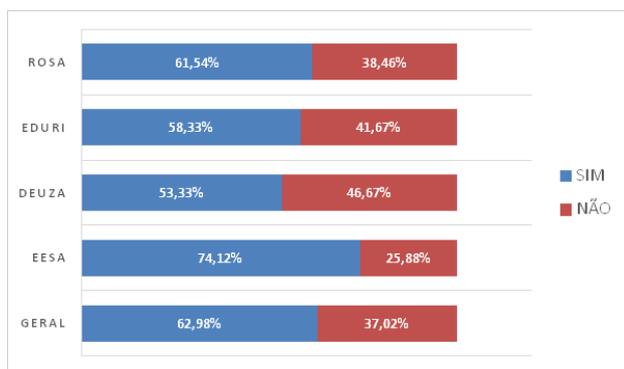


Fonte: Pesquisa de campo, 2021. – Org. Paula, Pedro.

No gráfico 1 é possível identificar níveis de acesso diferenciados dos alunos de cada escola as TICs. Na Escola Estadual Eduardo Ribeiro (EDURI) os alunos apresentam o maior nível de acesso a *smartphone*, *tablet*, *notebook* e computador de mesa em seus domicílios. Já na Escola Estadual Deuzalina P. Ribeiro (DEUZA) o resultado é inverso, dentre as escolas, é onde os alunos menos tem acesso as tecnologias digitais e televisão, se destacando apenas no acesso ao rádio. Nesse sentido é possível estabelecer uma relação entre o menor acesso às tecnologias digitais e o maior acesso ao rádio. De acordo com a pesquisa TIC DOMCÍLIOS (2019) a presença das tecnologias digitais está associada a fatores sociodemográficos, sendo as classes D e E as que menos têm acesso.

Apesar da elevada presença do smartphone no domicílio dos alunos. Identificamos uma realidade diferente quando o questionamento passou a ser sobre a posse individual deste aparelho. Conforme pode ser observado no gráfico 2, um pouco mais de um terço (37,02%) dos alunos afirmaram não possuir smartphone próprio. Os alunos da Escola Estadual Santo Antônio (EESA) estão entre os que mais possuem o smartphone próprio, já os da Escola Estadual Deuzalina P. Ribeiro (DEUZA) os que menos possuem. Isso se refletiu nas estratégias adotadas pelas escolas durante o período de ensino remoto, na EESA os alunos chegaram a ser atendidos remotamente através grupos de estudos no *Whatsapp*, na DEUZA o atendimento foi feito de modo presencial.

Gráfico 2. Percentual de alunos entrevistados com (sim) e sem (não) Smartphone próprio



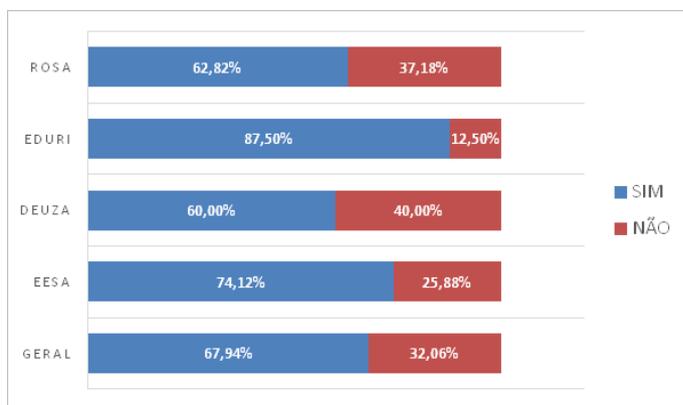
Fonte: Pesquisa de campo, 2021. – Org. Paula, Pedro.

Dentre os alunos que afirmaram possuir *smartphone* próprio (62,98%), mais de um quarto (29,09%) adquiriu o seu aparelho durante a pandemia. O que demonstra um esforço para se adequar às medidas de distanciamento social e ter a possibilidade de acompanhar o ensino remoto. Entre os que mencionaram não possuir (37,02%) o uso compartilhado foi realizado por 75,51% dos estudantes, ou seja, usando o celular de outro membro da família. Embora o uso compartilhado tenha se mostrado uma importante estratégia de acesso ao ensino remoto, se faz necessário entender que nem sempre

o dispositivo estava disponível para uso, o que provavelmente deve ter implicado na perda de aulas.

Em relação aos domicílios dos alunos com acesso à internet, percebemos um certo nível de semelhança com os dados sobre a posse de smartphone. Um pouco menos de um terço (32,06%) dos alunos afirmaram não ter acesso à internet em casa. Os alunos da escola DEUZA são os que afirmaram menos ter acesso (gráfico 3). Os motivos mais citados para o não acesso de internet em casa foram: por falta de disponibilidade de internet na região do domicílio (46,91%); por falta de necessidade dos moradores (17,28%); porque os moradores acham muito caro (14,81%); e entre outros.

Gráfico 3. Percentual de alunos com acesso (sim) e sem acesso (não) à internet em casa



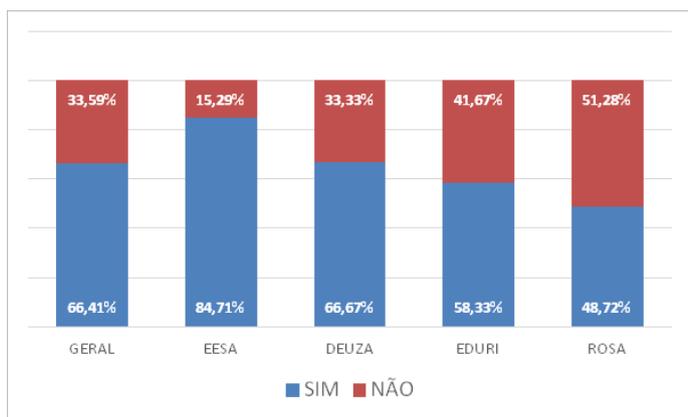
Fonte: Pesquisa de campo, 2021. – Org. Paula, Pedro.

Os dados revelam ainda grande desigualdade na qualidade do acesso à internet. A maior parte dos alunos acessavam a internet por meio de conexão móvel via modem ou chip 3G ou 4G (83%), na cidade a internet das operadoras de telefonia celular são as que apresentam mais instabilidade e lentidão. Apenas 17% dos alunos utilizam em casa conexão via sinal de satélite. O acesso à rede aconteceu principalmente em casa (74%) e através do telefone celular (95,53%). De acordo com a pesquisa TIC DOMICÍLIOS (2019)

[...] o tipo de acesso e a classe social são determinantes na maneira que a Internet será utilizada, resultando em um acesso extremamente desigual. A população mais pobre, que tem acesso principalmente pelo celular e por conexão móvel, tem um uso mais limitado e restrito a conteúdos que exigem baixa conexão ou que integram planos de zero-rating (TIC DOMICÍLIOS, 2019, P.124).

Entre os meses de fevereiro a maio, período de vigência do ensino remoto (Aula em Casa), um terço dos alunos (33,59%) não tiveram acesso à rede (gráfico 4). Os motivos mais citados pela não utilização da internet são: por falta de necessidade (37,50%), por não ter onde usar (23,86%), por falta de interesse (12,50%) e por ser muito caro (10,23%). Nesse caso, é possível afirmar que as estratégias adotadas pelas escolas no ensino remoto, influenciaram na necessidade ou não de uso da internet. Pois algumas escolas optaram por desenvolver um atendimento presencial, onde alunos ou seus responsáveis recebiam materiais impressos com atividade escolares, colocando em risco a saúde de funcionários, professores e alunos.

