



Anais

II Seminário Internacional América Latina: Políticas e conflitos contemporâneos **SIALAT**

Tema:
Colonialidade, Poder e Territórios

Edna Maria Ramos de Castro
Suely Rodrigues Alves
(Orgs.)

27 a 29 de novembro de 2017
Universidade Federal do Pará/UFPA
Belém, Brasil



Universidade Federal do Pará - UFPA

Reitor: Emmanuel Zagury Tourinho

Vice-Reitor: Gilmar Pereira da Silva

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Rômulo Simões Angélica

Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA

Diretor: Durbens Martins Nascimento

Diretor Adjunto: Sílvio José de Lima Figueiredo

Editora

Nirvia Ravena - Editora-Chefe

Lairson Costa - Diretor Executivo

Comissão Editorial

Nirvia Ravena - NAEA/UFPA (Presidente)

Edna Castro - NAEA/UFPA

Flavio Gaitán - UNILA

Gisela Leitão - EUC (Colômbia)

Lucimara Costa - UFAM

Marion Glaser - LCTME (Alemanha)

Monica Aparecida da Rocha Silva - UFT

Peter May - UFRJ

Renato Boschi - IESP/UFRJ

Coordenação de Comunicação e Difusão Científica

Ana Lúcia Prado Reis dos Santos

REALIZAÇÃO



PATROCÍNIO



PARCERIAS





Anais

II Seminário Internacional América Latina: Políticas e conflitos contemporâneos **SIALAT**

Tema:
Colonialidade, Poder e Territórios

Edna Maria Ramos de Castro
Suely Rodrigues Alves
(Orgs.)

Belém
NAEA/UFPA
2017

Arte da Capa
Andréa Pinheiro

Capa
Ione Sena

Editoração
Ione Sena
Suely Rodrigues Alves

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca do NAEA/UFPA)

Seminário Internacional América Latina: política e conflitos contemporâneos – SIALAT (2.: 2017: Belém, PA)
Anais do II Seminário Internacional América Latina: política e conflitos contemporâneos [recurso eletrônico] / Edna Maria Ramos de Castro, Suely Rodrigues Alves (organizadoras) _ Belém: NAEA, 2017.

6.0000 páginas
ISBN: ISBN:978-85-7143-167-6

1. Território – América Latina. 2. Poder regulamentar – América Latina. 3. Conflito social – América Latina. 4. América Latina – Política governamental. I. Castro, Edna Maria Ramos de. II. Alves, Suely Rodrigues. III. Título.

CDD 22. ed. 320.12098

Comissão Científica

Ana Maria Araújo – Universidad de la República – Uruguay
Andréa Zhouri – GESTA/PPGA/UFMG
Ana Prado - NAEA/UFPA
Antônia Nascimento - PPGSS/UFPA
Assunção José Pureza Amaral - UFPA-Castanhal
Carmem Izabel Rodrigues – PPGSA/IFCH/UFPA
Cristina Cancela - PPGHIST/UFPA
Edna Ramos de Castro – GETTAM/NAEA/UFPA
Edila Arnaud Moura – PPGSA/IFCH/UFPA
Eduardo Gudynas – Centro Lati no Americano de Ecologia Social/CLAES – Uruguaiy
Eliane Cantarino O’Dwyer - UFF
Emilie Stoll - Museum Nati onal d’Histoire Naturelle - França
Elenise Scherer - UFAM
Dalva Mota – CPATU/EMBRAPA
Delma Pessanha Neves - UFF
Eunápio do Carmo – CESUPA e GETTAM/NAEA
Elaide Martins – PPGCOM/UFPA
Fabiano Bringel - UEPA
Fabio Castro - PPGCOM/UFPA
Flávio dos Santos Gomes - UFRJ
Francilene Rodrigues - PPGSOF/UFRR
Gilberto Marques - PPGE/ICSA/UFPA
Helena Lúcia Zagury Tourinho - UNAMA
Hector Atilio Poggiese - UBA-Argentina
Izabel Valle - UFAM
Indira Rocha - ICSA/UFPA
Jose Vicente Tavares dos Santos – ILEA/UFRGS
João Márcio Palheta - PPGE/UFPA
James Léon Parra Monsalve - Colômbia
José Sobreiro Filho - UFPA-Ananindeua
José Raimundo Trindade - PPGE/CO
Juarez Carlos Brito Pezzuti - NAEA/UFPA
Luzia Álvares – PPGCP/UFPA
Luis Aragón Vaca – NAEA/UFPA
Luis Fernando Novoa Garzon – UNIR
Marcela Vecchione Gonçalves – NAEA/UFPA
Mirleide Char – NAEA/UFPA
Maria José Aquino – PPGSA/IFCH/UFPA
Marcel Hazeu – PPGSS/ICSA/UFPA
María Ernestina Garreta Chindoy – Colômbia
Nirvia Ravena – NAEA/UFPA
Otacílio Amaral Filho - ILC/UFPA
Paola Bolados Garcia – Instituto de Hist. y Ci. Sociales de la Univ. de Valparaíso, Chile
Pascale de Robert - IRD – França
Philippe Plas – Universidade Paris 13, França
Pierre Salama – Universidade Paris 13, França
Pedro Staevie – UNILA
Pierre Teisserenc – Univesite Paris 13, França
Rodrigo Peixoto – PPGSA/UFPA
Renan Freitas Pinto – UFAM
Sara Alonso – Universidade de Barcelona, Espanha
Saint-Clair Trindade – NAEA/UFPA



Sandra Helena Ribeiro Cruz - ICSA/UFPA
Simaia das Mercês - NAEA/UFPA
Sirlei Silveira - UFMT
Silvio Figueiredo - NAEA/UFPA
Socorro Amora - ICSA/UFPA
Solange Gayoso - ICSA/UFPA
Sabrina Mesquita - ICSA e GETTAM/NAEA/UFPA
Simy Corrêa - MPF - GETTAM/NAEA/UFPA
Vera Lúcia Gomes - PPGSS/UFPA
Violeta Loureiro - PPGSA/UFPA
Voyner Ravena Cañete - PPGSA/UFPA
Welson Cardoso - ICSA/UFPA-GETTAM
Wilker Ricardo de Mendonça Nóbrega - UFRN
William Santos de Assis - NCADR/UFPA
Jondison Rodrigues - GETTAM/NAEA
Jader Gama - GETTAM/NAEA/UFPA
Rosane de Seixas Brito Araujo - NAEA/UFPA
Larissa Carreira - GETTAM/NAEA/UFPA
Marília Lobato - UNIFAP
Alexandre Lins - PPGDSTU/UFPA
Raifran Abidimar de Castro - IFMA
Ireneide Souza Silva - GETTAM/NAEA/UFPA
Amarildo Ferreira Júnior - UFRR
Pedro Henryque Loureiro de Bragança - ESTÁCIO FAP - GETTAM/NAEA

Comissão Organizadora

Edna Castro – GETTAM/NAEA - Coordenadora
Eunápio do Carmo – CESUPA – GETTAM/NAEA
Silvio José de Lima Figueiredo – NAEA/UFPA
Suely Rodrigues Alves – GETTAM/NAEA
Jondison Rodrigues – GETTAM/NAEA
Nirvia Ravena - NAEA/UFPA
Edila Arnaud Moura - IFCH/UFPA
Larissa Carreira – GETTAM/NAEA
Jader Gama – GETTAM/NAEA
Domingos Ribeiro – GETTAM/NAEA
Rosane Brito – IFCH – GETTAM/NAEA
Sabrina Mesquita – ICSA – GETTAM/NAEA
Marcel Hazeu – ICSA – GETTAM/NAEA
Welson de Souza Cardoso – ICSA – GETTAM/NAEA
Rafaela Santos Carneiro - GETTAM/NAEA
Marília Lobato - UNIFAP - GETTAM/NAEA
William Rocha – UNAMA – GETTAM/NAEA
Simy de Almeida Corrêa - GETTAM/NAEA
Ireneide Silva – PPGDSTU/GETTAM/NAEA

Comissão de Apoio

Raissa Nobre Barros - IFCH/UFPA
Natália Camila Ferreira de Souza - PIBIC - CCS/IFCH/UFPA
Matheus Ricardo da Silva Lima - PIBIC - CSS/ICSA/UFPA
Juliana Azevedo Hamoy - Mestranda do PLADES/NAEA/UFPA
Samyra Milleno Rocha das Mercês - Graduanda/Jornalismo - FEAPA
Thamara Magalhães - Graduanda/Jornalismo - FEAPA
Mônica de Melo Medeiros - Graduada pelo ICSA/UFPA
Maria da Paz Saavedra - Técnica - NAEA/UFPA
Laurêncio Oliveira - Graduando/Jornalismo - FEAPA

Introdução



O II Seminário Internacional América Latina: conflitos e políticas contemporâneas/ II 2017 pretende ampliar o debate sobre questões cruciais que tem estado nas preocupações das ciências sociais, e dos movimentos sociais, na América Latina. Trata-se de temas relacionados aos processos políticos do desenvolvimento, aos conflitos e à colonialidade, considerando abordagens críticas e comparativas. Pretende criar um espaço para o debate e a análise de situações comuns que ocorrem em muitos países da América Latina, em especial no Brasil, com base em resultados de pesquisas produzidas em universidades, em institutos de pesquisa, em programas de pós-graduação e outras instituições reconhecidas pela sua excelência acadêmica, mas também integra as análises produzidos pelos movimentos sociais e étnicos, por organizações ativistas que têm contribuído para renovar o campo conceitual e teórico, portanto, o conhecimento, a partir de uma reflexão mais pertinente sobre a prática e as experiências sociais, culturais e políticas de grupos que são marcados por grande diversidade. Espera-se, assim, aprofundar o debate crítico sobre as políticas, os conflitos sociais, o processo histórico de transformação de territórios, as lutas sociais, os movimentos sociais no contexto de conjunturas de crise econômica e política e da globalização de mercados.

Este encontro almeja fomentar uma revisão de saberes cristalizados, estimular a busca de novos esquemas interpretativos, a revisão de conceitos e a produção de leituras críticas através de estudos comparativos e do que nos ensinam os processos insurrecionais que atravessam toda a América Latina. E por isso, o entendimento do Brasil para além dele mesmo, no sentido de gestar olhares críticos sobre as narrativas ocidentais que tem predominado na interpretação da sociedade brasileira. Cabe ainda ressaltar a contribuição do evento para ampliar os interesses de pesquisadores e aumentar a inserção dos programas de pós-graduação nos estudos internacionais, com intercâmbios direcionados à América Latina. Reafirmamos que isso constitui uma lacuna nos centros de formação localizados no Brasil, sobretudo tributários da ciência produzida na Europa e nos Estados Unidos, exigindo um esforço complementar de formação de agendas, como esta proposta pelo II SIALAT ao definir como tema central *Colonialidade, Poder e Territórios*.

A programação do II SIALAT/2017 está composta de várias atividades de caráter científico, tecnológico, político e cultural. Conta-se com as seguintes atividades: Conferência, Mesas Redondas, Grupos de Trabalho (apresentação de Trabalhos Completos e de Pôsteres), Minicursos, Oficinas, Mostra de Filmes da América Latina e Ações Culturais. Essas atividades estão estruturadas pelo eixo temático do evento, buscando manter coerência com o tema abordado.

A relevância do evento também pode ser vista pelo alcance de público. O SIALAT 2015, realizado em novembro de 2015, contou com poucos recursos, entretanto foi registrado aproximadamente 500 participantes. Para o II SIALAT a submissão de trabalhos foi surpreendente, com 1.020 resumos para trabalhos completos e pôsteres recebidos. O público alvo é formado por docentes e discentes de Programas de Pós-Graduação, de Grupos de Pesquisa, de demais professores, pesquisadores, estudantes de graduação, de professores da rede de ensino médio e básico, técnicos, gestores públicos, movimentos sociais, profissionais e interessados em geral nas temáticas abordadas.

Desta forma, este evento propiciará o intercâmbio de ideias, estudos, pesquisas e debates na análise de experiências de pesquisa sobre o Estado, governos e suas políticas, pensamento social no Brasil e na América latina, lutas sociais e organizações da sociedade civil, processos de trabalho, relações de gênero, processos de migração e deslocamentos forçados, imaginário, mídia e poder, mudanças no agrário, transformação do urbano, grupos étnicos, natureza e direitos, cultura e turismo, mineração e grandes obras hidrelétricas, todos eles temas que têm incrementado o intercâmbio acadêmico-científico tomando como referência os próprios programas de pós-graduação que incutem problemas relacionados ao desenvolvimento capitalista - esses temas são priorizados nos treze Grupos de Trabalho.

Um evento como este não se faz sem o apoio de instituições, grupos de pesquisa e pessoas. Inicialmente um agradecimento para a Universidade Federal do Pará através da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação e do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, essenciais na sua execução. Ao CNPq, à CAPES e a FAPESPA, como agências de financiamento que acreditaram e apoiaram este projeto. Às instituições parceiras com as quais esperamos continuar realizando atividades acadêmicas e políticas, como o CLACSO, a SBS, a ANPUR, o PPGSA/IFCH/UFPA, o ILEA/UFRGS e a UNILA (no seu núcleo sobre a Amazônia). E, em especial a todos que compõem a equipe do Grupo de Pesquisa Estado, Trabalho, Território e Mercados Globalizados (GETTAM), formada por docentes e discentes da pós-graduação do NAEA, de professores do CESUPA e da UNAMA, responsáveis pela organização do II SIALAT 2017.

Edna Castro
Coordenadora do GETTAM/NAEA/UFPA



Programa

II Seminário Internacional América Latina:
Políticas e conflitos contemporâneos

II SIALAT



PROGRAMAÇÃO

27 de novembro de 2017, segunda-feira

08h30 às 18h00

Credenciamento

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

09h30

Mesa de Abertura

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

10h30

Mesa Redonda 01 – Razão Descolonial e Pensamento Crítico Latinoamericano

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

Coordenação: Nirvia Ravena - NAEA/UFPA

Expositores:

Adélia Maria Miglievich Ribeiro- UFES

Carlos Walter Porto-Gonçalves - UFF

Hector Atilio Poggiese – FLACSO, Argentina

Edna Castro - NAEA/UFPA

12h40 às 14h00

Almoço

14h00 às 18h00

Grupos de Trabalho

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) - Setor Profissional/Campus da UFPA

18h00 às 18h30

Coffee Break

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA



18h30 às 20h00

CONFERÊNCIA DE ABERTURA: La política de los extractivismos sudamericanos: progresistas y conservadores

Conferencista: Eduardo Gudynas - Centro Latino Americano de Ecologia Social (Montevideu)

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

20h00 às 21h00

Lançamento de Livros

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA



28 de novembro de 2017, terça-feira

08h30 às 10h30

Mesa Redonda 02 – Conjuntura política, violências e lutas sociais na América Latina

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

Coordenação: Silvio Figueiredo - NAEA/UFPA

Expositores:

José Vicente Tavares dos Santos - ILEA/UFRGS

Ana Maria Araujo - Universidad de la República, Uruguay

Marcela Vecchione Gonçalves - NAEA/UFPA

Jacques Rhéaume - UQAM, Canadá

10h40 às 12h40

Mesa Redonda 03 - Hidrelétricas no contexto das políticas de grandes obras de infra-estruturas e privatização

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

Coordenação: Luis Aragon Vacca - NAEA/UFPA

Expositores:

Philip Martin Fearnside - INPA

Luís Fernando Novoa Garzon – UNIR

Sara Alonso - Universidade Ramon llul-Barcelona, Espanha

Edizângela Alves Barros – MAB

Dion Monteiro – Xingu Vivo

12h40 às 14h00

Almoço

14h00 às 18h00

Grupos de Trabalho

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) - Setor Profissional/Campus da UFPA

14h00 às 18h00

Minicurso I: Teoría de los extractivismos: conceptos, dinámicas, impactos y derrames.

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

Professor: Eduardo Gudynas – Centro Latino Americano de Ecologia Social (Montevideu)

18h00 às 18h30

Coffee Break

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA



18h30 às 20h30

Mesa Redonda 04 - Mineração, desastres socioambientais e novas configurações econômicas

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

Coordenação: France Rodrigues - UFRR

Expositores:

Paola Bolados - Universidad de Valparaíso, Chile

Ester Limonad - UFRJ

Violeta Loureiro - PPGSA/UFPA

Silvia Molina - CEDLA, Bolívia

Eunicéia Fernandes Rodrigues - Com. de Curuperé – Barcarena Livre

18h30 às 20h30

Oficinas

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA)

Oficina 01: Ciência de Dados e Big Data, possibilidades e desafios à pesquisa na área das Ciências Sociais

Proponente: Jader Gama - Pesquisador do GETTAM e da IPPA (Incubadora de Políticas Públicas da Amazônia).

Público-alvo: Estudantes de graduação e pós-graduação da área de Ciências Humanas e Computação.

Oficina 02: TV Digital no Brasil e na Amazônia

Proponente: Thiago Novaes (UFF)



29 de novembro de 2017, quarta-feira

08h30 às 10h30

Mesa Redonda 05 - Agriculturas em disputa, territórios sociais e étnicos sob ameaças

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

Coordenação: Edila Moura PPGSA/UFPA

Expositores:

Delma Neves - UFF

Dalva Motta - EMBRAPA

Eliane Cantarino O'Dwyer - UFF

Pascal De Robert - IRD/França

10h40 às 12h40

Mesa Redonda 06 - África e América Latina: histórias entrecruzadas, subalternidade e resistência

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

Coordenação: Gilmar Pereira da Silva - UFPA

Expositores:

Flávio dos Santos Gomes - UFRJ

Zélia Amador de Deus - PPGCOM/UFPA

Ernesto Renan de Freitas Pinto - PPGSC/UFAM

Representante de Movimento Social

12h40 às 14h00

Almoço

14h00 às 18h00

Grupos de Trabalho

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) - Setor Profissional/Campus da UFPA

14h00 às 18h00

Minicurso II: Psicosociología Clínica

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

Professores: Ana Maria Araujo (Universidad de la República – Uruguay) e Jacques Rhéaume (Université du Québec à Montréal/UQAM)

14h00 às 18h00

Minicurso II: Psicosociología Clínica

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

Professores: Ana Maria Araujo (Universidad de la República – Uruguay) e Jacques Rhéaume (Université du Québec à Montréal)



14h00 às 16h00

Minicurso III: Traços da Urbanização Recente no Brasil e suas interações com a América do Sul

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

Professora: Ester Limonad – UFF- Rj

16h00 às 18h00

Oficina

Local: Sala do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA)

Oficina 03: Agitação e propaganda

Proponente: Érica Souza-MAM

Público-alvo: movimentos sociais e estudantis



GRUPOS DE TRABALHO E LOCALIZAÇÃO

GT 01 - Estado, políticas e novas configurações do mercado na América Latina

Coordenadores: Nirvia Ravena (NAEA/UFPA), Marcela Vecchione Gonçalves (NAEA/UFPA), José Raimundo Trindade (PPGECO/UFPA), Rosane de Seixas Brito Araújo (NAEA/UFPA) e Jader Gama (GETTAM/NAEA/UFPA)

Sala 12 e 13 - NAEA

GT 02 - Movimentos sociais e lutas sócio-territoriais: olhares sobre a África e a América Latina

Coordenadores: Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF), Rodrigo Peixoto (PPGSA/UFPA), Pierre Teisserens (Université Paris 13), Flávio dos Santos Gomes (UFRJ), Assunção José Pureza Amaral (UFPA-Castanhal), José Sobreiro Filho (UFPA-Ananindeua) e Raifran Abidimar de Castro (IFMA).

Sala 15 e 17 - NAEA

GT 03 - Colonialidade e grandes obras de infra-estrutura: hidrelétricas, portos, hidrovias, rodovias e ferrovias

Coordenadores: Luiz Fernando Novoa (UNIR), Sara Alonso (Universidade de Barcelona), Sabrina Mesquita (ICSA e GETTAM/NAEA/UFPA) e Jondison Rodrigues (GETTAM/NAEA).

Sala Ip 02 - Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 04 - Natureza, sociedade e direitos: políticas e conflitos na América Latina e na Pan-Amazônia

Coordenadores: Edila Moura (PPGSA/UFPA), Voyner Canete (PPGSA/UFPA), Juarez Carlos Brito Pezzuti (NAEA/UFPA), Emilie Stoll (Museum National d'Histoire Naturelle), Maria José da Silva Aquino (PPGSA/UFPA) e Maria Ernestina Garreta Chanoy (Colômbia), Simy Correa (GETTAM/NAEA/UFPA).

Sala Ip 03 e Sala Ip 04 - Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 05 - Mineração, desastres e neoextrativismos na América Latina

Coordenadores: Eunápio do Carmo (CESUPA e GETTAM/NAEA/UFPA), Paola Bolados (UV - Chile), Gilberto Marques (PPGE/ICSA/UFPA), Indira Rocha (ICSA/UFPA) e Pedro Henrique Paes Loureiro de Bragança (UNAMA e GETTAM/NAEA/UFPA)

Sala Ip 05 - Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 06 - A Mídia, produção de imagens e estratégias de discursos em disputa

Coordenadores: Fabio Castro (PPGCOM/UFPA), Ana Prado (NAEA/UFPA), Elaide Martins (PPGCOM/UFPA), Otacílio Amaral Filho (ILC/UFPA) e Larissa Carreira (GETTAM/NAEA/UFPA)

Sala Ip 06 - Pavilhão de Aulas do ICSA



GT 07 – Cidades e transformações do urbano na América Latina

Coordenadores: Saint-Clair Trindade (NAEA/UFPA), Simaia das Mercês (NAEA/UFPA), Philippe Plas (Universidade Paris 13, França), Sandra Helena Ribeiro Cruz (ICSA/UFPA), Helena Lúcia Zagury Tourinho (UNAMA) e Welson Cardoso (ICSA/UFPA-GETTAM).

Sala Kp 12 e Kp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 08 – Migração, mobilidade e deslocamentos: exclusão social, diferenças culturais e ação política

Coordenadores: Luis Aragon Vacca (NAEA/UFPA), Marcel Hazeu (ICSA/UFPA-GETTAM), Pedro Staevie (UNILA), France Rodrigues (PPGSOF/UFRR) e Solange Gayoso (ICSA/UFPA)

Sala Hp 12 – Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina

Coordenadores: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai), Renan Freitas Pinto (UFAM), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

GT 10 – Campesinato e conflitos fundiários na América Latina

Coordenadores: William Santos de Assis (NCADR/UFPA), Delma Pessanha Neves (UFF), Dalva Motta (EMBRAPA), Fabiano Bringel (UEPA) e James Léon Passa Monsalve (Colômbia)

Sala Hp 11 e Ip 12B – Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina

Coordenadores: Luzia Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Cancela (PPGHIST/UFPA), Socorro Amora (ICSA/UFPA)

Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 12 – Cultura, mercados, tradições e turismo na América Latina

Coordenadores: Silvio Figueiredo (NAEA/UFPA), Carmem Izabel Rodrigues (PPGSA/UFPA), Wilker Ricardo de Mendonça Nóbrega (UFRN), Mirleide Char (NAEA/UFPA) e Iraneide Souza Silva (GETTAM/NAEA/UFPA)

Sala Hp 09 – Pavilhão de Aulas do ICSA

GT 13 – Trabalho, mercado de trabalho e desemprego: novas regulações, novas formas de dominação?

Coordenadores: Izabel Valle (UFAM), Elenise Scherrer (UFAM), Antônia Nascimento (PPGSS/UFPA), Vera Lúcia Gomes (PPGSS/UFPA), Alexandre Lins (PPGDSTU/UFPA) e Marília Lobato (UNIFAP)

Local: LAENA - NAEA



LANÇAMENTO DE LIVROS E REVISTAS

Local: Hall de entrada do Centro de Eventos Benedito Nunes - UFPA

Tráfico de pessoas para exploração sexual

Editora: Lumen Júris, 2017

Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith

Bragança: famílias, política e comércio

Editora: Livraria da Física

Ipojucan Dias Campos (Org.)

Sociodemografia da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá 2001 a 2011.

Editora: AM: IDSM; Belém: NAEA, 2016

Edila Arnaud Ferreira Moura, Ana Claudese Silva do Nascimento, Dávila Suelen de Souza Corrêa, Edna Ferreira Alencar, Isabel Soares de Sousa.

Garimpagem e Mineração no Norte do Brasil

Editora: EDUA, 2017

Francilene dos Santos Rodrigues

Territórios e Conflitos: a relação de empresas de mineração com as comunidades em Barcarena

Editora: NAEA/UFPA – 2017

Eunapio Dutra do Carmo

Para além da tradição: casamentos, famílias e relações conjugais

Editora: UEPA & Fonte Editorial

Ipojucan Dias Campos

Palavras entre rios e ruas: ensaios sobre Literatura na Amazônia

Editora: FCP- Fundação Cultural do Pará, 2016.

Maria de Nazaré Barreto Trindade

Territórios em transformação na Amazônia: Saberes, rupturas e desconstruções

Editora: NAEA/UFPA – 2016

Edna Maria Ramos de Castro (Org.)

Obra Contemplada pelo Premio Literário Dalcídio Jurandir

Coleção Encauchados: 1º Vol. Encauchados 20 anos do Acre para o Mundo

2º Vol. Encauchados na visão da Academia

3º Vol. Encauchados Produção científica e Tecnológica Educacional.

Gráfica: Supercoros

Francisco Samonek; Assunção José Pureza Amaral, Régis Abreu Paiva e Maria Zélia Machado Damasceno



Cidadania Coletiva - Política da Diferença e o Princípio da Participação

Editora. Juruá

Homero Chiaraba Gouveia

Pense Direito: Sujeitos e Atores na Formação da Consciência Jurídica

Editora: Appris

Fabian Serejo Santana

Territórios, Ordenamentos e Representações na Amazônia

Editora: GAPTA/UFPA - 2017

Christian Nunes da Silva, Ricardo Ângelo Pereira de Lima, João Marcio Palheta da Silva.

Crítica da Economia Política da Dívida Pública e do Sistema de Crédito Capitalista

Editora: CRV

José Raimundo Trindade

Postos no Rio Tapajós: o arco do desenvolvimento e da justiça social?

Cartilha – IBASE (RJ) – 2017

Jondison Cardoso Rodrigues

Revista Novos Cadernos NAEA: NCN Vol. 19, n. 3; Vol. 20, ns. 1 e 2

A geopolítica de Infraestrutura da China na América do Sul: um estudo a partir do caso do Tapajós na Amazônia Brasileira

ActionAid Brasil e Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE) – 2017

Diana Aguiar

História da Amazônia: do período da borracha aos dias atuais - Estudos Amazônicos

Editorial Cultura Brasil

Violeta Refkalefsky Loureiro.

Amazônia: temas fundamentais sobre o meio ambiente - Estudos Amazônicos

Editora Cultural Brasil

Violeta Refkalefsky Loureiro.

Territórios, Mobilizações e conservação socioambiental

Maria José da Silva Aquino Teisserenc, Horácio Antunes de Sant'Ana Júnior, Neide Esterici (Orgs.).

São Luis: EDUFMA, 2016.

Amazônia, Cultura e Cena Política no Brasil

Sílvio Lima Figueiredo (Orgs.)

NAEA/UFPA - 2017



Grupos de Trabalhos

II Seminário Internacional América Latina: Políticas
e conflitos contemporâneos

II SIALAT



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

Dia 27 de novembro de 2017 / segunda-feira

1ª SESSÃO: PENSAMENTO SOCIAL NA AMÉRICA LATINA, COLONIALIDADE E TEORIA CRÍTICA I

Horário: 14h00 às 16h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Comunicação Oral:

1. OS DEBATES ACERCA DO PENSAMENTO SOCIAL NA ARGENTINA: REFLEXÕES SOCIOLOGICAS ACERCA DO COLONIALISMO E DO PÓS-COLONIALISMO.

Marcelo Santos Sodré (PPGSA/UFPA)

2. COLONIALIDADE E EUROCENTRISMO: “CARRETERAS” PARA UM ESTUDO DA HISTÓRIA DA SOCIOLOGIA NO PERU.

Silvio Kanner Pereira Farias (UFPA) , Gilson da Silva Costa (UFPA) e Elineuza Alves da Silva (FAMAZ)

3. PENSAMENTO SOCIAL BOLIVIANO: PRÁTICAS DESCOLONIAIS INDÍGENAS E CONFLITOS POLÍTICOS

João Luiz da Silva Lopes (PPGSA/UFPA)

4. CLÓVIS MOURA E TEORIA CRÍTICA DO DIREITO: APONTAMENTOS CONCEITUAIS A PARTIR DO PENSAMENTO NEGRO MARXISTA

Marcos Vinícius Lustosa Queiroz (UNB) e Rodrigo Portela Gomes (UNB)

5. A NATURALIDADE DA IMORALIDADE NA REALIDADE BRASILEIRA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA FILOSOFIA ÉTICA DE ENRIQUE DUSSEL

Wallacy Ancelmo Lisboa (UEPA)

6. PLURI-VERSALISMO VS UNIVERSALISMO SEGUNDO RAMÓN GROSFOGUEL

Bárbara Lou da Costa Veloso Dias (PPGCP/UFPA) e Camila Kulkamp (PPGCP/UFPA)

7. APROPRIAÇÕES (INDEVIDAS) DA CRÍTICA DESCOLONIAL?: DESAFIOS DE SE ANALISAR MOBILIZAÇÕES SOCIAIS CONTROVERSAS NA AMAZÔNIA.

Telma de Sousa Bemerguy (PPGAS/MN/UFRJ)

Pôster:

1. RECENTES DEPOSIÇÕES PRESIDENCIAIS NA AMÉRICA LATINA: JUÍCIOS POLÍTICOS, IMPEACHMENTS OU GOLPES?

Matheus Alexandre de Araújo (UFC)



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

2ª SESSÃO: PENSAMENTO SOCIAL NA AMÉRICA LATINA, COLONIALIDADE E TEORIA CRÍTICA II
Horário: 16h00 às 18h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Comunicação Oral:

1. ¿SOY AMERICA LATINA? A RELAÇÃO DOS BRASILEIROS COM A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA

Ricardo Bruno Boff (Univali) e Aline de Souza Moreira (Univali)

2. O PENSAMENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI E A PERSPECTIVA DECOLONIAL: BREVES APONTAMENTOS

Gláucia Tinoco (UNIFAP)

3. CIÊNCIAS SOCIAIS E TEORIA DA COLONIALIDADE NO CHILE, QUAIS AS CONTRIBUIÇÕES DE HÉCTOR NAHUEL PÁN MORENO?

Gláucia Macedo Sousa

4. DESENVOLVIMENTO, SUBDESENVOLVIMENTO E DEPENDÊNCIA: ENSAIO SOBRE O PENSAMENTO DE CELSO FURTADO, CAIO PRADO JUNIOR E RUY MAURO MARINI

Raphael Teles Oliveira (UFU)

5. O DESENVOLVIMENTO DOS DIREITOS SOCIAIS DAS MULHERES NA ARGENTINA E BRASIL (2003- 2016)

Tienay Costa (NAEA/UFPA) e Mayra Clícia Dillon Albuquerque (UNAMA)

Pôster:

1. RECENTES DEPOSIÇÕES PRESIDENCIAIS NA AMÉRICA LATINA: JUÍCIOS POLÍTICOS, IMPEACHMENTS OU GOLPES?

Matheus Alexandre de Araújo (UFC)

2. CONTRAPODER EM AMAZÔNIA, UMA BATALHA PELA LIBERDADE, DE ADEMAR LIMA: A LITERATURA COMO PALCO DE CONFLITOS HISTÓRICOS E CONTEMPORÂNEOS

Raylton Carlos de Lima Tavares (UFPA/ABAETETUBA) e Rosângela Nogueira de Sousa (UFPA)

3. CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO CRÍTICO E ECONÔMICO LATINO-AMERICANO, APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS TEÓRICOS: JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI E CELSO FURTADO

Raimundo Djalma Barreto Júnior (UEPA), Miquéias Rodrigues Ferreira (UEPA) e Robson Ramalho da Costa (UEPA)



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

Dia 28 de novembro de 2017 / terça-feira

1ª SESSÃO:IMAGINÁRIO, SUBJETIVIDADES, MITOS E LENDAS NO PENSAMENTO SOCIAL

Horário: 14h00 às 16h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai),Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Comunicação Oral:

1. SISTEMA DE PODER NO CANDOMBLÉ: SINCRETISMO COM A RELIGIOSIDADE AMAZÔNICA
Denilson Marques dos Santos (DFCS/UEPA), Erika Cristina Meireles Moraes (DCSE/ANHANGUERA) ,
Maria Cecília Fagundes da Costa (DCSE/ANHANGUERA)
2. A REPÚBLICA DE 1889 E O IMAGINÁRIO PAULISTANO: TEMPO EM QUE SÃO PAULO
ABANDONA SEUS PAIS, TIBIRIÇÁ E BARTIRA
Marcio José Silva (UPM) e Aurelice Vasconcelos (UPM)
3. REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DO CORONELISMO E A FIGURA DO CORONEL NA ILHA DE
MARAJÓ/AMAZÔNIA
Paula Patrícia Freitas da Silva (UFPA) e Gunter Karl Pressler (Centro Internacional para Narratologia, UH,
Alemanha)
4. O IMAGINÁRIO LATINO AMERICANO AMAZÔNICO EM DIÁLOGO COM A LITERATURA DE
CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA DE DALCÍDIO JURANDIR
Mayara Cristiny Souza Martins Rodrigues (UFPA)
5. O IMAGINÁRIO AMAZÔNICO NA OBRA LITERÁRIA INFERNO VERDE, DE ALBERTO RANGEL
Carla Patrícia da Silva Guedes (UFPA)
6. AMAZÔNIA URBANA EM MOVIMENTO: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E ESTÉTICAS EM
VIDEOCLIPES
Victória Costa (PPGA/IFCH/UFPA)

2ª SESSÃO :IMAGINÁRIO, SUBJETIVIDADES, MITOS E LENDAS NO PENSAMENTO SOCIAL

Horário: 16h00 às 18h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai),Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

Comunicação Oral:

1. O MARAVILHOSO, O FANTÁSTICO E O SOBRENATURAL: As relações sociais dos mitos e lendas no imaginário amazônico

Rosivalda da Silva Fidelix (FIBRA) e Marcos Valério Lima Reis (FIBRA)

2. A TRANSCULTURAÇÃO NARRATIVA NA CRIAÇÃO DE ANDARA REGIÃO MÍTICA DA AMAZÔNIA DE VICENTE FRANZ CECIM

Mayra Adriana da Costa Cavalcante (PPGEAA/UFPA) e José Guilherme dos Santos Fernandes (PPGLSA/UFPA BRAGANÇA)

3. IDENTIDADES DA BORRACHA E CONFLITOS SOCIOCULTURAIS NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA: TRAVESSIAS DO SERINGUEIRO DA MARGEM À MARGINALIDADE

Carla Soares Pereira (UNAMA), Paulo Jorge Martins Nunes (UNAMA) e Vanda do Socorro Furtado Amin (UNAMA)

4. O PROJETO DE EDIFICAÇÃO SOCIAL DE RAYMUNDO NOGUEIRA DE FARIA E A TRANSFORMAÇÃO DE COTIJUBA (BELÉM-PA) NA ILHA DA REDENÇÃO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO 20

Andreson Carlos Elias Barbosa (ICED/UFPA) e Sônia Maria da Silva Araújo (PPGED-UFPA)

5. TRADITIONAL COMMUNITIES AND NATURAL RESOURCES IN THE AMAZON: MAKING LIVE AND LETTING DIE

Veronika Miranda Chase (University of Massachusetts Boston/USA)

Pôster:

1. AS MÚLTIPLAS IDENTIDADES CULTURAIS DO SUJEITO BRASILEIRO NO SÉCULO XXI

Carla Luciana Abreu Leite (DFCH/ UNIFAP)

2. VIVA O AUTO DO CÍRIO: MOVIMENTO DE ARTE E FÉ RESUMOS PARA O II SIALAT- POLÍTICAS E CONFLITOS

CONTEMPORÂNEOS

Valdecir SILVA JR (UFPA), Rogério de Almeida Silva (UFPA) e Edielson Shinohara (UFPA)

3. O AUXÍLIO-RECLUSÃO BRASILEIRO COMO GARANTIA PREVIDENCIÁRIA REFLEXA DO PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Ernanes da Silva Palmeira (UNIFAP)



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

Dia 29 de novembro de 2017 / quarta-feira

1ª SESSÃO: DESENVOLVIMENTO, TRABALHADORES, JUSTIÇA E REPRESENTAÇÕES

Horário: 14h00 às 16h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Comunicação Oral:

1. GESTÃO PARTILHADA E A POSSIBILIDADE DOS COMUNS URBANOS NA PERIFERIA DE SÃO PAULO

Maria Carolina Maziviero (PPGAUR/USJT)

2. ALTERIDADE, PARA QUE OS TRABALHADORES SE UNAM!

Domingos Antonio Feitosa Ribeiro (PPGDTU/NAEA/UFPA) e Mônica de Melo Medeiros (UFPA)

3. POLICIAL-MILITAR: UM SER ENTRE DOIS MUNDOS

José Vicente Braga da Silva (PPGSA/IFCH/UFPA)

4. POLÍTICAS ESTATAIS OU RACISMO DE ESTADO: RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS NA ILHA DE JOÃO PILATOS, ANANINDEUA/PA

Thales Ravena Cañete (PPGSA/UFPA), Jean-François Y. Deluchey (PPGD/UFPA) e Voyner Ravena Cañete (PPGSA/UFPA)

5. O SISTEMA DE JUSTIÇA E O SISTEMA AUTORREFERENCIAL LUHMANIANO: QUESTÕES DE GÊNERO NA LEI MARIA DA PENHA

Nadia Maria Bentes (NAEA/UFPA) e Yasmim Pamponet Sá (CESUPA)

6. ESTADO E LATIFÚNDIO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Dion Monteiro (UNICAMP)

7. TURISMO E LAZER EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO: OPORTUNIDADES E FRAGILIDADES PARA O DESENVOLVIMENTO LOCAL NO REFÚGIO DE VIDA SILVESTRE METRÓPOLE DA AMAZÔNIA - PA

Leonard J. Grala Barbosa (NAEA/UFPA) e Laisse Palheta (NAEA/UFPA)

Pôster:

1. DAS URNAS AS RUAS 2006/2016: CRISE REPRESENTATIVA POLITICA E SOCIAL DA ULTIMA DECADA



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

José Leonardo dos Santos Reis (UFPA)

2. ESTUDO DE SOCIONTOLOGIA POLÍTICA NA AMAZÔNIA: RACISMO AMBIENTAL DE ESTADO A PARTIR DA RESEX MOCAPAJUBA EM SÃO CAETANO DE ODIVELAS/PA

Marcelo da Costa Tavares (IFCH-UFPA), Líria Natasha Sena do Vale (IFCH-UFPA), Thales Ravena Cañete (PPGSA/UFPA), Voyner Ravena Cañete (PPGSA/UFPA)

2ª SESSÃO: CONCEITOS E IMAGINÁRIO: JUSTIÇA, CONFLITOS E RESISTÊNCIAS

Horário: 16h00 às 18h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Comunicação Oral:

1. O BANQUETE DA MORTE CONTRA A MEMÓRIA DA VIDA: A LISTA DOS MARCADOS PARA MORRER NO SUL E SUDESTE DO PARÁ (1985-2017)

Jerônimo da Silva e Silva (UNIFESSPA) e Maria Regina Ceo Andrade (UNIFESSPA)

2. ALTER MODUS - UMA PROPOSTA DE UM IMAGINÁRIO DE RESISTÊNCIAS EM TEMPOS PÓS-DEMOCRÁTICOS

Paulo Milhomens

3. MOVIMENTO PELA VIDA NA AMAZÔNIA PARAENSE: cidadania, violência e ação política

Alda Cristina Costa (PPGCLC/UNAMA), Analaura Corradi (PPGCLC/UNAMA) e Célia Regina das Chagas Trindade Amorim (PPGCOM)

4. A ATIVIDADE TURÍSTICA EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E O DESAFIO DA PARTICIPAÇÃO NA RESERVA EXTRATIVISTA MARINHA DE SOURE/PARÁ

Juliana Azevedo Hamoy (NAEA/UFPA), Kassia Suelen da Silva Farias (NAEA/UFPA), Thiliane Regina Barbosa Meguis (NAEA/UFPA) e Mirleide Chaar Bahia (NAEA/UFPA)

5. QUILOMBOLAS, PROCESSOS DE TRABALHO E AVANÇO DA FRENTE DO DENDE

Maria da Paz Corrêa Saavedra (UFPA)

6. RESEX-MAR MOCAPAJUBA: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DOS CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS

Suziane Palmeira dos Santos (UFPA), Marllen Karine da Silva Palheta (UFPA)

7. ECOLOGIA DE REDES E COSMOPOLÍTICAS DE RESISTÊNCIA NO VALE DO TAPAJÓS

Fernanda Cristina Moreiral (ECA/USP)



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

Pôster:

1. O PAPEL DA NARRATIVA ANTROPOLÓGICA NA ENUNCIÇÃO DE EXPECTATIVAS DE DIREITOS

Eloane Picanço (UFOPA), Bruna Vaz (UFOPA), Fabiane Corrêa (UFOPA), Raiana Siqueira (UFOPA)

2. OS IMPACTOS DA POLÍTICA DE AÇÕES AFIRMATIVAS NA UFOPA

Fabiana de Almeida Costa (UFOPA) e Florêncio Almeida Vaz Filho (PAA/ICS/UFOPA)

3ª SESSÃO: ÍNDIOS, IDENTIDADES E JUSTIÇA

Horário: 14h00 às 16h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Comunicação Oral:

1. RELATÓRIO FIGUEIREDO: LUTA CONTRA HEGEMÔNICA POR JUSTIÇA

Vinícius da Silva Machado (PPGA/IFCH/UFPA)

2. O INDÍGENA NO SISTEMA JURÍDICO PENAL DE RORAIMA

Karolayne Mota Rodrigues (INAN/UFRR)

3. INTEGRAÇÃO E EMANCIPAÇÃO: APONTAMENTOS PARA UMA REFLEXÃO SOBRE O PROTAGONISMO INDÍGENA NOS ANOS 70 E 80

Fernando Roque Fernandes (PPHIST/UFPA) e Mauro Cezar Coelho (UFPA)

4. CÓMO SE CONFIGURAN LOS SUJETOS INDÍGENAS QUE RECIBEN TRATAMIENTO PSIQUIATRICO EN EL ESTADO DE PARÁ, BRASIL

Edna Carolina Mayorga Sánchez (UNIFESSPA)

5. NECROPOLITICA E COLONIALIDADE: HERANÇAS PARA AS SOCIEDADES INDIGENAS BRASILEIRAS

Cristiane Helena Silva de Oliveira (PPGL/UFPA) e Ivânia dos Santos Neves (PPGL/UFPA)

6. A GESTAÇÃO DA MULHER TENETEHAR-TEMBÉ: COSMOPOLÍTICA, NATUREZA E IDENTIDADE.

Vanderlúcia da Silva Ponte (GEIPAM/GEPI/UFPA) e Maria Madalena dos Santos do Carmo (GEIPAM/UFPA)



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)

4ª SESSÃO: PENSAMENTO POS-COLONIAIS, SABERES E PRÁTICAS EDUCATIVAS

Horário: 16h00 às 18h00

Coordenação: Ana Maria Araújo (Udelar-Urugai), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

Comunicação Oral:

1. COLONIALIDADE DO SABER NO ENSINO DE FILOSOFIA: UM ESTUDO NA UNIVERSIDADES PÚBLICAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Sullivan Ferreira de Souza (PPGED-UEPA) e Ivanilde Apoluceno de Oliveira (PUC-RIO)

2. O PARADIGMA DA EDUCAÇÃO DO CAMPO A PARTIR DE ESTUDOS DECOLONIAIS

Érica Fernanda Justino (UFMG)

3. MEMÓRIAS DE PRÁTICAS DECOLONIAIS: FORMAÇÃO DE PROFESSORES EM CURSOS DE ESPECIALIZAÇÃO EM BELÉM-PA.

Evillys Martins de Figueiredo (PPGSA/UFPA) e Agenor Sarraf Pacheco (IFCH/UFPA)

4. ETNODESENVOLVIMENTO E ETNOCIÊNCIA COMO INTERFACES DO PROCESSO EDUCACIONAL EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO PARÁ E AMAPÁ.

Raimundo Erundino Santos Diniz (UNIFAP) e Silvana da Silva Barbosa Diniz (PPGCM/UFPA)

5. A VOZ DOCENTE DIANTE DA LITERATURA EM LIVROS DIDÁTICOS DE PORTUGUÊS DO BRASIL

Marcos dos Reis Batista (UNIFESSPA), Arlen Maia de Melo (UFPA), Cris Érica Mendonça dos Santos (UFPA)

6. DINÂMICA SOCIAL DO TERRITÓRIO: ATORES, RELAÇÕES DE PODER E SABERES EM BARCARENA (PARÁ)

Eunápio Dutra do Carmo (CESUPA-GETTAM/NAEA)

Pôster:

1. O DESEMPENHO ESCOLAR DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES ABRIGADOS

Kathucia da Silva Madeira

2. PLE-PEC-G E FORMAÇÃO HUMANÍSTICA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Ana Maria Ribeiro da Silva (UFPA)



Trabalhos completos

GT 09

II Seminário Internacional América Latina:
Políticas e conflitos contemporâneos

II SIALAT



GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina

OS DEBATES ACERCA DO PENSAMENTO SOCIAL NA ARGENTINA: REFLEXÕES SOCIOLÓGICAS ACERCA DO COLONIALISMO E DO PÓS- COLONIALISMO

Marcelo Santos Sodré (UFPA/SEDUC)¹
marcelo_ufpa2@yahoo.com.br

RESUMO

O presente estudo é resultado de uma pesquisa especificamente bibliográfica e objetivou analisar o desenvolvimento do pensamento social argentino a partir da constituição e consolidação da Sociologia na Argentina, o que nos remeteu a considerar os debates acerca da “colonialidade” e da “pós-colonialidade”. Para tal foram consultadas literaturas próprias de autores e de comentadores, que nos possibilitaram organizar historicamente o desenvolvimento da Sociologia e o do pensamento social no cenário argentino. Assim sendo, este trabalho elencará brevemente a história da sociologia argentina desde 1850 até a presente data, destacando seus principais pensadores em meio às transformações ocorridas na conjuntura social, política e econômica do país em sua história, especialmente referindo-se ao contexto mais amplo da América Latina. Logo, num primeiro momento, abordamos autores que debateram temas ligados ao período “pós-independência” (fim do século XIX e primeira metade do século XX), momento em que acontece a fundação da Sociologia na Argentina e se desenvolve o pensamento colonial argentino. A seguir, adentramos à segunda metade do século XX, quando o pensamento pós-colonial passa a fazer parte dos debates nas universidades argentinas, assim como ocorre em outras instituições superiores por toda a América Latina. Constatamos que se configurou um cenário que colocou frente a frente o pensamento social colonial e o pós-colonial. Por fim, concluímos o trabalho contextualizando a papel da Sociologia e do Pensamento Social na Argentina no âmbito mais amplo da América Latina, a fim de apontar novos caminhos para o debate.

Palavras-chave: Argentina, Sociologia e Pensamento Social.

1. INTRODUÇÃO

Os estudos *post coloniais* na América Latina se constituem a partir de um contexto histórico complexo que abrangem as esferas da cultura, da política, da economia, da estética, da ética, do social, do educacional, etc.; contextos esses referentes ao período colonial e pós-colonial de cada país latino americano. Assim, a Sociologia eleva-se enquanto um instrumento estratégico para fazer-se compreender o pensamento social correspondente a cada realidade. Desta forma, neste trabalho analisaremos especificamente a história da Sociologia argentina (e suas contribuições) para

¹ Doutorando em Sociologia, docente externo-UFPA, professor Seduc-PA, integrante do Grupo de Pesquisa Imagem, Arte, Ética e Sociedade, UFPA, Coordenadores Professora Dra. Kátia Marly Leite Mendonça e Professor Dr. Jones da Silva Gomes.

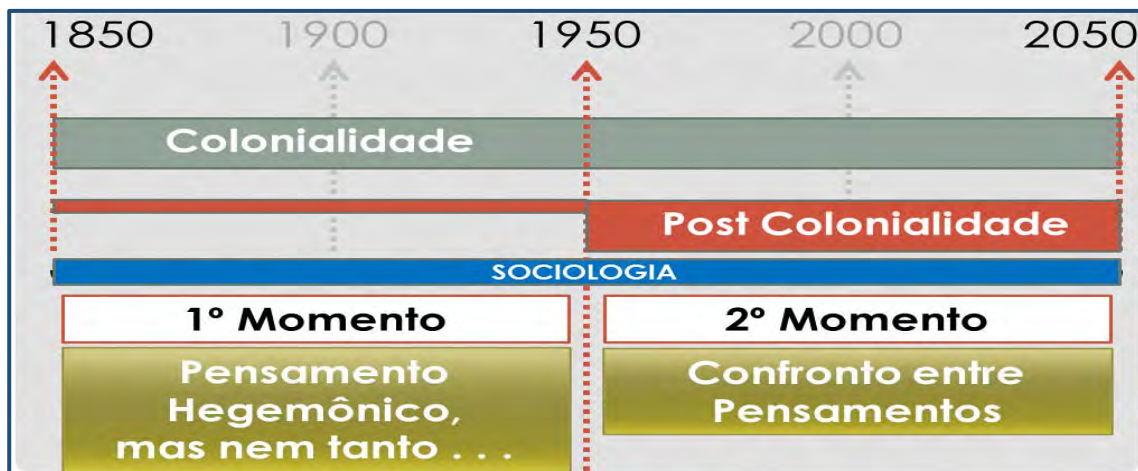


compreendermos como se desenvolveu neste país o pensamento social e a própria Sociologia, considerando o passado e o presente.

Então, este estudo é resultado de uma pesquisa especificamente bibliográfica e objetivou analisar o desenvolvimento do pensamento social argentino a partir da constituição e consolidação da Sociologia na Argentina, o que nos remeteu a considerar os debates acerca da “colonialidade” e da “pós-colonialidade”. Para tal foram consultadas literaturas próprias de autores e de comentadores argentinos, que nos possibilitaram organizar historicamente o desenvolvimento da Sociologia e o do pensamento social no cenário argentino.

Portanto, este trabalho elencará brevemente a história da sociologia argentina desde 1850 até a presente data, destacando seus principais pensadores em meio às transformações ocorridas na conjuntura social, política e econômica do país em sua história, especialmente referindo-se ao contexto mais amplo da América Latina. Foi possível conduzir uma reflexão entorno do pensamento “colonial” e dos estudos “pós-coloniais” organizando esses pensamentos em dois períodos distintos quanto a variável “hegemonia”, onde a Sociologia se revelou enquanto ciência decisiva na compreensão da realidade em cada época.

Com base nos estudos sobre a história da Sociologia argentina e o correspondente desenvolvimento do Pensamento Social neste país, evidenciam-se dois momentos distintos, os quais estão organizados didaticamente da seguinte forma:



Quadro 01 – Periodização do Pensamento Social argentino conforme o desenvolvimento da Sociologia no país, correspondentes aos anos de 1850 aos dias atuais.

Conforme aponta o quadro 01, a sociologia tem sua gênese na Argentina especialmente a partir da segunda metade do século XIX se estendendo até os dias atuais (simbolizado pela faixa de cor azul), no entanto, no que diz respeito à constituição do pensamento social argentino, foi possível evidenciar que entre 1850 e 1950 houve a predominância do pensamento colonial (simbolizada pela faixa de cor cinza). Neste mesmo



período é possível averiguar a germinação do pensamento crítico, ou seja, *post colonial* (identificado pela faixa fina de cor vermelha), o qual, a partir da segunda metade do século XX, passa a disputar espaço com o pensamento colonial em arenas de debates, seja no cenário argentino, seja nas universidades por toda a América Latina (observar a faixa grossa de cor vermelha).

Quer dizer, no primeiro momento observa-se a hegemonia e preponderância do pensamento colonial, e no segundo, constata-se que a América Latina torna-se o palco de debates e confrontos entre a perspectiva colonial e a descolonial. E, em meio a esses momentos distintos, nota-se que a Sociologia se estrutura com base nestes pensamentos, assim como também é fonte estruturadora deles. Logo, no capítulo primeiro, abordamos autores que debateram temas ligados ao primeiro momento, período conhecido como “pós-independência” (fim do século XIX e primeira metade do século XX), momento em que acontece a fundação da Sociologia na Argentina e se desenvolve o pensamento colonial argentino. Neste âmbito, destacam-se os pensadores clássicos da sociologia colonial argentina, tais como Juan Bautista Alberdi, Domingos Faustino Sarmiento, José Julián Martí Pérez, Ernesto Quesada, Carlos Octavio Bunge e José Ingenieros.

A seguir, adentramos ao segundo momento, correspondente à segunda metade do século XX, quando o pensamento pós-colonial (manifestando-se enquanto pensamento contra hegemônico) passa a fazer parte dos debates nas universidades argentinas, assim como ocorre em outras instituições superiores por toda a América Latina. Constatamos que se configurou um cenário que colocou frente a frente e em debate o pensamento social colonial e o pós-colonial, este último substanciando-se da chamada “Teoria Crítica”. Assim, entre outros, consideramos autores como Roberto Carri, Gino Germani, Francisco Delich, Walter Mignolo, Enrique Dussel e Maristella Svampa. Por fim, concluímos o trabalho contextualizando a papel da Sociologia e do Pensamento Social na Argentina no âmbito mais amplo da América Latina a fim de apontar novos caminhos para o debate.

2. A SOCIOLOGIA NO PERÍODO “PÓS-INDEPENDÊNCIA”: A HEGEMONIA DO PENSAMENTO SOCIAL COLONIAL NA ARGENTINA APÓS 1850.

Para adentrarmos a história da Sociologia argentina, é necessário, segundo Martin (2005), considerarmos o conceito de “sociologia” e suas raízes. Ressalta-se então que a Sociologia possui um objeto de estudo definido, mas que aborda e analisa diversos temas, constituindo-se no estudo “sistemático de los grupos y las sociedades en las cuales las personas viven” (p.02), assim, a Sociologia se direciona a “estudiar la construcción de los sujetos colectivos, al mismo tiempo que indaga en la creación, mantenimiento o cambios en



las estructuras sociales” (idem). Esta autora ainda ressalta que a Associação Americana de Sociologia define a Sociologia como “el estudio de la vida social, el cambio social y las causas y consecuencias de la conducta humana (...) investiga la estructura de los grupos, organizaciones y sociedades y como las personas interactúan dentro de estos contextos” (idem), o que demonstra a variedade de fenômenos factuais que podem ser estudados por esta ciência.

Conforme aponta Martín (2005), entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, a Sociologia na Argentina configurou-se segundo a influência de quatro fontes paradigmáticas, especialmente europeia e norte-americana, quais sejam: **Espanhola** (liberalismo galiano); **Inglesa** (Monárquico-constitucional – Declaração de Direitos/1689 e Teoria Política de John Locke e a experiência parlamentar); **Francesa** (Rousseau e a Declaração dos Direitos do Homem e o Cidadão) e **Norte-americana** (marcas federais e constitucionais). E como não poderia deixar de ser, o pensamento social argentino acompanhou esta configuração, substanciando-se também do contexto de uma sociedade “pós-independência”, fonte de onde nasceram os principais temas em debate na época.

De modo geral, autores como Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Domingos Faustino Sarmiento (1811-1888), José Julián Martí Pérez (1853-1895), Ernesto Quesada (1858-1934), Carlos Octavio Bunge (1875-1918) e José Ingenieros (1877-1925) debateram neste contexto sobre a formação da Argentina como nação, abordando temas ligados à identidade, como a *nacionalidade*, a *linguagem*, a *migração*, o *território*, as *qualidades de “civilizados”* e de *“selvagens”* entorno do gaúcho argentino do campo e do homem da cidade, etc.

O fenômeno da independência foi interpretado de diferentes formas por esses autores, como bem destaca a autora Martín (2005, p.4): “por un lado, como condición para salir de la barbarie, y así iniciar una nueva etapa, según la visión de Sarmiento y Alberdi; y por otro lado, fue visto como una amenaza a la verdadera identidad de ‘nuestra América’, según la visión política de Martí”. Diferentes interpretações desenvolveram-se acerca de outros temas, tais como: migração, raças, civilização e barbárie.

Na obra “Facundo: civilização e barbárie” (1996), Sarmiento reflete sobre a construção da Argentina enquanto Estado-Nação, analisando os sujeitos políticos envolvidos neste projeto quanto aos aspectos culturais (estereótipos e simbologias), ideológicos e imagéticos. Assim, ele pôde observar e analisar as lutas sociais, políticas e econômicas que se desenvolviam nos seios das transformações pelas quais a sociedade argentina vivenciava naquela época.

Esta obra clássica do pensamento político e social argentino foi publicada em 1845, destacando-se a partir do final do século XIX quando os debates refletiam acerca de qual



projeto de nação, qual definição de sujeito político e qual representação cultural seriam adotados pelo Estado. A partir de um olhar eminentemente e exemplarmente eurocêntrico, Sarmiento considerava a cidade como o locus do civilizado e das pessoas brancas “superiores”, e o campo como o lugar dos selvagens e dos homens “inferiores”, e que por isso, as migrações campo-cidade eram entendidas por ele como um problema negativo. Na verdade, este exemplo demonstra que Sarmiento apresentava um projeto de Estado homogeneizador típico dos preceitos da modernidade, perspectivas que estavam presentes nos debates em vários outros países da América Latina no mesmo período.

Porém, é importante ressaltar que em relação ao tema da civilização e barbárie, pode-se observar o embate intelectual entre Domingos Sarmiento e Juan Alberdi, pois este último apresenta uma perspectiva diferente daquele. Enquanto o primeiro atribui um significado negativo à migração por conotar “colonização”, e que por isso a Argentina deve fechar-se ao migrante, Alberdi a enxerga enquanto um fenômeno positivo, onde civilizar significa povoar, e neste contexto, a migração é o meio pelo qual povoando, a Argentina tornar-se-ia civilizada e aberta para o mundo moderno e para o progresso material.

Tal perspectiva positiva fez Alberdi compreender a cidade como o espaço do civilizado e do progresso material, e o campo como o baluarte da independência. Preocupado com os rumos da sociedade argentina durante a primeira República, Alberdi estudou comparativamente vários países sul-americanos para analisar de que forma as Constituições Federais previam e direcionavam as práticas dos Estados para o progresso material, constando como resultado comparativo que grupos políticos ainda tentavam fazer prevalecer projetos de sociedade de um passado colonial, o que seria para ele um empecilho para o próprio progresso material (Cf. MARTÍN, 2005 e ALBERDI, 1994).

Foi em meio ao contexto da pós-independência que são consolidadas por Ernesto Quesada entre os anos de 1891 e 1904 a Sociologia Acadêmica e a Primeira Cátedra da Sociologia na Faculdade de Filosofia e Letras Argentina, fomentando e aprofundando os debates no início do século XX em relação aos temas abordados no século anterior. Nesta época, Quesada publica o ensaio “Dos novelas Sociológicas” em 1892, que abordava a vida cotidiana nas cidades.

Com influência do Positivismo (Comte e Spence), do Evolucionismo (Darwin) e do Relativismo (Spengler), ou seja, das perspectivas eurocêntricas, Quesada se aproxima de Sarmiento nos debates ao defender que a tradição Nacional não deve ser comprometida, e para isso, a alma, concebida como essência mais pura de nossas tradições, deve enfrentar a hibridação, ou seja, a miscigenação. Apesar de tais influências, segundo Martín, Quesada foi o primeiro quem introduziu Marx nos debates universitários na Argentina. Segundo ela (2005, p.11), as “Luchas que son interpretadas desde el marxismo, ya traducido al



castellano, por pensadores tales como Quesada, quien a su vez, lo introduce en el debate académico, como herramienta indispensable para comprender y analizar el conocimiento social y las relaciones sociales”.

Logo, Quesada poderia ser considerado não apenas como um pensador de sua época, mas também como um militante, já que participava dos debates acerca das reformas universitárias de 1918. Entre outros temas, refletiu sobre política (na Argentina e no Chile), o idioma nacional, o homem e a economia, o desenvolvimento, o feminismo, etc. Outro autor clássico argentino que refletiu sobre temas ligados a formação da Argentina como nação foi Carlos Bunge. Este autor, sob a influência também do positivismo, do evolucionismo, do organicismo e Biologismo aristocrático, preocupou-se com o processo de Modernização, com o fluxo de imigrantes, com a identidade e com a chamada “alma da nação”. Adentrando ao âmbito da psicologia, publicou a obra “Nuestra América y Principios de Psicología individual y social” em 1903.

No início do século XX, José Ingenieros é um autor que se revela importante nos debates sobre a realidade social argentina, constituindo-se hoje como um autor clássico do pensamento social argentino ao nível dos autores citados anteriormente. Assim como ocorreu com os autores de sua época, o positivismo o influenciou fortemente, mas não o impediu de fundar o movimento Socialista e transitar por diversas áreas, tais como a sociologia, a filosofia, a psicologia; e exercer trabalhos como médico, farmacêutico, escritor e professor (cf. MARTÍN, 2005).

Assim como Quesada, Ingenieros participou da Reforma universitária em 1918 como sujeito militante e protagonista, momento em que se aproximou do Anarquismo. Em 1925, dotado de uma postura anti-imperialista, fundou o periódico mensal “Renovación”, pelo qual se apresentava pelo pseudônimo Julio Barreda Lynch e Raúl H. Cisneros. Então, abordou temas como “nação”, “identidade latino-americanas”, “raças”, “criminalidade”, etc. Entre suas obras com mais destaque, cita-se: “La evolución sociológica argentina: de la barbarie al imperialismo” (1910), “El hombre medíocre” (1917) e “La evolución de las ideas argentinas ” (1937). Este último trabalho assumiu uma importância significativa, porque segundo Martín (2005), contribuiu para o entendimento do desenvolvimento histórico do país.

O Movimento Criollista também contribuiu para a compreensão do pensamento da época pós-independência argentina. Este movimento de cunho mestiço objetivava se diferenciar em relação à cultura europeia e universal exaltando de modo “afirmativo” a cultura latino americana. Logo, propôs reflexões sobre a linguagem e a nacionalidade, porém, o criollismo revelou-se ser um termo polissêmico, assumindo significados diferentes, tal como apontado por Martín (2005, p.8):



No século XX, o criollismo argentino seguirá fundamentalmente dois caminhos: Por um lado, servirá para fortalecer a classe média em ascensão às ideias libertárias precedentes da Europa, e, por outro lado, se identificará com um nacionalismo cultural que alterna posturas progressistas como as de Ricardo Rojas com entonações mais conservadora e poli oligárquica como as de Leopoldo Lugones

Além dos autores aqui citados, destacam-se diversos outros que não tratamos aqui por uma questão de espaço, mas que os referenciamos para que eles possam ser lembrados como autores que contribuíram para a formulação do pensamento colonial, o qual continua presente na sociedade e na própria sociologia mesmo após a independência argentina. Citamos: José Hernandez (1834-1886); Agustín Alvarez (1857-1914); J. Agustín García (1862-1923); Joaquín V. González (1863-1923) e Antonio Dellepiane (1864-1939).

Neste primeiro momento de evolução do pensamento social argentino e da própria Sociologia, é possível constatar que apesar dos ataques contra o regime de Juan Manuel de Rosas (1793-1877) e contra o período colonial, a colonialidade ainda se manifestava através dos principais temas abordados pelos autores citados anteriormente neste trabalho, especialmente porque lançavam mão de perspectivas eurocêntricas. Os temas refletidos entre 1850 e 1950 de forma predominante foram àqueles ligados a situação jurídica pós-independência, o que não eliminou o pensamento colonial, são eles: “formação do Estado-Nação”, “construção da Identidade Nacional”, “formação de uma nação / nacionalidade”, “formação de uma sociedade moderna” e o “progresso de uma nação”. Este contexto justifica a preponderância do pensamento colonial no período correspondente de 1850 a 1950, tal como é exposto no Quadro 01 pela faixa cinza.

No entanto, é possível evidenciar neste mesmo período e através de alguns desses autores, como Quesada, Ingenieros e parte do Movimento Criollista, que já germinava as posturas e o pensamento “contra hegemônico” que hoje denominamos de “Post Colonial”, quando, pela influencia socialista, anarquista e anti-imperialista, as perspectivas eurocêntricas e o neocolonialismo começavam a ser questionadas(os) e estudadas(os). No Quadro 01 apresentado no início deste trabalho é demonstrada a tímida presença, mas importante, de um pensamento crítico, representado pela faixa estreita/vermelha. Entretanto, somente na segunda metade do século XX que podemos observar que o pensamento “post colonial” na Argentina ganha força e terreno nos debates científicos e nas universidades, como analisado na próxima sessão.

3. A SOCIOLOGIA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX: O PENSAMENTO CONTRA HEGEMÔNICO ARGENTINO.



Entre 1940 e 1960, Gino Germani (1911-1979), sociólogo argentino de origem italiana contribui de forma decisiva para a fundação da Sociologia como carreira na Argentina e para o florescer do pensamento social crítico neste país, pois abriu as portas para os temas do pensamento “Post Colonial”. Este fato é observado a partir do momento em que este autor ampliou a gama de temas que a sociologia poderia trabalhar para compreender a sociedade argentina.

Germani analisou criticamente os regimes fascistas e nazistas que se elevaram durante a Segunda Guerra Mundial e o governo militar de Eduardo Lonardi, que chegou ao poder em 1955 na Argentina. Logo, aliou-se à Resistência Peronista contra o Governo Militar de Lonardi e contra a ala liberal dos militares. Quer dizer, para compreender o contexto atual (de sua época), o autor acreditava que a Sociologia representava um instrumento fundamental para explicar a sociedade argentina daquele tempo, assim como para explicar o próprio Peronismo como fenômeno.

Por isso que, para ele, a Sociologia muito deve ao Peronismo, de onde vieram novas categorias de análises, tais como: a política, o trabalho, as relações de trabalho, a exploração, etc., porém, via no tema da cultura o parâmetro de análise para “la reconstrucción de la historia cultural e intelectual de la sociología en Argentina” (MARTÍN, 2005, p.2), o que o fez se aproximar cada vez mais do pensamento crítico na segunda metade do século XX. Assim, suas análises consideravam também os temas da democracia, da liberdade, do autoritarismo, do progresso e da modernização, ao mesmo tempo em que criticava o movimento populista e o nacionalismo. Duas de suas obras se destacam neste sentido: “El concepto de marginalidade” (1973) e “Autoritarismo, fascismo e classi sociali” (1975).

Então, nos anos pós-1950, especialmente a partir da década de 1970, iniciaram-se os debates entre o Pensamento Social Colonial e o Pensamento Post Colonial. Neste contexto, Francisco Delich (1937-2016) foi um autor que ao adentrar aos estudos da América Latina (cf. GILETTA, 2013), publicou em 2013 a obra “Memória da Sociologia Argentina”, pela qual tipificou historicamente o desenvolvimento da Sociologia na Argentina com base na evolução do pensamento social. Classificou neste estudo a Sociologia em três tipos:

a) a *Sociologia de Frac*, representada pelos autores da primeira metade do século XX, justamente àqueles correspondentes ao pensamento colonial e ao primeiro momento especificado por este trabalho (vide Quadro 01). Autores que se destacaram, segundo Delich, foram Raúl Orgaz (1888-1948) e Alfredo Poviña (1904-1986);

b) a *Sociologia White Collar*, moldada pelo caráter eminentemente científico, encontra em Gino Germani seu principal expoente. Giletta (2013, p.330) afirma que “aquí



resuenan las investigaciones sobre la nueva clase media norteamericana de ese gran sociólogo estadounidense que fue Charles Wright Mills, encarnada en la llamada «sociología científica» y en las concepciones metodológicas y teóricas de Gino Germani»; e.

c) a *Sociología Descamisada*, desenvolvida especialmente a partir da década de 1970, quando entram em cena os estudos *Post Colonial*. Roberto Carri (1940-1977), sociólogo e militante peronista e trotskista, tratou de temas a partir de uma postura crítica, tais como: imperialismo, sindicalismo, liberdade, poder, peronismo e dependência. Este autor foi sequestrado pelo governo militar em 24 de fevereiro de 1977, considerado desaparecido desde então.

Portanto, Francisco Delich, político e advogado, doutor em Ciências Sociais e em Direito, durante seus estudos sobre a América Latina entre 1970 e 2016, idealizou a reforma pedagógica universitária em 1985 e publicou outras obras importantes: “Crítica y autocrítica de la razón extraviada” (1977) e “Sociedades invisibles: la cultura de la ingobernabilidad en América latina” (2007).

No mesmo patamar, outros autores argentinos se destacam no âmbito dos estudos *Post Colonial* na América Latina. Entre vários, nos reportaremos apenas a três expoentes devido ao espaço limitado deste trabalho, mas são pensadores os quais ainda contribuem para os debates com uma produção acadêmica significativa, são eles: Walter Mignolo (1941), Enrique Dussel (1934) e Maristella Svampa (1961).

Walter Mignolo, semiótico e professor da Universidade de Duke, dedicou-se aos estudos da questão colonial e da geopolítica do conhecimento. Na obra “O Lado Escuro da Renascença: Alfabetização, Territorialidade, Colonização” (2003 - primeira edição em 1995), o autor aborda as consequências da colonização para os povos ameríndios adentrando a perspectiva eurocêntrica e renascentista, quando concretizou que a alfabetização era usada como instrumento de dominação. Observou o fato de que houve uma “operação maciça na qual a materialidade e a ideologia das interações semióticas ameríndias foram misturadas ou substituídas pela materialidade e ideologia das culturas ocidentais de leitura e escrita” (2003, p.76).

Em, “A colonialidade de cabo a rabo: hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”, Mignolo (2005, pp.01-02) reflete de forma central a colonialidade do poder, onde defende a tese de que “a emergência da idéia de ‘hemisfério ocidental’ deu lugar a uma mudança radical no imaginário e nas estruturas de poder do mundo moderno/colonial”. Já no trabalho “A Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial”, Mignolo (2007) analisa o surgimento do termo “América” até o advento da palavra *América Latina* considerando o contexto do jogo de interesses dos impérios coloniais e a dominação no âmbito territorial.



Mignolo ainda publicou em 2008 um dos textos mais significativos dos estudos *Post Colonial*: “**Desobediência epistemológica. A opção descolonial e o significado de identidade em política**”. Neste estudo, ele defende duas teses. Em primeiro lugar, prefere conceber uma espécie de “**identidade na política**” ao invés de uma “**política de identidade**”, acreditando que este é (MIGNOLO, 2007, p.287)

um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da moderna teoria política (na Europa desde Maquiavel), que é _ mesmo que não se perceba _ racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, etc)

Como segunda tese, o autor relata que as pessoas consideradas inferiores “tiveram negado o agenciamento epistêmico pela mesma razão. Assim, toda mudança de descolonização política (não-racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica” (Idem). Muitos outros trabalhos foram publicados por este autor no âmbito do conhecimento pós-colonial, tornando-o referência na Argentina e na América Latina.

Demonstrando a diversidade de temas abordados com base no pensamento Post Colonial, Enrique Dussel (1934) eleva-se como expoente militante e político democrata que se posicionou contra o fascismo e o totalitarismo. Caminhou reflexivamente através da filosofia da libertação, da ética e da ontologia, estabelecendo diálogo com Heidegger, Husserl e Ricoeur naquilo que ele chama de “o despertar do sonho ontológico” (grifo meu). Neste sentido publicou: “Para una ética de la liberación latinoamericana I” (1973) e “Ética da Libertação - Na idade de globalização e da exclusão” (2002).

Devido seu engajamento à filosofia da libertação, dedicou-se aos estudos acerca da “Teologia da Libertação” quando refletiu sobre a práxis da libertação dos oprimidos apresentando uma teologia ética pensada a partir da periferia. Assim, publicou “Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)” em 1972 e “História da Igreja Latino-americana: 1930 a 1985” em 1989. A aproximação de Dussel com este paradigma, fez com que ele recorresse ao Marxismo não apenas para analisar as estruturas do capitalismo, mas para incorporar a filosofia marxista da práxis em sua Teologia da Libertação, publicando assim a obra “El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana” (1990).

Coordenadora da Revista “Observatório Social de América Latina” (OSAL), vinculada ao Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO), Maristella Svampa (1961) eleva-se como uma das principais estudiosas da pós-colonialidade, destacando-se por uma intensa produção acadêmica. Doutora em Sociologia, esta autora publicou um dos artigos



mais reconhecidos na América Latina: “Consenso de los Commodities y Lenguajes de valoración en América Latina” (2013).

Neste trabalho, a autora (2013, p.30) denuncia o “neoextrativismo” refletindo sobre a relação consensual entre governos neoliberais e nacionais-populares em um período que se estende desde o “consenso de Washington” até o “consenso dos commodities”:

Esta ordem consolida um estilo de desenvolvimento neoextractivista que gera vantagens comparativas, visível no crescimento econômico, enquanto que produz novas assimetrias e conflitos sociais, econômicos, ambientais e político-culturais. Tal conflitividade marca a abertura de um novo ciclo de lutas, centrada na defesa do território e do ambiente, bem como a discussão sobre os modelos de desenvolvimento e as fronteiras mesmas da democracia

Esta obra evidencia os novos conflitos proporcionados pelo atual contexto econômico e político imposto pelo “neoextrativismo”, nos demonstrando a complexidade do fenômeno estudado. Neste sentido, a autora produziu diversos estudos sobre as consequências desta atividade econômica e sobre os movimentos de resistência contra tal política-econômica, considerando os temas da identidade e do desenvolvimento. Sublinham-se os seguintes trabalhos: “Desde abajo. La transformación de las identidades sociales” (2000), “Cambio de época. Movimientos sociales y poder político” (2008), a coletânea “Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales” (2009); e as mais recentes: “Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y del despojo” (2014), “El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y modelos de desarrollo. en la Argentina contemporánea” (2015) e “Debates Latinoamericanos. Indianismo, Desarrollo, Dependencia, populismo” (2016), sendo que, nesta última, a autora aborda as quatro problemáticas principais da América Latina.

Em conjunto, Mignolo, Dussel e Svampa são exemplos de pensadores que, com suas contribuições, aprofundam temas a partir de diferentes e novos referenciais em comparação com o período correspondente ao primeiro momento exposto no Quadro 01, revelando aspectos escondidos no interior das relações de dominação impostas pelo pensamento colonial. Mignolo adentra ao campo educacional, político e do imaginário, descortinando e questionando as estratégias de subjugação impostas pelos grupos dominantes segundo a lógica colonialista. Por sua vez, Dussel permeia-se pelo caminho ontológico para desvelar a lógica perversa do fascismo e do totalitarismo a partir de uma reflexão sobre liberdade, ética e religião. Por fim, Svampa aprofunda o debate do ponto de vista da economia-política no contexto da América Latina, escancarando as nuances dos poderes que estão em jogo neste campo em meio às lutas democráticas contra o pensamento colonial. Ambos apontam caminho não apenas para se compreender a realidade argentina, mas de toda a América Latina da qual ela faz parte.



4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: NOVOS CAMINHOS PARA O FUTURO

Este trabalho elencou brevemente sobre alguns dos principais autores argentinos para compreendermos o desenvolvimento do pensamento social e da Sociologia na Argentina, ambos permeados pelo pensamento colonial e post colonial. Considerando os temas refletidos e colocados para debates por eles, foi possível identificar didaticamente dois momentos históricos diferentes acerca deste desenvolvimento, fenômeno que a própria Sociologia ajudou a elucidar.

Identificamos como primeiro momento aquele que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XIX, período de pós-independência argentina que fomentou o surgimento da própria Sociologia no país, quando houve a preponderância de uma Sociologia e de um pensamento social, ambos caracterizados com base no colonialismo, momento em que o olhar etno/eurocêntrico nutria a concepção de mundo das pessoas. Este período se estendeu até 1950, quando a América Latina, e especialmente a Argentina, foi influenciada pelos acontecimentos mundiais, como a Revolução Russa e as duas Grandes Guerras Mundiais, responsáveis pela introdução na Argentina das ideias marxistas e da chamada “Teoria Crítica”. No âmbito local, observou-se também o embate político e ideológico entre o movimento peronista e o movimento militar.

Já a partir de 1950, os debates de cunho Post Colonial se fortalecem na América Latina, especialmente no contexto das ditaduras nacionais e no período de redemocratização dos Estados. No caso argentino, a Sociologia e o pensamento social encontravam-se substanciados por um novo momento: o debate entre o pensamento, ou ideias, ou teorias da colonialidade e da pós-colonialidade. A própria consolidação da Sociologia como carreira na Argentina nos anos 1970 contribuiu fundamentalmente para o avanço destes debates e para a compreensão de acontecimentos atuais no âmbito local e regional da América Latina, como os temas propostos para reflexão pelos autores exemplificados aqui, como Mignolo, Dussel e Svampa.

Até a presente data e no contexto da América Latina, os estudos Post Coloniais avançam ao ponto de influenciar governos, movimentos sociais, centros de pesquisas e a sociedade de modo geral contra posturas neocoloniais. Se por um lado o Conselho Latino-Americano de Ciência Sociais (CLACSO) contribuem para os debates no âmbito da América Latina como um todo, por outro, diversos autores argentinos estão disponíveis para serem estudados, tais como Juan Carlos Portantiero, Tulio Halperín Donghi, José Luis Romero, Alcira Argumedo, Juan Carlos Torre, Mirta Zaida Lobato, Beatriz Sarlo, Néstor García Canclini e Horacio González. Ambos apontam novos caminhos não apenas para pensar o



presente e o futuro de nossa sociedade, mas para diversos fenômenos que podem ser pesquisados e estudados, e colocados à tona para um amplo debate e para uma ampla reflexão. Repensar o próprio pensamento faz parte desta nova empreitada para desenvolvermos uma verdadeira postura libertadora.

REFERÊNCIAS

- ALBERDI, J. B. *Fundamentos da organização política argentina*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- BUNGE, C. *Nuestra América y Principios de Psicología individual y social*. Madrid: Daniel Jorro, 1903.
- DELICH, F. *Crítica y autocrítica de la razón extraviada: 25 años de Sociología*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1977.
- _____. *Sociedades invisibles: la cultura de la ingobernabilidad en América latina*. Ciudad de México: Gedisa Mexicana S.A., 2007.
- _____. *Memoria de la Sociología Argentina*. Córdoba: Alción Editora, 2013
- DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492-1972)*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972.
- _____. *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1973.
- _____. *História da Igreja Latino-americana: 1930 a 1985*. São Paulo: Paulus, 1989.
- _____. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México D.F.: Siglo XXI, 1990.
- _____. *Ética da Libertação - Na idade de globalização e da exclusão*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2002.
- GERMANI, G. *El Concepto de Marginalidad: significado, raíces históricas y cuestiones teóricas, con particular referencia a la marginalidad urbana*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.
- _____. *Autoritarismo, fascismo e classi social*. Bologna: Il mulino, 1975.
- GILETTA, M. **La sociología argentina, su pasado y su presente, en foco: Apuntes sobre Memoria de la Sociología Argentina**. *Estudios - Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba*, n. 30, p. 329-332, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-15682013000200019&lng=es&tlng=es> Acesso em: 28 abril 2017.
- INGENIEROS, J. *La evolución sociológica argentina: de la barbarie al imperialismo*. Buenos Aires: J. Menendez, 1910.