Gráfico 4. Percentual de alunos que tiveram (SIM) e não tiveram (NÃO) acesso à internet no durante o “Aula em Casa”



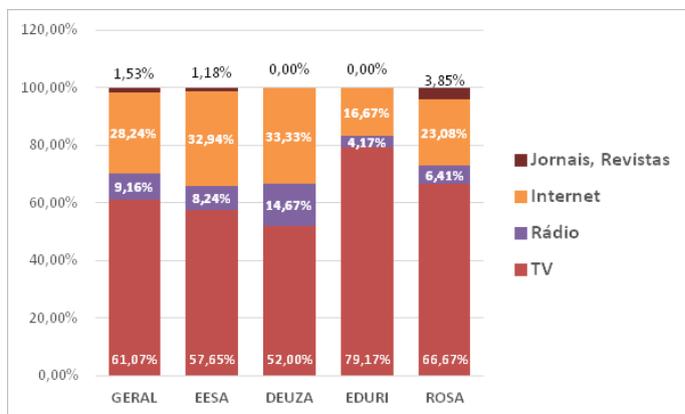
Fonte: Pesquisa de campo, 2021. – Org. Paula, Pedro.

Apesar das dificuldades enfrentadas no acesso à internet, as atividades mais realizadas durante o período do “Aula em Casa” foram: realizar pesquisas escolares (87,93%), acompanhar o

“Aula em Casa” da escola (82,18%), assistir vídeos (79,31%), ouvir música (71,26%), usar rede social (70,11%), compartilhar conteúdo (60,92%), jogar *on-line* (47,13%), conversar por chamada de voz ou vídeo (45,40%), entre outras.

Embora seja notório os níveis de acesso e posse do *smart-phone* e da internet, os alunos ainda tem a televisão como a sua principal fonte de informação (gráfico 5). Isso se deve, sobretudo, à instabilidade e lentidão do sinal de internet. A televisão, por outro lado, além de ser bastante presente nos domicílios, já possui uma ampla rede de infraestrutura que conecta as regiões mais distantes do país. Nesse sentido, acreditamos que a televisão seria a melhor estratégia de ensino remoto em Santo Antônio do Içá. O rádio poderia ser uma importante opção à escola DEUZA, onde o nível de acesso e a indicação de principal fonte de informação foram as maiores. É importante destacar a irrelevância das publicações impressas (jornais/revistas) como fonte de informação. Tal aspecto reflete não somente a sobreposição da mídia digital em relação a impressa, mas também a inexistência na cidade da comercialização de jornais e revistas.

Gráfico 5. Principal fonte de informação dos alunos (%)



Fonte: Pesquisa de campo, 2021. – Org. Paula, Pedro.

Considerações finais

O panorama de acesso as TICs entre os estudantes da rede estadual de Santo Antônio do Içá são desiguais. Na escola EDURI os

alunos apresentaram o maior nível de acesso as tecnologias digitais, já na DEUZA o resultado é inverso, com o menor registro de acesso à smartphone e internet, por exemplo. Cada escola apresenta uma realidade diferenciada e deve ser tratada de acordo com as suas especificidades.

Embora tenha sido identificado um número considerável de alunos sem celular ou mesmo internet. As estratégias de compartilhamento permitem a inserção de muitos alunos no contexto digital. No entanto, é necessário considerar as implicações negativas dessa prática, uma vez que a utilização compartilhada pode representar uma indisponibilidade do aparelho de celular em certo período do dia.

As estratégias de ensino remoto baseadas na utilização da internet acabaram por reforçar as desigualdades sociais. Uma vez que a desigualdade digital se dá principalmente pela falta de capacidade de os alunos acessarem de forma igualitária a internet. Já que a maioria utiliza um serviço de péssima qualidade.

Se faz necessário avaliar a diferença entre as escolas para estabelecer a melhor estratégia de uso das TICs. A televisão por ser a principal fonte de informação seria a mais adequada para ser empregada no ensino remoto em Santo Antônio do Içá. O projeto “Aula em Casa” da Secretaria de Estado da Educação e Desporto/SEDUC-AM até contempla a utilização através dos 3 canais de TV aberta. No entanto, as transmissões são realizadas em um número reduzido de municípios do estado.

É importante entender as desigualdades, a fim de desenvolver políticas públicas mais apropriadas à realidade dos alunos. Este modelo de gestão pública onde as decisões são tomadas de cima para baixo precisa ser superado. Devemos considerar a necessidade da elaboração de políticas públicas que visem a democratização de acesso às TICs e por conseguinte, a democratização da educação em contexto de isolamento social.

Referências

FILHO, Manoel Martins de Santana. EDUCAÇÃO GEOGRÁFICA, DOCÊNCIA E O CONTEXTO DA PANDEMIA COVID-19. **Revista Tamoios**,

[S.l.], v. 16, n. 1, maio 2020. ISSN 1980-4490. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tamoios/article/view/50449>>. Acesso em: 30 mar. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/tamoios.2020.50449>.

SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO E DESPORTO DO AMAZONAS (SEDUC). **'Aula em Casa' alcança mais 22 municípios do Amazonas com transmissão na televisão aberta**. Manaus, 05 de maio de 2020. Disponível em <<http://www.educacao.am.gov.br/aula-em-casa-alcanca-mais-22-municipios-do-amazonas-com-transmissao-na-televisao-aberta/>> Acesso 30 de Março de 2021.

TIC DOMICÍLIOS. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros**. Comitê gestor da internet no Brasil. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.cetic.br/media/docs/publicacoes/2/12225320191028_tic_dom_2018_livro_eletronico.pdf> Acesso em: 20 março de 2021.

A EDUCAÇÃO ESCOLAR E A DIVERSIDADE SOCIAL E CULTURAL: CHAVES PARA A INSUBMISSÃO

14

Valdenira da Silva Melo
Michel Justamand

Introdução

Este capítulo de produção acadêmica apresenta resultados de conceitos e reflexões acerca da Educação e a diversidade social e cultural como as chaves para a insubmissão, tendo como base as discussões de autores feitas na disciplina Tópicos especiais IV – *O pensar dissidente e insubmisso e as questões Amazônicas*, onde se discutiu, entre outras temáticas, a questão da educação como caminho possível para a insubmissão.

Entendemos que a educação está em todo lugar, em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de outro, todos nós estamos imbricados nessa teia que envolve comportamentos, valores, tradições, moralidade e costumes, para aprender, para ensinar, para saber, fazer, ser ou para conviver. Todos os dias misturamos a vida cotidiana com a educação, com uma ou com várias educações. A escola, por se tratar de uma instituição que permeia entre a esfera pública e privada, é responsável pela inserção da educação formal, ao mesmo tempo que a mesma tem o dever de respeitar e considerar os saberes com que os educandos chegam até ela, sobretudo os das classes populares.

Nesse debate, Munduruku e Chimamanda chamam a atenção para as formas de educar, seja na educação doméstica ou nas redes de ensino institucionalizadas, fazem observações que nos levam a reflexões e inquietações sobre a desigualdade social imbricadas nas configurações de gênero, raça, cor, cultura e situação socioeconômica.

Diante desse contexto, analisamos os aspectos que precognizam para uma educação que de fato nos faz refletir sobre esses

princípios que engendram as dimensões da forma de educar e aprender das novas gerações, com o intuito de desmistificar os valores introduzidos aos costumes tradicionais de um povo ou comunidade, e com isso, levar a uma educação dos sujeitos que de forma negligenciada perpassa pelos sistemas educacionais e a sociedade como um todo.

Nessa vertente e pensando na insubmissão como estratégia pedagógica, busca-se por uma educação que valorize a diversidade cultural, com propósitos singulares e significativos e nessa similaridade que alerte para a insubmissão, que de maneira paradigmática nos leve a outro patamar educacional, e que viabilizem uma avaliação da prática educativa com liberdade de expressão e opinião.

Buscou-se compreender as formas de ensino e suas consequências sistemáticas que são estabelecidas nos processos educativos pautados e imbuídos nas escolas. Para tanto, recorreremos à pesquisa exploratória de forma bibliográfica, que nos auxiliem nessa compreensão. Levantamos a seguinte questão como o sistema de ensino escolar configura as desigualdades sociais e culturais através da sistematização pedagógica?

A educação básica institucionalizada

Diante das especificidades constituídas no processo de ensino, entendemos que para sermos educados é imprescindível que respeitemos as formas de convivência, a expressão cultural, a religiosidade e as condições econômicas da vida de cada ser humano. Estamos nos referindo ao respeito a diversidade social e cultural, o respeito ao diferente que ora permeia no ambiente institucionalizado e de forma implícita codifica a educação básica como uma utopia do bem viver de uma sociedade coletiva ou individual. Sendo os humanos pois, objeto da educação, possui para o educador um duplo aspecto: é novo em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação (ARENDDT, 2003).

Ainda nesse sentido, sendo a educação um elemento transformador do indivíduo em seus diversos ângulos e contextos, pensamos na educação básica como um alicerce, no sentido de ampliar as

suas visões de mundo através dos conhecimentos, da compreensão e por promover as interrelações acerca da diversidade social e cultural na sua completude de forma a revelar mudanças de comportamentos que configure um olhar sensível a valorização de si e do outro como sujeito transformador da sociedade.

Nas configurações formais preconizadas pelo Ministério da Educação – MEC, em se tratando das políticas públicas educacionais que envolvem a educação, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB 9394/96), diz que educação em geral, compreende o ensino fundamental, ensino médio, ensino superior, educação de jovens e adultos, educação profissional, educação especial e educação a distância.

Diante dessas leis constituintes compreendemos que a Educação Básica é direito de todos e dever da família e do Estado. Porém, na prática a complexidade referente ao acesso no sistema de ensino com qualidade se torna um sonho utópico que esbarra em vários contextos que vão desde a situação sócio econômica à escassez de profissionais habilitados para este fim.

Nesse contexto das configurações formais, é importante mencionar que o MEC engendra três diretrizes para a elaboração dos currículos das escolas nos quais é possível destacar: o Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (BRASIL, 1998b), os Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Fundamental (BRASIL, 1998a) e os Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Médio (BRASIL, 2000).

No entanto, no cenário atual das escolas públicas essas diretrizes não se aplicam de forma a contemplar uma educação progressista e transformadora em uma perspectiva de elevar a construção cultural dos indivíduos com propósitos de vislumbrar uma vida livre de pobreza e o respeito a diversidade social na ótica da insubmissão.

Para a Base Nacional Comum Curricular – BNCC (2017), a Educação se estabelece pelos conhecimentos, competências e habilidades e que todos os educandos desenvolvam ao longo da escolaridade básica. Orientada pelos princípios éticos, políticos e estéticos traçados pelas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica, preconizando aos propósitos que direcionam a educação brasi-

leira para a formação humana integral e para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva.

Olhando por esse prisma da BNCC, observamos que não se trata de discutir como, onde e quem ensinar, mas sim de como, onde e com quem aprender, algumas questões nesse ângulo podem passar a ser mais importantes e outras não. Entendemos que há a necessidade de um olhar cauteloso nas especificidades abordadas em uma dimensão reflexiva, contextual e insubmissa nessa construção de conhecimentos que também implica na formação de educadoras/es e não só professoras/es.

De acordo com Freire (1968), educar exige uma nova forma de relacionamento entre educador, educando e sociedade, sobretudo valorizando as diferenças entre os seres, o autor não pensa as ideias pensa a existência de uma pedagogia como prática da liberdade. Em sociedades cuja dinâmica conduz à dominação de consciências, a pedagogia dominante é a pedagogia das classes dominantes, os métodos da opressão não podem constituir uma libertação do oprimido

Quando comparamos o que preconiza as leis citadas anteriormente para a Educação Básica com o que chama atenção por Freire, quando se refere ao ensino de forma a instigar o indivíduo para reflexões críticas, na perspectiva da emanção de consciência, por uma educação que liberte da insubmissão e da opressão, perceberemos o quanto reflete na educação de cada categoria de sujeitos, de um povo ou comunidade, em que o sistema negligencia a condição humana para uma sociedade que busca pelos direitos civis, políticos, econômicos e sociais através da educação.

Já Tragtenberg (1968), nos traz a ideia de como a escola tende a alienar o indivíduo com o positivismo dominante e que cada vez mais está assumindo uma função de aparelho ideológico, que confunde as maneiras de pensar, sentir e agir. Enfatiza quanto a realização de projetos educativos no ambiente escolarizado, nos faz crer que o indivíduo que necessita aprender e ter experiências das coisas e ter uma inter-relação, passa-se a se submeter ao sistema educacional e nessa esfera a se subordinar a exames periódicos e fazer parte de uma estatística de indivíduos escolarizados.

A educação se torna opressora e monopolizada pelo estado, e nessa dimensão, o sujeito se compreende como parte de um

contexto social, o qual foi tecido histórica e culturalmente, e nele pode criar laços de pertencimento, e ao mesmo tempo que a quantidade de conteúdos ao qual se tem acesso é maior do que o que se transmite.

Ainda nesse processo, segundo Freire (1987), não se pode se tornar passivo diante da violência do dominador, que tem a tendência de domesticar o indivíduo. Tornar a educação bancária, tecnicista, transformadora, desafiadora, opressora, reflexiva ou libertadora, vai de encontro ao que propõe o sistema político educacional, social e econômico das configurações de ensino e constituintes, a educação depende de quem transmite o conhecimento e qual o propósito esperado nessa relação de ensinar e aprender.

Dessa forma, envolve uma série de recursos e vivências práticas e o mais desafiador é para que ensinar, e nessa relação professor /aluno medida pelas instituições burocráticas reproduz a relação dominante e dominado da estrutura maior, e nesse movimento de busca surgem os questionamentos do que se quer ensinar, quais resultados almeja, qual a transformação que se pretende, e se esses resultados trarão benefícios a política de ensino dominadora e opressora ou a uma sociedade transformadora, crítica e reflexiva livre da insubmissão.

Quanto a essa transmissão e condução de conhecimentos, entendemos que os educadores não são atores, no sentido tradicional do termo, pois o trabalho de docência não é espetáculo, mesmo nas instituições particulares, as mesmas se constituem em uma indústria cultural, pelo montante de capitais investidos, e em alguns casos pelo público alvo atingido.

Na esfera pública de acordo com o Art. 205 da Constituição brasileira, “a educação, direito de todos e dever do estado e da família, será promovida e incentivada pela sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”.

Diante dessa perspectiva e das abordagens citadas, compreendemos que a sucessão que perpassa por esse processo de adesão a educação é multifatorial em diversas dimensões que envolve desde a localização geográfica, etnia, situação econômica, emprego, moradia e condições oferecidas e ofertadas pelo sistema educacional

que promova aos indivíduos a aquisição de conhecimentos que o liberte da insubmissão.

Entendemos que o acesso à educação básica como se refere a Constituição Brasileira, para os indivíduos transcorre por uma cadeia de intervenções que desenvolve nesse processo de busca pelo conhecimento com a intenção da liberdade com uma melhor participação na sociedade e nas relações de ensinar e aprender para a vida.

Educação, diversidade e insubmissão

A falta de conhecimento seja na esfera política, social ou socioeconômica, é um problema pragmático, que devido à multifatores recaem as dificuldades de acesso ao ensino público. As consequências são um efeito dominó, onde não se tem uma tomada de consciência da compreensão dos seus direitos que iniciam como cidadão no sentido da igualdade de valores e por sua vez da sua responsabilidade como cidadão, pela sua vida e de outrem. Essa condição causa a submissão em todos os aspectos da vida. A aquisição da educação e do conhecimento liberta e transforma, a educação desperta a reflexão crítica e aumenta a sua rede de conhecimentos nas esferas das configurações das redes de ensino, seja privada ou pública.

A educação aplicada de forma a induzir preceitos e conceitos já pré-estabelecidos, sem levar em consideração a cultura adquirida e presente em um grupo ou indivíduo, poderá levar toda a uma comunidade ou grupo de pessoas, a um erro de informações de valores configurando numa educação bancária e alienante.

Para delinear a compreensão sobre a importância da abordagem conceitual relacionada a diversidade cultural, os estudos de Moniz (2018), nos ensina que o termo diversidade diz respeito a “etimologia no latim *diversitas*, procurando dizer variedade ou diferença. É a representação, num determinado sistema social, da multiplicidade de diferenças e similaridades que existem entre os indivíduos ou os grupos que os representam”.