- _____. *El hombre medíocre: ensayo moral sobre la mediocridad humana*. 4 ed. Buenos Aires: L.J. Rosso, 1917.
- _____. *La evolución de las ideas argentinas*. Buenos Aires: L.J. Rosso, 1937.
- MARTIN, L. I. *Historia de la Sociología en Argentina*. Ideas. Artículos. Investigaciones Rodolfo Walsh. 20/10/2005. 13 páginas. Disponível em: <http://www.rodolfowalsh.org/spip.php?article1626> – Acesso em: 10 abril 2017.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*. 2nd Edition, Michigan: University of Michigan Press, 2003.
- _____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- _____. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa. 2007.
- QUESADA, E. *Dos Novelas Sociológicas*. La Plata, Argentina: Ed. Jacobo Peuser, 1892.
- SARMIENTO, D. F. *Facundo: civilização e barbárie*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SVAMPA, M.; ANTONELLI, M. A. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- SVAMPA, M.; VIALE, E. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y del despojo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.
- SVAMPA, M. *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- _____. *Cambio de época: Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- _____. *Consenso de los Commodities y Lenguajes de valoración en América Latina*. Revista Nueva Sociedad, N. 244, p.30-46, marzo/abril, 2013.
- _____. *El desarrollo en disputa: Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Los Polvorines, 2015.
- _____. *Debates Latinoamericanos: Indianismo, Desarrollo, Dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa, 2016.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina.****COLONIALIDADE E EUROCENTRISMO: “CARRETERAS” PARA UM ESTUDO DA HISTÓRIA DA SOCIOLOGIA NO PERU E DA AMÉRICA LATINA.**

Silvio Kanner Pereira Farias (UFPA)¹,
silviokanner@gmail.com
Gilson da Silva Costa (UFPA)²
gilsoncosta@ufpa.br
Elineuza Alves da Silva (FAMAZ)³
neuzaalves209@yahoo.com.br

RESUMO

Este estudo constitui uma revisão crítica do processo histórico de constituição do pensamento sociológico contemporâneo no Peru. Tal revisão será realizada tendo-se como eixo orientador as categorias “colonialidade” e “eurocentrismo” com objetivo de adotá-las como categorias críticas do pensamento social moderno e ao mesmo tempo identificar os autores cujos trabalhos já insinuavam o surgimento das referidas categorias. Para a definição dos autores e das “etapas” do pensamento social no Peru a serem abordados, este estudo se baseou no trabalho de Júlio Navarrete (2005). O estudo crítico do pensamento de cada autor foi realizado em perspectiva comparativa com o atual debate mundial sobre colonialidade/eurocentrismo, de modo a pensar o nível de identificação de cada autor com tais categorias. Deste modo foi possível identificar as primícias do pensamento pós-colonial nos trabalhos de José Carlos Mariátegui (1894 - 1930), podendo-se estabelecer uma relação direta entre seu pensamento e os escritos de Anibal Quijano (1928-). Conclui-se que: o pensamento marxista original no Peru, ainda que diretamente influenciado pela perspectiva eurocêntrica, trazia em seu bojo ideias que possibilitariam, mais tarde, a formação de um pensamento pós-colonial e uma ruptura com a perspectiva eurocêntrica - o mesmo não se pode afirmar do pensamento liberal. Nesse sentido, se destaca pontos de ligação entre o pensamento de José Carlos Mariátegui e Anibal Quijano e sua atualidade para a compreensão do quadro geral da América Latina.

Palavras-chaves: Peru; Pensamento sociológico; Colonialidade; Eurocentrismo. América Latina.

1. INTRODUÇÃO

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA/UFPA e membro do Grupo de Pesquisa Natureza, Desenvolvimento e Sustentabilidade na Amazônia – NADESA/ICSA/UFPA, Brasil.

² Doutor em Ciências – Desenvolvimento Sócio Ambiental. Professor Adjunto IV – Faculdade de Economia – FACECON/ICSA/UFPA e Coordenador do Grupo de Pesquisa Natureza, Desenvolvimento e Sustentabilidade na Amazônia – NADESA/ICSA/UFPA, Brasil.

³ Graduanda em Direito pela Faculdade Metropolitana da Amazônia – FAMAZ e membro do Grupo de Pesquisa Natureza, Desenvolvimento e Sustentabilidade na Amazônia – NADESA/ICSA/UFPA, Brasil.



Elaborar uma revisão crítica do processo histórico da formação do pensamento peruano a partir do Brasil não é algo simples, pelo menos por duas razões: lidar com uma enorme quantidade de autores que ao longo de mais de um século pensaram a realidade peruana e, a própria distância geográfica que não permite uma “familiaridade” com a história e a cultura daquele país. Porém, este trabalho é importante ao se ligar com o lumiar da América Latina contemporânea com seus movimentos, populações indígenas e camponesas, resilientes, além dos dilemas das esquerdas do subcontinente, e seus marcos teóricos que insistem em pouco ou não incluir em seus marcos políticos, teóricos e programáticos esses contingentes de diversidade social.

Dito isto, parece-nos imperativo de um lado trabalhar com autores chave e de outro traçar um caminho bastante preciso para que a distância cultural não distorça tanto assim a nossa visão do problema. Limitaremos os autores apenas àqueles que são considerados os mais representativos de cada “fase” do pensamento peruano, tendo como referência o trabalho de Júlio Navarrete (2005). Os abordaremos tendo em vista, estritamente, a relação entre seus trabalhos e a perspectiva pós-colonial contemporânea.

Segundo nossa perspectiva a história das ideias sociais no Peru pode ser compreendida como o processo que levaria à elaboração das categorias “Colonialidade” e “Eurocentrismo”, haja vista que se aplicamos uma metodologia que consiste em elaborar uma temporalização do pensamento social peruano, e seguimos com o estudo dos autores mais representativos de cada fase, podemos facilmente verificar que as respectivas categorias de alguma forma já se insinuavam, seja implicitamente, nas ideias dos pensadores críticos; ou seja diretamente negadas por teorias racistas e eurocêntricas.

Seguiremos este caminho. De início vamos estudar os autores que estão na origem do pensamento social no Peru, ou os autores mais representativos desta “primeira fase”, relacionada com tentativas de fundação de quadros explicativos mais amplos, em busca de uma alma peruana ou como afirmou Navarrete (2005), dos autores que buscaram o que era específico do Peru, daquilo que o distinguia. Escolhemos nessa fase Francisco Calderón (1834-1905), Haya de La Torre (1895 - 1979) e José Carlos Mariátegui.

Nesta fase a contribuição da chamada sociologia de cátedra para a formação do pensamento social peruano e para o próprio trabalho teórico de pensar o Peru foi irrelevante, ainda que a cadeira de sociologia tenha sido criada na Universidade Mayor de São Marcos ainda em 1894 (Navarrete, 2005 p. 302) seus ocupantes não tinham a sociologia como sua principal atividade e seus trabalhos se limitaram a reproduzir em formas de “manuais”, a sociologia primitiva de Spencer e Comte.

Em seguida estudaremos os dois mais importantes autores da fase do pós-segunda guerra. Desta feita o pensamento social peruano encontra a sociologia feita nas



universidades e são os quadros acadêmicos os que mais contribuem para o estudo da realidade peruana. De um lado a corrente estrutural-funcionalista de inspiração parsoniana de François Bourricaud (1922 - 1991) e de outro a tentativa de constituir uma sociologia crítica peruana de Anibal Quijano, cujo trabalho de início apareceu como marxista, mas suas próprias críticas do marxismo são basilares na formulação da perspectiva pós-colonial. Neste processo nos apoiaremos nos trabalhos de Julio Cotler (1932 -).

Os autores que conformam a fase denominada “giro construtivista” que ganhou bastante força após o fim da ditadura de Velasco Alvarado (1968-1980) e o início da democracia eleitoral no Peru, não farão parte deste trabalho. Nossa hipótese é a de que possivelmente esta fase apresenta-se como uma descoberta tardia da sociologia compreensiva pelo pensamento sociológico peruano.

Este trabalho terá então três seções. Na primeira estudaremos os clássicos, os fundadores do pensamento social peruano, sempre em sua relação com o pensamento pós-colonial. Na segunda estudaremos as duas correntes mais importantes da sociologia peruana da segunda metade do século XX, também segundo os mesmos critérios. Na terceira e última, já em termos de conclusão, apontaremos algumas similitudes no trabalho de Mariátegui e Anibal Quijano, para estabelecer que as condições bastante particulares da empresa colonial peruana, a primogenitura e a presença do império INCA, foram fatores objetivos que permitiram o surgimento do pensamento pós-colonial, e que a presença de um marxismo original, não ortodoxo, foi o fator subjetivo preponderante, e como tal, uma última incursão desse debate teórico, as possíveis contribuições desses pensadores para a América Latina de hoje, dada a “persistente” ação política de expressão social indígena e camponesa permanecerem, e se fortalecerem nas últimas décadas, evidenciando uma América Latina Indígena-Camponesa-Crioula, cultural, política e etnicamente marcante, viva e latência social.

2. A GERAÇÃO DOS NOVECENTOS, A QUESTÃO INDÍGENA E O DESENVOLVIMENTO DO PERU

O Peru do início do século XX, em retrospectiva, era uma realidade de difícil “encaixe teórico”, tanto para a sociologia positivista, a pleno voo, quanto para o pensamento marxista, este também num momento de muita força. Politicamente era uma república burguesa, ainda que sem plenas liberdades políticas. Economicamente, era um país de base agrícola latifundiária e mineral, onde as relações de servidão ainda predominavam;



recém-saído do escravismo, apresentava uma indústria bastante incipiente. O pensamento clássico peruano reflete diretamente este estado de coisas.

Para a reflexão sobre esta realidade, três grandes matizes de pensamento se formaram. Uma diretamente positivista e racista, elaborada por Calderón, cujos desdobramentos políticos indicavam um desenvolvimento capitalista com base na integração com o mundo desenvolvido, europeu, que assinalava como perspectiva para os indígenas seu simples desaparecimento. Outra diretamente revolucionária, marxista, mas não ortodoxa, pensada por Mariátegui, que embora sustentasse o programa de Lenin não descuidava da particularidade empírica central do Peru e pensava o socialismo peruano como um *socialismo indígena*, ou sua fórmula *socialismo indo-americano*. A terceira, mais liberal radical, burguesa, Haya de la Torre, cujo sentido político era a luta anti-imperialista, nacionalista.

Francisco Garcia Calderón, foi o iniciador do estilo estudo integral e em sua obra “O Peru Contemporâneo” o autor constrói um quadro da realidade peruana em termos geográficos, históricos, sociais e políticos. Em termos geográficos compreende o Peru como uma “variedade fixa” (1907, pg. 3) referindo-se aos três tipos de ecossistemas existentes no país: o litoral, frio e seco; a serra, mas com vales ricos e chuvosos e a floresta exuberante, quente e vasta. Em termos históricos o Peru é a particularidade do império Inca e a particularidade de sua destruição pelos colonizadores espanhóis. Calderón compreende a empresa colonial e o próprio processo de desenvolvimento econômico do Peru como uma luta de raças em que a raça indígena, agora sócio e culturalmente falando, é entendida como uma espécie de produto necessário do correlacionar de dois fatores: um tipo de natureza (no sentido que hoje damos a ecossistema), a serra; um tipo de sociedade, a sociedade Inca; e por estas determinações os indígenas assumem o aspecto de autômatos, passivos, submetidos a um poder tirano, ao mesmo tempo secular e religioso e conformados com sua dominação. Na sociedade Inca a consciência individual não encontra lugar, os indígenas são para Calderón homogêneos intelectual e moralmente, citando Ulloa, Calderón repete ***Quand on connaît un Indien, on le connaît tous***. Mas nessa luta de raças, esses índios, todavia diferentes dos selvagens de Spencer, estes vorazes e brutais (1907, pg. 21), não teriam a menor chance de vitória frente ao colonizador espanhol, portador da razão e da civilização, do progresso. Os espanhóis, por seu lado, são pensados como aventureiros, heróis épicos, audazes e sangrentos, portadores de um individualismo não conhecido pelos indígenas.

O tipo que inspira essa imagem é Francisco Pizarro (1476-1541), o líder máximo dessa raça até determinado momento, aquele que destruiu o império Inca (Calderón, 1907, p. 22) que uma vez tendo feito prisioneiro o líder Inca Atahualpa, por intermédio de uma



trapaça, fez com que o grande império entrasse em colapso, como afirma o próprio Calderón: *a imensa organização unitária se dispersou e os Índios, órfãos, vencidos, são soberam, mas nada fazer a não ser obedecer ao novo despotismo reinante, o despotismo espanhol (1907 p. 22).*

Em termos econômicos e pode-se afirmar que em sua obra Calderón procura os caminhos para o progresso e o desenvolvimento liberal, burguês do Peru. Sua influência positivista resta explícita ao relacionar a ordem como o fator mais importante para o progresso entendido como progresso exclusivamente econômico, embora portador de um projeto de integração e emancipação nacionais. Percebe a divisão geográfica, histórica e racial como um empecilho para o desenvolvimento econômico do Peru, vê seu país como uma terra de grande potencial ao considerar suas reservas de prata, ouro, cobre e borracha e sugere que a integração econômica, através de estradas de ferro (Calderón, 1907, p. 236), *i.e*, a construção de vias de acesso aos mercados é a solução mais apropriada para os problemas econômicos; politicamente, sugere que a consolidação do poder de uma oligarquia crioula e esclarecida e economicamente ativa é a estrutura de governo acertada para esta perspectiva.

Não há espaço para os indígenas no futuro peruano pensado por Calderón, não há possibilidade de uma economia e política que integre a massa indígena. Uma vez sua plataforma tendo sido posta em ação o próprio desenvolvimento econômico cuidaria de solucionar a questão indígena, pela via do seu desaparecimento. Estamos, portanto, diante de um pensamento que se tem o mérito de seu totalizador da realidade peruana, está inteiramente fundado na perspectiva positivista clássica e por isso racista, colonial e eurocentrado.

Percebemos no trabalho do autor o aspecto dual que marca o pensamento eurocêntrico (*indico x europeu, serra x litoral, atraso x progresso*), também sua marca evolucionista que procura os caminhos e as perspectivas de um progresso considerado como futuro bom e diretamente identificado com o ocidente europeu.

O pensamento de Calderón pode ser criticado de forma fértil pelas categorias do pensamento pós-colonial. Seu pensamento dual, não lhes deixou alternativa a não ser pensar numa sociedade sem indígenas como forma de superar a dualidade; por que dual, seu pensamento é também colonial, por ter sido um dos primeiros a naturalizar as diferenças biológicas politizando-as como diferenças de raças na América Latina. A ideia de raça atravessa todo o seu trabalho.

O problema de José Carlos Mariátegui (1894-1930) com esta realidade peruana era de outra natureza, lhe intrigava, sobretudo, o aspecto *sui generis* de uma república burguesa articulada a uma economia latifundiária e mineral de maioria social indígena, identificada por



ele como uma herança feudal, o feudalismo dos *gamonales* (Maiátegui, 2010, p. 53). Diferentemente de Calderón, procurou entender esta realidade com base em outra matriz teórica: o marxismo.

Em Mariátegui, que juntamente com o cubano Julio Antonio Mella (1903-1929), fundador do Partido Comunista Cubano, pode ser considerado um dos fundadores e maiores expoentes do marxismo na América Latina; a particularidade do Peru produzirá um tipo de marxismo bastante original, preocupado com a questão indígena e voltado para a solução do problema da revolução latino-americana, uma espécie de marxismo heterodoxo, segundo a abordagem de Pericás (2005), na introdução de uma coletânea de textos intitulada “*Do sonho às coisas*”.

De início Mariátegui entendia que o “marxismo latino americano” não poderia ficar preso nas categorias europeias, mas deveria ser elaborado a partir da perspectiva do novo mundo (2005, p. 24), uma vez que esta realidade do novo mundo constituía um novo “*espaço-tempo histórico*” específico e diferente do europeu. Para exemplificar podemos afirmar que as categorias históricas feudalismo, escravismo, estado asiático etc. não faziam sentido naquela realidade histórica latina americana. A perspectiva universal das categorias históricas marxistas deveria ser revista. Importante explicar que para Mariátegui a perspectiva universal do marxismo não está questionada, o que se questiona é que o “universo” da perspectiva marxista não poderia estar restrito “Europa Ocidental”. Com isso deixa em sua obra uma perspectiva que prenuncia ou insinua o devenir de um pensamento que estabelecerá uma crítica frontal ao “eurocentrismo” a partir mesmo e dentro do próprio pensamento marxista clássico⁴.

O *amauta*⁵ era um crítico feroz do evolucionismo, que para Quijano (2005, p.122) como categoria central no esquema de pensamento eurocêntrico, isto fica patente quando escreve que a história e a sociologia para um inglês não tem quase outro propósito senão demonstrar como todo progresso humano culmina no império britânico (QUIJANO, 2005, p. 45).

Como parte da geração dos noventa (Navarrete, 2005) Mariátegui também empreendeu uma tentativa de interpretação global da realidade peruana, o que fez em sua obra mais conhecida *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (2010). Neste trabalho as categorias marxistas são mobilizadas para discutir a situação e as perspectivas do Peru, país onde as conquistas da revolução burguesa-democrática, como a reforma

⁴ Para uma discussão sobre as relações entre o pensamento de Mariátegui e a Comintern ou os PCs do continente ver Luiz Bernardo Pericás, *José Carlos Mariátegui e o Comintern* (2011).

⁵ *Amauta* é uma palavra quéchua que significa sacerdote, sábio, e tornou-se o nome da revista fundada e dirigida por Mariátegui, cujo primeiro número foi publicado em 1926. O programa da revista era pensar o Peru desde uma abordagem científica. Mariátegui depois passou a ser conhecido por este nome (2005, pg. 22).



agrária, ainda estavam por se realizar e onde não havia uma autêntica burguesia nacional, elementos que levaram o autor a propor uma espécie de teoria da revolução permanente na América Latina em seu programa do partido socialista peruano. Esta teoria da revolução, no entanto, estava bastante impregnada de um sentimento indígena, mas não de um saudosismo da comunidade ou do comunitarismo Inca, aquele do Ayllu (Torres-Muga, 2010, p. 26), da propriedade comunal da terra, mas sim de uma esperança no futuro socialista do Peru dada a propensão indígena ao socialismo. Como marxista, esforçou-se para fundar seu estudo sobretudo no aspecto econômico e, partindo deste ponto, pensar outras esferas da realidade peruana.

Em base a esta perspectiva a empresa colonial representava o marco fundamental da história do Peru. Havia uma história anterior, fundada numa economia natural *que brotava espontaneamente do solo e da gente*; e uma história posterior à colonização, baseada nas relações de exploração da massa indígena. Entre uma e outra teria ocorrido um período de transição marcado pela ausência de qualquer estrutura produtiva definida, uma vez que a colonização havia destruído a estrutura econômica do estado Inca sem nada colocar em seu lugar. Apenas após a derrota de Pizarro e o início da política dos vice-reinados o processo de colonização inicia sua estruturação produtiva (MARIÁTEGUI, 2010, p. 33-34).

Esta “infraestrutura econômica”, e sua dinâmica, explicaria a configuração social do Peru de Mariátegui para quem a natureza do empreendimento espanhol, mais militar e eclesiástico que político e econômico diferiam completamente do processo de colonização da Nova Inglaterra. Em princípio pelo tipo de sociedade espanhola transposta para a colônia, formada por uma pequena corte, um clero, uma burocracia administrativa e um corpo militar, categorias sociais típicas de sociedades feudais. Em seguida e ainda em decorrência da particularidade dessa empresa colonial militar e eclesiástica o autor aborda que a relação com os indígenas não permitiu pensá-los, a princípio, como força de trabalho, seu extermínio em massa foi o resultado imediato. Mas as necessidades de força de trabalho em decorrência do início dos cultivos típicos do período colonial (algodão e cana-de-açúcar) encontraram na importação dos “braços negros” dos escravos vindos da África uma solução imediata (MARIÁTEGUI, 2010, p. 35).

Isto não significa que a força de trabalho indígena não foi explorada. Com os indígenas os colonizadores constituíram relações econômicas de outro tipo, muito próximas das relações de servidão. O resultado é um conjunto de relações econômicas de tipos diversos, em termos marxistas podemos falar de modos de produção diferentes e inclusive os que se pensava historicamente superados, coexistindo no mesmo tempo e espaço na



empresa colonial. Esta fase da política dos vice-reinados teria fim com a revolução da independência e a implantação de uma república burguesa.

Após a revolução da independência o processo de formação da economia burguesa no Peru teria ocorrido lentamente até o momento em que Mariátegui escrevia, mas com uma contradição, não por isso deixou de ser colonial. Em certo sentido, durante muitos anos a economia do Peru foi algo completamente heterogêneo e de difícil apreensão. De um lado a indústria, mesmo incipiente, mas efetivamente existente, com operários e patrões europeus, de outro a servidão indígena, do índio como agricultor nacional, como “camponês” nos grandes latifúndios e por fim a escravidão africana nas *plantations*. Está aqui uma das categorias básicas que irão proporcionar mais de cinquenta anos depois a elaboração das categorias Colonialidade e Eurocentrismo, trata-se da ideia de estruturas heterogêneas.

A contradição a ser explicada era a existência de uma república na política e o latifúndio na economia, a república não levou à reforma agrária, e Mariátegui explicava isso por meio de sua teoria do caráter da burguesia peruana.

Mas a visão do latifúndio colonial de Mariátegui era completamente distinta do latifúndio clássico relativamente às relações de trabalho. Enquanto no latifúndio clássico o senhor encarnava um tipo de dominador tradicional, no latifúndio colonial a natureza da dominação estava relacionada à etnia e a nacionalidade (MARIÁTEGUI, 2010, p. 100). Embora não tenha dito de forma explícita e não tenha se referido diretamente à dominação – no texto Mariátegui se refere à superioridade – pode-se claramente antever agora a ideia de colonialidade, mais tarde percebida e desenvolvida por Quijano.

O pensamento de Victor Raul Haya de la Torre é antes de tudo um pensamento anti-imperialista desde uma perspectiva latino-americana, (PEREIRA, 2014 p. 5). Sua visão prática da luta anti-imperialista está, todavia, orientada pela ideia de nação e não pela ideia de classe, fazendo-o pensar numa frente de setores sociais como um sujeito político. Fundador e principal dirigente da APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana) de la Torre compreendia a realidade peruana como o resultado da exploração imperialista, tal realidade colonial era entendida por ele como uma espécie de contradição principal, o nos parece algum tipo maoísmo prefigurado.

Podemos apreender o pensamento deste autor em termos de uma tentativa de aplicar categorias teóricas marxistas a realidade peruana, embora com a devida cautela quanto às particularidades de seu tempo e lugar. Assim é que, por exemplo, Haya de la Torre concordava com a fórmula segundo a qual o imperialismo seria fase final do capitalismo, muito embora isso apenas pudesse ser aplicado à Europa. No Peru, afirmava é a fase inicial. Em certo aspecto, nesse caso, reconhece que a realidade peruana não se



explica diretamente pelas categorias do pensamento europeu, mas não foi capaz de ir, além disso.

3. A SOCIOLOGIA PERUANA DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX E O SURGIMENTO DO PENSAMENTO PÓS-COLONIAL

Nesta segunda parte pretendemos examinar mais detidamente dois autores, que representam de forma mais acabada as duas perspectivas de pensamento da sociologia peruana (agora reconectada com o pensamento social) que se confrontavam na segunda metade do século XX. Segundo Navarrete (2005) “um certo” estrutural-funcionalismo na obra de François Bourricaud (1969) e “um certo” marxismo na obra de Anibal Quijano (2005). Assinalamos, no entanto, que o trabalho de Quijano embora tenha iniciado na segunda metade do século XX atravessou todo esse período para tornar-se uma das bases do atual pensamento pós-colonial, estudaremos então o pensamento contemporâneo de Quijano.

O Peru do início da segunda metade do século XX era um país predominantemente capitalista, embora de economia notadamente agrária e de base latifundiária com grande presença de empresas americanas para a produção de matérias primas agrícolas e onde a mineração ainda exercia certo papel. Divisava-se um sistema financeiro, de crédito, um estado bem estruturado, uma economia algo diversificada. A industrialização dava sinais de iniciar grande impulso, mas o peso da oligarquia peruana ainda se fazia sentir na definição dos rumos, por esta categoria social, principalmente que se interessou o estudioso francês François Bourricaud.

Sua tese indicava a existência real de uma oligarquia no Peru, mas esta oligarquia estaria ameaçada em sua própria existência pelo processo de industrialização e outras mudanças na economia do Peru (BOURRICAUD, 1969, p.17).

Para Bourricaud (1969, p.14) o que se pode afirmar ser uma oligarquia no Peru é um grupo reduzido de famílias, solidário entre si, ligados por vínculos de parentesco ou amizade, que controlam a economia e política como patrimônio pessoal, sob o qual exerce monopólio e através de decisões arbitrárias. Não se trata de empresários, ou burocratas, ou políticos, mas que ainda assim logra controlar duravelmente o poder, ainda que a crescente heterogeneização da sociedade peruana a coloque sob ameaça.

A oligarquia seria um tipo de classe dominante, bem-sucedida, um exemplo vitorioso de classe dirigente em sociedades subdesenvolvidas, notadamente agrícolas (BOURRICAUD 1969, p. 15), em sociedades em que predomina uma estrutura dual, nas quais o enorme poder dos ricos se opõe a não menor impotência dos pobres.



Mas como já dito antes, as mudanças econômicas do Peru podem solapar as bases do poder oligárquico e a industrialização pode alterar o quadro, nesse caso, o tipo de dualismo que opõe o moderno ao arcaico, não seria suficiente como premissa estrutural para a existência de uma oligarquia (BOURRICAUD, 1969, p. 16). Esta oligarquia difere dos capitalistas para quem o cálculo econômico estrutura decisões, não, para a oligarquia o prestígio político e a manutenção de uma clientela podem em algumas circunstâncias se sobrepor ao puro cálculo. A oligarquia busca um sentido estratégico para suas ações e por isso pode ser pensada como a mais alta casta da economia, que procura manter o controle das riquezas e do poder político. Os oligarcas se comportam como monopolistas, se não conscientes, pelo menos alertas (BOURRICAUD, 1969, p. 33).

O controle das riquezas nacionais é central para a oligarquia e seu poder no Peru operou por meio de dois mecanismos: a neutralização das classes médias em termos sociais, culturais e políticos e a marginalização das classes populares. Para o autor, durante os oitenta anos que se seguiram ao que chama de proclamação da república a população indígena viveu *confinada em suas comunidades* (1969, p. 45). Os índios figuram no trabalho de Bourricaud como camponeses, tornados “questão” ou “problema” somente a partir dos anos 1920 com a crise da agricultura e a onda de migração para Lima.

Creemos que isto é suficiente para uma discussão sobre as bases do pensamento de Bourricaud. De imediato percebe-se a lógica estrutural-funcionalista na própria dinâmica do fenômeno oligárquico. Em dada sociedade, leia-se estrutura, a oligarquia exerce o controle das riquezas nacionais e dos mecanismos de poder, leiam-se funções. A mudança da sociedade peruana, em parte por fatores externos e em parte por internos alteraria a estrutura deixando à função oligárquica no passado. Embora não afirme categoricamente que a oligarquia deverá desaparecer o autor deixa tal caminho em aberto, a depender da própria capacidade da oligarquia em relacionar-se com as mudanças estruturais.

Se Bourricaud (1969), por um lado, apresenta os mecanismos de poder da oligarquia (neutralização das classes médias e marginalização indígena) por outro não aprofunda essa tese, não discute as premissas sociais, ideológicas, econômicas dessa capacidade dominante da oligarquia e muito menos os mecanismos através dos quais esses macro-mecanismos operam. Que esta oligarquia é uma classe dominante não resta dúvida, a questão não está posta aí, a questão é como e a partir de que meios e mecanismos exerce sua dominação. O mesmo raciocínio é válido para o controle da riqueza nacional e do poder estatal.

Tudo deixa perceber que o autor não percebe os indígenas como sujeitos sociais ou políticos, sua própria expressão de que os índios ficaram *confinados em suas comunidades*, expressa esse carácter indígena passivo, similar a Calderón. A questão peruana é apenas



como a oligarquia se relacionará com as mudanças do mundo. Ora, indígenas não são apenas explorados e dominados, a oligarquia latifundiária os explora e domina com base em um sistema de valores e crenças, com base numa narrativa: o racismo, a colonialidade. Esse trabalho sobre a oligarquia peruana, não obstante sua riqueza, assume inteiramente as premissas do pensamento eurocêntrico e não objetiva a dominação com base na ideia de raça, tão típica do Peru. Dessa forma o estudo de Bourricaud aparece apenas como um estudo de um estrangeiro, nele o Peru não seria mais que um “dado empírico” para a aplicação de categorias antes formuladas.

O trabalho de Anibal Quijano representará nesse quadro um divisor de mundos. Recolocará o quadro peruano no sistema de pensamento mundial, desta feita, criticando-o radicalmente e ao mesmo tempo, reconectará o pensamento de Mariátegui a realidade peruana contemporânea, em novos patamares críticos⁶.

Quijano, em seu trabalho mais celebre, *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*⁷ (2005, p. 117-142), nos oferece uma teoria completamente nova e transformadora da visão que até então se constituiu da realidade latino-americana. Seu cerne está na descoberta de uma colonialidade do poder, como elemento ideológico justificador da relação de dominação. Estamos então diante de um tipo de dominação inteiramente distinto: uma dominação de tipo colonial⁸.

Esta dominação colonial é distinta precisamente em razão de sua ideologia racista, no sentido de uma construção mental, de um quadro de pensamento em si mesmo socialmente classificador, tendo fulcro desta classificação social a ideal de raça. Por ser um tipo distinto de dominação, a colonialidade também é um tipo distinto de poder, representa um novo padrão de poder, social e historicamente diferenciado do padrão de poder

⁶ Ainda recentemente, em termos teóricos e analíticos, Quijano publicou em 1991, um artigo muito interessante, em que retoma o debate da *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, publicado na *Perú Indígena*, vol. 13, No. 29, pp. 11–20, em Lima, pelo Instituto Indigenista Peruano, uma entidade política e cientificamente respeitada. Assim como publicou em *Coloniality and Modernity/Rationality*, e um capítulo no livro de Goran Therborn, *Globalizations and Modernities* - Stockholm, FRN, em 2000. Além de *Colonialidad y Clasificación Social*, outro artigo no *Journal of World Systems Research*, vol. VI, No. 2, Fall/Winter, pp. 342–388. E em colaboração com Giovanni Arrighi e Walter L. Goldfrank, em 2000, intitulado *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America* - em *Nepantla*, n°. 3, North Carolina, da Duke University Press; em 2007, 'Colonialidad y clasificación social' interno ao livro de Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Publicado em Bogotá. Portanto, não abandonou nas últimas décadas suas análises teóricas, as principais categorias universais de seus estudos, indo do Colonialismo, Eurocentrismo, Modernidade, Racionalidade e Globalização à Classificação Social e Diversidade Social na América Latina contemporânea.

⁷ Esta abordagem do trabalho de Anibal Quijano está toda fundada sobre este trabalho, disponível na internet por uma publicação do CLACSO.

⁸ O trabalho de Julio Cotler – “*Peru: Classes, Estado e Nação*” (2006) guarda muita similitude com a abordagem de Quijano. Trata-se de um estudo histórico daquele país e estabelece que “a sociedade peruana guara, sem solução de continuidade, um conjunto de características derivadas de sua constituição colonial que condicionaram o desenvolvimento de sua estrutura e de seu processo social”.



monárquico/feudal e do padrão de poder burguês/liberal. A América latina em geral e o Peru em particular foram o primeiro espaço-tempo dessa nova relação de poder.

Tal originalidade assenta-se em duas distinções do processo colonial latino americano. A naturalização do que os europeus entendiam como uma inferioridade do ameríndio, bem a propósito de Calderón, e a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos unificados e dirigidos pelo capital e pelo mercado mundial. Como assinalai acima, a existência em um mesmo espaço de tempo de modos produção histórica e socialmente diferentes. Assim é que a realidade colonial estava constituída de trabalho escravo, servil, assalariado, camponês e inclusive relações de produção de reciprocidade.

Essa miscelânea de relações econômicas, a princípio difíceis de apreender pelas categorias marxistas intrigou Mariátegui e mesmo os marxistas originais brasileiros, que travaram um duro debate sobre o caráter capitalista ou não da economia colonial brasileira. Mas estas formas econômicas, algumas delas anacrônicas, não eram para Quijano meras extensões de suas formas originais anteriores, eram sim histórica e socialmente novas e ainda que as relações sociais fundadas na ideia de raça em sentido moderno, não te existência histórica anterior a América e produziu por aqui identidades historicamente novas como índios, negros e mestiços.

Essas formas de controle do trabalho, se seus recursos e produtos eram novas por duas razões. Não foram produtos “naturais” de um processo de desenvolvimento autóctone, eram deliberadas, representavam escolhas dos colonizadores e também estavam devidamente articuladas entre si e com o capitalismo mercantil da época, estavam a serviço do capitalismo nascente. Mesmo não o citando diretamente, Quijano repõe com muita perspicácia teórica o que houve de violento no processo de acumulação primitiva definido por Marx, qualifica o papel da América Latina no processo de constituição do capitalismo moderno e o enriquece com a imagem de uma acumulação primitiva racista.

A experiência básica da empresa colonial também moldou o capitalismo moderno, entendido pelo autor como colonial/moderno e eurocentrado. Desta feita a globalização, que passa a ter uma origem clara na constituição da América, tornando inócuos todos os debates sobre fluxos de comércio exterior ou mesmo de descobertas de novas tecnologias de comunicação passa a ter um sentido relacionado com a expansão mundial deste novo padrão de poder. Para Quijano a colonialidade do controle do trabalho, i.e, o racismo como ideologia da dominação, definiu a geografia social do capitalismo mundial. Os europeus ao centro impuseram seu domínio redefinindo, a partir de si próprios as identidades geoculturais. Assim como o trabalho assalariado é o eixo em relação ao qual os demais ganham existência (empresa colonial para produção de matéria prima para a indústria



européia) o branco é a raça e a Europa a cultura que define e dá sentido às demais. Tudo isso conforma o padrão de dominação colonial/capitalista moderno.

Tal abordagem permite ainda uma crítica fértil da categoria modernidade que mesmo ao significar o avanço do racional, científico e secular não pode significar ocidentalismo ou ocidentalização. Como afirma Quijano *em verdade seria quase ridículo atribuir as altas culturas não europeias* (Inca entre elas), *uma mentalidade mítico-mágica, como seu traço definidor, em oposição à razão e a ciência* (2017, p. 217). Neste aspecto estou quase convencido de que a localização do autor, o Peru dos Incas foi decisivo para a constituição de tal pensamento. Há mais, o novo padrão de poder gera por outro lado, no polo dominado, um horizonte de libertação, tornando, pois, a modernidade também uma questão de conflitos de interesses sociais.

A crítica avança agora para o campo epistemológico. A ciência moderna passa a ser também ela capturada pelo novo padrão de poder que configura o capitalismo colonial/moderno eurocentrado, adotando uma base epistemológica particular, mas por que hegemônica, se pensa como universal. “Esta perspectiva de conhecimento, que se faz mundialmente hegemônica colonizando e dominando todas as demais prévias ou diferentes em seus respectivos saberes, tanto na Europa quanto no resto do mundo” são com estas palavras que Quijano define a categoria Eurocentrismo. De minha parte passei a ter uma visão sobre a possibilidade da crise da ciência, não ser apenas uma crise de sua perspectiva eurocêntrica.

Dissecando a perspectiva eurocêntrica de pensamento Quijano a elabora como dualista, presa no dilema de polos opostos, tais como pré-capitalista/capitalista, não europeu/europeu, primitivo/civilizado, tradicional/moderno. Demonstra seu viés evolucionista que tende a escrever a história humana como uma linha que vai do estado de natureza diretamente à civilização europeia; sua tendência a naturalização das diferenças culturais; seu modo de articulação do tempo de forma colocar a Europa no futuro e as demais culturas num passado a ser superado, por ser arcaico.

A partir desse quadro teórico retoma então questões centrais do pensamento peruano, atribui a colonialidade do poder como um fator historicamente limitante da constituição de estados-nações baseados no modelo eurocêntrico na América Latina, recolocando em outras bases o pensamento da geração dos noventa e de todo um conjunto de teorias que se constituíram em todo o continente em torno da questão nacional. Sua crítica do capitalista não se detém nesse ponto, apresenta uma teoria do capitalismo como totalidade heterogênea, do que deduz que o processo de mudança desta “totalidade capitalista” não pode ser a transformação homogênea do sistema inteiro.



4. DE MARIÁTEGUI A QUIJANO – AS PREMISSAS E A MATURIDADE DO PENSAMENTO PÓS-COLONIAL E A AMÉRICA LATINA HOJE

No cerne do pensamento de Mariátegui estava o problema da superação da herança colonial. As condições da colonização no Peru, principalmente a existência da cultura Inca lhe constituía uma realidade que não poderia ser simplesmente pensada a partir das categorias clássicas do marxismo. Sua crítica ao evolucionismo e ao eurocentrismo e sua valorização da cultura Inca, ainda que não o tenham levado a construir diretamente as categorias teóricas que definem o pensamento pós-colonial foram fundamentais para o desenvolvimento posterior desta perspectiva de pensamento.

O lugar da cultura Inca, o lugar primeiro da empresa colonial espanhola em conexão com o lugar de um dos primeiros teóricos e militante marxista de proa da América Latina, plasmaram diretamente as condições para o surgimento do pensamento pós-colonial: o Peru e para a sociologia brasileira contemporânea, europeizada, de costas para a América Latina, tendo que lidar com uma realidade, em que a ideia de raça ainda define com muita força o lugar social, o estudo da sociologia peruana, pode ser uma chave importante para pensar o hoje e o ontem do Brasil e de alguma forma o Conjunto da América Latina, que continua sendo ao mesmo tempo Indígena, Camponesa e Crioula.

REFERÊNCIAS

- BOURRICAUD, François; BRASANI, Jorge Bravo; FAVRE, Henri; PIEL, Jean. La oligarquía en el Perú. Perú Problemas. Instituto de Estudios Peruanos. Moncloa Campodónico. 1969.
- COTLER, Julio. Perú: clases, estado e nação. Tradução – Sérgio Bath. Brasília. FUNAG. 2006. 344 p.
- CALDERÓN, Francisco García. Le Pérou Contemporain. Etude Sociale. Dujarric e C, Editeurs. Paris. 1907.
- QUIJANO. Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. CLACSO. 2005.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. Do sonho às coisas: retratos subversivos. Tradução, originação e notas Luiz Bernardo Pericás – São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. Sete ensaios de interpretação da realidade peruana. Tradução – Felipe José Lindoso – 2º Ed. – São Paulo: Expressão Popular: Clacso 2010.
- NAVARRETE, Julio Mejía. El desarrollo de la sociología em el Perú. Notas introdutórias. Sociologías, Porto Alegre, ano 7, n. 14, jul/dez 2005, p. 302-337.