Nesse sentido, ela agrega no seu interior uma pluralidade de pessoas, com várias características que envolvem, faixa etária, etnia, raças, cor, gêneros, que trazem consigo, fruto das experiências

anteriores, toda uma bagagem cultural que no encontro com o outro são postas em relação, onde ocorre a diversidade social e cultural, e estes indivíduos se reconhecem como iguais ou diferentes nesse contexto.

Dessa forma, a diversidade social e cultural a qual Moniz (2018) faz referência, traz conceitos que simbolizam que as pessoas são diferentes, e por isso, deve ser pensado no contexto das organizações, e que nessa dimensão das diferenças não haja o etnocentrismo. E nesse sentido, o entendimento de laços culturais pode estar indeixado ao que vem a ser a cultura, que, pois, perpassa por observações e consequentemente estudos do cotidiano dos indivíduos que levam a discursos no campo do conhecimento.

Ensinar a condição humana, é o que mostra os estudos de Morin (2011) quando “a educação do futuro deverá ser o ensino primeiro e universal, centrado na condição humana”, estes devem reconhecer-se em sua humanidade comum e, ao mesmo tempo, reconhecer a diversidade cultural inerente a tudo que é humano. O autor propõe conhecer o ser humano, e antes de tudo, situa-lo no universo, e não o separar dele, pois nessa condição, o indivíduo se situa e se reconhece e ao se conhecer traz as indagações e inquietações do cotidiano esboçando uma busca pela reconstrução da natureza da sua cultura.

Outra autora, Adichie (2014), fala das questões da educação que vem de casa e da educação aprendida nas escolas da Nigéria, e retrata sobre ser feminista, que aparentemente soa como uma pessoa terrorista que gosta de ver a desordem em geral, e ao mesmo tempo que é pensado que somente mulheres podem ser feministas. Na verdade, sugere que é uma educação cultural por um mundo sem preconceitos, de raça, cor, gênero, socioeconômica, ou por condição social, sugere um mundo educado e aculturado pelos saberes para que haja a justiça social na direção da humanização social, por um olhar igualitário, sem pré-julgamento por gênero, raça ou cor. Propõe, a autora, um grito de liberdade pela insubmissão, sugere mudanças na transmissão das culturas, seja na educação formal ou não, como por exemplo no modo de agir e pensar sobre os afazeres domésticos em uma família, como atribuir igualdade de direitos e deveres entre crianças, sem discriminar as questões de gênero, na intenção de que essa diversidade cultural seja transformadora e evo-

lutiva na vida das crianças futuras adultas. Descreve ainda que “a cultura sempre está em formação, a cultura não faz as pessoas, as pessoas fazem a cultura”. Ora, se as pessoas fazem a cultura, esta deverá estar ligada a emancipação dos saberes alinhados as diversidades culturais dos seres.

Pelo viés antropológico, o conceito de cultura também pode ser entendido no estudo da sua simplicidade ou da sua complexidade. Diante disso Lévi Strauss (1996) propõe a redução da complexidade à simplicidade do que se obteve em pesquisa sobre as atividades humanas ao longo do tempo, ou seja, o autor não vê a necessidade de detalhamentos, bastando evidenciá-las em análise simplificada para então defini-las como cultura. Clifford Geertz (2008, p. 25), porém, propõe a troca do caminho da simplicidade pelo caminho da complexidade ordenada através da interpretação.

Em sua proposta de ordenamento da complexidade, Geertz (1989, p. 25-48) não apresenta um conceito de cultura, mas a sua construção através da interpretação das atividades humanas, sobre o impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem, evidenciando os aspectos das citadas atividades humanas a partir de extratos primitivos conduzindo ao entendimento de que a definição de cultura se encontra nas entrelinhas da complexidade que envolve o compreensível e o incompreensível entre os povos.

Geertz menciona que “tornar-se humano é tornar-se individual e nós nos tornamos individuais sob direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas” (1989). Dessa forma, compreendemos que o ensino da cultura como produção histórica é transmitido de geração a geração, marcando a vida de cada ser humano, configurando sentidos e agregando valores as ações humanas.

A cultura transmitida no ambiente institucionalizado deve priorizar a diversidade trazida na singularidade de cada ser, valorizando as suas histórias de vida e a compreensão que os seres são diferentes de acordo com as suas origens, e essas diferenças os torna iguais a partir dessa compreensão, do respeito as diversidades, que compreendida, abre um leque de visão de mundo no sentido da insubmissão e da reconstrução da diversidade de valores culturais.

Entendemos que as formas de ensinar preestabelecidas que são destinadas as crianças e aos adolescentes nos dias atuais, que são direcionados conforme o sistema educacional, trazem contextos que de forma unilateral transmitem os conhecimentos, mas de forma conteudistas, sem mostrar a praticidade das coisas.

Com relação a cultura e a diversidade indígena trago as reflexões dos estudos de Munduruku (1999), onde ele nos fala que toda sociedade que analisa o outro baseado nos seus pressupostos, tende a ser etnocêntrica, e isso é compreensível dentro do contexto de autoafirmação em que o povo vive. O indivíduo tende a se comportar de determinada maneira pela educação que tem. Se ele recebe informações unilaterais de outra sociedade ele crescerá com uma visão de mundo distorcida e preconceituosa capaz de torna-lo egocêntrico.

Já Munduruku (1999), traz em suas experiências de vida, e em seus relatos explica as formas de como aprendeu o significado de Educação, que desde criança viu seus pais transmitirem a todos da sua comunidade, é a educação com exemplos da vida cotidiana, do fazer, mostrar e sentir e suas dificuldades de ser índio no Brasil, a filosofia do bem viver, a educação da criança indígena e dentre outras experiências. E com isso, o autor diz que a cultura nunca é estética. Aprendeu depois também que na sociedade pós-moderna ocidental, educação significa a mesma coisa: tirar de dentro, jogar para fora exteriorizar os saberes aprendidos.

Segundo as experiências de Munduruku (1999), quando se aplica os conhecimentos sugeridos pelos livros didáticos é preciso analisar em que contextos esses conteúdos poderão ser abordados e quais os procedimentos metodológicos poderão ser utilizados nessa abordagem e em que dimensão educacional esse conhecimento será atingido com pretensões positivas ou negativas.

Sendo assim, a cultura está em constante transformação. Mesmo os povos indígenas tiveram sua cultura alterada pelo contato com outros povos. Munduruku diz que sempre trabalhou com jovens e adolescentes. Ele diz que foi inclusive, uma opção pessoal que fez quando concluiu o curso superior. Fez variações com seus métodos e perseguiu formulas, experimentou coisas.

E foi também nessa ocasião que ele percebeu os índios, no sentido pejorativo da palavra, mas no sentido da resistência interior.

Ele nos ensina que há muitos profetas entre os povos indígenas do mundo inteiro. A profecia refere-se as pessoas que nasceriam e trariam em si a possibilidade do aprendizado, a sensibilidade para construir um novo povo.

De acordo com o que o autor apresenta, fazemos um paralelo ao cenário atual e percebemos que quando a cultura a ser repassada está relacionada a pensamentos políticos e religiosos e analisarmos os aspectos da cultura tradicional relacionados aos santos, percebemos que esta manifestação expressa saberes que são apropriados nas relações socioculturais de cada sujeito, e nessa linha de pensamento quando nos deparamos com a educação religiosa aplicada nas escolas, que de forma introdutória faz uma abordagem sobre as religiões em linhas gerais, ficamos diante de conteúdos superficiais que não podem ser direcionados a um pensamento religioso específico.

Dependendo da metodologia e a intencionalidade conduzida e utilizada, poderá levar ao indivíduo a uma forma de pensar e agir, seria uma forma de liberdade a insubmissão e a alienação. A palavra insubmissão significa que é o ato de deixar de submeter-se a autoridade delegada, e dessa forma fazer com que o indivíduo seja um ser pensante, crítico e reflexivo, o que pode ser chamado também de rebelde ou insubordinado. Com isso, fazemos um paralelo nessa tríade de conhecimentos, destacamos a diversidade social e cultural e a insubmissão, estamos nos referindo as formas de pensar e agir de um grupo ou de um indivíduo com autonomia e com democracia.

No sentido democrático da educação com autonomia,

A escola propõe ensinar para aos educandos com o intuito do desenvolvimento da educação por meio da diversidade social e cultural nos momentos festivos em que os saberes tradicionais são revitalizados, como as festas folclóricas e nos momentos lúdicos que envolvem diferentes sujeitos, são os espaços apreendidos para compreendermos como se estabelecem as relações de aprendizagem em que a autoridade do educador, seja ele popular ou escolar, se constitui de forma satisfatória. (GRANDO, 2010, p. 86)

Nesse sentido, a autora chama atenção para a importância de desenvolver trabalhos educativos e festivos no âmbito escolar, não

somente em datas comemorativas, e cita como exemplo o folclore, que de forma a constituir com o propósito de conhecer a diversidade cultural que agrega nesse contexto como forma de transmissão de conhecimentos, e nessa relação a escola cria as condições humanas para uma educação intercultural, uma educação que reconhece que se educa com o outro.

A escola poderá constituir as interrelações de saberes pela diversidade de cultura com propósitos fundamentados na construção e reconstrução de conhecimentos no sentido de uma visão crítica e reflexiva relacionados aos valores e as tradições através das concepções multiculturalistas.

Segundo Freire (2020), a curiosidade ingênua que, “desarmada”, está associada ao saber do senso comum”, essa curiosidade está ligada a educação, a diversidade e a democracia, são as linhas de pensamento insubmissas diante de uma sociedade preeminentemente ligadas a curiosidade como inquietação, e nessa linha, a curiosidade humana vem sendo histórica e socialmente construída e reconstruída.

Assim, cabe ao educador levar para o espaço escolar saberes relevantes para contribuir com a ampliação do potencial de conhecimentos dos educandos, e, especialmente com a compreensão acerca da educação intercultural, tendo como uma cultura expressa nos saberes e práticas que o identificam como pessoa em um contexto socioeconômico, uma cultura não individualizada, mas coletiva, que traz em si a referência familiar.

No entanto, nos dias atuais a educação e a diversidade cultural estão comprometidas na dimensão prática e presente, está se apresentando fragmentada, pelo fato de se constituir em um formato remoto, o que era para ser inovador e promissor está se tornando uma educação dissociada em todos os sentidos, presencial, dimensional e em especial uma compreensão complexa, os saberes se fragmentam por múltiplos fatores, sociais e econômicos, que divergem do cotidiano dos educandos.

No Brasil cerca de 48 milhões de educandos e 99,3% das escolas suspenderam as atividades presenciais em algum momento em 2020 e 2021, dados de um levantamento feito pelo Instituto Ayrton Senna e a Open Social, com base na PNAD-C/IBGE de 2017,

de que mais da metade dos educandos não têm, em casa, as condições mínimas para o estudo remoto. O resultado dessa equação, estimulou o abandono da escola pelos educandos que já contavam com menos oportunidades de aprendizado em casa. Além disso, ampliou o desgaste emocional dos educadores, que se viram de mãos atadas diante de uma nova realidade.

Um relatório conjunto feito por Unesco, Unicef e Banco Mundial aponta que o fechamento das escolas entre 2020 e 2021 pode fazer com que crianças e jovens do mundo inteiro deixem de ir à escola e com isso, deixam de ganhar US\$17 trilhões ao longo da vida. Com o tempo recorde em que essas escolas ficaram fechadas, as redes de ensino têm agora o desafio de diagnosticar os reais impactos na vida das crianças e jovens brasileiros.

E os primeiros levantamentos apontam para um cenário de retrocesso em um sistema educacional já historicamente marcado pela desigualdade de oportunidades. E dessa forma, a educação que não transforma retrocede no tempo e no espaço, e se torna submissa aos sistemas.

Considerações finais

Após os estudos realizados concluímos que a educação escolar e a diversidade social e cultural como chaves para a insubmissão estão entrelaçadas nas dimensões mais profícuas da sociedade, e traçando um paralelo nas reflexões de Paulo Freire sobre a pedagogia da autonomia, onde o autor propõe uma educação humanista, sendo esta, um ato criador, a medida em que possibilita ao indivíduo autonomia, consciência crítica e capacidade de decisão e ao mesmo tempo em que Daniel Munduruku, nos mostrou de uma forma contundente que uma educação transmitida de forma negligenciada pode afetar toda uma cultura existente e vivida pelos nativos, de forma a desconstruir um passado considerado ancestral e milenar voltados ao cotidiano dos indígenas e sua harmonia com a natureza.

Compreendemos que os conceitos e valores dados a educação básica são considerados apenas nos documentos das Leis constituintes, e traçando um paralelo aos estudos dos autores mencionados, percebemos que de fato o cenário atual é caótico e sofre

retrocessos a luz do sistema político e educacional pelo qual estamos vivendo, uma utopia da valorização da cultura com desejos e anseios de aquisição de saberes.

Considerando as reflexões de Chimamanda Nogzi, que faz uma ligação de cultura e humanismo estabelecidas na sociedade, a autora chama atenção para as desigualdades sociais, que se caracterizam nas classificações de gêneros, onde há a submissão feminina, e tornando assim uma sociedade desigual e injusta para o que chamamos de igualdade social. A cultura popular, como símbolo e códigos que orientam a vida cotidiana dos sujeitos, deverá estar pautada na escola.

Nessa dimensão cultural os autores visam a desconstrução do olhar discriminatório e pré-conceitual da diversidade étnico racial, ambas com concepções estabelecidas e moldadas pelo sistema educacional, de um lado a educação da autonomia, o preconceito aos nativos, tendo suas informações relacionadas a cultura equivocadas, e no contraponto a educação submissa da cultura estereotipada envolvendo gêneros.

Contudo, por se tratar de uma instituição que permeia entre a esfera pública e privada, a escola é responsável pela disseminação da educação formal, ao mesmo tempo que a mesma tem o dever de respeitar e considerar os saberes com que os educandos chegam até ela, sobretudo os das classes populares.

Os resultados da discussão desta pesquisa poderão possibilitar uma reflexão a cerca de uma educação libertadora e evolucionista, diante das diversidades e das formas preestabelecidas no que diz respeito a educação das crianças, para que tenhamos um futuro sem preconceitos, sejam eles, étnico racial, social ou de gêneros, buscando uma sociedade mais humanizada e preconizando a igualdade social sucumbindo a submissão e a busca pelo multiculturalismo.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos Feministas*. Editora: Companhia das letras, 2014.

ARENDR, Hanna. *A Crise na Educação*. Viking Press, New York, 1961.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais: Arte*. Secretaria de Educação

Fundamental. Brasília: MEC/SEF,1998.

BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais: Educação Física. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRASIL. BNCC – Base Nacional Comum Curricular. Brasília MEC/. Dezembro de 2017.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários a prática educativa. Editora: Paz e Terra. São Paulo, 2020.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Editora: Paz e Terra. São Paulo. 1987.

GEERTZ, C. Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GRANDO, Beleni Saléti. Negros no Brasil: política, cultura e cidadania. Editora: Atiléndi. Florianópolis. 2010.

LEVI-STRAUSS. Introdução à obra de Marcel Mauss. In. “Sociologia e Antropologia”. V.2. São Paulo: Edusp, 1964.

MONIZ, Jorge Botelho. Suspendendo a (Des)Crença? Diversidade cultural e religião na Europa contemporânea. Universidade Nova de Lisboa – Portugal. 2018.

MORIN, Edgar. Os 7 Saberes Necessários a educação do Futuro. Cortez editora. São Paulo, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. O banquete dos Deuses. Editora: Angra. São Paulo. 1999.

TRAGTENBERG, Mauricio. Os descaminhos da educação. Editora: Brasiliense. 1968

EBOOK. Volta ao Novo. Educação.go.gov.br.