PEREIRA, Bernardo Soares. Imperialismo, Estado e classes sociais: o debate latino americano dos anos 20. Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio. Saberes e práticas científicas. 2014.

PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Comintern. Lutas Sociais. São Paulo n. 25/26, p. 176-190, 2º semestre de 2010 e 1º semestre de 2011.

TORRES-MUGA, Liliana de Olarte de. História del Perú. Primeira Edição. 2010.

**GT 09: Pensamento social e imaginário na América Latina****PENSAMENTO SOCIAL BOLIVIANO: PRÁTICAS DESCOLONIAIS INDÍGENAS E CONFLITOS POLÍTICOS**

João Luiz da Silva Lopes UFPA¹
joaolslopes54@gmail.com

Resumo

Este trabalho aborda a produção sociológica na Bolívia. Em termos teóricos e metodológicos faremos uma retrospectiva da construção desse pensamento social, atentando para o processo de institucionalização da Sociologia e considerando a existência de um pensamento paralelo, que inicialmente chamaremos de *Pensamento Andino*, que tem como base o universo ou cosmologia indígena. Sem ignorar a complexidade desse processo de constituição, podemos trabalhar com essa polarização representada pelas formas de vida existentes na América Latina, mais especificamente na atual Bolívia, antes da chegada dos espanhóis e as formas de vida disseminadas pelo processo de colonização. Como aspecto fundamental dessa discussão, destacamos o fato de que esses pólos atuam a partir de bases ou *horizontes epistemológicos* diferentes e que a idéia de civilidade e a atual modernidade ocidental tentaram anular, destruir e apagar os vestígios da diversidade. Nessa empreitada tomaremos como referência, as contribuições da socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, que sistematiza os fundamentos epistemológicos do pensamento andino que, ao contrário da episteme colonial, não há dicotomias entre cultura e natureza, pensamento e prática, principal alvo das críticas da referida autora às teorias decoloniais, por proferirem discursos vazios e reproduzirem práticas coloniais, assim a autora recorrer à História Oral e à Sociologia da Imagem como alternativas para potencializar as lutas indígenas pela descolonização, diante das sucessivas atualizações do processo de dominação, que remonta a chegada dos espanhóis e a conseqüente quebra do equilíbrio cósmico no continente. Incluindo a perspectiva de Estado Plurinacional, Terras Comunitárias de Origem, Autonomia Indígena Originário Camponesas.

Palavras-chaves: Pensamento Andino. Colonização. Descolonização. Sociologia boliviana.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta uma discussão sobre a produção sociológica na América Latina, mais especificamente na Bolívia. Em termos teóricos e metodológicos faz uma retrospectiva da construção desse pensamento social, a partir do processo de institucionalização da Sociologia e considerando a existência de um pensamento paralelo ao cultivado na academia, *Pensamento Indianista*, que tem como base o universo ou cosmologia indígena. Nessa empreitada tomaremos como base uma periodização realizada por Santos e Baumgarten (2005) e, depois atualizamos a discussão abordando os principais conflitos teóricos e práticos, relacionados ao processo de descolonização na Bolívia - o período da *Sociologia da descolonização*.

2. PENSAMENTO SOCIAL NA AMÉRICA LATINA/BOLÍVIA

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, UFPA, Brasil.



Santos e Baumgarten (2005, p.2) identificam seis períodos na Sociologia na América Latina e no Caribe: I) a herança intelectual da Sociologia (Século XIX até início do Século XX); II) a Sociologia da cátedra (1890-1950); III) o período da “Sociologia Científica” e a configuração da “Sociologia Crítica” (1950-1973); IV) a crise institucional, a consolidação da “Sociologia Crítica” e a diversificação da Sociologia (1973-1983); V) a Sociologia do autoritarismo, da democracia e da exclusão (1983-2000); VI) a consolidação institucional e a mundialização da Sociologia da América Latina (desde o ano de 2000).

Continuando a sistematização, sugerimos o VII período, a *Sociologia da descolonização* que ganha contornos e visibilidade com o Movimento Indígena Zapatista no México; com o Movimento Indígena no Equador e as eleições de Rafael Correa; com o Movimento Indígena na Bolívia e as eleições de Evo Morales; e as conseqüentes mudanças que vem ocorrendo no bojo desses processos. Em termos acadêmicos destacamos o reconhecimento da produção sociológica, em torno do Grupo Modernidade/ decolonialidade, além das críticas dirigidas a essa produção.

Embora a temática descolonização/póscolonial/decolonial não esteja diretamente relacionada aos temas dos últimos congressos da Associação Latinoamericana de Sociologia - ALAS há uma produção significativa circulando pelo continente. Inclusive como temas de Conferências e Grupos de Trabalhos em eventos das Ciências Sociais.

Segundo Pittari (1997), a sociologia tem seu início na Bolívia em meio a um contexto frágil para as tarefas intelectuais, surge entre os advogados vencendo distintas dificuldades. A universidade e o curso de direito constituíram o quadro institucional de sua implantação em 1902. Também despertou interesse nos políticos liberais, confiantes e favoráveis ao contrário dos conservadores; nas associações científicas, por exemplo, as sociedades geográficas, em especial a de La Paz, onde se efetuaram estudos empíricos de povos e territórios do país que apareceram como monografias consagradas a diversas regiões, ricas em descrições sociais.

Interessante notar que esse início da sociologia esteve marcado pela presença de advogados ligados ao campo da política em quase todo o continente. Ao se referir a criação da Associação Latinoamericana de Sociologia em 1950, Blanco (2005, p. 2) relata que:

En su mayoría eran abogados y tenían a su cargo la enseñanza de la sociología en las universidades de sus respectivos países de origen. Su producción intelectual combinaba obras de derecho y de historia, historia de las ideas y manuales de sociología. Las trayectorias de algunos muestran que las carreras intelectuales no estaban disociadas de la carrera política.

Na Bolívia a sociologia foi introduzida na Universidade em meio a grandes esperanças acerca de sua possibilidade de transformar cientificamente a ordem social e uma polêmica intelectual sobre a relação indivíduo e sociedade e principalmente, a disputa entre políticos conservadores e liberais pelo poder (PITTARI, 1997).



Embora Santos e Baumgarten (2005), não façam nenhuma referência específica à situação Boliviana relacionada a história da Sociologia, Pittari (1997) confirma o enquadramento do período da *Sociologia de Cátedra*, descrevendo que as condiciones socioculturais e políticas criadas pela revolução Federal de 1899, conduzida pelo partido liberal, propiciaram a recepção acadêmica da sociologia primeiro na Universidade de La Paz, na de Cochabamba (1902), em Sucre a partir de 1904, em 1903 Daniel Sánchez Bustamante, representante do partido liberal e dos intelectuais da época, escreve *Los principios de Sociología*, um dos primeiros livros de texto dirigidos aos estudantes, não só da América Latina mas também da Espanha.

Essas informações são complementadas por Blanco (2005), ao informar que José Antonio Arze fundou em 1941 o Instituto de Sociología Boliviana da Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Sucre, em 1942 a Revista do Instituto de Sociología Boliviana e em 1952 a Sociedad Boliviana de Sociología.

Para Santos e Baumgarten (2005), a etapa da *Sociologia da cátedra* possibilitou a institucionalização do discurso sociológico e a criação das escolas, faculdades e cursos de Sociologia ou de Ciências Sociais. No caso boliviano esse intento não é atingido porque “el objetivo no fue el de crear una profesión separada, sin el de completar la formación de los abogados para quien un conocimiento de las leyes sociales dadas sus relaciones con el gobierno, la justicia adquiriría enorme valor (PITTARI, 1997, p. 7)”.

Na perspectiva de Santos e Baumgarten (2005, p. 7), “o período da ‘*Sociologia Científica*’ foi marcado pela institucionalização acadêmica e pela problematização teórica ligada à investigação empírica, desde meados dos anos 50 até o final da década de 1960.” Na Bolívia houve uma especificidade quanto ao desenvolvimento da disciplina, segundo Pittari (1997), o ensino acadêmico de sociologia nesse período se orientou pelo materialismo histórico, um dos modelos de explicação social menos utilizado e compreendido pelas primeiras experiências de cátedra, sob a liderança de José Antonio Arze que Organizou o primeiro Congresso Boliviano de Sociologia (1952), com um amplo plano de investigação desenhado, freado pela Revolução de 1952, que dispersou muitos de seus membros e converteu outros em ativistas da Causa Revolucionaria. O estabelecimento da profissão de sociólogo se efetivou somente no final dos anos 60, com atraso em relação a outros países da área como Brasil e Argentina. Um primeiro contingente de professores do país passou pelos cursos da Faculdade Latinoamericana de Ciências Sociais (FLACSO) fundada em 1957, em Santiago-Chile. Entre as causas do atraso na formação de sociólogos estão a organização da universidade nacional, a quantidade de disciplinas ofertadas para as faculdades de direito, a falta de professores graduados e maior valor dado a prática que a as reflexões teóricas pela Revolução de 1952.



O IV período, segundo Santos e Baumgarten (2005) envolve o contexto dos golpes militares, na década de 60, o “Período de Crise e Diversificação da Sociologia latino-americana”, a consolidação da “Sociologia Crítica” e a emergência da Teoria da Dependência. Na Bolívia de acordo com Pittari (1997), a tradição marxista sofreu algumas resistências, e essa tendência se alimentou do descontento das novas gerações pelas promessas não cumpridas da revolução de 52, da ampla aceitação acadêmica e política da crítica cepalina/CEPAL do comércio internacional. Em tais circunstâncias o materialismo histórico, em distintas vertentes, desempenhou um papel central no ensino da sociologia, influenciado por autores latinoamericanos e nacionais, como René Zavaleta Mercado, que produziu uma vasta obra incorporando elementos teóricos e críticos do marxismo.

De acordo com Pittari (1997), nesse período o marxismo crítico criou raízes na formação de sociólogos. Por isso vamos destacar as contribuições de René Zavaleta e Fausto Reinaga, principalmente nesse período, mas tendo consciência da extrapolação das influências antes e depois, incluindo o momento atual.

René Zavaleta Mercado nasceu na Bolívia em 1937 e faleceu no México em 1984. De acordo com Viaña (2016), pode-se dizer que este autor teve duas grandes etapas, uma dentro do nacionalismo que durou desde sua adolescência até início dos anos setenta e a outra dentro do marxismo, que devido a sua profundidade e as reminiscências de sua primeira posição, de um “culturalismo telúrico” lograva incorporar análises e a importância da condição colonial, as características do colonialismo interno, tão alheio aos marxismos da época.

De fato, essa perspectiva evolucionista do marxismo é confirmada por outros autores críticos como, Rivera (2010); Reinaga (1981), (1991); Ticona (2010) e Linera (2009):

Con todo, el marxismo llegó a formar una cultura política extendida en sectores obreros, asalariados y estudiantiles, basada en la primacía de la identidad obrera por encima de otras identidades, en la convicción acerca del papel progresista de la tecnología industrial en la estructuración de la economía, del papel central del Estado en la propiedad y distribución de la riqueza, de la nacionalización cultural de la sociedad en torno a estos moldes, y de la “inferioridad” histórica y clasista de las sociedades campesinas mayoritarias en el país [...] Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respecto a dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación, que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país. (LINERA, 2009, p. 481,482)

Por esse motivo interessa agora a segunda etapa de Zavaleta, momento que se dedica a uma reflexão mais contextualizada sobre a Bolívia e América Latina:

Este es su momento de despegue y de mayor producción: escribe textos como “La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes” (1974), “Clase y conocimiento” (1975), “Las formaciones aparentes en Marx” (1978), “Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución” (1979), y luego los textos “Las masas en noviembre” (1980), “Forma Clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”, “Cuatro conceptos de democracia” (1981), “Notas sobre la cuestión nacional en América latina” (1981), “Algunos problemas ideológicos actuales del movimiento obrero” (1982), “Problemas de la determinación



dependiente y la forma primordial” (1983) y “El estado en América Latina” (1983). Finalmente, el texto *Lo Nacional popular en Bolivia* que fue publicado póstumamente (1986), un texto que dejó incompleto al morir y del que sólo se publicaron los primeros tres capítulos (VIAÑA, 2016, p. 211).

Assim, sob a influência de Gramsci, quando se encontrava exilado no México, Zavaleta percebe a condição colonial, a importância do indígena e o comunitário na Bolívia. Mas é importante esclarecer que essa incorporação do elemento étnico-camponês, não coloca em questão a centralidade ou primazia do movimento operário.

Retomando a informação de Pittari (1997), que durante todo el siglo XIX y antes, existió en el país una sociología concreta desperdigada em ensayos políticos e históricos. Ticona (2010, p. 37), relata essa mesma situação no século XX: “Gran parte de la obra de Reinaga fue publicada en Bolivia, durante sus largos años de producción y lucha, aunque como consecuencia del colonialismo intelectual fue casi silenciada y hoy circulan algunas de sus obras.”

Jose Fausto Reinaga viveu entre 1906 e 1994. Nos anos 30 se graduou como advogado em Sucre. Em 1941 e 1942 atua como professor de sociologia na Universidade Pública de Potosí. Em 1944 é eleito deputado pelo MNR e participa do congresso indígena de 1945. Em 1947 é expulso do MNR. Participa da Revolução Nacional de 1952 e atua como assessor da comissão da reforma agrária. Em 1953 publica *Tierra y Libertad*. Por discrepâncias com o MNR, entre 1953 e 1957 é preso em quatro ocasiões. Em 1962 funda o Partido de Índios Amaros e Kechuas (PIAK), dando inicio a sua etapa indianista. Entre 1964 e 1965 assume uma posição mais radicalmente indianista. Em 1966 o PIAK se converte no Partido Indio de Bolivia (PIB). Em 1968 se publica *El Indio y los Escritores de América*, em 1970 *La Revolución India y Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* e em 1971 *Tesis India*. Estabelece uma intensa atividade com as organizações camponesas de La Paz e Oruro, em 1972 é aprisionado e liberado com 15 dias. Em 1974 publicou *América india y Occidente e Poder indio y Occidente*, em 1978 *La razón y el indio* e *El pensamiento amáutico*, em 1981 *La revolución amáutica* e em 1991 *El pensamiento indio* (TICONA, 2010; VIAÑA, 2016).

Para Ticona (2010), sua trajetória intelectual pode ser dividida em três grandes etapas: a) a produção inicial e antioligárquica, b) sua “vinculação” ao marxismo e ao nacionalismo revolucionário através do Movimento Nacionalista Revolucionário e c) a maturidade de seu pensamento em torno da elaboração filosófica-política do indianismo. Nos três períodos, sua ideologia esteve muito ligada aos principais movimentos sociais da história na segunda metade do século XX na Bolívia.

O próprio Reinaga (1970/2000, p. 45) escreve no livro *A Revolução Índia*, “No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas”. É possível perceber a presença de uma releitura do marxismo indigenista de Mariátegui que possibilitou iniciar o pensamento sobre a complexidade da questão social



campesina na sociedade Boliviana antes da Revolução Nacional de 1952. Se nutriu também do pensamento anticolonial do negro Frantz Fanon.

Segundo Ticona (2010), o pensamento de Reinaga é marcado por dois momentos de ruptura, o primeiro com o nacionalismo revolucionário e o segundo a ruptura com o marxismo, quando passa a conceber e organizar a *Revolução Índia* em lugar da *Revolução Nacional e/ou da Revolução Comunista*, pois não foi um escritor de escritório, durante toda sua vida intelectual combinou seu compromisso de escritor subversivo com o ativismo das ruas. Uma das convicções foi a de pensar livremente, sem amarras de nenhuma ordem, inclusive das regras dos editores, por isso alguns de seus livros foram publicados por organizações sociais solidárias.

No quinto período a *Sociologia do autoritarismo, da democracia e da exclusão social (1983-2000)*, segundo Santos e Baumgarten (2005, p. 27) “Um dos mais importantes desafios que todas as coletividades sociológicas da América Latina enfrentaram a partir deste período foi o de construir uma identidade própria e independente” e na Bolívia, Pittari (1997) informa que essa identidade teve como base a teoria da ação de A. Touraine, cuja ideia central é que a sociedade é o produto de suas próprias intervenções, da capacidade de atuar sobre si mesma, de desenvolver-se através dos movimentos sociais, fruto de relações sociais, atravessadas pelo poder, no sentido da vontade dos sujeitos de preservar ou modificar a ordem.

Estos conceptos pronto convertidos en un instrumento operativo, a veces con perjuicio del resto de la teoría, dieron lugar a múltiples investigaciones, desde la tesis de S. Romero Pittari sobre los movimientos sociales campesinos en Bolivia (1973). El accionalismo tampoco consiguió convertirse en el paradigma dominante en las carreras de sociología. Jóvenes, profesionales con preocupaciones y enfoques distintos, escribieron tesis acerca del mundo rural, indígena, sus luchas y sus transformaciones: G. Sandoval: *Migración Rural – Urbana* (1983), S. Rivera: *Oprimidos pero no Vencidos* (1984), J. Hurtado: *El Katarismo* (1986). Estas investigaciones, entre otras, atrajeron el interés hacia el estudio de los movimientos sociales (PITTARI, 1997, p. 48).

Nesse momento é possível perceber certa limitação ou incapacidade da teoria marxista para explicar as especificidades do continente, principalmente dos países com maioria indígena.

No sexto período Santos e Baumgarten (2005), se referem a *consolidação institucional e a mundialização da Sociologia da América Latina (desde o ano de 2000)*, em que os dilemas sociais assumem novas configurações, pois trata-se de um período de progressiva construção da democracia política na América Latina, com destaque o XXII Congresso da ALAS, no Chile em 1999, a partir do tema “Para onde vai a América Latina”. “Contra tal mal-estar da civilização contemporânea, desenvolve-se um processo mundial de debates acerca de “um outro mundo possível”, o que vem acontecendo desde o 1º Fórum Social Mundial de Porto Alegre, em 2001” (p. 34).



Na Bolívia, relata Pittari (1997) que, com a volta da democracia nos anos 80 e a revalorização do multiculturalismo, tão alheio do projeto revolucionário de 52, o estrutural funcionalismo começa a ser aplicado em trabalhos orientados a resolver problemas de governabilidade, de funcionamento da democracia, assim como a defesa dos valores originais das culturas autóctones. As influências conjugadas de diferentes escolas proporcionaram um marco de referência do fazer universitário da sociologia, que tem deixado de ser puramente acadêmica para entrar no terreno da investigação e da práxis.

Percebe-se um relativo atraso da Sociologia boliviana quanto ao que podemos chamar de ensino, pesquisa e extensão, mas a revalorização do multiculturalismo, a preocupação com o funcionamento da democracia e a defesa dos valores originais das culturas autóctones são elementos fundamentais para o desenvolvimento e visibilidade do *pensamento indianista ou Sociologia da descolonização*, que passamos a abordar como o VII Período da Sociologia Latinoamericana.

3. PENSAMENTO INDIANISTA E DESCOLONIZAÇÃO NA BOLÍVIA

É importante esclarecer que não se trata de uma perspectiva essencialista, isto é, apenas de e para indígenas. Assim como não há interesse em negar outros projetos de descolonização. A ênfase que pretendemos empreender é a existência de uma epistemologia em operação, atuando em sentido bem diferente da epistemologia ocidental/colonial. Esse elemento proporciona maior radicalidade para não cair nas armadilhas das práticas coloniais.

Como já deve ter ficado claro, a resistência e alternativa ao processo de dominação colonial vem acompanhando toda a história dessa relação de exploração, alguns momentos mais acirrados outros mais brandos:

Otra ideología que ancla sus fundamentos en las experiencias de siglos anteriores es la que podríamos llamar indianismo de resistencia, que surgió después de la derrota de la sublevación y del gobierno indígena dirigido por Pablo Zárate Willka y Juan Lero, en 1899. Al ser reprimido este proyecto de poder nacional indígena, el movimiento étnico asumió una actitud de renovación del pacto de subalternidad con el Estado, mediante la defensa de las tierras comunitarias y el acceso al sistema educativo. Sustentado en una cultura oral de resistencia, el movimiento indígena, predominantemente aimara, combinará, de manera fragmentada, la negociación de sus autoridades originarias con la sublevación local hasta ser sustituido, como horizonte explicador del mundo en las comunidades, por el nacionalismo revolucionario a mediados de siglo (LINERA, 2009, p. 478).

O nacionalismo revolucionário, relata Linera (2009), com o voto universal, a reforma agrária e a educação gratuita e universal, causaram momentos de uma crescente *desetnização* do discurso e ideário camponeses, mas por ser um projeto culturalmente homogeneizante, as elites dominantes reatualizaram a etnicidade renovando a velha lógica colonial, provocando assim, o ressurgimento da nova visão de mundo indianista, que tem percorrido vários períodos: o formativo, o da cooptação estatal e o de sua conversão em estratégia de poder.



O primeiro período é o de *gestação do indianismo katarista*, enquanto construção discursiva política e cultural, que começa a resignificar de maneira sistemática a história, a língua e a cultura, a partir da reinvenção da *indianidade*. Na primeira etapa, destaque para Fausto Reinaga, considerado o intelectual do indianismo mais relevante e influente de todo este período histórico. A partir deste fortalecimento o discurso katarista indianista vai se dividir em três grandes vertentes: a sindical, a política partidária, a corrente acadêmica, historiográfica e de investigação sociológica. Na segunda etapa, o discurso e os intelectuais indígenas se fragmentam, dando lugar a três grandes correntes, 1) a culturalista, mais urbana e com uma forte carga de folclorização da indianidade 2) a “integracionistas”, demandante de reconhecimento por parte do Estado, para incorporar-se a máquina estatal e cidadania vigentes, e 3) a nacional indígena que defende um outro Estado e uma República Índia, baseada em Reinaga, onde o indígena aparece como um sujeito político, como um sujeito de poder, de mando, de soberania.

Em sua fase inicial, critica Linera (2009), este discurso toma a forma de um *panindianismo*, ao se referir a uma mesma identidade Índia ao longo de todo o continente. Esta visão transnacional da estrutura civilizatória indígena pode ser considerada imaginariamente expansiva, na medida em que supera o localismo clássico da demanda indígena; mas apresenta uma debilidade, à medida que minimiza as próprias diferenças intraindígenas e as diferentes estratégias de integração, dissolução ou resistência pelas quais cada nacionalidade indígena optou dentro dos múltiplos regimes republicanos instaurados desde o século passado.

Essa crítica pode ser amenizada com uma consideração de Ticona (2010), ao informar que a obra de Reinaga foi cercada por uma espécie de “muralha de silêncio”, pois as duras críticas aos pensadores inseridos ao colonialismo intelectual, rendeu-lhe um isolamento dos círculos acadêmicos, culturais e políticos oficiais. Ou seja, não houve debate sobre sua produção, o que podia proporcionar um possível aprofundamento. Mas defende que sua abundante produção intelectual baseada em ideias descolonizadoras tem permitido desenvolver uma espécie de *episteme libertária*.

Numa segunda fase, continua Linera (2009), uma corrente no interior desta vertente indianista realiza dois novos aportes ao herdado por Reinaga: 1) O reconhecimento de uma identidade popular boliviana, resultante dos séculos de mutiladas mestiçagens culturais e laborais em diferentes zonas urbanas e rurais; 2) A especificidade da identidade indígena Aimara, em múltiplos setores urbanos e rurais, não só a partir da politização do idioma e do território, mas também de suas formas organizativas, de sua forma diferenciada de outros povos indígenas. Apresentando-se como identidade coletiva e como sujeito político encaminhado a um destino de autogoverno, de autodeterminação.



O segundo período da construção do discurso nacional indígena, segundo Linera (2009), é o da *incorporação estatal*, que se inicia ao final dos anos oitenta, em momentos de forte frustração política, por não se converter a força da massa indígena sindicalizada em votação eleitoral causando uma acelerada fragmentação do movimento indianista katarista e consequente integração no interior das estruturas liberal-republicanas de poder, que marcaram a leitura integracionista. Paralelamente a perda sindical e frustração eleitoral, parte da militância adotará posições organizativas mais radicais, formando o Exército Guerrilheiro Tupac Katari (EGTK), sob a proposta teórica de autogoverno indígena Aimara. Ou seja, o movimento é cooptado pelo MNR, por meio da aliança com Víctor Hugo Cárdenas e converte em política de Estado o reconhecimento retórico da multiculturalidade do país, enquanto a Lei de Participação Popular habilita mecanismos de ascensão social local, capazes de absorver o discurso e a ação de boa parte da intelectualidade indígena crescentemente descontente.

O terceiro período indianista, finaliza Linera (2009), qualificado como *estratégia de poder*, compreende o final dos anos noventa e início do século XXI, momento que se expande como uma concepção de mundo hegemônica, intentando disputar a direção cultural e política da sociedade com a ideologia neoliberal. Encontra-se dividido em duas vertentes: 1) *uma de corte moderado* (Movimento ao Socialismo-MAS e Instrumento Político pela Soberania dos Povos-IPSP), articulada em torno dos sindicatos cocaleros, reivindicando a inclusão dos povos indígenas nas estruturas de poder, pode ser definida como indianista de esquerda, com maior recepção urbana, multisetorial e pluriregional, a principal força político-parlamentar da esquerda e a principal força eleitoral municipal do país; 2) A vertente *indianista radical* (Movimiento Indígena Pachakuti-MIP e CSUTCB) com um projeto de indianização total das estruturas de poder político se conecta diretamente com o núcleo duro do pensamento indianista do período formativo (Reinaga) e herda a crítica à velha esquerda marxista, tem se consolidado no mundo estritamente Aimara (etnia), urbano rural. Segundo seus líderes, quem deveria negociar seus modos de inclusão no Estado são os “mestiços”.

O apanhado histórico sobre o Pensamento Indianista proporciona uma visão geral da complexidade e conflitos no interior do mesmo, agora de maneira mais específica nos interessa a corrente acadêmica de investigação sociológica, a partir da produção de Silvia Rivéra Cusicanqui.

4. SILVIA RIVÉRA E A SOCIOLOGIA DA DESCOLONIZAÇÃO

Silvia Rivera Cusicanqui vive em La Paz, onde trabalha como socióloga e docente da Universidad Mayor de San Andrés. Já publicou numerosos trabalhos sobre a história política e social da Bolívia, entre eles *Oprimidos pero no vencidos*; *Las fronteras de la coca*;



Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90; Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Sociología de la imagen: ensayos. No início da década de oitenta fundou el Taller de Historia Oral Andina e participou ativamente no editorial Aruwiyiri. Integrou *El Colectivo*, grupo de investigação que publicava uma revista “estacional, alternativa e irreverente”. Atualmente tem se dedicado a Sociologia da Imagem. Ela se autoidentifica da seguinte forma:

Personalmente, no me considero q'ara (culturalmente desnuda, usurpadora de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero ch'ixi, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos (2010, p. 69).

É uma das pessoas que mais tem se preocupado por inferir ao discurso do colonialismo um status acadêmico, com certo rigor científico. Desenvolveu um modo particular de investigação que se inspira nas fontes políticas do indianismo de Fausto Reinaga, na Antropologia e Etnohistória andinas, nas análises sobre o colonialismo e a opressão de Franz Fanon, no katarismo como o potencial político de luta sindical e autodeterminação cultural.

Em suas investigações Silvia Rivera tem se empenhado na crítica da história desde a chegada dos colonizadores espanhóis em 1532, na crítica sobre o Estado, na crítica aos pressupostos ideológicos e culturais da sociedade boliviana, na crítica das práticas políticas republicanas, do sindicalismo operário que resultou da revolução de 1952 e do próprio sindicalismo campesino, na crítica a democracia representativa e suas consequências como as violências encobertas e (re)encobertas -simbólicas- na Bolívia, fruto de séculos de contradições entre colonizadores e colonizados. Atualmente tem realizado contundentes críticas ao governo de Evo Morales, relacionadas à política de desenvolvimento, de descentralização e principalmente à política de valorização da cultura indígena.

Na perspectiva de Rivera (1984), o *caráter colonial* das sociedades latinoamericanas desafiava abertamente qualquer conceitualização em termos de modo de produção e de classes sociais. O marxismo cumpria uma "misión civilizadora" e encobridora das relações sociais coloniais que haviam se instalado estruturalmente desde a invasão do continente. E nesse contexto critica Aníbal Quijano, que falava dos movimentos e levantamentos do campesinato andino como “prepolíticos” (no texto “Rebelión e Ideología” in *Historia Boliviana* 1981), a partir de uma leitura radicalmente divergente do significado e pertinência das mobilizações indígenas nos Andes:

Las rebeliones indias, que siempre fueron vistas como una reacción 'espasmódica' frente a los abusos de la sociedad criolla o española, pueden leerse entonces desde otra perspectiva: como puntos culminantes de un proceso de acumulación ideológica subterránea, que salen cíclicamente a la 'superficie' para expresar la continuidad y autonomía de la sociedad india (RIVERA, 1992, p. 59).



Argumentava que o levantamento katarista-indianista de 1979 evidenciou a necessidade de uma “radical e profunda descolonização” em suas estruturas políticas, econômicas e, sobretudo mentais, ou seja, em seus modos de conceber o mundo.

Para Rivera (s/d), o recurso epistemológico mais importante que permite desvelar o colonialismo é a *historia oral*, de onde o passado se alimenta de nova vida, posto que é o fundamento central da identidade cultural e política índias, e ao mesmo tempo, a fonte de crítica e interpretação da história em suas distintas fases de opressão. A história oral é a recuperação histórica de um novo ator social: os movimentos sociais indígenas.

A partir desta posição epistemológica Rivera (1992), apresentava uma encruzilhada para as Ciências Sociais quanto a seu papel no processo de descolonização, chamando a atenção para o fato de que os intelectuais não devem substituir os subalternos:

[...] las ciencias sociales bolivianas se enfrentan hoy a una delicada opción: la de servir de instrumento legitimador de nuevas formas de dominación y de cooptación de las demandas indígenas en los nuevos proyectos políticos liberales y autoritarios de dominación; o la de caminar por la senda abierta por las reivindicaciones indígenas, contribuyendo con elementos de análisis y sistematización, pero sin intentar suplantar a los propios indios como protagonistas organizativos y políticos de dichas reivindicaciones (RIVERA, 1992, p. 102).

Rivera critica também a Mignolo por apropriação descontextualizada de seu pensamento:

Retomaba ideas mías sobre el colonialismo interno y sobre la epistemología de la historia oral, y las regurgitaba enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado. Pero la academia gringa no sigue el paso de nuestros debates, no interactúa con la ciencia social andina en ningún modo significativo [...] Y por ello Mignolo pasó por alto esos aspectos de mi pensamiento [...] Y este proceso se inició en los años 1970 - el trabajo de Pablo González Casanovas, casi nunca citado, sobre “el colonialismo interno” se publicó en 1969 - cuando Mignolo y Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia. [...] ignorando las ideas kataristas sobre el colonialismo interno, que ya fueron formuladas en los años ochenta, e incluso en los sesenta, en la pionera obra de Fausto Reinaga (RIVERA, 2010, p. 64, 66).

E continua a denúncia informando que o disfarce das elites políticas e econômicas na América se reproduz no campo das ciências sociais da região andina, que a estrutura ramificada do colonialismo interno-externo tem centros e subcentros, que conectam a certas universidades, correntes disciplinares e modas acadêmicas do norte, com seus equivalentes no sul. E que através do jogo de quem cita quem, se estruturam hierarquias e as *populações e intelectuais indígenas acabam tendo que comer, regurgitado*, o pensamento descolonizador que haviam produzido independentemente. Por isso, acredita que o multiculturalismo de Mignolo e companhia é neutralizador das práticas descolonizantes, ao introduzir na academia o limitado e ilusório reino da discussão sobre modernidade e decolonialidade, sem prestar atenção às dinâmicas internas dos subalternos.

Ticona (2010) lembra que ao apresentar a convicção de pensar e construir algo novo e diferente do colonialismo, isto é, a partir da experiência do povo índio, aniquilar o colonialismo e “re instaurar” el *Pachakuti* poscolonial, Reinaga foi criticado pela



intelectualidade crioula-mestiza que interpretou o indianismo como um simples retorno ao passado. Mas Rivera aprofunda a discussão sobre a pertinência do projeto indianista explicitando a diferença da cosmologia indígena em relação à concepção temporal:

No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo. [...] El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti* (RIVERA, 2010, p. 54, 55).

Rivera revela que há certo desconhecimento sobre a cultura indígena, tanto por parte de intelectuais como das elites, mas também denuncia as estratégias utilizadas para reproduzirem as relações coloniais:

Pero el discurso multicultural escondía también una agenda oculta: negar la etnicidad de poblaciones abigarradas y aculturadas. El término “pueblo originario” afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye a la gran mayoría de la población aymara o qhichwa hablante del subtrópico, los centros mineros, las ciudades y las redes comerciales del mercado interno y el contrabando. Es entonces un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal (RIVERA, 2010, p. 60).

Segundo a autora, o multiculturalismo oficial adota uma estratégia que articula novos esquemas de cooptação y neutralização, com uma “inclusión condicionada”, uma *ciudadania recortada* e de *segunda classe*, que modelam imaginários e identidades subalternizadas. O índio não deve ser concebido como uma identidade rígida, tampouco absorvida no discurso fictício da hibridização. Assim o termo *ch'ixi* constitui uma imagem poderosa para pensar a coexistência de elementos heterogêneos que não aspiram a uma fusão e nem produzem um termo novo superador e englobante. Pois o discurso do multiculturalismo e da hibridez são leituras *essencialistas* e *historicistas* da questão indígena, que não tocam os temas de fundo da descolonización, ao contrário, dissimulam e renovam práticas efetivas de colonização e subalternização. Portanto, não pode haver um discurso e uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora.

Como alternativa a essa perspectiva, Rivera argumenta que:

El pensamiento descolonizador que nos permitirá construir esta Bolivia renovada, genuinamente multicultural y descolonizada, parte de la afirmación de ese nosotros bilingüe, abigarrado y ch'ixi, que se proyecta como cultura, teoría, epistemología, política de estado y también como definición nueva del bienestar y el “desarrollo”. [...] Construir nuestra propia ciencia - en un diálogo entre nosotros mismos - dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales (RIVERA, 2010, p. 73).



A autora demonstra que precisamos ser mais ousados e radicais na luta pela descolonização, pensando e atuando a partir de outros referenciais e articulando uma rede para estreitar os laços com os grupos subalternos de outros continentes.

5. E QUANDO O GOVERNO OU O PODER CENTRAL É DIRIGIDO POR UM ÍNDIO?

Ao analisar a situação da Bolívia a partir do governo de Evo Morales, considera que os poderes não só ignoram os conhecimentos dos povos indígenas, como procuram esvaziá-los de conteúdo com fins de propaganda, e na prática se instrumenta a eventual destruição das línguas, das culturas, das formas de sustentabilidade e cuidado da terra. Além disso, critica as políticas autoritárias a serviço do capitalismo colonial e o abandono da condição de “indígena” em termos éticos e epistemológicos. A crise inicia com o discurso de que Movimento ao Socialismo (MAS) não é um partido e sim a articulação dos movimentos sociais. Passa pelas relações clientelistas e personalizadas, até chegar a cooptações das lideranças (RIVERA, 2016).

O governo de Evo Morales não é índio, só tem a aparência, não faz o que diz a Constituição, há uma progressiva penetração de capitais e investimentos do estado chinês e russo, que estão destruindo o meio ambiente com investimentos gigantescos em infraestrutura, como a ferrovia bi-oceânica, hidrelétricas e uma planta nuclear, há um nível brutal de desmatamento na Amazonia, tem subordinado o poder judiciário, há vários advogados presos ou fugitivos, juizes e promotores no exílio pelas pressões sofridas, tem liquidado a dissidência e prendem periodistas. Pensam que um país necessita de um governo centralizado e acabam com a autonomia dos municípios “dissidentes”. Questiona a visão macro de “desenvolvimento”, como se este estivesse ligado somente às grandes obras, denuncia o machismo dos sindicatos na negociação dos empreendimentos e alerta que isso tem levado a um despojamento epistemológico do que significa ser índio. E acusa-o de *epistemicidio* por está matando uma concepção de mundo que não vai pelo grande e sim pelo pequeno, não pela acumulação e sim pela proteção da vida, pela reprodução do que existe, a melhora da saúde e da segurança alimentar (RIVERA, 2016).

Rivera (2016) afirma que um governo indígena autêntico tem que estar assentado numa episteme e apresenta os Fundamentos do pensamento andino: 1) reconhecer que os sujeitos não humanos, montanhas, rios, animais, são entidades com as quais dialogas; 2) o diálogo com os mortos, que vivem, falam, orientam os vivos e permitem identificar os limites éticos que não podes ultrapassar; 3) criar, viver, tramar comunidade é a reprodução da vida, implica una ética do cuidado por parte de homens e mulheres numa relação de igualdade, que permita superar as brechas e hierarquias entre o trabalho manual e o intelectual, porque o que se faz com as mãos é parte do metabolismo com o cosmos, porque participa do ciclo de reprodução da vida; 4) é se aproximar da língua, pois com a perda se empobrecem os



recursos da criatividade intelectual que oferece o aporte índio para uma nova sociabilidade, uma nova forma de fazer política, outra relação com o mundo e a vida; 5) Em termos de democracia, se fazes comunidade, as decisões não as toma o dirigente nem o indivíduo “mandar obedecendo”.

E para assumir o poder Rivera (2016) recomenda que o limite do que se pode e se tem que fazer é estabelecido na ética. Sem um limite ético até as medidas mais aparentemente radicais podem vir abaixo, mas com ética se pode entrar fazendo brechas sem manchar a alma, adotando uma estratégia, um eixo, que é trabalhar com contradições sem perder o trilho dessa episteme que dá a segurança de que o poder não vai absorver. Por outro lado, sabes que não estás consumando o poder e sim construindo visibilidade, discurso, episteme, potencial organizativo. Além disso, defende um diálogo com a experiência do movimento Zapatista do México, que tem se organizado a partir da base, que a irradiação dessa outra episteme, de ser índio na prática interna, ajuda a entender o porque do fracasso do Evo Morales na Bolívia. Ao final se questiona sobre a possibilidade de um governo índio numa terra mestiça e conclui considerando um suicídio coletivo do movimento indígena não apontar para a descolonização dos mestiços.

CONSIDERAÇÕES

O pensamento social hegemônico na Bolívia, e fora dela, em relação a questão indígena, continua sendo a perspectiva de integração e homogeneização cultural, tanto na política como na ciência social. Em outras palavras, continuamos reproduzindo o pensamento e as práticas coloniais.

Não há descolonização sem pensamento e práticas descolonizadoras. Esse enunciado que parece tão óbvio é contrariado cotidianamente no âmbito micro político, como consequência das dicotomias criadas pelo paradigma ocidental/colonial moderno. Por isso é necessário reconhecermos e atuarmos a partir de epistemes e éticas alternativas, capazes de orientar a caminhada rumo a outros horizontes, livres da homogeneização, da dicotomização, da centralização, da dominação, resumindo, da colonização.

O pensamento indianista não é homogêneo, tem seus conflitos internos e, segundo a classificação de Linera (2009), a ala majoritária no governo é a *integracionista*, ou seja, a mais vulnerável aos encantamentos do poder, devido sua ligação menos orgânica com a *episteme andina*. Finalmente, o fracasso dessa experiência índia com o poder, reforça a pertinência da ala radical do indianismo em relação a necessidade de atuar no processo de descolonização a partir de outras *epistemes e cosmologias*.

REFERÊNCIAS

BLANCO, Alejandro. La Asociación Latinoamericana de Sociología: una historia de sus primeros congresos. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, nº 14, jul/dez 2005, p. 22-49.



- LINERA, Álvaro García. Indianismo y Marxismo el desencuentro de dos razones revolucionarias. In: **La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia.** (compilador Pablo Stefanoni) – Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.
- PITTARI, Salvador Romero. **La recepción Académica de la Sociología en Bolivia.** La Paz - Bolivia, 1997.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa.** Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2010.
- _____. Lo Verdaderamente Indio está dentro de Nosotros. Entrevista a **La Jornada**, Suplemento Mensual Número 235, noviembre, 2016.
- _____. El potencial epistemológico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. en: TEMAS SOCIALES, revista de Sociología, UMSA, N°. 11, s/d.
- _____. Doemocracia liberal y democracia de ayllu: el caso del norte de Potosí, Bolivia; en: TORANZO ROCA, Carlos F. (ed.) El difícil camino hacia la democracia. ILIDS, La Paz,
- _____. Movimiento Katarista, movimiento Indianista: contrapuntos de un proceso ideológico. Boletín Chitakolla, No. 15, 1984.
- _____. Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980, CSUTCB-Hisbol, La Paz, 1984.
- _____. Ssendas y Senderos de la ciência social andina. en: revista AUTODETERMINACION, No. 10, La Paz, octubre de 1992.
- SANTOS, Jose Vicente Tavares; BAUMGARTEN Maira. Contribuições da Sociologia na América Latina à imaginação sociológica: análise, crítica e compromisso social. **Dossiê Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, nº 14, jul/dez 2005, p. 178-243.
- TICONA, E. Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia; La Paz; Plural editores y AGRUCO, 2010. pp. 35-46.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina****CLÓVIS MOURA E TEORIA CRÍTICA DO DIREITO: APONTAMENTOS
CONCEITUAIS A PARTIR DO PENSAMENTO NEGRO MARXISTA**

Marcos Vinícius Lustosa Queiroz (Universidade de Brasília)¹
marcosvlq@gmail.com

Rodrigo Portela Gomes (Universidade de Brasília)²
rodrigoportelag@gmail.com

RESUMO

Junto com Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia González, Eduardo de Oliveira e Oliveira e Beatriz Nascimento, Clóvis Moura faz parte da constelação de intelectuais negros e negras que fundaram e construíram, ao longo do século XX, uma margem crítica importante do pensamento social brasileiro, ainda que silenciada pelo cânone hegemônico. Ancorados firmemente na experiência da diáspora africana e na percepção do racismo como elemento estruturante das sociedades pós-coloniais, tais autores são leituras essenciais para uma compreensão abrangente da história do Brasil. Neste sentido, o artigo pretende apresentar os principais aportes teóricos da obra de Clóvis Moura para a formulação de uma teoria crítica do direito que leve a sério a raça e o racismo. Tais contribuições podem ser sistematizadas como: a) percepção complexa do mundo colonial, indo além de um entendimento puramente econômico; b) a agência e o protesto negro como fatores de transformação do sistema jurídico; c) o manuseio das fontes jurídicas como maneira de reconstituição das lutas negras na história; d) a articulação entre mito da democracia racial, embranquecimento e racialização do mundo do trabalho como construção de uma noção branca de cidadania e de direitos fundamentais na estruturação da ideia de estado nação brasileiro; e) e a busca de uma ciência decolonial baseada na experiência histórica da diáspora africana. Com base no desenvolvimento desses cinco aspectos, objetiva-se apontar novos caminhos para uma teoria crítica do direito condizente com o passado e o presente de discriminação racial e compromissada com o enfrentamento ao racismo.

Palavras-chave: Clóvis Moura, teoria crítica do direito, relações raciais, pensamento negro, diáspora africana

1. INTRODUÇÃO

¹ Doutorando em Direito pela Universidade de Brasília. Integrante do Maré – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro, do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD/UnB) e do Grupo de Pesquisa Desafios do Constitucionalismo.

² Mestrando em Direito pela Universidade de Brasília. Integrante do Maré – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro, do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD/UnB) e do Grupo de Pesquisa Desafios do Constitucionalismo.



Lentamente e com um certo atraso, fruto do racismo epistêmico e institucional, bem como pela demora de décadas no que se refere à implementação de medidas de ações afirmativas voltadas para a população negra, a academia brasileira começa finalmente a dar espaço para a contribuição de intelectuais negros e negras. Essa incorporação vem ocorrendo de diversas maneiras, seja pelo reconhecimento e pelo ato de “desencobrir” autores que foram importantes para as bases fundacionais de determinados campos do conhecimento - como a sociologia, a geografia, a antropologia e o direito³ -; pelo deslocamento disciplinar e o surgimento de novas perspectivas acadêmicas, como os estudos culturais, subalternos, pós-coloniais e decoloniais; ou pelo próprio reconhecimento do papel distintivo exercido pelo pensamento negro contemporâneo no contexto histórico da diáspora africana.⁴

Neste contexto, marcos importantes, como os Congressos do Negro Brasileiro na década de 40, o Teatro Experimental do Negro⁵ e o movimento negro das décadas de 70 e 80⁶ exercem uma força gravitacional importante no resgate das memórias, trajetórias, intervenções e contribuições elaboradas pela política cultural da margem brasileira do Atlântico negro.⁷ Nomes como os de Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Beatriz Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira e Lélia González despontam como fundamentais

³ No campo do direito, por exemplo, destaca-se a dissertação de mestrado de Dora Lúcia de Lima Bertúlio, texto brasileiro fundacional no que se refere à reflexão sobre as interconexões entre direito, escravidão, colonialismo, racismo e história da diáspora africana no Brasil. BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. *Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989. Sobre a importância metodológica e compreensiva do trabalho de Dora Lucia para o campo do direito, escrevemos: QUEIROZ, Marcos V. Lustosa; e GOMES, Rodrigo Portela. *Teoria Crítica do Direito, Pesquisa Jurídica e Relações Raciais: contribuições fundacionais de Dora Lúcia de Lima Bertúlio*. Trabalho apresentado no III Congresso Internacional de Direito Constitucional e Filosofia Política. Curitiba, 2017.

⁴ No que se refere a essa última perspectiva, a formação na Universidade de Brasília, pioneira na adoção de medidas afirmativas no plano do ensino superior federal, exerce importante influência sobre nossa abordagem. Como parte da política afirmativa, semestralmente é ofertada a disciplina Pensamento Negro Contemporâneo, a qual tem como fundamento do seu conteúdo programático a visibilização da contribuição holística de intelectuais negros de diferentes contextos e a caracterização, ainda que plural, de uma perspectiva distintiva do conhecimento ancorada na experiência da diáspora africana, do colonialismo e do racismo. Nos últimos anos, ministraram essa disciplina diversas referências teóricas e políticas da população negra no Brasil, como Ivair Augusto Alves dos Santos, Nelson Inocêncio, Ana Luiza Flauzina e Richard Santos.

⁵ NASCIMENTO, Abdias do; e NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997*. In: HUNTLEY, Lynn; e GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. “Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil.” São Paulo: Paz e Terra, 2000.

⁶ Sobre a efervescência negra dos anos 70 e 80, veja-se o filme Orí: ORÍ - Beatriz Nascimento. Direção de Raquel Gerber. Roteiro de Maria Beatriz Nascimento. São Paulo: Angra Filmes, 1989 (90 min).

⁷ A noção de “Atlântico negro” aqui utilizada advém da obra do sociólogo britânico Paul Gilroy. Ela é uma unidade de análise do mundo moderno “a partir de uma perspectiva transnacional e intercultural, que busca superar a imagem consolidada nas visões sobre a história da escravidão, da modernidade e do colonialismo, na qual negros e negras são percebidos como objetos ou seres passivos – e, portanto, objetos passivos da história, incapazes de articular resistências, projetos políticos, revoltas, discursos e lutas de liberdade”. Em relação ao presente texto, a categoria de Atlântico negro é útil para fazer emergir a realidade geográfica e o espaçamento discursivo-cultural que foi constantemente zigzagueado por movimentos e ideias dos povos e intelectuais negros e da qual também faz parte os fluxos dos pensadores negros brasileiros e brasileiras. GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012; QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Constitucionalismo Brasileiro e Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.



para uma compreensão da história e da sociedade brasileira nas suas conexões com os processos do colonialismo, da escravidão, do racismo e da diáspora africana. Tais autores e autoras também primam por romper com as narrativas hegemônicas sobre a identidade nacional, sejam elas “progressistas” ou “conservadoras”, que ainda se baseiam na interpretação ancorada na ideia de “particularismo brasileiro”,⁸ caracterizado pela “mestiçagem”, por relações raciais harmônicas⁹ e por uma fenomenologia constituída no “sadismo” do escravo e na “bondade” do senhor.¹⁰ Para essas perspectivas, menos o conflito e mais o “sabor adocicado do melão da cana-de-açúcar do engenho” explicaria a construção histórica do Brasil.¹¹

Nesta constelação de intelectuais negros brasileiros do século XX, desponta a trajetória e os aportes fornecidos pelo sociólogo, historiador, militante e jornalista piauiense Clóvis Moura, dono de uma das obras mais prolíficas e abrangentes sobre a história das relações sociais no Brasil. Além de estar atrelado à produção da diáspora brasileira, Clóvis, junto com outros pensadores, como C. L. R. James, Eric Williams, Amílcar Cabral e Angela Davis, faz parte do arco de marxistas negros que legaram contribuições fundamentais para reinterpretar a história da modernidade e do desenvolvimento do capitalismo diante do empreendimento colonial e das resistências negras no Atlântico. Como afirmado em outro momento:

No campo da produção teórica e acadêmica, as interconexões do pensamento produzido no Atlântico Negro com a questão do trabalho, já por meio do marxismo, também são profundas, sobretudo quando se tem em consideração que foram de pensadores negros marxistas algumas das obras fundamentais para se repensar a história da diáspora africana e de suas lutas contra o colonialismo no mundo moderno. Esses textos não só deslocaram o debate dentro do marxismo, retirando o motor da história de uma luta de classes centrada na Europa e dando ênfase ao racismo como elemento basilar das estruturas de dominação na modernidade, mas também se tornaram cânones de uma escrita descentrada e decolonial no fazer historiográfico. Assim, ao darem voz e agência a sujeitos negros subalternizados da “periferia do mundo”, geraram um efeito disruptivo na percepção histórica: o colonialismo deixou de ser apagado, visto como uma anomalia excêntrica à modernidade ou fenômeno em vias de superação diante da marcha inexorável do progresso, passando a ser percebido como

⁸ GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. In: “Revista Ciências Sociais Hoje”, Anpocs, 1984.

⁹ NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978.

¹⁰ DUARTE, Evandro C. Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de doutorado no curso de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2011.

¹¹ DUARTE, Evandro C. Piza; QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Para inglês ver: a cidadania na Constituinte Brasileira de 1823 e as tensões sociais do Império Português no Atlântico Negro*. Brasília, 2016 (No prelo. Submetido à Revista Lua Nova).



a face mais evidente e constitutiva do mundo moderno ocidental no pós-1492.¹²

Neste sentido, o trabalho pretende fazer uma aproximação preliminar ao pensamento de Clóvis Moura para deslocar e aprimorar uma perspectiva crítica do direito. Assim como outros intelectuais da linhagem da teoria crítica foram incorporados na pesquisa jurídica para repensar as abordagens do campo, a exemplo do desenvolvimento do *critical legal studies*¹³ e da teoria crítica da raça,¹⁴ acredita-se que as contribuições do intelectual piauiense podem ser fundamentais para reinventar e criar metodologias e hermenêuticas possíveis para se pensar o fenômeno jurídico, sobretudo diante das especificidades das relações raciais e dos discursos sobre a raça no Brasil.

Acrescenta-se que esse esforço é fruto da disciplina *Direito, Relações Raciais e Diáspora Africana*, ofertada pelos autores e pelo professor Marcelo Caetano, no 1º semestre de 2017, na Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, em que se procurou abordar as diversas dimensões do direito na modernidade a partir da diáspora africana e na qual a obra de Clóvis Moura emergiu com centralidade para reinterpretar o sistema jurídico.

2. CLÓVIS MOURA E O DIREITO: CINCO APONTAMENTOS FUNDAMENTAIS

De caráter introdutório, este tópico pretende retirar cinco elementos estruturais da obra do Clóvis Moura que podem ser úteis para campos diversos da pesquisa jurídica e uma teoria crítica do direito atenta às dinâmicas raciais engendradas pelo mundo moderno colonial. Mais do que isso: para uma reconstrução histórica capaz de projetar no presente uma maior efetividade das demandas jurídicas e dos direitos fundamentais, a qual depende de uma abordagem que leve a sério os impactos contemporâneos do colonialismo, da escravidão e do racismo.

2.1 o empreendimento colonial como realidade complexa

Seguindo a perspectiva de outros intelectuais negros, Clóvis Moura compreende o empreendimento colonial e a dominação racial de maneira complexa, percebendo as suas dimensões econômicas e suas respectivas conexões com o desenvolvimento do capitalismo

¹² RAZEN, Johnatan; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. *O marxismo e a cultura política do Atlântico Negro*. Anais do III Congresso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de Feminismo Poscolonial – “Interrupciones desde el Sur: habitando cuerpos, territorios y saberes”. Buenos Aires, Argentina: 2016.

¹³ INGRAM David. *Filosofia do direito: conceitos-chave em filosofia*. Trad. José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

¹⁴ ZUBERI, Tukufu. *Critical Race Theory of Society: in the USA*. In: “Connecticut Law Review”, volume 43, nº 5, julho 2011;



globalizado, mas sem se deixar levar por um economicismo simplificador. Aproximando-se de Frantz Fanon,¹⁵ a perspectiva de Clóvis aponta como no colonialismo e nas realidades pós-coloniais a infraestrutura econômica é também uma superestrutura, em que as condições de subordinação de classe estão intimamente vinculadas ao racismo estrutural. Neste sentido, uma análise que procura dar conta das relações raciais no mundo moderno colonial precisa ir para além da mera compreensão dos vínculos entre capitalismo e escravidão, na medida em que torna-se também necessário entender o papel da raça, da branquidade e do supremacismo branco na conformação da modernidade. Como diversas vezes apontou Clóvis Moura, o desenvolvimento do sistema capitalista se deu de maneira racializada – não se tratava apenas de imprimir na realidade o capitalismo, pois este sistema deveria ser também um capitalismo branco.¹⁶

Neste sentido, a análise de Clóvis entende o processo de “objetificação” a que foi e é submetida população negra não só como um mecanismo atrelado à lógica de produção escravista, mas também como dispositivo estruturante das percepções de mundo, operando como formação discursiva e introjeção ideológica.¹⁷ Como na noção de “interdição colonial” presente na obra de Frantz Fanon¹⁸ e detectada por Deivison Faustino,¹⁹ em que a construção racializada do outro impede o seu total reconhecimento como humano, Clóvis Moura amplifica os sentidos do corpo negro no Atlântico a partir das suas conexões com os processos de significação oriundos da escravidão e do colonialismo, os quais permanecem ditando a realidade cotidiana.

É com essa noção profunda dos efeitos da raça e das políticas raciais que sua análise histórica e sociológica ganha fôlego ao tratar de temas como a construção do estado-nação por meio do embranquecimento e da desafricanização;²⁰ a construção racializada do mundo do trabalho; a negação da agência negra nas ciências humanas;²¹ o papel da narrativa e dos aparatos de representação na construção da inferioridade do negro;²² e o sentido histórico e político da resistência e do protesto negro na conformação dos processos sociais.²³

¹⁵ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

¹⁶ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

¹⁷ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

¹⁸ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

¹⁹ FAUSTINO, Deivison Mendes. “*Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*.” Tese de doutorado apresentada no programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, 2015.

²⁰ MOURA, Clóvis. *O Negro, do bom escravo a mau cidadão?*. Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

²¹ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

²² MOURA, Clóvis. *As injustiças de Cló: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

²³ MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed. 1983. MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.



2.2 o direito e a agência negra

Um dos marcos de disrupção causados pela obra de Clóvis Moura é o reconhecimento do sentido político e da agência negra ao longo da história brasileira. Retirando escravos, quilombolas, livres de cor, o campesinato, o movimento negro e outros setores da população negra da penumbra da história, o intelectual piauiense desestabilizou as narrativas hegemônicas sobre a suposta bondade do sistema escravista local e sobre a pacificidade dos subalternizados. Como argumenta o historiador Flávio dos Santos Gomes, o livro *Rebeliões da Senzala*, de Clóvis:

(...) foi pioneiro nas abordagens mais sociológicas sobre comunidades de fugitivos e suas relações com a sociedade envolvente. Buscando compreender as dinâmicas da sociedade escravista através dos quilombos, empenhou-se em abordar os quilombolas em várias regiões do Brasil, suas relações com outros movimentos políticos e as ações de guerrilha. Baseando-se em fontes primárias impressas e fontes secundárias, Moura analisou o que chamava de “desgaste” do sistema escravista, levado a cabo, em parte, pelo protesto escravo.²⁴

Neste movimento de reconhecer a importância da resistência negra, não somente na forma de comunidades de fugitivos, a obra de Clóvis Moura permite compreender o direito como fenômeno contraditório, ou seja, como instrumento de dominação e como mecanismo de liberdade. Assim, rompe-se com interpretações binárias, em que as normas jurídicas pró-população negra ou são vistas como concessões das elites políticas, visando acalmar os ânimos das classes subalternas, ou como instrumentos plenos de garantias de direito. Dialogando com trabalhos posteriores, como os de Dora Lúcia de Lima Bertúlio²⁵ e Celia Maria Marinho de Azevedo,²⁶ Clóvis Moura percebe o sistema jurídico como um lugar de disputa, em que os sentidos normativos não estão dados à priori. Portanto, os dispositivos legais não operam apenas como meros estabilizadores de expectativas sociais, podendo também ser apropriados pelos setores populares em novos horizontes e imaginários de liberdade e igualdade. Fundamentalmente, Clóvis aponta como qualquer tentativa de

²⁴ GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 14-15. O próprio Clóvis Moura, na Introdução da edição de 1989 de *Rebeliões da Senzala*, reconhece o caráter disruptivo da obra: “Em face do aparecimento de *Rebeliões da Senzala* o assunto foi reposicionado e a discussão sobre o tema/problema adquiriu nova dimensão. Vários trabalhos e pesquisas surgiram procurando ver o negro escravo não apenas como objeto histórico, mas, também, como seu agente coletivo. As discussões aumentaram em face de outro componente da realidade: a conscientização progressiva da comunidade negra, especialmente nas grandes cidades, que iniciou a questionar o problema da história oficial ou oficiosa do Brasil, especialmente no que diz respeito ao papel do negro não apenas na *construção da riqueza comum*, mas como contestador da construção desse tipo de riqueza da qual ele foi sistemática e totalmente excluído.” MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988, p. 29-30.

²⁵ BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. *Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

²⁶ AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Maçonaria, cidadania e a questão racial no Brasil escravista*. In: “Estudos Afro-Asiáticos”, n. 34, p. 121-136, dez. 1998.



compreensão das semânticas dos conceitos do direito moderno, como a cidadania, a nacionalidade, a propriedade, a igualdade e a liberdade, depende fundamentalmente de uma leitura que leve a sério o colonialismo, a escravidão, o racismo e as dinâmicas da diáspora africana.²⁷

2.3 o manuseio das fontes jurídicas e a memória negra

Por muito tempo, utilizou-se o argumento da ausência de fontes como interdição para se acessar o passado escravista no Brasil, sobretudo no que se refere a uma perspectiva dos próprios escravizados. Esse impedimento era – e de certa maneira ainda é – expresso na narrativa sobre a queima dos arquivos da escravidão por Ruy Barbosa.²⁸ Por outro lado, a obra de Clóvis Moura é pioneira, no que se refere aos estudos do período escravista no Brasil, não só por tentar trazer reconstruções do passado nas quais a agência negra esteja no centro, mas também pelo manuseio variado de fontes primárias como forma de dinamizar a memória histórica.

Neste sentido, como fica expresso em *Rebeliões da Senzala*, além da utilização de fontes não institucionais – como livros, poemas, jornais, romances, cartas e etc. –, Clóvis Moura se vale de fontes institucionais relacionadas ao sistema jurídico, a exemplo de debates parlamentares, atos normativos, sentenças judiciais, despachos de órgãos de controle social e etc.²⁹ Com isso, a obra de Clóvis inicia os primeiros passos de um caminho que a historiografia contemporânea seguiria nas décadas seguintes, recorrendo a fontes do direito para alargar nossas percepções sobre o passado, sobretudo no que se refere às dinâmicas, aos fluxos, aos imaginários e às trajetórias da população negra. Ademais, o intelectual piauiense aponta para a necessidade do que Beatriz Nascimento chamaria, nas décadas de 70 e 80, de um olhar crítico desses documentos,³⁰ tendo em vista que são textos produzidos justamente por aqueles grupos e instituições que negaram a humanidade de negros e negras. Portanto, trata-se do manuseio e profanação dos “registros do inimigo” na tentativa de “recontar o passado dos oprimidos”.

2.4 embranquecimento, racialização do mundo do trabalho e identidade nacional

²⁷ QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Constitucionalismo Brasileiro e Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

²⁸ DUARTE, Evandro Charles Piza, SCOTTI, Guilherme e CARVALHO NETTO, Menelick de. *A queima dos arquivos da escravidão e a memória dos juristas: os usos da história brasileira na (des)construção dos direitos dos negros*. In: “Universitas JUS”, v. 26, n. 2, pp. 23-39.

²⁹ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

³⁰ NEGRO: DA SENZALA AO SOUL. Direção de Gabriel Priolli. São Paulo: Tv Cultura, 1977 (45 min).



Ao trazer o supremacismo branco como chave fundamental de compreensão do capitalismo, a obra de Clóvis Moura abriu novas perspectivas para o entendimento das relações entre projeto nacional, mundo de trabalho e embranquecimento. Neste contexto, o pensamento de Clóvis é um dos momentos cruciais³¹ da queda da tese de Florestan Fernandes de que o negro não tinha capacidades competitivas perante o trabalhador europeu que chegava ao Brasil no final do século XIX e início do século XX, daí decorrendo a sua subsequente marginalização social.³² O intelectual piauiense demonstrou que a população negra não só tinha as habilidades necessárias, mas também que os estrangeiros vinham, sobretudo, de regiões rurais, não tendo domínio algum sobre os espaços laborais que viriam assumir no Brasil – ou seja, não tinham o suposto ethos do trabalho tão alegado por historiadores e sociólogos brasileiros. Não se tratava nada mais do que um mito da capacidade técnica, do valor para o trabalho e da superioridade do imigrante europeu.³³

Portanto, Clóvis Moura rompe com a ideia de que houve uma crise de mão de obra no período de transição da escravidão para o trabalho livre. Pelo contrário, houve uma racialização do mundo do trabalho voltada para a exclusão da população negra, orquestrada pelo Estado e legitimada, posteriormente, pelos saberes acadêmicos, sejam eles de direita ou de esquerda, na medida em que ambos compartilhavam o mesmo pano de fundo racista e objetificante da população negra.³⁴

Com esses deslocamentos sobre a questão do trabalho, ao menos mais duas questões são abertas por Clóvis Moura: a) primeiramente, ele demonstra a impossibilidade de se separar superestrutura e estrutura, realidade material e plano simbólico, na apreensão histórico-sociológica da estruturação do mundo do trabalho no mundo moderno-colonial, ou seja, para uma exata compreensão das relações trabalhistas no Brasil é imprescindível entender as instâncias de formação da identidade nacional, em que a ideologia do embranquecimento e o discurso da democracia racial exercem uma força gravitacional decisiva; b) e a possibilidade de recontar a história das lutas sociais brasileiras a partir de uma perspectiva não-eurocêntrica, focada no trabalhador branco e nos processos do século

³¹ O segundo momento da queda da tese de Florestan se dá com Carlos Hasenbalg. Este último crítica a ideia de “herança da escravidão” como mecanismo interpretativo das clivagens raciais contemporâneas e chama a atenção para a dinâmica racializada presente no capitalismo, em que o racismo opera para criar desigualdades para a população negra no mercado de trabalho. Ao isolar, por exemplo, as categorias de raça na análise da classe, Hasenbalg comparou negros e brancos em situações similares, percebendo que brancos têm uma mobilidade muito maior do que negros. Assim, caía por terra a tese de Florestan de que com o advento do trabalho livre, negros e brancos estariam no mesmo patamar social com o decorrer do tempo, desaparecendo as estratificações raciais. Na sua leitura sobre a realidade brasileira, Florestan subestimava o efeito permanente e potente do racismo. HASENBALG, Carlos Alfredo. *Raça, Classe e Mobilidade*. In: GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. “Lugar de Negro”. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

³² FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da “raça branca”)*, volume I. São Paulo: Globo, 2008.

³³ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

³⁴ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.



XX, ou seja, como colocado pelos historiadores Antonio Luigi Negro e Flávio Gomes³⁵ e nas pesquisas recentes de Vanessa Rodrigues Silva³⁶ e Raíssa Roussenq Alves,³⁷ é necessário recontar a história da classe trabalhadora e do direito do trabalho no Brasil dando centralidade ao protesto negro e às dinâmicas oriundas do colonialismo, da escravidão e do racismo.

A partir desses aportes, Clóvis Moura permite uma compreensão da articulação racista na formação Estado-nação brasileiro, o qual tem no seu cerne a “ideologia da negação do negro” e a construção da branquidade como o lugar da efetividade dos direitos. Assim, são os valores do supremacismo branco (às vezes fantasiados em conceitos “modernizantes” ou “desenvolvimentistas”) que dão carne à identidade nacional e estatal no Brasil. Assim, a realidade racial não se iguala pela “miscigenação”, pelo contrário, diferencia-se e hierarquiza-se de tal maneira que requer uma idealização justificadora e escamoteadora das clivagens entre negros e brancos.³⁸ Essa idealização é o mito da democracia racial, fuga simbólica que permite ler a história do Brasil substituindo os estupros pelas “paixões do senhor”, o embranquecimento pela “mestiçagem”, o genocídio pela “segurança pública e a defesa da ordem social”, o racismo no mundo do trabalho pela “herança da escravidão”, a marginalização racial urbana e o controle social pela “modernização” e o supremacismo branco pelo “encontro das três raças”.

Neste sentido, a perspectiva de Clóvis permite desvendar a “inscrição da branquidade” na estrutura do Estado brasileiro, o qual encontra-se cindido em um estado de direito para os brancos e um estado anti-negro para os descendentes da diáspora africana. Cisão legitimada e justificada pelo silêncio, pelo cinismo e pelo conluio da academia e dos setores supostamente críticos, que identificam a “exceção” e o “sítio” apenas quando a suspensão dos direitos fundamentais e da cidadania atingem a parcela branca e minoritária do Brasil, enquanto o cotidiano de negros e negras é permeado pelas diversas dimensões do genocídio, seja ele físico, material, simbólico, subjetivo ou cultural.

2.5 a busca de uma ciência da diáspora africana

Por fim, a obra de Clóvis Moura segue a ideia de “distintividade” presente nas contribuições de intelectuais negros e negras da diáspora africana. Dentro da ideia de “dupla

³⁵ NEGRO, Antonio Luigi e GOMES, Flávio. *Além de senzalas e fábricas: uma história social do trabalho*. Tempo social, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 1, p. 217-240, junho, 2006.

³⁶ SILVA, Vanessa Rodrigues. *“Escravidão livres”: crítica ao discurso jurídico sobre a história do Direito do Trabalho a partir a representação historiográfica do trabalho escravo*. Monografia (graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, 2015.

³⁷ ALVES, Raissa Roussenq. *Entre o silêncio e a negação: uma análise da CPI do trabalho escravo sob a ótica do trabalho “livre” da população negra*. Dissertação de mestrado no curso de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2017.

³⁸ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.



consciência” de W.E.B. Du Bois, a qual argumenta que a população negra é aquela que não está nem dentro nem fora da modernidade,³⁹ os aportes de Clóvis corroboram a perspectiva de que justamente aqueles e aquelas que mais sofreram nas mãos do empreendimento colonial moderno são os que possuem os melhores mecanismos intelectuais e políticos para compreender e transformar a realidade decorrente do colonialismo, da escravidão e do racismo.⁴⁰

Dentro desse contexto que o intelectual piauiense denuncia a colonialidade presente nos saberes acadêmicos brasileiros, os quais, imbuídos no racismo epistêmico, corroboram visões objetificantes e subalternizantes da população negra, negando as contribuições teóricas e políticas da diáspora africana.⁴¹ O negro é visto mais como *coisa*, descartando sua condição de *ser*, legitimando, assim, um discurso acadêmico assegurado da reprodução das estruturas sociais e raciais.⁴² Em contraposição a essa visão e dialogando com outros intelectuais negros, Clóvis Moura advogava por uma teoria conectada com a práxis, por uma “ciência em mangas de camisa”, como diria Guerreiro Ramos,⁴³ em que o conhecimento fosse produzido não só a partir da reflexão crítica acadêmica, mas em contato com as perspectivas oriundas do movimento e da política cultural negra. Um conhecimento, acima de tudo, engajado na transformação social e na mudança da realidade de exclusão enfrentada pela população negra brasileira. Essa ciência da diáspora africana se contraporía à ciência consular e colonial produzida nas torres de marfim dos espaços científicos legitimados pelo poder dominante da branquidade.

3. CONCLUSÃO

É nesta encruzilhada que os estudos sobre o negro brasileiro se situam. Há encontros e desencontros entre as duas tendências: de um lado a acadêmica, universitária, que postula uma ciência neutra, equilibrada, sem interferência de uma consciência crítica e/ou revolucionária, e, de outro, o pensamento elaborado pela intelectualidade negra ou outros setores étnicos discriminados e/ou conscientizados, também interessados na reformulação radical da nossa realidade racial e social.⁴⁴

³⁹ DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Tradução, introdução e notas, Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999; GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

⁴⁰ BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. *Sociedade e Estado*, 2016, vol. 31; COLLINS, Patricia Hill. *Apreendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. In: “Revista Sociedade e Estado”, Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016; QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Exílio e História: uma perspectiva do ofício do historiador a partir do Atlântico Negro*. In: “Revista HOLOS” (no prelo). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

⁴¹ MOURA, Clóvis. *As injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

⁴² MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

⁴³ RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

⁴⁴ MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988, p. 32.



O trecho acima foi escrito por Clóvis Moura em 1988 e dá um panorama sobre o objetivo geral da sua obra, qual seja, o de contribuir para a formulação de um conhecimento liberado das amarras do colonialismo e do racismo. Ainda que escritas quase há três décadas, suas palavras ainda fazem sentido para compreender a produção científica a respeito das relações raciais no país, sobretudo em um ramo hermético e ortodoxo como o direito.

Neste sentido, o presente trabalho procurou trazer cinco contribuições fundamentais da obra seminal do intelectual piauiense para deslocar e abrir novas possibilidades na pesquisa jurídica. Acredita-se que esses aportes metodológicos e compreensivos não só proporcionam uma maneira de retrazer o “negro-vida”,⁴⁵ na sua dinamicidade e devir, para o centro da produção de conhecimento e de deslocar as interpretações hegemônicas sobre o nosso passado e presente de exclusão racial, mas também são pequenas fissuras no pacto de abafamento e silenciamento acadêmico imposto sobre as vozes negras. Como colocado ao longo do texto, o rompimento desse pacto é o primeiro e necessário passo para pôr fim ao epistemicídio colonial ainda praticado nas academias brasileiras, sustentador de uma ordem social racialmente excludente. No enfrentamento ao racismo e ao supremacismo branco, a reversão do epistemicídio e a construção de uma ciência realmente transformadora são faces da mesma moeda.

REFERÊNCIAS

ALVES, Raissa Roussenq. *Entre o silêncio e a negação: uma análise da CPI do trabalho escravo sob a ótica do trabalho “livre” da população negra*. Dissertação de mestrado no curso de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2017.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Maçonaria, cidadania e a questão racial no Brasil escravista*. In: “Estudos Afro-Asiáticos”, n. 34, p. 121-136, dez. 1998.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. *Sociedade e Estado*, 2016.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. *Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

⁴⁵ RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.



COLLINS, Patricia Hill. *Apresendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. In: "Revista Sociedade e Estado", Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016.

DUARTE, Evandro C. Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de doutorado no curso de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2011.

DUARTE, Evandro C. Piza; QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Para inglês ver: a cidadania na Constituinte Brasileira de 1823 e as tensões sociais do Império Português no Atlântico Negro*. Brasília, 2016 (No prelo. Submetido à Revista Lua Nova).

DUARTE, Evandro Charles Piza, SCOTTI, Guilherme e CARVALHO NETTO, Menelick de. *A queima dos arquivos da escravidão e a memória dos juristas: os usos da história brasileira na (des)construção dos direitos dos negros*. In: "Universitas JUS", v. 26, n. 2, pp. 23-39.

DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Tradução, introdução e notas, Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*, Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *"Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese de doutorado apresentada no programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da "raça branca")*, volume I. São Paulo: Globo, 2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.



GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. In: "Revista Ciências Sociais Hoje", Anpocs, 1984.

HASENBALG, Carlos Alfredo. *Raça, Classe e Mobilidade*. In: GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. "Lugar de Negro". Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

INGRAM David. *Filosofia do direito: conceitos-chave em filosofia*. Trad. José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

MOURA, Clóvis. *As injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

_____. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed.

_____. *O Negro, do bom escravo a mau cidadão?*. Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

_____. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

_____. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do; e NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997*. In: HUNTLEY, Lynn; e GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. "Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil." São Paulo: Paz e Terra, 2000.

NEGRO, Antonio Luigi e GOMES, Flávio. *Além de senzalas e fábricas: uma história social do trabalho*. Tempo social, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 1, p. 217-240, junho, 2006.

NEGRO: DA SENZALA AO SOUL. Direção de Gabriel Priolli. São Paulo: Tv Culura, 1977 (45 min).

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.



ORÍ - Beatriz Nascimento. Direção de Raquel Gerber. Roteiro de Maria Beatriz Nascimento. São Paulo: Angra Filmes, 1989 (90 min).

QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Constitucionalismo Brasileiro e Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Exílio e História: uma perspectiva do ofício do historiador a partir do Atlântico Negro*. In: "Revista HOLOS" (no prelo). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

QUEIROZ, Marcos V. Lustosa; e GOMES, Rodrigo Portela. *Teoria Crítica do Direito, Pesquisa Jurídica e Relações Raciais: contribuições fundacionais de Dora Lúcia de Lima Bertúlio*. Trabalho apresentado no III Congresso Internacional de Direito Constitucional e Filosofia Política. Curitiba, 2017.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RAZEN, Johnatan; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. *O marxismo e a cultura política do Atlântico Negro*. Anais do III Congreso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de Feminismo Poscolonial – "Interrupciones desde el Sur: habitando cuerpos, territorios y saberes". Buenos Aires, Argentina: 2016.

SILVA, Vanessa Rodrigues. *"Escravidados livres": crítica ao discurso jurídico sobre a história do Direito do Trabalho a partir a representação historiográfica do trabalho escravo*. Monografia (graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, 2015.

ZUBERI, Tukufu. *Critical Race Theory of Society: in the USA*. In: "Connecticut Law Review", volume 43, nº 5, julho 2011.

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina****¿SOY AMERICA LATINA? A RELAÇÃO DOS BRASILEIROS COM A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA**

Ricardo Bruno Boff (Univali)¹,
ricardo.boff@univali.br
Aline de Souza Moreira (Univali)²
line.sm@hotmail.com

RESUMO

A ideia de “América Latina” surgiu, no século XIX, sem que o Brasil dela fizesse parte, assim permanecendo até pelo menos meados do século XX. Embora o Brasil, com o surgimento da Comissão Econômica para a América Latina - CEPAL - e, principalmente, a partir dos processos de integração regional, passasse a ser visto como parte da América Latina, até hoje o país possui pouca vinculação com a identidade latino-americana. Segundo pesquisa realizada pelo projeto "*The Americas and the World*", somente cerca de 4% dos brasileiros se identificam com a América Latina. Partindo dessas informações, este trabalho tem como objetivo geral compreender por que os brasileiros possuem uma identificação tão baixa com a América Latina. Para atingi-lo, além da utilização dos dados colhidos pela referida pesquisa, será feito um levantamento histórico da relação do Brasil com a América Latina, levantando diversos aspectos que ajudam a explicar o afastamento existente, que por sua vez, dificulta o aprofundamento das alternativas políticas de integração regional.

Palavras-chave: América Latina; Brasil; Identidade.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho estuda a questão da relação dos brasileiros com a identidade latino-americana, marcada pela pouca identificação. Nele será exposto o contexto histórico da interação entre Brasil e América Latina a partir da colonização, passando pelas iniciativas de integração regional dos governos no século XX. E finalmente, serão narrados os reflexos destes processos na identificação dos brasileiros com a América Latina.

O foco neste tema se justifica porque, de acordo com uma pesquisa realizada pela Universidade de São Paulo - USP (ONUKEI, MOURON, URDINEZ, 2016), atualmente somente 4% dos brasileiros se consideram latino-americanos. Em comparação com a população dos demais países da região, este número é baixíssimo e nos leva a questionar por quais motivos, no Brasil, ocorre esta falta de identificação mais acentuada. A partir desses dados, a pesquisa tem como objetivo geral compreender as causas que explicam a pouca identificação do brasileiro com a América Latina.

¹ Mestre, professor nos cursos de graduação e pós-graduação em Relações Internacionais da Universidade Vale do Itajaí - Univali, Santa Catarina, Brasil.

² Bacharela em Relações Internacionais pela Universidade do Vale do Itajaí - Univali, Santa Catarina, Brasil.



Para melhor atingi-lo, o artigo será dividido em três seções. Na primeira seção, serão apresentados os processos históricos que moldaram a América Latina, observando-se o afastamento inicial de Brasil e América Hispânica. Na seção seguinte, será descrita a aproximação do Brasil com a América Latina pela via das iniciativas de integração regional, incluindo CEPAL, MERCOSUL, UNASUL, ALADI e CELAC. Por fim, será discutida de que maneira a inserção do Brasil na América Latina, ao longo da história, ajuda a explicar a atual relação dos brasileiros com a identidade latino-americana.

Os dados utilizados provêm do projeto denominado *The Americas and the World (TAW)*, conduzido pelo Centro de Investigação e Docência Econômica – CIDE, do México, que inclui dados referentes a Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, México e Peru. No Brasil, as pesquisas foram realizadas pelo Instituto de Relações Internacionais da USP – IRI.

2. A FORMAÇÃO DA DIVERGÊNCIA: O BRASIL AFASTADO DA AMÉRICA LATINA

As primeiras divergências entre Brasil e América Hispânica surgem já na colonização, com processos que respondem a diferentes estímulos econômicos e resultam em distintas organizações do espaço. Celso Furtado (1976) sintetiza essa diferença afirmando que, nos primeiros 150 anos, a Espanha buscava exercer controle direto sobre a produção, transporte e comércio de suas colônias e também o controle da população local; enquanto isso, a América Portuguesa constituía-se de uma economia agrícola de exportação formada pelas capitânicas hereditárias, entregues nas mãos dos capitães, que as exploravam sem a presença direta do Estado luso.