LETRA – REBELDIA DIGNA¹

Rodrigo Ktarse

A revolução mexicana continua viva
Na insurgência combativa zapatista
O legado de zapata é luta pela vida
Por terra, liberdade, rebeldia digna

Em 1994 em Chiapas
Os insurgentes dizem já basta
Encapuchados, rebeldes, indígenas
Insurgência zapatista contra os de cima

Mais de 500 anos de luta e rebeldia
Contra a escravidão e invasão colonialista
Lutando contra os saqueadores
Resistindo a violência dos opressores

Combateram o imperialismo estadunidense
Capitalistas, belicistas, prepotentes
Venceram a ditadura de Porfírio Dias
Através da luta camponesa e indígena

O exército de Zapata e Pancho vila
Não se curvaram perante aos genocidas
Esse é o legado que nunca morre
A combatividade de um povo forte

Os saberes da cosmovisão indígena
Revolucionar a vida de baixo pra cima
O futuro é agora, devemos fazer
Quem sabe faz a hora não espera acontecer

¹ Confira em <https://www.youtube.com/watch?v=yNoU2NI6NQQKtarse> - faixa 20, do Álbum A LUTA É PELA VIDA, de 2021.

Construir a autonomia na prática
Romper com as estruturas viciadas
Com organizações burocráticas
Hierarquizadas, prepotentes, autoritárias

Patriarcal, elitizada, colonialista
Os zapatistas globalizam a rebeldia
Com ousadia, horizontalidade
Lutando com os debaixo na combatividade

REFRÃO

Insurgência zapatista é luta combativa
Por Terra, liberdade, rebeldia digna
Insurgência zapatista é luta combativa
Sabedoria indígena de luta pela vida

Insurgentes que lutam com autonomia
Contra o Estado e os Capitalistas
Mudar o poder sem tomar o poder
Mandar obedecendo com atitude e proceder

Sabedoria dos povos originários
Anti-colonialismo, anti-autoritários
Sagacidade em se auto-transformar
Reformular as antigas formas de lutar

Das Tradições de guerrilha dogmática
Rompendo com a ideia de vanguarda
Abrindo diálogo com a sociedade civil
Na autodefesa no ombro um fuzil

Escutando o povo com sensatez
Dialogando com os debaixo com Lucidez
Sem fazer acordo com estado burguês
Reivindicando terra para o camponês

Declaram guerra a todos governantes
A todos os lacaios da classe dominante
Com grupos de apóio fazem intermediação
Ocupando os meios de comunicação

Para propagar seu manifesto rebelde
Aqui o povo manda e o governo obedece
Por trás do capuz são rostos da dignidade
Rostos da diversidade da humanidade

Por trás da roupa é o povo que fala
Pessoas simples que não fogem da batalha
Um povo forte não precisa de liderança
Leiam as três flores da esperança

Ezln nos passos de uma rebeldia
Leia todas as declarações zapatistas
Ousa a música tudo para todos
Leia o livro mortos incômodos

REFRÃO

Insurgência zapatista é luta combativa
Por Terra, liberdade, rebeldia digna
Insurgência zapatista é luta combativa
Sabedoria indígena de luta pela vida

A escolitas global intergaláctica
Valorizando os saberes da África
Da Ásia, do continente Americano
Aprendendo, ensinando, dialogando

Sabedoria do movimento zapatista
Espalhar a todos os povos a rebeldia
Os territórios autônomos do zapatismo
Não existe mandatos, cargos políticos

Organização prioriza a horizontalidade
Não existe estado não existe verticalidade
Não existe privilégios e superioridade
Não existe decisões com desigualdade

Priorizam a democracia de base
Priorizam as assembléias populares
Priorizam a liberdade, igualmente
Priorizam a participação da comunidade

Junta do bom governo na pratica
Não existe palácio cheio de burocrática
Os responsáveis pela função política
Não existe parasita ditando ordens de cima

Ou lacaios legislando leis a todos
O governo obedece à autonomia do povo
Os zapatistas não vivem de utopia
Constrói a realidade no dia a dia

Constrói de forma cooperativa e coletiva
Escolas, hospitais, trabalho e vida digna
Essa é a rebeldia, sabedoria indígena
De luta e resistência contra os colonialistas

Os zapatistas são rebeldes radicais
Na luta por liberdade, justiça e paz
Na luta contra a soberba do poder
Na luta valorizando o ser e não o ter

Na luta pela dignidade rebelde
Na luta insurgente que prossegue
Na luta para derrubar o mal governo
Na luta por moradia, lazer, emprego

Na luta contra a fome, contra a miséria
Na luta por educação, saúde e terra
Na luta pela sabedoria contra a ignorância
Na luta pela rebeldia digna de esperança

REFRÃO

Insurgência zapatista é luta COMBATIVA
Por Terra, liberdade, rebeldia digna
Insurgência zapatista é luta COMBATIVA
Sabedoria indígena de luta pela vida

POSFÁCIO

Insubmissão, pluriversidade e potência

Estevão Rafael Fernandes

É algo relativamente fácil, esta tarefa de escrever posfácios. Um texto curto e genérico, quase sempre autoelogioso e grandiloquente, com elogios igualmente genéricos ao texto que lhe antecede. A verdade é que não sei fazer isso e, após ler os textos aqui presentes, não me daria ao direito de ser cínico nesse nível.

Acho ótima a ideia de um livro advindo de uma disciplina ter gestado algo tão indisciplinado, no melhor sentido do termo. Normalmente textos lidos impõem, a quem os discute, uma calçada relativamente estável a destinos já conhecidos e caminhos já percorridos. Isso explica, por exemplo, a tentação tão presente em nossa academia de textos recheados de citações de autoras e autores estrangeiros, “abençoando” e respaldando nossas ideias. É como se fossem necessárias outras vozes para que a nossa valesse a pena ser ouvida. Voluntariamente filtramos nossas ideias, angústias e interrogações por lugares perenes. Fato é que é muito mais fácil andar por onde há pegadas e rotas pré-estabelecidas.

Com este livro isso não acontece. As ideias, questões e inquietações partiram de um lugar intrinsecamente disciplinar – a sala de aula – e de textos mais ou menos consolidados, mas de questões poderosas, as quais não se permitiram ser facilmente domadas. Aliás, se tais impulsos não foram domesticados, foi por terem sua gesta nas subjetividades e trajetórias de cada uma das pessoas aqui presentes.

Questões de etnicidade, gênero, sexualidade, memória e educação se entrecruzam desde – e rumo a – uma crítica do encapsulamento imposto pela colonização. Cada uma dessas páginas demonstra a *insubmissão* emprestada pelo título, mas vai além.

Em primeiro lugar, claro, não se submeter não significa abrir mão dos avanços disciplinares nas diversas áreas do conhecimento aqui tratadas. Óbvio que há, na antropologia, sociologia, história e pedagogia – entre outras – avanços que não podem e nem

devem ser ignorados. Insubmissão não é negação, mas uma problematização que compreenda essas disciplinas como eixos de poder para além do que se entende como “academia” ou “ciência”. Diz-se “eixos de poder”, pois a forma como o conhecimento nasce e se sustenta depende de políticas de financiamento, controle linguístico, acesso ao mercado editorial, poder simbólico, lugares de fala privilegiados etc. aos quais boa parte das pessoas não tem acesso. Um paradigma não surge, pura e simplesmente: ele precisa de condições para se tornar um paradigma. Afinal, caso Einstein fosse uma mulher mexicana ou Karl Marx, africano, talvez nunca tomássemos conhecimento de suas ideias. O ponto é: quantas ideias não se perdem por não acessarem esses espaços, nos termos reconhecidamente tidos como “acadêmicos”? O que fazer com aqueles sistemas de conhecimento que não se pretendem objetivos, neutros, externos etc e tal? Isso nos leva a um segundo ponto.

A ideia de que objetividade e subjetividade sejam pares opostos, tanto quanto ciência e política, por exemplo. Os textos aqui partem de uma premissa muito mais radical, ainda que nem sempre de forma explícita: não são opostos – quiçá nem sejam tão bons pontos de partida, afinal – mas pensar e agir (e sentir) imiscuem-se como *devoir-insubmeter-se*. Com isso se quer dizer que pensar não exerce precedência sobre o sentir ou sobre o agir, tanto quanto a objetividade não exerce qualquer tipo de superioridade em relação à subjetividade. E é disso que se trata uma insubmissão: não chamar o pensamento de “pensamento”, posto haver múltiplas formas de pensar (pensar-agir, pensar-sentir, pensar-ser, pensar-gozar, ...) e chamar essas atitudes de “pensamento” implica, quase sempre, em uma separação entre conhecer o mundo e tomar parte dele – partindo de nosso objetivismo, tão valorizado dentro da academia hegemônica.

O ponto é que tal separação é parte fundamental não apenas do nosso aparato científico tradicional, mas, sobretudo, dela parte a perspectiva a partir da qual não se deve agir-no-mundo. Dito de outra forma: dado que o sujeito-observador se mantém apartado do que observa, não é seu papel transformar seu objeto. E aqui temos “a” questão que perpassa os capítulos aqui organizados.

Trata-se de entender não apenas a(s) Amazônia(s) mas as periferias do sistema-mundo como locais onde esse *pensar-agir-ser-existir-sentir-[n]o mundo* é a forma ontologicamente privilegiada de

experimentar-se a vida. Sem objetividade x subjetividade e, consequentemente, sem barreiras para se transformar continuamente o mundo. É complicado até escrever esse tipo de coisa, mesmo porque o mundo não é algo externo, por exemplo. Quem é daqui, destas paragens periféricas (e escrevo isto desde Porto Velho, em Rondônia) sabe onde eu quero chegar. Não se trata tão-somente, como já foi dito e redito, de o Sul-Global fornecer “experiências” e “pontos de vista” enquanto o Norte-Global oferece “conhecimento”. Mas algo mais complicado que isso...

Nessa passagem do que fazemos aqui para o que eles pensam de lá, justamente o que não os interessa é a parte mais interessante do nosso ser/estar-[n]o mundo – e, uma vez mais, os textos aqui presentes conseguem trazer essa problematização em suas tessituras.

Educação, Gênero, Racialidades e Etnicidades periféricas são atos políticos, dado que posturas epistêmicas e multifocadas, permeadas de subjetivismos. Não se pode ser mulher e ribeirinha, por exemplo, sem provocar as teorias de gênero hegemônicas no sentido de pensar racismo ambiental, grandes projetos de empreendimento, garimpo, sustentabilidade, chegando até questões geopolíticas internacionais tais como crédito carbono, gestão energética ou divisão do trabalho internacional, apenas para citarmos algumas questões. Colocar isso sob o rótulo genérico de “interseccional” ou o contraponto a esses elementos como “descolonizante” é, mais uma vez, uma forma de violentar-se simbolicamente (ou não) essas populações, cometendo epistemicídio.

A ideia, e com isso eu concludo, exposta nestes textos vai, justamente, de encontro a isso. Trata-se não apenas de dissecar e expor essas diversidades amazônicas, mas, indo mais além, de abraçar essa pluriversidade como potência. O que não vemos quando aplicamos os filtros disciplinares essas realidades tão nossas? Ao final deste livro, esta é a pergunta que parece ecoar de cada uma das vozes aqui expostas.

SOBRE AS/OS AUTORAS/ES

Adriane Panduro Gama

Graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Pará - UFPA (1999). Mestre em Educação pela Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA (2018). Doutoranda em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (SND) pela Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA (2020). E-mail: adriane.biologa01@gmail.com

Ágatha Valentina da Silva Moreira

Estudante de Ensino Médio; Escola Estadual Santo Antônio, da Secretaria Estadual da Educação – SEDUC.

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

André Victor Amaral Gouvêa

Estudante de Ensino Médio; Escola Estadual Santo Antônio, da Secretaria Estadual da Educação – SEDUC.

Angelica Hernandez Goez

Economista da Universidad Nacional de Colômbia – UNAL. Mestre em economia pela Universidade Federal Fluminense e Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais (CIAMB) da UFG. Com atuação nas áreas de agricultura familiar, extrativismo e desenvolvimento rural. E-mail: angelhez@gmail.com

Arilson Manuiama Martins

Estudante de Ensino Médio; Escola Estadual Santo Antônio, da Secretaria Estadual da Educação – SEDUC.

Bjarne Lima Furtado

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Especialista em Docência no Ensino Superior pela Universidade La Salle. Licenciado em Educação Artística pela UFAM. Docente na Educação Básica nos níveis do Ensino Fundamental e Médio – SEDUC/AM. Atuou como Redator-Formador de Arte da Área de Linguagens e suas Tecnologias no Programa de Apoio à Implementação da Base Nacional Comum Curricular – Pro-BNCC/Ensino Médio no Amazonas.

Clara Gabryelle de Souza da Silva

Estudante de Ensino Médio; Escola Estadual Santo Antônio, da Secretaria Estadual da Educação – SEDUC.

Estevão Rafael Fernandes (posfácio)

Antropólogo e professor na Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

Evandro de Moraes Ramos

Professor, orientador e pesquisador do PPGSCA/UFAM. Doutor em Tecnologias Educativas pela Universidade de Ilhas Baleares. Professor da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: evandromramos@ufam.edu.br

Felipe Pires

É formado em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA. É bibliotecário-documentalista do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas – IFAM. Mestre em Sociedade e Cultura pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

Florêncio Almeida Vaz Filho

Indígena do povo Maytapu, Professor do Curso de Antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA e Coordenador do Projeto A Hora do Xibé.

Francinete Auanário Chota Pontes

Professora da Secretaria Estadual de Educação e Desporto/AM; Licenciada em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA (2010) e em Educação Cristã pelo Seminário Batista Regular da Amazônia (2003). Pós-Graduada em Produção de Objetos Educacionais pela UEA. E-mail: netchota@gmail.com

Francisco Pereira da Silva

Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: pereifrancisciscol@gmail.com

Geolivan Cavalcante Peres

Estudante de Ensino Médio; Escola Estadual Santo Antônio, da Secretaria Estadual da Educação – SEDUC.

Gilse Elisa Rodrigues (prefácio)

Bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS, licenciada em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Doutora em Ciências Sociais pela PUC/RS. Atualmente é Professora Assistente I na Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Instituto Natureza e Cultura – INC, unidade Acadêmica do Alto Solimões, em Benjamin Constant. Atua em ensino, pesquisa e extensão nas áreas de Antropologia e Sociologia, principalmente nos seguintes temas: violência, cultura punitiva, política penitenciária, gênero e poder, religiosidade e cultura popular, organizações de mulheres indígenas no Amazonas.

Guilherme Gitahy de Figueiredo (org.)

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 e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atua com Antropologia da Mídia, Antropologia do Colonialismo e Educomunicação. Animador de jornalistas populares indígenas e não indígenas na Rede de Notícias da Amazônia.

Iraíldes Caldas Torres

É Doutora em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

Jaíne Braga Nascimento

Estudante de Ensino Médio; Escola Estadual Santo Antônio, da Secretaria Estadual da Educação – SEDUC.

Karla Emmanuela Ribeiro Hora

Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Católica de Goiás - UCG (2001), mestrado em Geografia pelo Instituto de Estudos SocioAmbiental da Universidade Federal de Goiás - IESA/UFG (2003) e doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná - MADE / UFPR (2009). É docente nos PPG Projeto e Cidade e no PPG CIAMB da UFG. Atualmente, exerce a função de Diretora da Escola de Engenharia Civil e Ambiental da UFG para o mandato de 2019-2023. E-mail: karla_hora@ufg.br

Leandro Bonecini de Almeida

Atualmente é Professor Substituto do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2021) e Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Latinoamericanos da Universidade Nacional Autônoma do México (2015). Possui bacharelado (2012) e licenciatura (2017) em Ciências Sociais pela Universidade

Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador contemplado com fomentos públicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Email: lbonecinalmeida@gmail.com

Lídia Cristiany Assunção Sarmento

Indígena do povo Borari da aldeia Alter do Chão, estudante da graduação em Pedagogia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). É voluntária do Projeto A Hora do Xibé.

Mayara Mota Tashiro

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Especialista em Mídias Sociais pela Universidade Carioca e Bacharel em Biblioteconomia também pela UFAM. E-mail: tashiro.mayara@gmail.com

Michel Justamand (org.)