Já os últimos 150 anos inverteram a lógica dos primeiros. Nessa segunda fase, com o menor controle das suas colônias, a Espanha passou a fornecer latifúndios a particulares para produção agrícola e a controlar os portos, aumentando a descentralização administrativa, com a criação de diversos vice-reinados e capitânicas gerais; na América portuguesa, acontece praticamente o inverso: a economia colonial passou a caracterizar-se pelos polos produtores de ouro e diamantes, que tiveram papel importante na aceleração do povoamento europeu e na formação de um mercado articulador de diversas regiões do país, o que permitiu ao Brasil ter mais coesão territorial próximo à independência. Furtado (1976, p. 36) conclui, portanto, que existe “alguma evidência de que a própria evolução das estruturas socioeconômicas preparou, na parte meridional do império espanhol, a tendência à fragmentação, e na do império português, condições favoráveis à preservação da unidade territorial”.



As diferenças na forma de colonização refletiram no resultado dos processos de independência, bem como na formação do sentimento nacionalista. A Independência do Brasil ocorreu de forma negociada entre Brasil, Portugal e Inglaterra, a partir da vinda da família Real ao Brasil, possibilitando que o Brasil se mantivesse unido sob uma monarquia, tendo como monarca o filho de um rei de Portugal. Por outro lado, a América Espanhola, ao expulsar o colonizador por uma série de revoluções que instituíram repúblicas, demorou muito mais para adquirir a estabilidade interna, uma vez que as instituições tiveram de começar do zero. Enquanto a independência do Brasil se deu como reino unificado, os países da América espanhola demoraram mais tempo para definir-se territorialmente diante da fragmentação dos antigos Vice-Reinados.

Ao final da década de 1840, consolidado um período conservador³ na política brasileira, a política externa focou na definição de fronteiras⁴, evitando qualquer tipo de expansionismo dos países vizinhos. O Brasil tinha a vantagem de que o caminho da fragmentação ocorrido na América Espanhola, em geral, deu origem a períodos mais estendidos de guerra civil, as quais eram exploradas a seu favor. Assim, o Brasil foi capaz, ao longo do século XIX, de exercer uma política agressiva e belicosa na região, principalmente no Prata, onde as fronteiras foram formadas através de uma sequência de guerras, que exploravam a fragmentação e as guerras civis dos países vizinhos. Construiu-se, assim, um padrão de afastamento e rivalidade do Brasil com os países vizinhos. (CERVO, 2011).

No século XIX, portanto, se o brasileiro mal se identificava com o próprio país, ele identificava-se menos ainda com os países vizinhos. Além dos conflitos, esse afastamento era oriundo das diferenças culturais e linguísticas marcadas na própria colonização, além do fato de que o Brasil era a única monarquia imperial do continente, sendo o último país a abolir a escravidão. Isso ajuda a explicar por que, quando as primeiras tentativas de aproximação latino-americana ocorriam, o Brasil permanecia totalmente alheio.

As identidades coletivas podem não ser meramente nacionais, mas podem ser formadas a partir de outros critérios. Segundo Celso Lafer “o ponto de partida da construção da identidade coletiva é a ideia de um bem ou interesse comum que leva pessoas a afirmarem uma identidade por semelhança, lastreada numa visão compartilhada deste bem ou interesse comum” (p. 15). Essa visão pode responder, por exemplo, a espaços sub-

³ De acordo com Cervo, a chegada do período de estabilidade política no Brasil, através da coesão entre os partidos liberal e conservador, forneceu a base do fortalecimento de um Estado nacional e de uma política externa mais coesa (1992, p. 2).

⁴ Duarte da Ponte Ribeiro utilizou como critério o *uti possidetis*, segundo o qual, quem de fato ocupa um território, é quem possui direito sobre este (GOES FILHO, 2015).



regionais, como Estados de uma federação; ou mesmo a regiões que vão além do espaço nacional, como é o caso da América Latina.

A região latina sempre teve sua delimitação regional questionável. Segundo Farret e Pinto “a definição do conceito de América Latina em termos geográficos é impossível, e também é do ponto de vista cultural”. Além disso, pode-se observar a existência de inúmeras diferenças que tornam ainda mais difícil a tarefa de delimitar o contorno latino-americano, e que estão diretamente ligadas à dificuldade de integração dos países da região. Assim, não é tarefa simples unir uma “homogênea e extensa região que, na verdade, é extremamente diversificada do ponto de vista étnico, cultural, linguístico, político e econômico” (FARRET e PINTO, 2011).

A não identificação do Brasil e de seus intelectuais⁵ com os países vizinhos era recíproca. Quando o nome “América Latina” passou a circular na região, em meados do século XIX, era simplesmente outro nome para América Espanhola. Nenhum dos políticos, intelectuais e escritores hispano-americanos que utilizaram a expressão, nem os franceses e espanhóis que também passaram a utilizar o termo, incluíam o Brasil na região. (BETHELL, 2012).

Esse afastamento também existia na política externa brasileira, pois o Brasil buscava aproximar-se dos Estados Unidos e defendia o pan-americanismo. Os Estados Unidos eram vistos não só como a melhor defesa contra o imperialismo europeu (que, para o Brasil, era uma ameaça maior do que o imperialismo estadunidense), mas também como responsáveis por estabelecer ordem, paz e estabilidade na América Espanhola. Assim, enquanto o Brasil dava apoio total aos Estados Unidos nas Conferências Pan-Americanas, não participou das conferências latino-americanas até a proclamação da república (RÉ, 2011).

A rivalidade com os países vizinhos começou a diminuir a partir da proclamação da República. Com a consolidação do Brasil republicano, a política externa brasileira atingiu um padrão mais próximo da sua atuação ao longo do século XX, através do Barão do Rio Branco. Quanto às nações fronteiriças, Rio Branco procurava estabelecer relação de equilíbrio, na medida em que o contato, ainda que superficial, era inevitável. Segundo Doratioto, o Barão buscava apaziguar as relações entre os países da Bacia da Prata, mas garantindo a hegemonia brasileira na região⁶. Ademais, as relações privilegiadas entre o Brasil e os Estados Unidos constituíam outro instrumento em favor da liderança brasileira. (2000, p. 145).

⁵ Um exemplo é Sérgio Buarque de Holanda (1963), que buscava diferenciar a identidade luso-brasileira da hispano-americana.

⁶ Para Doratioto (2000, p. 145), o Brasil aproximava-se do Chile para contrapor a influência argentina, além de manter relações privilegiadas com os EUA. “Isso seria obtido graças às históricas relações de amizade do Brasil com o Chile, em contraste com as também históricas desconfianças entre chilenos e argentinos”.



Foi entre a 1ª e a 2ª Guerra Mundial que o Brasil, finalmente, passou a ser considerado latino-americano. “Desde os anos 90 do século XIX, a expressão “Latino America” pode ser encontrada em documentos oficiais norte-americanos que se referem aos tratados recíprocos de comércio com os países ao sul do Rio Grande, incluindo o Brasil” (BETHELL, 2009). Ou seja, foi necessário que os Estados Unidos fizessem tal inclusão para que o Brasil passasse a reconhecê-la. O Brasil tornou-se parte da América Latina:

Quando a “América Latina” se tornou “Latin America”, isto é, quando os Estados Unidos, e por extensão a Europa e o restante do mundo, passaram a considerar o Brasil parte integrante de uma região chamada Latin America, começando nos anos 1920 e 1930, mas principalmente durante a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria. E quando, ao mesmo tempo, os governos e intelectuais hispano-americanos passaram a incluir o Brasil no seu conceito de “América Latina”, e alguns (poucos) brasileiros começaram a se identificar com a América Latina (BETHELL, 2009, p.305-306).

Apesar da amenização da imagem brasileira após a proclamação da república junto aos vizinhos, as marcas desse histórico afastamento podem ser sentidas até hoje. As diferenças na colonização, o fato de que o Brasil foi a única monarquia escravocrata, os conflitos do século XIX, a aproximação brasileira com os Estados Unidos e a política brasileira de busca de hegemonia regional são fatores que contribuíram para a mútua percepção como diferentes, estranhos ou rivais. Foi somente após a Segunda Guerra Mundial que processos mais robustos de integração regional passaram a ocorrer.

3. APROXIMAÇÃO: PROCESSOS DE INTEGRAÇÃO REGIONAL

O grande marco inicial para se pensar o Brasil como parte da América Latina foi a criação da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe – CEPAL, em 1948, com a qual se inicia um pensamento próprio sobre o desenvolvimento regional. Dentre as premissas centrais de autores como Raúl Prebisch e Celso Furtado, estava a industrialização e a ampliação dos mercados pela via da integração regional.

Sob influência da CEPAL, surgiram iniciativas de integração regional como a Associação Latino-Americana de Livre Comércio, Associação Latino-Americana de Integração e, décadas mais tarde, iniciativas como o Mercado Comum do Sul (MERCOSUL), a União das Nações Sul-Americanas (UNASUL) e a Comunidade dos Estados Latino-Americanos e Caribenhos. Estas iniciativas foram fundamentais para a criação de acordos comerciais e econômicos e, logo, para a integração da região. Elas também proporcionaram ao Brasil maior representatividade no cenário internacional e aumento na sua inserção na região.



Este movimento de pensar a América Latina a partir dela mesma contribuiu para que a política externa brasileira ganhasse uma face integracionista, trazendo maior atenção para com a região. Um exemplo disso é o governo Juscelino Kubitschek, no qual foi lançada a Operação Pan-americana – OPA. Além da luta pelo desenvolvimento na região, a operação também tinha a intenção de projetar o Brasil no continente, não como uma hegemonia, mas como um país que se fizesse ouvir e mostrasse seu poder diante de outros Estados, mostrando maior autonomia⁷. Jânio Quadros, por sua vez, inaugura a política externa independente, também conhecida como PEI, que pretendia dar continuidade e ampliar as políticas anteriores, defendendo a não-intervenção e o respeito à autodeterminação. Um exemplo disso foi o conflito entre Cuba e Estados Unidos, no qual o Brasil se opôs à expulsão do país caribenho da Organização dos Estados Americanos. (WROBEL, p. 200, 1993).

A histórica relação de rivalidade de Brasil e Argentina também melhoraria no século XX. Durante as ditaduras militares, as divergências sobre a questão de Itaipu trouxeram graves divergências entre os países, quase os levando a um conflito armado. Porém, em 1979, é assinado um acordo tripartite, envolvendo o Paraguai, que marca o início da melhora das relações. Um ano depois, o presidente João Baptista Figueiredo realiza visita à Argentina e assina acordos de cooperação nuclear, em um ambiente no qual os Estados Unidos pressionavam as ditaduras devido ao desrespeito a direitos humanos e à degradação ambiental. Finalmente, o discreto apoio brasileiro à Argentina na Guerra das Malvinas contribui para inaugurar uma era de cooperação entre os países (BANDEIRA, 2009). Além disso, a redemocratização incentivou a reaproximação ocorrida entre os presidentes Raúl Alfonsín e José Sarney, que firmaram acordos bilaterais entre Argentina e Brasil – o que seria o primeiro passo para a futura criação do MERCOSUL - (AZAMBUJA, 2012).

Os anos 90 foram marcados pelo chamado “regionalismo aberto”, com foco na integração comercial. Diversos acordos foram traçados pelos países da América Latina, dentre eles o MERCOSUL, em 1991, com o objetivo de criar uma união aduaneira. Segundo Sanahuja (2012, p. 27), esses acordos foram feitos *“enfocándose en la eliminación de las barreras al libre comercio, en lugar de una agenda de “integración positiva”, concentrándose en el establecimiento de políticas comunes y construcción de instituciones”*.

No final dos anos 1990, uma série de crises econômicas mostrava os limites das políticas de abertura que vinham sendo realizadas, bem como da integração comercial entre

⁷ Wrobel (p. 192, 1993) coloca a OPA como “uma tentativa da diplomacia brasileira de fortalecer suas relações com as nações de língua espanhola” evidenciando a intenção de integrar a região e especialmente de aproximar o Brasil das demais nações latino-americanas.



países tão assimétricos e repletos de limitações produtivas e de infraestrutura. A partir das crises mexicana, brasileira e argentina, com o desemprego e a queda da condição de vida, os governos passam a ser profundamente questionados, incentivando a chegada de governos “progressistas” na América do Sul, como Chávez, Lula, Morález, Kirchner e Correa. Quanto à integração regional, esses presidentes passaram a defender uma nova agenda e a constituir novas organizações. Esses governos passaram a inserir temas distintos na agenda política, como o “retorno” da política e das questões sociais nos projetos nacionais e regionais; uma agenda de desenvolvimento pós-Consenso de Washington; a busca de maior autonomia frente ao mercado; maior preocupação com a infraestrutura e a superação de gargalos; e também a participação de setores não-estatais na integração regional, representados por organizações sociais. (SANAHUJA, p. 32-33, 2012)

Os novos esquemas fundam-se na crítica às ameaças da globalização e do imperialismo, buscando mais autonomia e capacidade defensiva. Conforme Sanahuja:

La visión crítica de la integración regional y la globalización clama por estrategias multilaterales y regionalistas “defensivas”, basadas en el retorno de un fuerte y eficiente Estado y demanda de grupos regionales fuertes para rebalancear la relación con Estados Unidos y las instituciones financieras internacionales.

A partir do ano 2000, o Brasil passa a priorizar a construção de uma área “sul-americana” de integração regional. A prioridade dessa região ocorreu em um momento no qual o México, que havia aderido ao Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA), aproximou-se profundamente dos Estados Unidos. Assim, a diplomacia brasileira priorizou suas relações com a América do Sul, reforçando um bloco para a negociação da Área de Livre-Comércio das Américas – ALCA, conduzida pelos Estados Unidos. A partir da 1ª Cúpula de Presidentes Sul-Americanos, realizada em 2000, criou-se a Iniciativa para a Integração Regional de Infraestrutura Sul-Americana, no mesmo ano; da Comunidade Sul-Americana de Nações (CASA), em 2004, posteriormente transformada em UNASUL. Afirmam Bernal-Meza e Maser que, “até o final do seu governo, F.H. Cardoso já havia posto o Brasil em oposição aos Estados Unidos, em relação à negociação de um acordo hemisférico de livre comércio e separado América do Sul do resto da América Latina”. (BERNAL-MEZA, 2008, p. 161)

A UNASUL, que engloba os 12 países da região, é composta por uma série de conselhos temáticos, que envolvem temas como saúde, educação, infraestrutura, energia, combate às drogas, eleições, entre outros. Um deles é o Conselho Sul-americano de Cultura da UNASUL (CSC), criado na VI Reunião do Conselho de Chefes e Chefes de Estado e Governo da UNASUL, em 2012, em Lima. O órgão tem como objetivos “impulsionar e



fortalecer a cooperação regional; reconhecer e promover o valor central da cultura como base indispensável para a superação da pobreza e desigualdade; promover a redução das assimetrias regionais e sub-regionais em matéria de promoção e acesso universal à cultura” (UNASUL).

A partir desses movimentos de integração regional, é possível observar que há uma aproximação, na América do Sul, que vai além do âmbito econômico, pois envolve ações políticas, culturais e sociais, incluindo a construção de uma identidade comum. O Mercosul também passou por semelhante processo de ampliação temática. Um exemplo disso foi a criação do Mercocidades, que busca aproximar as cidades do processo de integração regional. No âmbito da cultura, o MERCOSUL conta com o “Mercosul Cultural”, criado em 1998, que visa:

[...] estimular o debate e o fortalecimento do MERCOSUL, posicionando a cultura como elemento fundamental da integração regional. Suas áreas de destaque são o intercâmbio de políticas culturais, o desenvolvimento de estudos, a integração de sistemas de informação e estatística, a promoção do intercâmbio técnico e artístico, a gestão do patrimônio cultural e a valorização da memória social e da diversidade cultural (site do MERCOSUL, 2016).

Embora a integração regional tenha trazido diversos benefícios, inclusive com iniciativas de âmbito cultural, existem causas limitantes do regionalismo que impedem o avanço da integração em todos os aspectos. Gian Luca Gardini reconhece que uma delas é o chamado “spaghetti-bowl regionalism⁸”. Esse fenômeno ocorre quando, dentre as iniciativas de integração regional, uma sobrepõe a outra, de modo a questionar a real efetividade de cada uma. Gardini aponta que “a hierarquia das regras acaba tornando-se bastante complexa”, o que acarreta em justaposição e enfraquecimento mútuo das instituições.

A outra causa limitante se refere ao intergovernamentalismo presidencial, no qual decisões de cúpula, que exigem unanimidade, são utilizadas em detrimento da construção de instituições com algum grau de poder supranacional. Ou seja, prevalece a influência política dos presidentes, em detrimento da construção de normas jurídicas permanentes que dependam menos das trocas de governo⁹. Por isso, a integração latino-americana costuma trazer grandes expectativas, que respondem a interesses políticos de seus presidentes, mas que não se tornam realidade (MALAMUD, 2003).

⁸ Regionalismo de efeito spaghetti.

⁹ As causas desses fatores seriam: baixa interdependência entre os países, o que resulta em pouca demanda por integração; uso político da integração, pelos presidentes, com o objetivo de agradar suas bases de apoio. Assim, a integração é feita de modo acelerado, mas pouco consolidado (MALAMUD, 2003).



Outro fator que pode contribuir para a não identificação do brasileiro com a América Latina é a mencionada ênfase na “América do Sul”. Bethell (2011) chega a afirmar que este seria o termo mais apropriado para denominar a região, visto que “América Latina” é uma expressão antiga e não se adéqua mais à realidade e, portanto, deve ser abandonada. O autor aponta que, nos esforços de liderança regional brasileira na era Lula, o Brasil, sem hesitação, abandonou a América Latina para focar na América do Sul.

Entretanto, percebe-se que o termo “América Latina” ainda é muito difundido e conhecido mundialmente, além de possuir grande significado simbólico. Não é fácil, portanto, abandonar ou simplesmente ignorar o peso da América Latina no cenário internacional, mesmo que escolhas estratégicas de política externa priorizem o espaço sul-americano de integração.

Gardini e Lambert explicam que “para que a integração seja bem-sucedida é necessária compatibilidade entre os valores e as vantagens comuns, assim como um grau de identidade comum” (p. 54, 2011). Embora o Brasil tenha se tornado parte da América Latina, participando e liderando blocos de integração regional, o foco foi dado ao comércio e ao desenvolvimento. Pouco se fez pela integração cultural e pela criação de uma identidade comum.

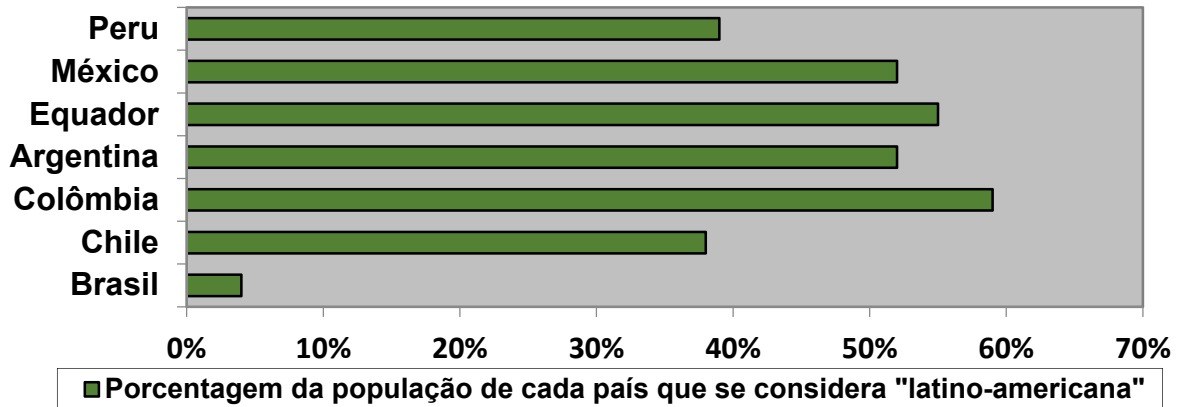
4. CONTRADIÇÃO: APESAR DA APROXIMAÇÃO, MANTÉM-SE O AFASTAMENTO

A análise da política externa considera muitas variáveis, dentre elas a personalidade do líder, a balança de poder, a opinião pública, as instituições, a cultura, entre outros. Segundo Ramanzini (2014), algumas variáveis que entram na discussão da análise de política externa são a opinião pública e as percepções identitárias dos cidadãos. Faz parte dessa percepção a identificação da população da região à qual o país pertence e com a qual ele se identifica.

O ponto de partida para esta seção foi o estudo realizado pelo Instituto de Relações Internacionais da USP em parceria com o Centro de Investigação e Docência Econômica – CIDE, do México para o projeto *The Americas and the World (TAW)*. O estudo tem por objetivo fazer uma análise da medida em que os cidadãos de vários países latino-americanos reconhecem uma identidade regional comum, e quais são suas percepções quanto à liderança regional. Conforme a pesquisa realizada pela USP (2016), a identificação do brasileiro com a América Latina ainda é bastante fraca. O dado que mais chama atenção é que somente 4% dos brasileiros se consideram latino-americanos. Em comparação com as populações dos demais países da região, esse número é muito baixo. Como exposto no gráfico abaixo:



Gráfico 1- Auto identificação como “latino-americano” por entrevistados em sete países (%).



Fonte: ONUKI, J.; MOURON, F.; URDINEZ, F. 2016, p. 45-77.

A pesquisa contou com participantes de sete países, dentre eles Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, México e Peru e foram oferecidas aos entrevistados as opções de identificação: “latino-americano”, “sul-americano”, “cidadão do mundo” e a respectiva denominação dos habitantes de cada país. De acordo com as informações extraídas, “latino-americano” foi o identificador mais forte em seis dos sete países, com exceção do Brasil. Em média, 43% dos entrevistados se consideram primeiramente latino-americanos, variando de 59% na Colômbia a 38% no Chile. O Brasil, como já colocado anteriormente, é o país no qual essa identificação é mínima (4%) entre a população. “Enquanto cidadãos de todos os países no qual o espanhol é falado mostraram um grau de latino-americanismo na pesquisa, no Brasil é diferente, somente 4% dos participantes se identificaram desta maneira” (ONUKI; MOURON; URDINEZ, 2016, tradução nossa). Esta pesquisa reforça o quão afastados da própria região os brasileiros se sentem, apesar dos esforços de integração regional empreendidos nas últimas décadas. No entanto, mesmo afastados identitariamente, os brasileiros acreditam que o país deve ser líder na região, por considerarem seu país um destaque regional.

Na pesquisa também foram coletadas informações sobre com qual região os brasileiros acreditam que o Brasil deva priorizar suas relações. A primeira opção foi África com 24%, seguida de América Latina com 16% e Europa com 14%. Em comparação com os demais países, uma média de 42% da população do restante da região preferiu América Latina. Já na questão de apoio regional, apesar de 65% dos brasileiros entrevistados acreditarem que seu país deve ajudar economicamente seus vizinhos, esse ainda é o menor percentual de todas as populações entrevistadas. Na Colômbia, esse número chega a 87%.



O questionamento seguinte coloca em pauta a questão da livre circulação de pessoas entre os países da América Latina, sobre a qual 60% dos entrevistados brasileiros discordaram. Já na questão sobre quem deveria representar a América Latina no Conselho de Segurança das Nações Unidas, o Brasil ficou como primeira opção geral (comendo-se as respostas de todos os países), seguido de Argentina e Chile. Esse dado revela que a região, no geral, tem expectativas quanto ao papel que o Brasil deveria desempenhar no cenário internacional.

Observando os dados levantados e a posição dos brasileiros quanto à livre circulação de pessoas, investimentos regionais e assistência econômica para os países vizinhos torna-se perceptível o pouco apoio popular ao financiamento das necessidades regionais. De acordo com os dados, pode-se confirmar que a população brasileira acredita que seu país é o candidato mais adequado para o papel de líder regional, mas ainda é relutante quanto a carregar os custos desse papel como, por exemplo, lidar com os problemas regionais dos países vizinhos e não somente com sua própria agenda. Existe, portanto, pouco sentimento de ajuda regional. Esta é uma determinante que permite perceber que, apesar do entusiasmo da população com o Brasil no papel de líder regional, o país ainda não teria apoio para assumir seus custos. Tendo em vista que a opinião pública tem direta influência na tomada de decisões e a população não vê com bons olhos que o Brasil assumira todas as consequências que este papel traria, é preciso ainda trilhar um longo caminho de aproximação regional para que a população aceite os custos da liderança.

Como reverter esse processo de afastamento? Uma das maneiras é a aproximação cultural. Bruzadelli destaca o quanto a música brasileira sofre influência vizinha, desde os tempos coloniais. Ritmos como o bolero receberam essa influência nos anos 50, o que se intensificou com o tropicalismo:

Dentre as tradições musicais estrangeiras utilizadas como substrato de criação tropicalista destacamos, neste trabalho, os chamados ritmos caribenhos – como a rumba, a conga, o mambo, entre outros – e os demais ritmos latino-americanos – tais qual o bolero e o tango. Esta relação musical entre os países latino-americanos, sobretudo no Cone Sul, pode ser percebida desde tempos coloniais, período no qual as fronteiras ainda não eram bem definidas. (BRUZADELLI, 2007, p. 6)

Apesar desse movimento cultural espontâneo, ainda se pode perceber que o afastamento da região latino-americana se perpetua. Mesmo na região sul do Brasil, onde há grande circulação de turistas, o distanciamento dos brasileiros com os argentinos, paraguaios, uruguaios e latino-americanos em geral ainda permanece. O que de certa forma reforça a falta de identificação dos brasileiros com a América Latina. Isso indica que os esforços de integração regional, demasiadamente focados em questões comerciais e econômicas, deveriam impulsionar áreas como o cinema, música, ciências, intercâmbios,



internacionalização das fronteiras, entre outros. São estas iniciativas que realmente aproximam as culturas e, logo, os brasileiros dos “latino-americanos”, contribuindo para que a identidade internacional do Brasil esteja mais próxima da América Latina e facilite a construção desta identidade comum.

Sendo o Brasil o maior país da região, seu engajamento é imprescindível para que a integração funcione, o que seria facilitado se sua população se identificasse mais com a América Latina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O afastamento histórico do Brasil em relação a seus países vizinhos se deu desde o processo de colonização, o qual foi iniciado por espanhóis e portugueses, e continuou após as independências. Desde a construção da ideia de “América Latina”, o Brasil foi excluído e excluiu-se, assim permanecendo até que fosse incluso em documentos oficiais norte-americanos. A partir de então, as iniciativas de integração regional, apesar de haverem promovido uma aproximação nas relações econômicas e políticas, pouco refletiram na identificação do brasileiro com a América Latina.

Além dos fatores apresentados que resultam nesta falta de identificação tão acentuada, observa-se também que a mídia brasileira pouco incentiva ou promove qualquer tipo de aproximação, tanto cultural, quanto social. Além do pouco espaço dado aos países vizinhos, geralmente eles aparecem em momentos de crise ou em exploração, através de um ufanismo pueril, das rivalidades esportivas.

Apesar das dificuldades apontadas neste trabalho, que vão desde as diferenças históricas até as limitações do regionalismo, acredita-se que é possível e necessário difundir a latinidade no Brasil, aumentando a identificação regional. Para isso, seria necessário um amplo intercâmbio cultural e educacional, que passa pela circulação de pessoas, criação de programas comuns e uma presença constante da vida cotidiana dos vizinhos na mídia brasileira.

No entanto, a julgar pelos acontecimentos políticos dos últimos anos, qualquer projeto de autonomia regional, que inclua foco em cultura e educação, passa longe da mentalidade do governo Temer. A tendência imediata é que a liderança brasileira diminua e o afastamento, que já era grande, aumente ainda mais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Paulo Roberto de. **Evolução histórica do regionalismo econômico e político da América do Sul: Um balanço das experiências realizadas**. Cena Internacional (UnB), v. 10, p. 72-97, 2009.



AZAMBUJA, Marcos Castrioto. "O reordenamento Sarney-Alfonsín"; *In*: FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO. **A América do Sul e a integração regional**. 2012.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **A Integração da América do Sul como espaço geopolítico**. *In*: CARDIM, Carlos Henrique. **Integração da América do Sul**. Rio de Janeiro: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. Cap. 7, Disponível em: <http://www.funag.gov.br/biblioteca/dmdocuments/Integracao_da_america_do_sul.p>. Acesso em: 21 out. 2016.

BERNAL-MEZA, Raúl; MASERA, Gustavo Alberto. **El Retorno del Regionalismo: Aspectos políticos y económicos en los procesos de integración internacional**. São Paulo, SP: Cadernos PROLAM, 2008. Disponível em: <www.usp.br/prolam/downloads/2008_1_7.pdf> Acesso em: 21 jun. 2016.

BETHELL, Leslie. **Nabuco e O Brasil entre Europa, Estados Unidos e América Latina**. Novos Estudos: CEBRAP. P. 73-88, nov. 2010.

BETHELL, Leslie. **O Brasil e a ideia de América Latina em perspectiva histórica**. Estudos Históricos: Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, p. 289-321, jul/dez 2009.

BRUZADELLI, Victor Creti. **Soy loco por ti, América: A retomada da tradição musical latina**. Goiás: 9º Encontro Internacional da ANPHLAC. 2010.

CANDEAS, Alessandro Warley. **Relações Brasil-Argentina: uma análise dos avanços e recuos**. Revista Brasileira de Política Internacional, v. 48. 2005.

CERVO, Amado Luiz e BUENO, Clodoaldo. **História da Política Exterior do Brasil**. São Paulo: Ática, 1992.

CORNETET, João M. **A Política Externa de Dilma Rousseff: contenção na continuidade**. Revista Conjuntura Austral, Vol. 5, nº. 24. 2014.

DORATIOTO, Francisco Fernando Monteoliva. **A política platina do Barão do Rio Branco**. Revista Brasileira de Política Internacional, v. 43, n. 2. p. 130-149, fev, 2000. Instituto Brasileiro de Relações Internacionais, Brasília.

FARRET, Rafael L. e PINTO, Simone R. **América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia**. Topoi, v. 12, n. 23, jul-dez. 2011, p. 30-42.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

FURTADO, Celso. **Economia Latino-Americana: formação histórica e problemas contemporâneos**. Companhia Editora Nacional: SP, 1976.

GARDINI, Gian Luca. **Em direção a um regionalismo modular: a proliferação da cooperação latino-americana**. Rev. bras. polít. int. vol. 58. N. 1. Brasília: 2015.

GARDINI, Gian Luca e LAMBERT, Peter. **Latin American Foreign Policies: Between Ideology and Pragmatism**. 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 4ª ed. Brasília: Ed. da. UNB, 1963.



MALAMUD, Andrés e GARDINI, Gian Luca. **Has Regionalism Peaked?** The Latin American Quagmire and its Lessons. *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, v. 47, n. 01, 2012, p. 116-133.

MALAMUD, Andrés. **Presidencialism and Mercosur:** A hidden cause for a successful experience. Aldershot: Ashgate, 2003. Disponível em: <[http://apps.eui.eu/Personal/Researchers/malamud/Presidentialism_and_Mercosur_\(Laurson_book\).pdf](http://apps.eui.eu/Personal/Researchers/malamud/Presidentialism_and_Mercosur_(Laurson_book).pdf)> Acesso em: 03 nov. 2016.

MENEZES, Clarice Ferreira. **Identidade Nacional e Poder nas Relações Internacionais:** Uma breve trajetória da construção da política de diplomacia cultural brasileira. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH). São Paulo: 2011.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Introdução à História dos Partidos Políticos Brasileiros.** Imprensa: Belo Horizonte, UFMG, 1999.

ONUJI, J.; MOURON, F.; URDINEZ, F. **Latin American Perceptions of Regional Identity and Leadership in Comparative Perspective.** *Contexto Internacional*: Rio de Janeiro, vol. 38, n. 1, jan/abr 2016, p. 45-77.

PORTO-GONÇALVES, Carlos e QUENTAL, Pedro de Araújo. **Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina.** Polis: 2012.

RAMANZINI, Haroldo. **Análise de Política Externa Brasileira:** questões conceituais e metodológicas de um campo em evolução. 2014.

RÉ, Flávia Maria. **A distância entre as Américas:** uma leitura do Pan-americanismo nas primeiras décadas republicanas no Brasil (1889-1912). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo: 2011.

SANAHUJA, José Antonio. **Regioalismo Post-liberal y multilateralismo em Sudamérica:** El caso de UNASUR. *Anuario de la Integración Regional de América Latina y el Gran Caribe*: 2012.

SANTOS, Theotônio. **A teoria da dependência:** balanços e perspectivas. Civilização Brasileira: 2000.

SILVA, Alexandra de Mello e. **A política externa de JK: Operação Pan-americana.** Rio de Janeiro: CPDOC, 1992.

WROBEL, Paulo S. **Aspectos da Política Externa Independente:** a questão do desarmamento e o caso de Cuba. Rio de Janeiro: CPDOC, 1993.

_____. **MERCOSUL Cultural.** Disponível em: <<http://www.mercosur.int/innovaportal/v/7181/9/innova.front/encontros-do-mercossul-cultural-deixaram-avancos-e-interc%C3%A2mbios-enriquecedores>> Acesso em: 21 jun. 2016.

_____. **UNASUL Cultural.** Disponível em: <<http://www.unasursg.org/es/consejo-suramericano-cultura>> Acesso em: 03 nov. 2016.



GT 09 – pensamento social e imaginário na América Latina trabalhos

CIÊNCIAS SOCIAIS E TEORIA DA COLONIALIDADE NO CHILE, QUAIS AS CONTRIBUIÇÕES DE HÉCTOR NAHUELPÁN MORENO?

Glaucia Macedo Sousa (Universidade Federal do Pará)¹
glauciarusso@gmail.com

RESUMO

O objetivo do artigo foi realizar uma reflexão sobre a abordagem da teoria dos estudos postcoloniais/decoloniais na sociologia da América Latina a partir do caso chileno. Para tanto, partiu-se da análise das contribuições de Héctor Nahuelpán Moreno enfocando uma leitura sobre o autor que valoriza a sua trajetória étnica e intelectual. Assim, entramos no debate a respeito da participação de um intelectual mapuche no campo das Ciências Sociais. As contribuições epistemológicas atentam para a disseminação de um comportamento acadêmico que tende a imputar os riscos da subjetividade apenas a determinados segmentos de pesquisadores que possuem origem indígena, deixa-se de lado o fato de que o conhecimento é situado, portanto, todos nós estamos sujeitos a hierarquias de classe, raça, sexo, gênero. No que se refere às contribuições políticas, observa-se a formação de um tipo de intelectual voltado não apenas para pensar a sociedade, mas também se preocupa a intervir no processo de transformação social. Nessa direção, divulga-se micromobilizações empreendidas em Mehuín, as quais estão voltadas para reforçar a noção de identidade étnica, a pertença a um território herdado de ancestrais, a busca de redes de apoio em organizações externas e de âmbito internacional. Além disso, recorre-se a incorporação de um discurso ambientalista que se impõe ao modelo desenvolvimentista vigente.

Palavras-chave: postcolonialidade/decolonialidade, ciencias sociais, Chile, mapuches.

1 – INTRODUÇÃO

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia (PPGAS) da universidade Federal do Pará (UFPA). Email: glauciarusso@gmail.com.



O objetivo do artigo foi realizar uma reflexão sobre a abordagem da teoria dos estudos postcoloniais/decoloniais na sociologia da América Latina a partir do caso chileno. A questão posta pode contribuir com duas lacunas encontradas, as quais se referem ao pouco conhecimento dos brasileiros sobre a América Latina (PRADO e PEREGRINO, 2016) e de se fazer conhecer nomes de pesquisadores do Chile que se tornaram referência nos estudos dentro dessa perspectiva que visa questionar as práticas e saberes eurocêntricos. Refiro-me a uma geração de intelectuais, caracterizados por Costa (2006) como aqueles que possuem raízes nas colônias e que passaram a ser notados em países dentro e fora da Europa. Esse é o caso do sociólogo jamaicano Stuart Hall, do crítico literário palestino Edward Said; bem como dos teóricos indianos Homi Bhabha e Gayatri Charavorty Spivak.

Os autores mencionados possuem em comum a pertença a sociedades que foram colonizadas e a tendência a utilização desse lugar de fala e origem para conduzir uma releitura do processo de colonização no sentido de questionar e reagir as imposições que dele herdamos. Nessa direção, Glissant ([1928] 2005), outro intelectual que integra essa linha de pensamento, aposta na força da literatura dos povos da América colonizada e marcada pela presença africana enquanto ferramenta de reação a um dos aspectos da herança do encontro desses povos com europeus, qual seja: a uniformização das culturas, bem como a subordinação política e econômica a que continuam submetidos.

No caso da América Latina, mais especificamente do Chile, podemos mencionar quais contribuições e como se chamam os representantes de intelectuais que integram a abordagem da teoria dos estudos postcoloniais/decoloniais nas Ciências Sociais? Nessa busca, chamou-me atenção o nome de Héctor Nahuelpán Moreno, um historiador e antropólogo que aqui representa um grupo formado por pesquisadores que têm se dedicado a compreender e colaborar com a luta do próprio povo a quem pertencem, os Mapuches. Nessa direção, as Ciências sociais se tornam um espaço cognitivo e epistêmico para as lutas empreendidas pelos indígenas.

A fim de deixar mais claro o que busquei com este artigo, apresento a seguinte pergunta de pesquisa: quais as contribuições de Héctor Nahuelpán Moreno quando da utilização da abordagem da teoria dos estudos postcoloniais/decoloniais no campo das ciencias sociais no Chile? Para responder tal questionamento realizei pesquisa bibliográfica, cujos principais aportes foram leituras de três artigos de Héctor Nahuelpán Moreno, quais sejam: “Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín”, “Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche. colonialismo internalizado, marginalidad y



políticas de la memoria” e “El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente”.

Os artigos selecionados possuem em comum o fato de trazerem reflexões sociológicas sobre os mapuches a partir da história e lugar de origem do autor. Nessa direção, o artigo foi dividido em cinco partes. Na primeira consta a introdução e na segunda apresento Héctor Nahuelpán Moreno enquanto intelectual preocupado em contribuir com o processo de resistência empreendido por sua gente. Na terceira e na quarta parte, falo sobre Mehuín, localidade de origem do autor, onde busca realizar pesquisas na área das ciências sociais, evidenciando aspectos da continuidade da colonização em torno do território e vida dos mapuches, bem como das micro mobilizações políticas anticolonial empreendidas pelos povos de Mehuín.

2 – SOBRE HÉCTOR MORENO

Héctor Nahuelpán Moreno é Doutor em Antropologia pelo *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México D.F.)*, professor do *Departamento de Ciencias Sociales de La Universidad de Los Lagos* e membro da *Comunidad de Historia Mapuche*. Trata-se, sobretudo, de um pesquisador Mapuche, ou “intelectual indígena”, tal como o grupo tem sido representado e auto-representado no contexto acadêmico para se referir a sujeitos indígenas e colonizados que teorizam sobre o que chamam de suas “sociedades-objetos”, colocando no centro da investigação as histórias e memórias dos povos a quem os próprios pesquisadores pertencem.

Embora a formação dentro das universidades seja voltada para uma perspectiva colonial, tal como afirma o filósofo chileno José Santos Herceg em entrevista concedida a Florit (2015), Héctor Nahuelpán Moreno se impõem a esse modelo. Ao se posicionar enquanto um dos representantes da geração de intelectuais mapuches, ele se compromete com um projeto político que faz do campo intelectual ferramenta de colaboração com as lutas e anseios dos povos mapuches. Daí a minha compreensão de que o autor renova a sociologia crítica na América Latina, antes empreendida por nomes à exemplo de José José Carlos Mariátegui, lembrado por Lander (2005) como um intelectual que também estava a procura de um saber não eurocêntrico.

A despeito dos tempos históricos de cada autor, a comparação entre José Carlos Mariátegui e Héctor Moreno se faz relevante. Ambos pensam a América Latina



e a importância da questão indígena e, para isso, fazem do lugar de origem o terreno fértil para as reflexões. O primeiro se preocupou, fundamentalmente, em estudar a realidade peruana problematizando as especificidades daquele país, dentre as quais a forte presença indígena (MARIÁTEGUI, 2005). O segundo, no campo da micro-sociologia, reflete sobre as continuidades da colonialidade a partir de Mehuín - lugar de onde ele se origina - marcando imbricação entre a origem étnica do autor e sua trajetória intelectual, bem como o estilo de ciência que desenvolve.

Ambos os autores mencionados se refere a construção de um pensamento voltado para intervir e propor opções civilizatórias opostas àquelas empregadas pelo capitalismo na América Latina. Tal posicionamento levou Mariátegui a atuar profundamente em organizações de esquerda da época, chegando a ser preso e perseguido pelo Estado peruano (MARIÁTEGUI, 2005). No caso de Héctor Moreno, as ações de intervenção podem ser comprovadas quando da sua participação no Comunidad de Historia Mapuche (CHM), originada em 2004 com o objetivo de reunir pesquisadores mapuches interessados em dismantelar o colonialismo a partir de ações intelectuais e aquelas empregadas dentro das comunidades e organizações indígenas².

A busca de saber mais sobre quem é Héctor Moreno nos encaminha para Mehuín, lugar de origem do autor e que demarca a sua identidade coletiva, lembrada pela longa história de resistência na defesa do território e modos de vida mapuche. Mais exatamente, esse processo ocorre desde o início da colonização (século XV) e se perdura até hoje por meio das mesmas ações empregadas pelos primeiros colonizadores, qual seja: as tentativas forçadas para integrar os territórios mapuches aos interesses do Estado chileno (MORALES, 2004) em parceria com o capital empresarial.

3 – MEHUÍN, O LUGAR DE ORIGEM DE HECTOR MORENO

Mehuín fica localizada no Sul do Chile, na Região dos Rios, com extremo contato com o Oceano Pacífico.

Segundo Hector Moreno (2016), Mehuín abriga populações Mapuche, camponeses que ali se instalaram desde a primeira metade do século XX e grupos de pescadores que chegaram durante a década de 1960 atraídos pelos recursos marinhos, os quais continuam a determinar a economia local, caracterizada pela

² <https://www.comunidadhistoriamapuche.org/quienes-somos>



prática e comercialização de produtos derivados da pesca de mariscos, algas e peixes. O turismo também tem sido importante na região, responsável por incentivar pequenos comércios e empreendimentos. A forte presença indígena se faz sentir, principalmente, quando se observa os povoados vizinhos, identificados pela ruralidade e pela presença dos mapuches-lafkenche (gente do mar), que possuem títulos de terras emitidos pelo Estado por meio da “ley de propriedade austral” originada desde a década de 1930.

No Chile, Héctor Moreno recorda que os índios mapuches estão concentrados, principalmente, nas regiões de Bío Bio e Araucanía, locais onde se registra um ciclo de disputas de recuperação de terras que se encontravam na posse de empresários e empresas florestais. Nesse cenário, Mehuín não se difere quanto ao histórico de conflitos envolvendo disputas territoriais. No ano de 1995 havia rumores de que uma das indústrias mais importantes do Chile, o grupo ARAUCO-Angelin, chegaria à região com a proposta de construir um ductor com fins de evacuar no mar os dejetos derivados da fabricação de celulose. No ano de 1996 houve a divulgação da construção da indústria que se instalaria a cerca de quarenta quilômetros do sudeste de Mehuín.

Em oposição a esse processo de expropriação do território e ameaças ambientais, emergem diversas mobilizações e conflitos em Mehuín, marcados por episódios que demarcam duas perspectivas opostas de desenvolvimento, as quais foram também mencionadas por Castro (2015). Assim, de um lado, empresa e o Estado chileno empreendem a construção do ductor sob o argumento de agir em prol de uma perspectiva desenvolvimentista que se revela nas teorias do século XIX pela característica subordinação da relação entre natureza e sociedade, onde se prioriza a retirada dos recursos naturais com potencial de mercado. De outro lado, os mapuches em semelhança com movimentos sociais de forma geral defendem uma relação de imbricação entre território, cultura, identidade, autonomia e a produção.

No caso da América Latina, Svampa (2012) afirma que a perspectiva desenvolvimentista com base na exploração de recursos naturais não é novidade. Para a autora, a intensificação e consolidação desse processo tem como marco a criação de projetos econômicos estatais durante o século XX, o que tem refletido em um cenário de lutas e resistências por parte de populações tradicionais que buscam uma alternativa ao modelo desenvolvimentista que se impõe. Nessa direção, as lutas desencadeadas por camponeses e índios ganham um viés ambientalista e de defesa do território, tal como se expressa em Mehuín, lugar de origem e de pesquisa para Héctor Nahuelpán Moreno.



Em Mehuín, depois de enfrentamentos com a polícia e instalação de barricadas para controlar o território, os mapuches alcançam a primeira vitória. No ano de 1998, a empresa ARAUTO desistiu de evacuar os resíduos no local prometido, optando pelo rio Cruzes; onde ocorre um desastre ambiental no ano de 2004, com a matança de diversas espécies de aves aquáticas. Por conta disso, no ano seguinte a empresa busca uma nova alternativa de descarga dos dejetos, decide por retomar intervenções em Mehuín, desencadeando novos conflitos. Em 2006 vivencia-se intensas mobilizações, culminando com o enfrentamento e expulsão de embarcações da ARAUTO, na ocasião escoltadas pela “Armada de Chile”, que chegou a usar a violência armada contra a população organizada.

Ao descrever esse cenário, Héctor Moreno lembra que Mehuín se constituía como uma referência de mobilização e organização, pois se trata de resistência que confronta o poder econômico que representa a ARAUCO e o monopólio da violência estatal. Dado a importância do evento, o autor passa a investigá-lo e, para tanto, demarca sua postura diante da relação íntima que possui com o lugar, sua gente e sua identidade étnica. Hector Moreno nos diz:

“(...) este artículo busca ampliar e profundizar em el conocimiento de esta experiencia territorializada de organización y defensa, desde la perspectiva de um investigador mapuche que proveniente de la localidad de Mehuín e que mediante el trabajo de reconstrucción histórica ha buscado fortalecer la cohesión social y territorial mapuche-lafkenche. Este artículo es, por tanto, el resultado de um ejercicio escritural política e intelectualmente situado (...) (MORENO, 2016, p. 93).

Fruto da imbricação com o lugar e com o povo que aí vive a proposta de pesquisa de Héctor moreno, entre outros debates, marca um comprometimento político de colaboração com as lutas de resistência promovidas pelos mapuches. Para tanto, o autor buscou apontar os limites e acertos nas estratégias do grupo frequentemente utilizadas contra a empresa ARAUTO e o Estado chileno em Mehuín. Além disso, tem-se colocado a questão do lugar destinado pelo Estado e sociedade chilena aos homens e mulheres mapuches que vivem fora do seu território de origem.

4 – AS CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DO LUGAR DE ORIGEM

Ao propor ampliar e aprofundar o conhecimento sobre a organização do povo de Mehuín no enfrentamento do processo de desterritorialização promovido pela empresa ARAUTO em parceria com o Estado, Héctor Moreno aponta os limites e



avanços dessas experiências. Nessa busca, o autor nos faz mergulhar no cotidiano do grupo, notadamente marcado por conflitos internos, estratégias de defesa do território e algumas particularidades que explicam a efetividade das ações estratégicas. Antes disso, ele chama atenção para o fato de que embora se parta de um estudo localizado, o debate proposto alcança anseios de todos os grupos que enfrentam os desmandos da continuidade dos processos de colonização.

Em Mehuín, o conflito não se resume entre a ARAUTO e os chamados defensores do mar, formados pela população local (pescadores, agricultores e mapuches), consideram-se também as tensões internas provocadas pela empresa quando do investimento na cooptação de lideranças locais que aceitaram acordo que previa a colaboração do sindicato na construção do ductor em troca de dinheiro. Essa transação provoca uma onda de violência quando um grupo local, que ficou conhecido como “defensores do mar”, decide impedir as medições requeridas para formular o estudo do impacto ambiental. O resultado foi a suspensão do dinheiro pago aqueles organizados em torno dos sindicatos e a reação deles: ameaças de morte e agressões físicas, além de uma divisão que separava os “vendidos” dos “defensores”.

Para Héctor Moreno, a divisão entre “vendidos” e “defensores” deve ser pensada para além do julgamento moral do suborno aceito por alguns. O autor chama atenção, principalmente, para o processo de cooptação da mente dos colonizados, cuja ausência nas organizações internas dificulta a percepção das práticas de exclusão das populações tradicionais à incorporação ao Estado chileno. Essa constatação não vale apenas para o Chile, pois na América Latina, no geral, negros, índios e mestiços não tiveram chances de participação nas organizações sociais e políticas do continente (QUIJANO, 2005).

Para o autor, o processo de cooptação resulta não somente da baixa participação nas organizações internas, mas também da maior articulação e dependência do mercado e do dinheiro por parte do grupo de pescadores que aceitaram a negociação com a ARAUTO. Em contrate, as comunidades mapuches possuem certo grau de autossuficiência e uma relação de particular com o território, cuja característica vincula intimamente as pessoas com o mar e tudo aquilo que está vivo na natureza. Essas diferenças intergrupais são preocupantes na medida em que promovem a quebra da coesão interna, essencial para a efetividade das estratégias de luta empregada em torno da defesa do território.

As mobilizações historicamente empreendidas pelos mapuches se referem a defesa do território, que no caso em questão têm sido sustentadas por micropolíticas nutridas cotidianamente por meio da socialização de conhecimentos históricos com



fins de formar uma “identidade territorializada” e pelas ações de vigilância e intervenção nos processos burocráticos promovidos pela ARAUTO. De maneira mais concreta, essas questões são veiculadas pelo uso de estratégias que combinam ações contra o Estado, dentro do Estado, fora do Estado e contra o capital-empresa. Diante disso, Héctor Moreno pergunta: como essas combinações estratégicas se complementam na efetividade do que se almeja de forma concreta, o impedimento da construção do ducto de evacuação de resíduos ao mar?

De um lado, o posicionamento contra o Estado tem influenciado a criação de um espaço de socialização de aprendizagem que contribuem para a formação de uma identidade histórica, da qual os participantes reconhecem o território e a resistência enquanto heranças ancestrais. De outro, o conhecimento adquirido nesse processo viabilizam argumentações jurídicas importantes para contra atacar a criminalização dos movimentos indígenas por meio do uso da legislação e do uso criativo de instituições legitimadas pelo governo, esse é o caso das associações indígenas, criada pela lei nº 19.253, promulgada em 1993 como um canal da implementação de políticas assistencialistas.

As estratégias de amparo contra as investidas de criminalização dos movimentos mapuches são buscadas para além dos limites do Chile. Trata-se de se valer também de normativas internacionais que reconhecem os direitos indígenas e contribuem para denunciar as violações deles, bem como para legitimar perante a sociedade e o Estado as ações de resistência promovidas localmente.

As estratégias que passam por ações fora do Estado são aquelas que ocorrem nos espaços de auto-organização por meio de juntas e assembleias. Aí ocorre o encontro de pessoas de diferentes gerações para promover a criação de práticas políticas, diálogos, deliberações, acordos para planejar estratégias de ação. Esses esforços têm proporcionado a coesão grupal e a valorização cultural, pois nas discussões os mais jovens passam a conhecer a história mapuche a partir da memória dos mais velhos.

Essas estratégias (contra o Estado, por dentro do Estado e fora do Estado) são direcionadas com um fim específico: impedir a construção do ducto, o que significa confrontar o capital-empresa, representado pela ARAUTO, e manter a defesa do território. Mas do que isso, os empreendimentos promovidos significam também a necessidade de continuar no local de origem e a fuga das condições que vivem os mapuches que migram de Mehuín. Esse é o caso de Maria, uma das entrevistadas de Héctor Moreno (2013b) em artigo que reflete sobre o lugar que a maioria dos povos indígenas ocupa nas estruturas sociais, políticas e econômicas da América Latina.



Assim como Héctor Moreno, Maria é proveniente de Mehuín e foi incentivada pelo pai a migrar para a capital chilena ainda criança por conta do processo de empobrecimento e despojo vivenciado pela família. Assim, passou a integrar o grupo de mulheres que ainda meninas assumem o papel de empregada doméstica em condições precárias: sem salários, condições de melhoras futuras e obrigadas a situar-se em uma relação de submissão apenas pelo fato da origem étnica. A fim de driblar a situação de sofrimento, que envolve ofensas e xingamentos, elas tendem a ocultar a identidade mapuche e a copiar dos patrões o modo de ser, falar e se comportar.

Embora Maria não tenha migrado por razões ou danos causados pela Empresa, o caso ilustra o futuro destinado aos demais grupos de Mehuín em caso de intensa degradação e expropriação do território. Como assinala Hector Moreno, o lugar destinado a Maria e outros mapuches já lhes foram outorgado desde o período da colonização espanhola. Há uma continuidade da tentativa civilizatória expressa na homogeneização dos comportamentos, na invisibilidade da identidade étnica, na exploração e subalternização de mão de obra indígena regida pela formação de um sistema de classificação sócio-racial que inferioriza o outro destinado a servidão que possibilita as famílias de classes médias e altas a manterem-se em uma posição privilegiada. Desde a ocupação militar conhecida como Pacificação da Araucaína, aos indígenas coube a integração em ocupações domésticas e agrícola, intensificando as desigualdades de classe, raça, gênero e sexo.

Em se tratando, ainda, da questão do lugar do índio na América Latina, mesmo para aqueles que conquistaram espaços historicamente negados, como as universidades, a classificação sócio-racial também se faz sentir negativamente. Hector Moreno (2013a) problematiza as implicações de ser um investigador mapuche e constata que o grupo costuma ser mais questionado quanto os riscos da subjetividade nas pesquisas que desenvolvem. Para o autor, ignora-se, que o conhecimento é situado, pois independente da origem étnica, outras identidades ou hierarquias sociais (raça, gênero, sexo – por exemplo) são influentes para a escolha e desenvolvimento de temas pesquisados.

Além disso, Moreno (2013a) diz que direcionar os riscos de subjetividade apenas para um determinado segmento de pesquisadores indica a continuidade que caracteriza a ciência como colonial. Nesse sentido, no campo epistemológico ao índio cabe o lugar de objeto a ser estudado ou mesmo de um informante a colaborar com um tipo de antropólogo socialmente branco, oriundo das cidades e que faz do gabinete a sua principal forma de atuação.



As contribuições de Hécto Moreno partem da análise do lugar de origem para apresentar a forma como os mapuches foram e continuam a ser integrados no processo de desenvolvimento, mas também mostra as experiências de reação que já somam séculos de existência.

5 – CONCLUSÕES

O objetivo do artigo foi realizar uma reflexão sobre a abordagem da teoria dos estudos postcoloniais/decoloniais na sociologia da América Latina a partir do caso chileno. Mais especificamente, analisei trabalhos de Héctor Nahuelpán Moreno – historiador e antropólogo que desenvolve pesquisas sobre o próprio grupo étnico a que pertence, os mapuches que habitam na região de Mehuín no Chile.

Em se tratando do interesse do artigo, as contribuições de Héctor Moreno apontam para um processo de desconstrução do modelo europeizante para as ciências sociais. Nesse sentido, a própria trajetória de Héctor em si já é uma contribuição, uma vez que - como ele mesmo demonstra (MORENO, 2013) - ser um intelectual mapuche significa se impor ao modelo padrão de antropólogos forjados historicamente, aqueles oriundos das cidades, de países centrais e dedicados ao gabinete.

Outra contribuição se refere ao fato de que a condição de intelectual mapuche impõe a repensarmos as exigências epistemológicas que reforçam a desvalorização do conhecimento indígena, colocado em cheque quando se questiona os riscos de subjetividade nas pesquisas que eles desenvolvem. Hector Moreno lembra que tal exigência deve ocorrer com a mesma intensidade para qualquer outro pesquisador, visto que todos nós estamos submetidos a hierarquias de classe social, raça e gênero, sexo, etc.

A pesar de mencionar as contribuições epistemológicas, a proposta central do presente trabalho foi a de enfatizar aspectos políticos na obra de Héctor Moreno. Nessa direção, o autor problematiza o longo processo de desterritorialização dos mapuches a partir do próprio lugar de origem, lugar onde evidencia limites e avanços das mobilizações contra o projeto neoliberal de sociedade. O interesse da abordagem é contribuir com os povos mapuches que podem se valer das experiências do caso estudado e promover formas de resistência eficazes contra o atual processo de incorporação dos seus territórios ao Estado chileno com fins de continuar um modelo de sociedade que marginaliza e retira os modos de vida das populações tradicionais.



Através do caso Mehuín, observamos a importância de estratégias voltadas para reforçar a noção de identidade étnica, a pertença a um território herdado de ancestrais, a busca de redes de apoio em organizações externas e de âmbito internacional. Além disso, recorre-se a incorporação de um discurso ambientalista que se impõe ao modelo desenvolvimentista vigente.

A meu ver, trata-se de um autor que constroi uma ciência engajada, tal como já fizeram outros pensadores latinos oriundos de diferentes países do continente, a exemplo de José Carlos Mariátegui, Paulo Freire, José Martí. Mais atualmente, a contribuição nessa direção conta com nomes como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Dignolo, etc.

O artigo tem sua importância, principalmente, para suprir o pouco conhecimento que temos sobre a América Latina e da trajetória de autores que realizam pesquisas no Chile a partir da perspectiva da teoria dos estudos postcoloniais/decoloniais. Essas informações iniciais podem funcionar como subsídios para pesquisas de cunho mais analítico sobre os avanços e limites das Ciências Sociais frente a participação de pesquisadores que assumem características diferenciadas daquelas até então encontradas no espaço acadêmico.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Edna. Campo do desenvolvimento, racionalidade, ciência e poder. In: FERNANDES, Ana Cristina; LACERDA, Norma; PONTUAL, Virginia. **Desenvolvimento, planejamento e governança: o debate contemporâneo**. Rio de Janeiro, Letra Capital, p. 225-245, 2015.

COSTA, Sérgio. **Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 21, nº 60, p. 117– 183, Fevereiro de 2006.

FLORIT, Andrés. **Entrevista José Santos Herceg**: “Muy rara vez un paper es un texto significativo, normalmente es sólo um comentario. In: Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, p. 143-157, No. 6, 2015 (julio).

Glissant, Édouard [Introduction à une poétique du divers. Português]. Introdução a uma poética da diversidade. Tradução: Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 176 p., 2005.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-**



americanas. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Do sonho às coisas: retratos subversivos**. Tradução, organização e notas: Luis Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo, 160 p., 2005.

MORALES, María José Araya. **Un Acercamiento a la Construcción Identitaria de las Mujeres Mapuche Rurales en el Actual Contexto de Modernización**. 2004. 163 P. (Tesis para optar al Título Profesional de Sociólogo) – Universidad de Chile/ Facultad de Ciencias Sociales/ Departamento de Sociología, Chile 2004.

MORENO, Héctor Nahuelpán. **El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente**. In: Revista Austral de Ciencias Sociales, p. 71-91, 2013a.

MORENO, Héctor Nahuelpán. **Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche. colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria**. In: Revista de Historia Social y de las Mentalidades, p. 11-33, 2013b.

MORENO, Héctor Nahuelpán. **Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal**. La disputa por el lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín. In: Izquierdas, 30, Octubre, p. 89-123, 2016.

PRADO, Maria Ligia; PELLEGRINO, Gabriela. **História da América Latina**. São Paulo: Ed. Contexto, 206 p., 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

SVAMPA, Maristella. **Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina**. In: OSAL (Buenos Aires: CLACSO), p. 15-37, 2012.

**GT - 09 Pensamento Social e Imaginário na América Latina**

Desenvolvimento, Subdesenvolvimento e Dependência: Ensaio sobre o Pensamento de Celso Furtado, Caio Prado Junior e Ruy Mauro Marini

Raphael Teles Oliveira (UFU)¹
rtelesoliveira@gmail.com

RESUMO

O objetivo do trabalho é recuperar algumas ideias de três intérpretes latino-americanos: Celso Furtado, Caio Prado Junior e Ruy Mauro Marini, verificando possibilidades de interlocuções, aproximações e divergências. A pesquisa tem caráter bibliográfico e possui como ênfase principal o tema da dependência e o desenvolvimento, verificando como cada um dos autores abordam esses temas na sua singularidade. Assim, é possível delinear algumas características de suas obras: a recorrente preocupação com o desenvolvimento de forma ampla para além do crescimento econômico e a atualidade das questões levantadas por esses intérpretes. Muitas das questões que levaram Prado Júnior, Furtado e Marini a desenvolver suas teses ainda estão colocadas no debate e são matéria de investigação. Porém, os autores selecionados diferem entre si com relação ao modo como se inserem no debate do pensamento social e econômico brasileiro. Para fazer essa diferenciação entre eles, foi utilizada uma abordagem formulada pelo economista Bresser-Pereira, destarte podemos classificar o desenvolvimento em Celso Furtado como uma proposta nacional burguesa, já em Caio Prado Júnior o desenvolvimento tem caráter funcional-capitalista, fazendo um contraponto crítico à perspectiva de desenvolvimento de Celso Furtado. Por fim, Marini se coloca a partir de uma perspectiva da superexploração imperialista, de tal modo que o desenvolvimento é trabalhado sob o referencial de incremento de complexidade sistêmico. Ao longo da pesquisa, ficou evidente como Caio Prado Junior abre caminho para uma nova interpretação do Brasil e que isso foi importante, posteriormente, para o surgimento de outras interpretações no campo crítico.

Palavras-chave: dependência, subdesenvolvimento e América Latina.

1. INTRODUÇÃO

Muitos autores buscaram interpretar o Brasil em diferentes épocas e de diversas perspectivas. A depender do momento histórico, algumas dessas interpretações alçaram maior ou menor projeção seja na academia ou no discurso político. Algumas foram relegadas ao ostracismo e outras ainda têm muito a contribuir com a interpretação dos problemas contemporâneos do desenvolvimento do Brasil e da América Latina, portanto, resgatar essa evolução e pontuar as contribuições de cada intérprete do Brasil para o pensamento social é uma tarefa importante e necessária.

¹ Mestrando em economia da Universidade Federal de Uberlândia – PPGE UFU.



O objetivo do trabalho é recuperar algumas ideias de três dos autores latino-americanos e apresenta-las de forma sintética, verificando (im)possibilidades de interlocuções, aproximações, divergências. Assim, ao final fazendo uma breve consideração de como esses intérpretes contribuíram para as discussões dos problemas do desenvolvimento brasileiro em seu tempo e como essas ideias reverberam hoje para as discussões contemporâneas.

Dentre os autores estudados, foram escolhidos três intérpretes do Brasil para esse trabalho: Celso Furtado, Caio Prado Júnior e Rui Mauro Marini. Todos eles foram responsáveis por novas formas originais de se pensar o Brasil. O foco do ensaio são as temáticas que transitam recorrentemente nas obras dos grandes intérpretes brasileiros, a saber, o subdesenvolvimento face ao desenvolvimento e a dependência e verificar como eles abordam esses temas na sua singularidade.

Embora, cada um a seu modo, tenham pensado problemáticas diferentes e em condições distintas, é possível delinear preliminarmente algumas características de suas obras. Uma delas é a recorrente preocupação com o desenvolvimento. Segundo, é a atualidade das questões levantadas por esses intérpretes, ainda hoje muitas das questões que levaram Prado Júnior, Furtado e Marini a desenvolver suas teses ainda estão colocadas no debate e são matéria de investigação.

Celso Furtado foi escolhido por ser uma das maiores referências em formação econômica do Brasil, um dos economistas brasileiros mais notáveis de todos os tempos. Com seu trabalho na Cepal contribuiu muito para o debate econômico e político, se envolvendo direta e ativamente em projetos de desenvolvimento no Brasil.

No âmbito da economia brasileira, Caio Prado Júnior é outro intérprete muito influente que merece destaque assim como Celso Furtado por sua profunda análise do colonialismo e da história econômica do Brasil. A sua contribuição é pioneira crítica e original.

Por fim, para compor o trabalho, escolhi Rui Mauro Marini pela sua contribuição para a Teoria Marxista da Dependência que gerou debates instigantes para o pensamento social e econômico latino-americano.

2. Desenvolvimento, Subdesenvolvimento e Dependência em Furtado, Prado Jr. e Marini

Celso Furtado foi um dos maiores economistas latino-americanos, tem formação em direito pela Universidade do Brasil, atual UFRJ e, posteriormente, concluiu seu doutorado em Economia em 1948 pela Universidade Paris-Sorbonne.



O esforço em interpretar o desenvolvimento econômico é um elemento central de toda sua obra e também da sua atuação profissional. Ele foi diretor na Cepal da Divisão de Desenvolvimento, curiosamente apelidada de Divisão Vermelha². Com o objetivo de contextualizar, segue uma breve apresentação sobre a constituição da Cepal.

A Cepal nasceu em 1948 por meio da resolução 106 (VI) do Conselho Econômico e Social da ONU (ECOSOC) com a justificativa de facilitar a ação para resolver os problemas econômicos da região decorrentes da Segunda Guerra Mundial. Portanto, foi uma problemática em alguma medida pontual, centrada principalmente no nível de atividade econômica atrelada ao esforço de guerra e não aos problemas de ordem estrutural. Além disso, surgiu como um organismo, a princípio, temporário, com o prazo de aproximadamente três anos, dada a delimitação das competências e à resistência de membros do ECOSOC. Na mesma época são criadas outras comissões semelhantes, mas a Cepal se destaca de todas elas, desenvolvendo um pensamento econômico original para além das problemáticas pontuais.

Como define Mello (1982), o pensamento da Cepal pode ser sintetizado da seguinte forma:

Todo espaço do discurso cepalino está organizado em torno da idéia de independência econômica da Nação. Melhor ainda: a problemática cepalina é a problemática da industrialização nacional, a partir de uma "situação periférica". O núcleo do problema da industrialização reside na antinomia entre a plena constituição da Nação e uma certa divisão internacional do trabalho que a havia convertido em Periferia, quer dizer, numa economia que era comandada por decisões tomadas no Centro, porque sua dinâmica estava presa, em última instância, à demanda externa

Furtado junta-se à Cepal em 1949 e teve grande influência no processo de consolidação da Comissão, processo que tem um caráter de construção de uma escola de pensamento, mas também de uma instituição multilateral. Pode-se dizer que a Cepal alcançou uma dupla natureza, uma vez que a sua atuação foi muito além do que se esperava inicialmente, se tornou quase que uma escola de pensamento econômico na América Latina, mas, por outro lado, mantinha-se como órgão multilateral, limitado institucionalmente. Os três primeiros anos foram cruciais para que a Cepal deixasse de ser um órgão temporário e a divisão de desenvolvimento de Celso Furtado teve grande importância nesse processo, propiciando alguma estabilidade para o órgão.

A construção do pensamento cepalino e de Furtado é norteadada pelo contraste entre centro e periferia. Assim, o subdesenvolvimento e desenvolvimento não são estudados como simples estágios ou etapas, mas como formas diferentes de organização social

² Ver mais em Dosman (2011)



condicionadas historicamente que coexistem no contexto do capitalismo global. Essa visão se destaca do mainstream econômico por considerar as especificidades da América Latina e trabalhar os problemas sob um viés estrutural.

Ele se vale dessa perspectiva na sua obra, caracterizada especialmente pelos contrastes entre centro e periferia, desenvolvimento e subdesenvolvimento, considerando a historicidade desses fenômenos como aspecto constitutivo a partir de uma abordagem estruturalista da economia, que valoriza as relações entre as estruturas para a interpretação dos problemas econômicos em sua organicidade.

Furtado busca interpretar o que há de mítico propagado na ideia de que o desenvolvimento econômico, tendo como referência primordial o nível de desenvolvimento dos países centrais, pode ser conquistado pelos países subdesenvolvidos mediante medidas econômicas e políticas que visem a superação dessa condição.

Nesse sentido, essa visão, que vai ser criticada por Furtado, se caracteriza por uma dupla universalização do desenvolvimento, primeiramente a padronização do que é entendido como desenvolvimento, tomando como metas para a periferia, o nível de consumo, a produção e etc. dos países centrais. A outra universalização refere-se à possibilidade de superação do subdesenvolvimento por qualquer um dos países, em outras palavras, a ideia da universalização do próprio desenvolvimento econômico, mas essa convergência não se efetiva na prática.

A questão que se impõe é o que aconteceria se todos os países alcançassem o nível de desenvolvimento do centro, de outro modo, se a universalização do desenvolvimento se concretizar?

Essa universalização do desenvolvimento, ou melhor, sua possibilidade, é tratada por Celso Furtado sob o estatuto de mito. Seja por conta dos limites físicos em termos de recursos naturais necessários ou por conta de um condicionamento histórico e estrutural que torna a tarefa de desvendar as raízes do subdesenvolvimento mais complexa.

As mudanças ocorridas no curso da evolução estrutural do sistema capitalista, destacando-se a aceleração da acumulação de capital e a intensificação do comércio internacional, aconteceram de modo que as trocas ao longo do tempo se dessem em relações desfavoráveis para os países periféricos, aprofundando as desigualdades entre centro-periferia. Outro aspecto próprio da evolução estrutural do sistema capitalista global tem relação com a concentração dos mercados, formação dos oligopólios que, em certa medida, submeteram a estabilidade econômica dos países mediante o controle dos grandes fluxos de transações internacionais.

Assim, o subdesenvolvimento em Furtado é visto como um fenômeno derivado da evolução do capitalismo e, portanto, tem relações com a dependência que, por sua vez,



reproduz-se historicamente. A divisão internacional do trabalho, como característica do capitalismo industrial, também se insere nesse processo contribuindo para que algumas regiões se especializem em determinados tipos de produção, para as quais o progresso técnico não tem um papel preponderante, devido à busca por vantagens comparativas. Ocorre que, ao longo do tempo, o processo culmina em expansão das desigualdades entre as regiões e seja constituinte de características estruturais das economias periféricas, engendrando verdadeiras barreiras para a superação do subdesenvolvimento.

De acordo com Bresser-Pereira (1997), a interpretação que Celso Furtado está em consonância com uma proposta de desenvolvimento nacional-burguesa. Esse é um ponto a se considerar, uma vez que em Furtado há uma preocupação com o desenvolvimento a partir do papel do estado nacional e a relevância da indústria nesse processo. De tal modo, que, embora seja um autor com inspirações progressistas, há um traço próprio do keynesianismo que o aproxima mais do trabalhismo e o afasta de uma perspectiva revolucionária.

Bresser Pereira (1997) elenca Celso Furtado no hall de intérpretes nacional-burgueses e coloca Caio Prado Junior como um autor que dialoga com esse grupo por ser, a eles, contemporâneo. Mas ao mesmo tempo não se confunde com esse grupo de intérpretes, como aponta: “A posição de Caio Prado Jr., além de isolada, é antagônica à dos seus contemporâneos, e lhe permitirá, depois de 1964, estabelecer as bases de uma nova interpretação sobre o Brasil”. Essa nova interpretação que surgiria é a funcional-capitalista. Do ponto de vista político, a visão funcional-capitalista é uma das três interpretações correntes no âmbito da esquerda, durante o período da ditadura militar.

Caio Prado Junior como representante dessa corrente tem uma visão crítica do projeto nacional-burguês, portanto, há divergências entre ele e a visão de Furtado. Para além disso pode-se afirmar que existe um componente de autocrítica da esquerda relevante, uma vez que Prado Júnior critica a postura da esquerda reformista, de um lado, e a socialista por outro. A crítica aos reformistas é bem explícita no seu texto, a Revolução Brasileira (PRADO JUNIOR, 1966), como no excerto a seguir:

Não é praticável propor reformas que constituem efetivamente solução para os problemas pendentes, sem a condição de que essas reformas propostas se apresentem nos próprios fatos investigados. Em outras palavras, de nada serviria, como tantas vezes se faz, trazer soluções ditadas pela boa vontade e imaginação de reformadores, inspirados embora na melhor das intenções, mas que, por mais perfeitas que em princípio e teoricamente se apresentem, não encontram nos próprios fatos presentes e atuantes as circunstâncias capazes de as promover, impulsionar e realizar.

É uma crítica dura, que segundo Bresser (1997) tem um caráter “ressentido”. Porém, esse tom incisivo da crítica de Caio Prado Junior vai no sentido de uma



desconstrução do pensamento desenvolvimentista nacional burguês. O autor questiona as possibilidades de tal projeto, que, do ponto de vista marxista, têm muitas limitações dadas as complicações impostas pelas condições históricas, que têm como sua expressão maior a luta de classes.

O projeto nacionalista industrializante exigia em alguma medida a conciliação de classes, um pacto frente à condição de dependência decorrente da função da periferia na divisão internacional do trabalho. Mas o conflito de classes, inevitável, é um elemento subjacente e importante na medida que não há autonomia simples para o desenho de qualquer política em todo tempo e lugar, de modo que não pode ser ignorado em qualquer projeto político de nação e também das decisões econômicas. Assim, as questões econômicas que se impõem não podem ser simplesmente abstraídas e analisadas separadamente, já que aparecem em contexto de múltiplas determinações mutuamente influenciadas, culminando na sobredeterminação³. Em resumo, isso implica que a ideia de que capacidade técnica aliada à vontade política são condições suficientes para a efetivação das reformas é, como hipótese nossa, também um mito, quando das decisões econômicas separa-se a política e vice-versa.

Mas, voltando para o pensamento de Caio Prado Júnior, como foi dito, essas críticas não foram, de modo algum, exclusivamente direcionadas ao projeto de desenvolvimento nacional burguês. Mas também a parte dos comunistas na medida que eles faziam uma leitura mecanicista e etapista do marxismo. Tomavam a crítica da economia política de Marx como um modelo de explicação, assim, aplicavam tal modelo à América Latina, esperando que a história se desenrolasse aqui da mesma maneira que na Europa.

O pensamento de Prado Junior não é sem relação com o pensamento de Marini, a despeito de estar classificado em uma classe de interpretações diferentes da de Rui Mauro Marini, mais especificamente funcional-capitalista, enquanto Marini é um dos expoentes de uma nova interpretação do Brasil e da América Latina – superexploração imperialista. Ambos buscam a superação da perspectiva conciliadora de classes da interpretação

³ Essa é uma categoria introduzida no âmbito do marxismo por Louis Althusser, influenciado pela psicanálise de Freud e Lacan. A categoria de sobredeterminação rompe com uma noção teleológica corrente no marxismo ortodoxo, pois desfaz a garantia da possibilidade de prever ou controlar, a priori, um futuro inevitavelmente socialista com base em leis gerais do movimento. A teleologia é rompida, pois em Marx, diferentemente de Hegel, a dialética não seria uma simples oposição de ideias, mas as contradições são sobredeterminadas. Uma ideia que pode ser adequada para se compreender o desenvolvimento econômico em toda a sua complexidade. Mas não deixa de ser polêmica, porque ela serviu para o desenvolvimento da ideia em Althusser de corte epistemológico em Marx, contrapondo-se o Jovem Marx e o Marx Maduro, tema muito controverso no marxismo e que excede o escopo deste trabalho. Ver mais em Pour Marx (1965). Por fim, para deixar claro, embora Caio Prado Junior esteja em campo alternativo à visão marxista ortodoxa e dos partidos, não pode se dizer que há uma influência de Althusser, inclusive ele próprio pontua que “para um marxista, é no socialismo que irá desembocar afinal a revolução brasileira. Para ele, o socialismo é a direção na qual marcha o capitalismo.” (PRADO JUNIOR, 1966). Essa fala dele denota uma finalidade para a qual se encaminha a história.



desenvolvimentista nacional-burguesa. Ainda é possível identificar outras conexões, como, por exemplo, ambos partirem de um arcabouço teórico marxista (respeitando as diferentes visões no seio do marxismo), mas os dois estão posicionados no espectro alternativo à ortodoxia marxista e aos partidos comunistas oficiais. De tal forma que constituem interpretações alternativas

Esse aspecto é decorrente da incorporação de problemas não foram de algum modo trabalhados satisfatoriamente pelo marxismo e também por levar em consideração as especificidades da região. Portanto, ambos mostram que as visões heterodoxas podem contribuir para que o pensamento marxista não se torne letras mortas, mas, ao contrário, expandem a crítica à economia política para as novas questões que se impõe diante do aumento da complexidade do modo de produção capitalista.

Verificando como as contribuições de Prado Junior se relacionam com Marini, também se nota que, enquanto o primeiro reinterpreta o passado colonial do país, o segundo abre uma nova perspectiva, mais radical, a partir da contribuição de Lênin sobre o imperialismo, de como o processo colonial na América Latina faz parte da constituição da dependência.

Prado Junior rejeita as teses dos intérpretes que defendiam ter havido no passado colonial brasileiro uma espécie de feudalismo (mesmo que *sui generis*). Ele ataca frontalmente também as teses que apontavam a necessidade de se construir o desenvolvimento por meio de uma revolução burguesa, como para cumprir uma das etapas “necessárias” do desenvolvimento econômico. A dificuldade que surge dessas teses é que o socialismo seria colocado como meta posterior pelos próprios socialistas, culminando numa incongruência da militância, contraditória do ponto de vista da luta de classes.

Assim, a partir da rejeição da necessidade de se aliar à burguesia para completar uma das etapas do desenvolvimento, a perspectiva pioneira de Caio Prado Jr. influenciou em alguma medida a teoria marxista de dependência, que tem como um dos seus expoentes, Marini.

Passamos a analisar o terceiro autor escolhido para escopo desse trabalho, Rui Mauro Marini. As suas ideias repercutiram no final da década de 1960 e começo dos 1970. Porém, tem maior alcance em outros países latinos do que no Brasil. O autor é um dos expoentes da Teoria Marxista da Dependência e é classificado por Bresser-Pereira (1997) como filiado à interpretação da superexploração imperialista. De fato, a superexploração do trabalho é uma das categorias fundamentais na obra de Marini.

A dependência é discutida no contexto de avaliação das capacidades do desenvolvimento capitalista na América Latina. A noção de dependência, nesse sentido, leva também à oposição centro-periferia, assim como no caso da Cepal, mas com



diferenças substanciais. A América Latina, região a qual Marini se debruça, faz parte da periferia.

No seu trabalho *A Dialética da Dependência* (1973), Marini busca mostrar as origens da dependência, de acordo com Calixtre e Almeida Filho (2014):

O argumento pode ser sintetizado nos termos atuais da seguinte forma: desde os primórdios da divisão internacional do trabalho no mundo capitalista os países da América Latina inseriram-se como fornecedores de bens-salário e matérias-primas. O processo de industrialização tornou esta inserção mais diversificada, mas não a alterou na essência, isto é, a diversificação ocorreu na margem, conservando as antigas exportações e complementando-as com bens mais sofisticados. A inserção não permite uma dinâmica de acumulação a essas economias que seja baseada no progresso técnico, exigindo depreciação dos salários, o que por sua vez determina um mercado interno limitado.

Marini aponta, assim, para os limites estruturais do desenvolvimento capitalista na América Latina tendo como ponto de partida a forma como essas economias se inserem no mercado mundial, na divisão internacional do trabalho. Os limites surgem pela forma como foi constituída historicamente essa inserção, do colonialismo, do imperialismo e da relação de dependência que é engendrada aí.