Licenciado em Pedagogia pela UniNove; Graduado e Licenciado em História, Mestre em Comunicação e Semiótica, Doutor em Ciências Sociais/Antropologia e Pós-doutor em História pela PUC-SP; Pós-doutor em Arqueologia pela UNICAMP e em Cultura e Sociedade pela UFBA. Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA e Professor Associado II no Curso de Antropologia da UFAM, em Benjamin Constant/AM. Email: micheljustamand@yahoo.com.br

Natasha Marzliak

Professora de História e Estética da Arte da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutora em Artes Visuais - Multimídia e Arte pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com intercâmbio de pesquisa em Cinema e Audiovisual na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Membro do coletivo AnarkoArtLab (NYC) e dos grupos Interfaces (Ciências da Comunicação, Informação, Design e Artes) e Estilo e Artes Visuais na Amazônia, ambos da UFAM. Editora associada da Art Style | Art & Culture International Magazine. E-mail: marzliak@ufam.edu.br

Pâmela Eurídice da Silva Beleza Baltazar

Mestranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura da Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Graduada em Comunicação Social - Jornalismo. Crítica de cinema filiada à Associação Brasileira de Críticos de Cinema - Abraccine. E-mail: pan.euridice@gmail.com

Pedro Pontes de Paula Júnior

Professor da Secretaria Estadual de Educação e Desporto/AM; Licenciado em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas-UEA; Pós-graduado em Letramento Digital pela UEA; Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas/UFAM; E-mail: pedropontesdepaula@gmail.com

Ricardo Lessa Filho

Atualmente realiza estágio de Pós-Doutorado (com bolsa do CNPq) no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais, onde ministra uma disciplina sobre Georges Didi-Huberman. Doutor em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Membro dos grupos Poéticas da Experiência – UFMG e REPERCRI – Grupo de Investigación Representación Contemporánea de los Perpetradores – Universitat de Valencia. Curador do Circuito Penedo de Cinema desde 2018. E-mail: ricardolessafilho@hotmail.com

Rodrigo Ktarse (poesia)

Rapero insurgente. Integrante do grupo de rap KTARSE, militante da cultura hip hop segue na principiologia da ação direta, horizontalidade, atuando junto e lado a lado com vários coletivos que fomenta a luta combativa, autônoma e no “nós por nós” nas periferias de SP, morador da Vila Fátima – bairro periférico de Suzano-SP e está na caminhada da cultura hip hop desde meados de 1998. Fez parte do grupo de rap “DRAMA REALISTA” entre 1998 e 2006. Em 2007 entrou para o grupo de rap Ktarse, no qual lançaram três álbuns intitulados Gueto Subversivo, Inflamando a Insurgência e A Luta é Pela Vida, produzidos de forma autônoma e independente (sem vínculos com gravadoras, distribuidoras e demais empresas

da indústria fonográfica e capitalista). Autor dos livros *Inflamando Pensamentos Insurgentes no Gueto* – lançado de forma autônoma “nós por nós” em 2018, e recentemente *Relatos de um rapero ateu de quebrada*, pela Editora Merda na Mão.

Sarah Isabel Cardoso Furtado – BELL

Acadêmica do Curso de Artes Visuais da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Tem participado de vários eventos locais e nacionais, voltando-se às questões de gênero, corpo indígena e negro, ancestralidade e memória. Entre os eventos de que participou destacam-se: *Colorindo a minha Kebrada*; *Encontro de hip hop no Norte* e; “*Bloco de Notas*” dos rappers Erick Som e PTA in PRETA-FORMA, evento que reuniu artistas de todo o Brasil e do mundo. O videoclipe está disponível em: <https://youtu.be/qH8tCDwbmBo>.

Selda Vale da Costa

Professora aposentada adjunto da Universidade Federal do Amazonas, membro permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. E-mail: seldavaledacosta@gmail.com

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante

Nome de registro: Sidelmara Santos Barreto de Medeiros.

Indígena: Maxacali/Xavante. Etnia Xavante. Graduada em Comunicação Social e Jornalismo e em Cosmetologia e Estética ambas pela UNISUL/Santa Catarina. Jornalista colaboradora da UOL; Consultora de projetos para sua aldeia; Membro da Academia Sul Catarinense de Letras e Artes ASCLA; Representante das Mulheres Xavante; Apresentadora do Programa - “Brasil Indígena”; Assessora de Comunicação e Marketing na Associação Aliança dos Povos do Roncador, etnia Xavante-Mato Grosso; Fundadora e conciliadora de conflitos e questões políticas sociais no grupo “Direitos dos Povos Indígenas; Fundadora e administradora do Grupo “Direitos dos Povos Indígenas–ONU. Poeta, escritora, pesquisadora. Email: maramedeirosnosul@gmail.com

Silvana Rodrigues Alves

Mestranda do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) – UFAM. Graduada em Gastronomia.

Tania Suely Azevedo Brasileiro

Pós-Doutora em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP, 2008/2009). Doutora em Educação - Universidad Rovira i Virgili/Espanha (2002). Mestrado em Pedagogia do Movimento Humano pela Universidade Gama Filho (1992) e Mestrado em Tecnologia Educacional - Universidad Rovira i Virgili (2001). Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Rondônia (1997). Professora Titular da UFOPA, lotada no Instituto de Ciências da Educação, sendo Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação. E-mail: brasileirovania@gmail.com

Valdenira da Silva Melo

Mestranda do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia PPGSCA – UFAM. Professora da Secretaria Municipal de Educação - SEMED Manaus. E-mail: valdenira.silva.melo@seducam.pro.br

SUGESTÕES DE LEITURA

disponíveis em alexaloja.com.br

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 odisséia 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 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.

Iraíldes 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 Araujo 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 Gitahy 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
- Iraildes Caldas Torres, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz, 2020*
31 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 31
- Antônio Carlos Batista de Souza,, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz, 2022*

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
- 9 - Corpo negro e saúde. um estudo sobre afrobrasileiros (as), AIDS e ações afirmativas
Adailton da Silva
- 10 - Mitopoética dos Muyraquitãs, Porandubas e Moronguetás: ensaios de Antropologia, Estética e Etnologia Amazônica.
Harald Sá Peixoto Pinheiro.
- 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 María Arguedas
Graziela Menezes de Jesus, 2021

Coleção Carmen Junqueira

Dirigida por Taciana Vitti e Michel Justamand

- 1 - Carmen e os Kamaiurá.
Michel Justamand, Renan Albuquerque e Vaneska Taciana Vitti (org.), 2018
- 2 - Carmen e o indigenismo.
Michel Justamand, Renan Albuquerque e Vaneska Taciana Vitti (org.), 2020

- 3 - Sexo e Desigualdade: entre os Kamaiurá e os Cinta Larga.
Carmen Junqueira, 2020
- 4 - Índios do Ipavu
Carmen Junqueira, 2020
- 5 - O tacape do diabo
Eunice Paiva, Carmen Junqueira, Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira, 2020
- 6 - *Kapi, uma liderança clânica e afim*
Josias Sateré, Renan Albuquerque e Carmen Junqueira, 2020
- 7 - Carmen e seus afetos
Taciana Vitti, Michel Justamand e Renan Albuquerque e (org.), 2022

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 Irabubá (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
Orleyson 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,
Iraildes 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

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.

Antoniell dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacedo (orgs), 2018

11 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis II: intercâmbios nordestinos.

Antoniell dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacedo (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 funda-

mental 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

A ideia da dissidência tem sido defendida por uma série de autoras e autores. Todos embasados, notadamente, em suas análises de que bem sempre suas proposições acadêmicas são valorizadas, respeitadas ou encontram seus espaços. Nós aqui temos como certo que é importante valorizar outros olhares, ideias, ideais, para criarmos um outro mundo possível. Um dos autores balizadores para o início das conversas a seguir, foi o linguista Noam Chomsky, em especial numa biografia autorizada, escrita por Robert F. Barsky, *A vida de um dissidente Noam Chomsky*. Em seus escritos lembra 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.

ALEXA
CULTURAL



UFAM

EDUA

EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

ISBN - 978-85-5467-246-1



9 788554 672461