Calixtre e Almeida Filho (2014) retomam que a intenção política que consta no pensamento de Marini é carregada por uma busca de autonomia, levando-se em consideração os limites estruturais. Portanto, o desenvolvimento econômico, nessa abordagem, é desvinculado também de uma visão etapista. Um ponto que o distingue e afasta das considerações hegemônicas no âmbito da ortodoxia econômica e da ortodoxia marxista. O trabalho de Marini se insere também no contexto de militância, isto é, não tem pretensões meramente acadêmicas, também o diferencia dos demais intérpretes.

É possível relacionar, mesmo se tratando de uma das interpretações mais radicais e, conseqüentemente, oposta ao projeto nacional-burguês, com alguma influência cepalina, principalmente, porque os intérpretes da Teoria Marxista da Dependência “apoiaram-se nas teses cepalinas da deterioração das relações de troca, do dualismo estrutural e da viabilidade do desenvolvimento capitalista autônomo” (CALIXTRE e ALMEIDA FLHO, 2014).

A ideia de deterioração dos termos de troca da Cepal, que consiste em um intercâmbio desigual no comércio entre os países, culminando na transferência de renda dos países periféricos para os países centrais, também é compartilhada por Marini no sentido de que ele reconhece que há desigualdade nas trocas no comércio internacional. Mas há divergências de caminhos entre as concepções da Cepal e a de Marini, uma vez que a CEPAL advoga a industrialização como forma de romper a situação de dependência.



Embora possa transparecer nesse aspecto uma certa aproximação entre o pensamento do Marini e Furtado, quanto a interpretação do papel dependente assumido pelas economias capitalistas periféricas, essa aproximação não se efetiva na trajetória de ambos. Enquanto que, para Furtado, há, em algum nível, potencial e capacidade por parte dos investimentos externos de impulsionar o desenvolvimento, para Marini e os teóricos marxistas da dependência, isso não está em pauta, pois compreende-se que tomar o capital estrangeiro como aliado leva ao aprofundamento da dependência e, conseqüentemente, à reprodução do subdesenvolvimento.

Há também uma diferença fundamental, que de acordo com Bresser- Pereira (1997), faz com que os autores da interpretação da superexploração capitalista se diferenciem, pois para eles não há uma distinção clara entre as burguesias (uma burguesia agrária-exportadora e outra burguesia industrial modernizante). Eles veem unidade da burguesia face à subordinação ao imperialismo. Logo, o imperialismo que é tratado nas duas interpretações, tem destaques diferentes, funções proporcionalmente distintas.

Nesse sentido, a teoria marxista da dependência vislumbra a revolução socialista como opção para romper com a dependência estrutural, logo, não tem compromissos com mudanças que ocorram dentro da ordem das relações capitalistas de produção. Portanto, é necessário marcar essas diferenças de projetos políticos, uma vez que é justamente nesse ponto que Celso Furtado e Rui Mauro Marini estão em *locus* distintos nos quadros do pensamento econômico e social brasileiro.

Marini é um autor de viés marxista e, portanto, entende-se seu pensamento pela crítica da economia política de Marx. A partir desse arcabouço teórico, do qual emerge as principais categorias que ele utiliza para interpretar a América Latina, ele pensa a inserção da América Latina no comércio mundial, em outras palavras, Marini analisa os efeitos dessa inserção.

Para compreender melhor a interpretação, bem como o nível de abstração com o qual Marini aborda o capitalismo dependente da América Latina, é necessário revisitar Marx. O ponto de partida está na forma como acontece o processo de produção e distribuição das mercadorias no capitalismo, a fórmula geral do capital proposta por Marx no capítulo 4 d'O capital.

De modo simplificado, Marx, distingue dinheiro propriamente dito de dinheiro que é capital, de sorte que cada um deles seguem a circuitos de circulação diferentes. Dinheiro propriamente dito tem como função de troca a mercadoria (circuito M-D-M), dessa forma o dinheiro é um intermediário das trocas nesse processo de troca de uma mercadoria por outra. Já o dinheiro que é capital tem uma circulação inversa (D-M-D'), isto é, o dinheiro é empenhado na produção de mercadoria, contrata-se os meios de produção e a força de



trabalho para tal, posteriormente as mercadorias são realizadas no mercado, conferindo ao final do processo mais dinheiro do que inicialmente fora empenhado na produção.

Porém, a análise de Marx está além do ponto de vista dos preços, a abstração aqui é relativa ao valor, pois ele observa uma contradição: no circuito D-M-D' não há equivalência entre D (inicial) e D' (final), como acontece no circuito M-D-M, o que ocorre é a expansão do valor e essa expansão não é meramente nominal. Então, ele verifica que a transformação do dinheiro em capital não ocorre no próprio dinheiro, mas pela incorporação de trabalho na mercadoria. Assim, a força de trabalho é uma mercadoria especial. O que ocorre é que aquilo que o trabalhador produz em termos de valor no processo de trabalho no capitalismo divide-se em duas partes: a primeira remunera seu salário e a segunda é o excedente, mais-valor ou mais-valia.

A produção de mais-valia é o centro da economia capitalista e essa pode se manifestar em duas formas: a absoluta, que é aquela dependente da jornada de trabalho; e a relativa, que é aquela dependente da produtividade do trabalho. Nos países centrais a acumulação de capital se dá em grande medida pela mais-valia relativa. Acontece que nos países latino-americanos, pelo tipo de inserção no capitalismo global e seu papel, ocorre a superexploração do trabalho como característica preponderante.

A América Latina se constituiu fundamentalmente como fornecedora de matérias primas e de alimentos, de acordo com Marini, desde o século XIX, de tal modo que o desenvolvimento capitalista na região é fruto de um processo histórico marcado na sua gênese pela dependência.

Marini faz distinção entre o padrão de acumulação capitalista nos países centrais e o mesmo padrão na América Latina. Na América Latina, a acumulação é feita a partir da superexploração do trabalho, (uma combinação entre a mais-valia relativa e a mais-valia absoluta), diferentemente do que ocorre nos países centrais. O papel da América Latina quando da sua inserção no capitalismo global acaba por ser um dos fatores de aumento da mais-valia relativa nos países centrais. A inserção da América Latina no comércio internacional se dá, então, mediante o papel que ela desempenha de aumento da mais-valia relativa nos países desenvolvidos.

O que Marini observa é que em países nos quais predominam a superexploração do trabalho como característica do padrão de acumulação, a capacidade de consumo do trabalhador é afetada mais intensamente do que em economias centrais e, por consequência, o mercado interno também. Isso traz implicações severas para o desenvolvimento de regiões caracterizadas pela superexploração do trabalho, como a América Latina, porque gera limitações no mercado interno e, conseqüentemente, na própria reprodução capitalista na região. Essas relações sociais de produção não são comuns a



todos os tempos históricos, assim, elas dizem respeito a um modo específico e peculiar de produção, o capitalismo na sua face dependente.

A contribuição de Marini é bem interessante, ele utiliza categorias marxistas para avançar o debate para problemáticas do seu tempo, conferindo uma alternativa tanto à Cepal, como aos partidos comunistas tradicionais.

A teoria da dependência de Marini, no entanto, não é sem rival. Se destaca outra corrente que discute a dependência, a weberiana – para a qual a dependência não implicaria necessariamente em estagnação econômica. Dentre os expoentes dessa teoria se destacam Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto. Essa corrente é bem crítica à Marini, aponta inconsistências entre a teoria e os dados empíricos. Destacam a especial relevância ao papel do Estado e da organização interna no processo de dependência, de modo que, coloca-se como alternativa para lidar com a dependência a partir de uma espécie de capitalismo “dependente-associado”, como assinala Duarte (2007):

(...) seria apenas através da organização das relações político-sociais dos grupos internos, e da articulação destes à dinâmica dos centros hegemônicos, que poderia se produzir políticas que efetivamente se aproveitassem das novas oportunidades de desenvolvimento econômico.

Porém, não é um debate encerrado, sendo ainda motivo de discussões na academia. Os teóricos da dependência do espectro marxista defendem que essa associação ocorre de forma problemática. Dada as condições em que se realiza, pode servir como agravante e contribuir como mantenedora da ordem de dependência vigente. Ainda se argumenta que as críticas feitas pela linha weberiana são exageradas, de modo que não atingem centralmente o pensamento de Marini.

Pela sua capacidade de interpretar de forma alternativa e a realidade da América Latina e ainda servir como inspiração para a resolução dos problemas atualmente enfrentados pela região, a teoria marxista da dependência continua tendo validade a despeito das mudanças que aconteceram no âmbito do sistema capitalista, a maior complexificação e surgimento de novos produtos, elementos e relações sociais. Nesse sentido, a teoria da dependência pode ser revisitada e requalificada à luz dos novos elementos que aparecem na cena econômica contemporânea (CALIXTRE e ALMEIDA FILHO, 2014). A teoria da dependência tem atualidade histórica, especialmente no momento de crise do capitalismo e de como o desenvolvimento da periferia se insere nesse contexto, quais as implicações e reverberações da crise do capital na periferia.



3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática do desenvolvimento perpassa o pensamento de todos os autores trabalhados, porém, nota-se que de modos distintos e por vezes divergentes. Mas se há algum elemento passível de ser apontado no sentido de favorecer uma conexão entres os três autores eleitos para este trabalho, esse elemento é uma perspectiva de análise para além da conjuntura, uma visão abrangente da economia que permite analisar os componentes estruturais dos problemas do desenvolvimento de modo não isolado, a fim de contemplar na análise a riqueza das relações entre os elementos. Outro ponto, é que alguns temas são recorrentes, como desenvolvimento, subdesenvolvimento, dependência que são contemplados com ênfase nas especificidades brasileiras e/ou latino-americanas. Inclusive, o fato desses autores construírem análises genuínas, não se furtando à simples importação e aplicação de modelos prontos, é que os confere o status de intérpretes do Brasil.

Celso Furtado aborda desenvolvimento e subdesenvolvimento de forma central, compreendendo o subdesenvolvimento como um fenômeno histórico, estrutural, enfatizando o papel do Estado e da industrialização na economia. Foi um dos mais influentes autores de seu tempo, principalmente no âmbito da economia e sua obra ainda tem uma relevância nos conteúdos de economia brasileira, não obstante as mudanças do currículo nas ciências econômicas que levaram à perda de espaço de abordagens alternativas.

Pela sua importância, Celso Furtado influenciou outros intérpretes, mesmo alguns críticos ao seu pensamento. Destacamos, que é possível verificar conexões entre ele e os demais intérpretes escolhidos, Caio Prado Jr e Rui Mauro Marini. Estes adotam perspectivas no campo do marxismo. Também têm sua importância política e contribuem para se pensar o desenvolvimento e subdesenvolvimento da perspectiva da luta de classes, embora cada um se ocupe de problemáticas distintas e, inclusive, estejam em grupos de intérpretes diferentes.

Existe uma riqueza no pensamento social brasileiro que nem sempre é aproveitada no âmbito das ciências econômicas. Isso justifica a relevância do esforço no resgate dos intérpretes para se pensar o país e os problemas econômicos atuais.

REFERÊNCIAS

BRESSER PEREIRA, L.C. (1997) "Interpretações sobre o Brasil". In Maria Rita Loureiro, org. (1997) 50 anos de Ciência Econômica no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997: 17-69. Disponível em <http://www.bresserpereira.org.br/papers/1997/79InterpretacoesBrasil.pdf>



CALIXTRE, André Bojkian, ALMEIDA FILHO Niemeyer (2014) Cátedras para o desenvolvimento: patronos do Brasil. Rio de Janeiro: Ipea, 2014. 656 p. Disponível em http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=24312

DOSMAN, E. J. (2011) Raúl Prebisch (1901-1986): a construção da América Latina e do Terceiro Mundo. Rio de Janeiro: Contraponto: Centro Internacional Celso Furtado.

DRAIBE, S. (1985) Rumos e Metamorfoses - Estado e Industrialização no Brasil 1930/1960. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

DUARTE, P. H. E. (2007) A Teoria Da Dependência: Interpretações Sobre O (Sub)Desenvolvimento Na América Latina in: Anais de V Colóquio Cemarx.

FURTADO, C. (1982 [1971]). A Formação Econômica do Brasil. São Paulo: Cia Editora Nacional.

MARINI, R. M. (2000 [1973]) Dialética da Dependência. Petrópolis: Vozes. Versão em espanhol disponível em http://www.marini-escritos.unam.mx/004_dialectica_es.htm

MELLO, J. M. C. (1982) O Capitalismo Tardio. São Paulo: Brasiliense.

MARX, K. (2015) O Capital. Rio de Janeiro: Boitempo.

FURTADO, C. (1980) O mito do desenvolvimento econômico. São Paulo: Círculo do Livro.

PRADO Jr. C. (1966). A Revolução Brasileira. São Paulo: Brasiliense.

PRADO JR. C. (1967) "Adendo à Revolução Brasileira". In Revista Civilização Brasileira, no 14, julho.

TAVARES, M.C. (1986) Acumulação de Capital e Industrialização no Brasil. 2a edição;

**GT 09 Pensamento social e imaginário na América Latina****SISTEMA DE PODER NO CANDOMBLÉ: SINCRETISMO COM A RELIGIOSIDADE AMAZÔNICA**Denilson Marques dos Santos (Universidade do Estado do Pará)¹dede_cecilia@yahoo.com.brErika Cristina Meireles Moraes (Universidade Anhanguera)²erikameireles2009@gmail.comMaria Cecilia Fagundes da Costa (Universidade Anhanguera)³cecilia8775@yahoo.com.br**RESUMO**

Neste trabalho, encontramos a explicação de como essa religião no Brasil obteve facilidade em disseminar seu processo religioso, através de: Histórias, costumes e cultura material utilizando-se de recursos naturais muitas das vezes nos seus rituais objetivando realizar uma aliança com o sagrado através da hierofania. O candomblé que se autodenomina de 'Nação Ketu', é o candomblé descendente dos cultos religiosos da região Sudanesa, "de Cultura Yorubá". Em seus cultos, os deuses são chamados de orixás e representam forças da natureza como o ar, o vento, o fogo e outros sensibilizando seus adeptos também para a conservação do meio ambiente, bem diferente da imagem errônea que as pessoas têm nos dias de hoje. Em termos teórico-metodológicos, priorizaram-se a revisão bibliográfica documental e em seguida procederam-se as sistematizações do conteúdo sobre a trajetória do Candomblé no Brasil e em Terras Amazônicas sob a ótica de alguns pesquisadores Gilberto Freyre, Caio P. Júnior, Luis N. Parés, Pierre Fatumbi Verger, Sidney Mintz, Richard Price e dos sujeitos que praticam atualmente essa religiosidade realizadas com entrevistas semi-estruturadas feitas aos mesmos. O método de análise utilizado neste estudo possui caráter qualitativo. A análise temática do material coletado foi realizada com base na análise de conteúdo das entrevistas. Ainda, trabalhou-se com a imagética da herança, hierarquia e disciplina deixadas através do apoderamento nos fazeres do ritual e suas pajelanças. Ao final, destacam-se os avanços no trato aos candomblecistas e as limitações inclusivas que têm que ser superadas ainda nos dias atuais pelos mesmos no Brasil.

Palavras-chave: Processo Religioso, Nação Ketu, Forças da Natureza, Terras Amazônicas.

1. INTRODUÇÃO

¹ Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFCS), Graduado em Ciências da Religião, UEPA, Brasil (Belém do Pará). E-mail: dede_cecilia@yahoo.com.br

² Departamento de Ciências Sociais Aplicadas e Educação (DCSE), Graduado em Serviço Social, Universidade Anhanguera, Brasil (Belém do Pará). E-mail: erikameireles2009@hotmail.com

³ Departamento de Ciências Sociais Aplicadas e Educação (DCSE), Graduado em Serviço Social, Universidade Anhanguera, Brasil (Belém do Pará). E-mail: cecilia8775@yahoo.com.br



Vindos da África, chegaram os negros na segunda metade do século XIX ao Brasil reunindo diferentes etnias e credos religiosos por meio do tráfico fluente e com eles chegou também uma das religiões afro-brasileiras, mais conhecida como Candomblé que se origina-se do termo “*Kamdombile*” que significa culto e oração, bem diferente da imagem errônea que as pessoas têm nos dias de hoje.

Esse modelo de religião encontrou no Brasil facilidade em disseminar seu processo religioso, trazendo na essência sua história, costumes e cultura material trazidos da África com a finalidade de realizar uma aliança com o Sagrado em terras brasileiras. Dentro do Candomblé as atividades são parcialmente equilibradas entre homens e mulheres, onde os conhecimentos foram transmitidos oralmente e acompanhados na prática com seus rituais.

Como pesquisadores, observamos que há uma carência de materiais que auxiliem o entendimento desta religião trazida da África através dos navios negreiros (tumbeiros) na época de sua colonização. Oliveira (2003) declara que: A instituição do candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, tradicional verbal e não-verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço da defesa conseguiu manter e preservar da cultura africana através do sincretismo religioso no Brasil.

Neste trabalho pretendemos dar arcabouço teórico para que outros profissionais interessados no tema possam conhecer um pouco mais sobre o Candomblé e entender como os cultos africanos tomaram na América uma feição de acordo com a composição étnica das populações negras e com o valor cultural dos escravos reunidos em cada região onde poderão se disseminar em terras brasileiras.

2. CONTEXTO HISTÓRICO

Os estudos sobre a África e as culturas africanas têm ganhado espaço nas últimas décadas. No Brasil esse estudo começou, basicamente, com Nina Rodrigues em fins do século XIX, na Bahia. Depois dele veio Arthur Ramos, no começo do século XX. Foram esses os dois grandes autores que escreveram sobre os africanos em nosso país. Seus estudos foram incorporados por grandes historiadores que trataram do período colonial, como Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior. Ambos os autores foram pela linha do cruzamento de raças, pela miscigenação, para entenderem a formação da nacionalidade brasileira. Segundo estes dois autores, essa mistura aconteceria por causa da capacidade do português de se misturar com outras raças, como diz Prado Júnior (2006):



“A mestiçagem, signo sob o qual se formou a etnia brasileira, resulta da excepcional capacidade do português em se cruzar com outras raças”. Mas esta mistura não é apenas étnica, é também cultural. Porém não existe uma cultura africana única e nem uma cultura indígena única, essa era uma visão que os europeus tinham desses povos. O mesmo autor nos informa isso: “Os povos que os colonizadores aqui encontraram, e mais ainda os que foram buscar na África, apresentam entre si tamanha diversidade que exigem discriminação”.

É preciso entender que não foi uma cultura africana que atravessou o Atlântico, mas várias. Foram diversos grupos étnicos, misturados pelos portugueses, diversas nações de africanos que vieram traficados para o Brasil Colônia. Com isso em mente vamos tentar entender os meios pelos quais essas culturas sobreviveram e moldaram a sociedade colonial, conseqüentemente a nossa também.

O Candomblé como prática religiosa existe até hoje no Brasil, principalmente na Bahia e fácil pensar que os africanos se adaptaram para sobreviverem no Brasil Colônia e que para isso acontecesse modelaram sua cultura, mas não podemos nos esquecer que não havia apenas uma cultura africana no Brasil Colônia. Além disso, temos que prestar atenção na relação das diversas culturas africanas entre si e com as culturas indígenas e portuguesas. Assim, vamos buscar a origem do candomblé em meio a essa “pluralidade de fragmentos culturais”.

Mintz e Price (2003) escreveram “O nascimento da cultura afro-americana”, livro no qual buscam entender, entre outras coisas, como se deu o contato entre uma cultura africana e outra europeia. Eles defendem que não há uma cultura africana homogênea, como é possível dizer com relação à portuguesa ou à espanhola, mas dizem que deve haver algum traço que seja comum a todas as culturas africanas. Seria uma “herança cultural africana, largamente compartilhada pelas pessoas importadas por uma nova colônia”; em seguida a esta passagem os autores dão um exemplo interessante, o qual reproduzirei conforme descrevem: “(...) Os iorubanos 'deificam' seus gêmeos, envolvendo a vida e morte deles num ritual complexo, enquanto seus vizinhos “ibos” destroem sumariamente os gêmeos no nascimento” e seguem afirmando que “ambos os povos parecem reagir a um mesmo conjunto de princípios subjacentes, muito difundidos, que dizem respeito à significação sobrenatural dos nascimentos incomuns”.

Levando em consideração que os escravos importados, ou traficados, não vinham de uma mesma região da África e nem tinham a mesma cultura, então como explicar traços predominantes de determinadas culturas nas colônias americanas? É uma questão complexa, mas que pode ser respondida da seguinte maneira: Supondo que nasçam gêmeos (para usar o mesmo exemplo) na senzala de um senhor de açúcar da Bahia, um acontecimento que requer um ritual, e só há um Sacerdote Yorubá naquela senzala capaz



de fazer o rito. Então esse ritual será feito conforme os seus costumes, mesmo que a maioria dos africanos de lá não sejam iorubanos. A necessidade de fazer o rito é mais importante do que a maneira como ele é feito, pois há uma herança cultural comum.

Essa ideia será desenvolvida por Luis Nicolau Parés (2006), em seu livro intitulado: “A formação do Candomblé: História e Ritual Jeje na Bahia”. Um tema que o autor desenvolve muito bem e que acho ser de extrema relevância é a passagem do que ele chama “nação étnica” para “nação de candomblé”. O tema trata justamente dessa questão de múltiplas nacionalidades que têm uma herança em comum e, no caso, um presente também comum que é a escravidão.

O termo “nação” foi utilizado pelos portugueses para diferenciarem os grupos étnicos de escravos, que acabaram por incorporar essa distinção europeia nas suas relações. Na segunda metade do século XIX o tráfico de escravos é proibido e há um decréscimo de africanos no Brasil. Dessa forma as distinções étnicas (de nações) que os senhores faziam “deixaram de ser operacionais para a classe senhorial”, mas “elas persistiram entre os africanos e seus descendentes crioulos no âmbito de suas redes de solidariedade familiar e, sobretudo, de práticas religiosas”.

Dentro dos rituais do candomblé é possível distinguir algumas nações, como aponta José da Cunha Grã Ataíde e Mello, o Conde de Povolide, em carta de 10 de junho de 1780 ao rei de Portugal, na qual fala sobre algumas danças de negros. O Conde faz a seguinte observação: “(...) os Pretos divididos em Nações e com instrumentos próprios de cada uma das nações(...)”. Parés (2006) aponta que: Essa divisão acontece no candomblé por meio da língua, dos cantos, das danças e dos instrumentos.

Com o tempo o termo nação vai mudando de significado e deixa de designar “indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem”, ou seja, “o parentesco biológico foi substituído pelo parentesco do santo”. Então o termo passou a designar uma forma de organização com bases religiosas.

Parés (idem) nos informa que entre os anos 1960-1970 estudiosos da África propuseram um “modelo teórico conhecido como ‘complexo fortuna-infortúnio’”, que nos ajuda a destacar um tipo de religiosidade preocupada com a “sustentabilidade da vida neste mundo”. Desse modo podemos entender o candomblé como uma forma de ajudar a enfrentar o infortúnio, no caso a escravidão. Porém o candomblé não é uma religião africana, mas ele se formou com base na memória trazida por esses africanos traficados, através dos “fragmentos de culturas”, que juntamente com outros fragmentos criou o candomblé, fruto dessa pluralidade cultural no Brasil Colônia.

Para entender um pouco melhor dou voz, novamente, à Mintz e Price (2003), que escrevem o seguinte: “Os africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram grupos



logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais vê-los como multidões, aliás multidões muito heterogêneas(...). O que os escravos compartilhavam no começo, inegavelmente, era sua escravização; todo ou quase todo, o resto teve que ser criado por eles”. Então, no caso do Brasil Colônia, vinham multidões heterogêneas de escravos que compartilhavam apenas a escravidão como traço comum. Talvez por isso houve uma grande necessidade deles criarem instituições receptivas às necessidades cotidianas. O candomblé foi uma dessas instituições.

Organizado hierarquicamente e com base religiosa, a fim de enfrentar o infortúnio, o candomblé se tornou uma instituição à qual o negro escravizado, fugido ou liberto, se dirigia para garantir algumas de suas necessidades. Os grupos de candomblé se reuniam em casas ou sítios, em geral, e eram espaços de sociabilidade dos negros, um lugar onde podiam fazer seus cultos, enterrar seus mortos – costume muito importante para as religiões africanas, trazidas na bagagem da memória – e onde davam ajuda aos que necessitavam dela; muitos escravos fugidos buscavam ajuda do candomblé do qual fazia parte.

Por ter essa característica de ajudar os fugidos e por suas práticas religiosas serem estranhas aos olhos cristãos, os candomblés são intensamente perseguidos durante o período colonial. Essa instituição religiosa era marginalizada, ao contrário das irmandades, que eram legalizadas.

Estudar o candomblé e a escravidão não é fácil. São diversos conceitos que temos de dominar para tentarmos entender como aconteceu essa travessia dos negros da África para as colônias americanas. São estudos ainda recentes que nos guiam e abrem caminho para entendermos essa mistura de culturas num determinado tempo e lugar. No caso do candomblé é preciso ter a noção de que não há uma cultura africana homogênea, mas que existe uma “herança cultural” que é comum às culturas africanas. Por isso temos que entender que os africanos não estavam em grupos formados logo de saída quando foram traficados, mas que encontraram um aspecto em comum, a escravidão. Foi a partir daí que eles sentiram a necessidade de criarem algumas instituições, uma delas foi o candomblé, que suprissem as necessidades cotidianas.

3. INICIAÇÃO: UMA PASSAGEM ÉTICA E MORAL

Para a sustentação social e religiosa do candomblé, independentemente do modelo da nação, torna-se imprescindível um renovado fluxo de noviços, geralmente jovens, que estarão doando parcelas das suas vidas e força de trabalho para garantir a continuidade do axé, ou seja, do conjunto de providências que fazem parte da vida religiosa e do terreiro.



“O compromisso estabelecido na iniciação é irreparável. Uma vez passando pelos ritos iniciativos, jamais poderá voltar. Essa entrada é o início de tantos compromissos, o noviço geralmente é alertado para seus futuros encargos, de modo que, conscientemente, se faça a passagem da vida não religiosa para o âmbito do axé”. (LODY, 1987, p. 27).

Em alguns casos, a iniciação pode dever-se a necessidades sociais, a cura de doenças ou mesmo ao desejo de acesso aos segredos mantenedores da religião. Ser noviço é um estágio duro e, diria até, cruel. São muitas as provas por qual o iniciado deve passar, exigindo uma quase vocação para a vida religiosa.

As condições em que se processam as passagens irão variar de acordo com os modelos das nações de candomblé. Certos terreiros suavizam os preceitos, enquanto outros obrigam o noviço a passar por situações inimagináveis. Sem dúvida, está na iniciação o elemento de coesão do grupo, pois todos os que se submeteram aos rituais sabem o quanto é necessário de vontade e de crença para conseguir penetrar na nova vida, a vida do axé.

Tudo é novo, do nome do noviço aos novos hábitos e predileções. Isso é refletido e mantido na sua vida cotidiana, na sua casa, no seu trabalho, nos momentos de lazer.

3.1 Iniciação: Um caminho sem volta

Conhecidos os deuses tutelares revelados pelo estado de santo e confirmado pelo jogo de búzios, e já de posse das contas lavadas, a “*abiã*” se submete ao segundo momento da sua entrada no axé. Esse momento consiste no oferecimento de comida a sua cabeça, em cerimônia chamada “*bori*”. Tudo é preparado rigorosamente dentro do cardápio do orixá, estando presentes alimentos cozidos, fritos e crus. Tudo tangerá a cabeça da abiã, e o sangue de alguns animais imolados, ai derramado, inicia a definitiva aliança de sujeições, compromissos e comportamentos ditados pelos princípios da nação de candomblé.

Tudo acontece com a iniciada em estado de santo, sendo que, na realidade, quem recebe todos os oferecimentos não é a pessoa, mas o orixá. A iniciação começada segue-se uma rotina que somente acrescentará ao noviço elementos que culminarão com a cerimônia chamada Saída de laô, Dia do “*Oruncó*” (nome do Santo).

O dia da noviça começa de madrugada, com os banhos do abo. Ela recebe alimentação especial e, no período da tarde, passa por um aprendizado de danças e posturas rituais que deverá cumprir. Um desses rituais é incluir o “*adoxu*” sobre sua cabeça. “O “*adoxu*” é posto no topo da cabeça, sendo ainda acrescido de uma pena de galinha d’angola. Ele sacraliza a cabeça, anunciando que aquela cabeça é então intocável. O orixá já está morando nela”. (LODY, 1987, p. 30).



O Orixá recém-feito demonstra suas qualidades, dançando suas músicas especiais. Em seguida é recolhido para passar os dias complementares da feitura em retiro espiritual.

4. DISTRIBUIÇÃO E CONTROLE DO PODER SÓCIO-RELIGIOSO

O Candomblé, enquanto elaborado sistema de poder, assume um valor articulador com a sociedade complexa, e, ao mesmo tempo, suas hierarquias só serão realmente fortalecidas se o controle for eficaz no âmbito econômico, tornando-se uma religião cara.

Compreende todo um conjunto de festas que se estendam por vários dias de comemorações públicas, distribuindo-se entre os presentes, ao concluir-se o toque, muita comida, procedente dos animais sacrificados nos rituais privados. As roupas são quase sempre novas, exigindo muitos materiais complementares em metais, palha-da-costa, búzios, e contas, entre outros. (LIMA, 1999)

Os “ogãs” que executam a música instrumental recebem sempre algum dinheiro; há ainda outros gastos com manutenção dos prédios, incluindo pintura, reparos na arquitetura e consumo de luz elétrica, com flores e mesmo a contratação de um fotógrafo para registrar as “nuanças do ritual”.

As Mulheres tradicionalmente conseguem dinheiro com a venda de alimentos nas bancas ou quitandas de rua, oferecendo, nos seus tabuleiros, quitutes básicos à base de azeite-de-dendê, tais como o acarajé e o abará, além de doces feitos de milho, como o lelê. Ainda incidem, em grande número, as costureiras, bordadeiras e empregadas domésticas.

Os homens ou são artesãos diversos, como pedreiros e marceneiros, ou são barbeiros e vendedores em feiras e mercados, ou ainda ocupam categorias diferenciadas, como estivadores do cais do porto. Essa última profissão, permitia o acesso dos produtos vindo da África com um preço mais em conta para os terreiros.

4.1 Papéis feminino e masculino no ritual religioso

Por ser o candomblé um elaborado conjunto de serviços que vão da construção artesanal de objetos ritual-religiosos até a execução de música instrumental com o trio de atabaques, agogôs e cabaças ou afoxés, necessita de rígida divisão de tarefas, que cumpridas no cotidiano dos terreiros ou nos momentos de maior concentração.

Transgredir as determinações que impõem os limites de ser homem e do ser mulher nos postos de mando e hierarquia de cargos é romper a unidade religiosa com



consequências inclusive sobre o axé, ponto intocável e fonte geradora de toda engrenagem da temporalidade e das intervenções dos deuses no poder dos homens.

Não há, em princípio, uma dominação masculina ou feminina evidente. Os trabalhos são parcialmente equilibrados nas tarefas prescritas para homens e mulheres. Embora o candomblé reproduza situações machistas, estas são atenuadas pela existência de cargos em que as mulheres são insubstituíveis.

Cada tarefa no candomblé, independentemente da nação é alvo de um aprendizado sistemático, orientado por pessoas mais velhas, experientes e altamente conhecedoras do ritual. Assim, a iniciação religiosa integra-se ao aprendizado especializando-se para cada função que o noviço receberá após a passagem da vida comum para o axé, visto aí novamente como o elo insubstituível dos deuses com os homens em tudo aquilo que ele ocupa faz ou conhece dentro e fora do terreiro.

4.2 Educação

O que norteia a educação no candomblé é o princípio da hierarquia e da disciplina. O que é a hierarquia senão o respeito aos mais velhos? É infelizmente, um princípio que está se perdendo, nos dias de hoje na educação dos filhos.

O candomblé com o que ele chama de hierarquia, de educação, de princípio, da convicção de que a sabedoria está no mais velho e de que, conseqüentemente, a ele se deve dedicar todo o respeito, vem na contramão da moda de “culto aos jovens”, que aí está a proclamar que “o jovem é que tem a vez, o velho não está com nada”. O que resultou disso foi uma inversão de valores. O candomblé trata diretamente da educação. Zela por educar o lado espiritual, ensinar o cuidado com o corpo e com o espírito, ensinar o respeito aos mais velhos.

Preocupa-se também com os filhos: a educação, em um sentido mais amplo, é o alargamento dos horizontes das informações transmitidas aos filhos, aos irmãos, para trabalhar a conquista de direitos na sociedade.

“A educação, em se tratando do candomblé, é uma disciplina, uma doutrina a partir do momento em que entra no axé para se aprofundar nos princípios, quando então o jovem recebe a educação, aprende a rezar, a tomar benção aos mais velhos, a respeitar o próximo não só ali no axé, como em qualquer lugar” (OLIVEIRA. 2003. p.48)

A educação é o princípio, o respeito ao próximo em toda a circunstância. A expressão de educação está no respeito à individualidade do outro, na conciliação entre o livre-arbitrário e a convivência dos diferentes sem que um pretenda tomar o espaço do outro.



5. APODERAMENTO DAS FORÇAS DA NATUREZA

A transmissão dos conhecimentos é oral e acompanhada da prática, vivenciando-se todas as etapas de cada atividade. Cozinhar, por exemplo, é tarefa feminina, e o candomblé, sem seus alimentos, não pode funcionar.

Assim o axé é revigorado, e todos os homens e mulheres que o compartilham também estão nutridos, mas em outra dimensão.

É tarefa exclusiva dos homens a música instrumental, sendo que o vocal poderá ser dividido com as mulheres, no entanto isso pode variar de nação para nação. Como o candomblé foi trazido da África por negros, esses negros vieram de países diferentes trazendo apenas suas culturas e tradições. Uma nação de candomblé identifica-se pela maneira como realiza seus rituais, pela língua do ritual, pelo conjunto de mitos nos quais baseia seus ritos, pela maneira como toca seus tambores. Por exemplo, O candomblé que se autodenomina de “Nação Ketu”, é o candomblé descendente dos cultos religiosos da região Sudanesas, de cultura yorubana.

Neste culto, os Deuses são chamados de Orixás e representam forças da natureza como o ar, o vento, o fogo e outros através da hierofania. Existem três tipos de nações: A Ketu o qual já mencionamos anteriormente, a nação Angola e a nação Jeje.

O longo caminho de cada aprendizado pode levar uma vida inteira, tantos são os detalhes, sutilezas e informações que só transmitem após o cumprimento de novas obrigações religiosas, quando as pessoas passam a ganhar confiança, intimidade e, por conseguinte, conhecimento da religião.

Outro encargo fundamental, no entanto, ainda está na mão dos homens, por exemplo, o de “Olossã”, sacerdote que conhece as folhas indispensáveis para o uso litúrgico e para o uso medicinal. Ou ainda, o cargo de “Oxogum”, responsável pelo sacrifício de animais.

Uma tarefa também muito particular é a da “Yá efum”, mulher encarregada das pinturas corporais nas iniciações religiosas. Ela deve saber todos os detalhes, como cores e desenhos, para identificar visualmente o noviço e seu Deus Tutelar sendo sua importância fundamental nos ritos de iniciação.

6. SINCRETISMO RELIGIOSO EM TERRAS BRASILEIRAS



O Deus Africano está imediatamente relacionado a um Santo Católico, e em tal extensão e profundidade que as categorias denominadas como: Orixás, vodum, inquice e caboclo são indistintamente chamadas de santos.

Missas católicas são rezadas a pedido dos filhos e mães-de-santo. Na maioria dos casos, a missa católica é indispensável a um ciclo de festas, como na conclusão do período de iniciação de uma “*Yaô*”, no fim de obrigações fúnebres e na comemoração de dias de santos que têm vínculos históricos com os terreiros.

Inicialmente, parece uma duplicação da fé, porém o que ocorre é uma soma. Muitos adeptos dos candomblés reconhecem nitidamente os limites entre o Santo Católico e o Deus africano. Alguns fundem essas duas categorias; outros privilegiam a primeira em detrimento da segunda; outros, ainda, em menos número, não aceitam a presença de imagens católicas ou de qualquer outro símbolo que remeta a religião católica ou mesmo, a outros símbolos cristãos.

6.1 Indústria da Religião

Distanciados dos núcleos fortalecidos pelo conhecimento religioso e poder econômico, boa parcela dos terreiros de candomblés é deficitária em sua composição de sacerdotes. Adotando uma nação complementar, alugando serviços de especialistas imprescindíveis aos rituais religiosos. Assim posso citar casos de terreiros que, por ocasião de feitura de barco de iaôs (grupos de iniciadas), convocam, mediante pagamentos preestabelecidos, “*ogãs*” para funcionarem como “*axoguns*”, “*equédis*” (auxiliares femininas de alto status religioso) para ajudarem na criação dos noviços.

Os pagamentos são substanciais, fazendo com que existam verdadeiras equipes móveis, circulando pelos candomblés, como prestadoras de serviços e vivendo exclusivamente dessas tarefas. Na verdade, isso é almejado para assentar o pleno poder, sua garantia e fixação. Assim, passa a imagem de que o humano se projeta no divino, o orixá, dono e verdadeiro conhecedor do axé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos ressaltando que o conhecimento de uma religião pode levar uma vida inteira, tanto são os detalhes, sutilezas e informações que só se transmitem após o aprendizado de suas doutrinas e obrigações religiosas e quando as pessoas passam a ter o real conhecimento religioso o qual professam. Temos que saber uma coisa muito importante para que possamos ser pessoas que respeitem a religião do outro. Saber que todas as



religiões são importantes e que todas elas têm um significado para seus adeptos.

Aqui no Brasil apesar de ser um país católico ele também apresenta uma grande diversificação de religiões e que uma boa parte delas são dos afrodescendentes, e como bem sabemos ainda encontramos pessoas que veem tais religiões como demoníacas e o que para seus seguidores não corresponde com a verdade. Pois, se você for para a África verá inúmeros despachos nas esquinas das ruas assim como você vê no Brasil, a diferença é que esses despachos para os candomblecistas não têm nada haver com o demônio, mas sim, uma oferenda aos Orixás.

Muitas coisas nessa vida só nos prejudicam porque não conhecemos, pois a partir do dia que as pessoas conhecerem a essência do candomblé muitos tabus serão quebrados.

REFERÊNCIAS:

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2003.

LODY, Raul. **Candomblé: Religião e Resistência Cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LIMA, Vivaldo Costa. **As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro**. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefferson. *Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 1999. p. 319 –326.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana: Uma Perspectiva Antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.

OLIVEIRA, Rafael Soares (org). **Candomblé: Diálogos fraternos contra a intolerância religiosa**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. Campinas (SP): Editora Unicamp, 2006

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador (BA): Editora Corrupio, 1981.



THE POWER SYSTEM IN THE CANDOMBLÉ: SYNCRETISM WITH THE RELIGIOSITY OF THE AMAZON

ABSTRACT

In this study, we found that the explanation of how this religion in Brazil was easy to spread his religious process, through: Stories, customs and material culture using natural resources many times in their rituals in order to make an alliance with the sacred through hierofany. The denominations that call themselves of "Nation Ketu", is the candomblé descendant of religious cults of the Sudanese region, "Culture Yorubá". In worship, the gods are called orishas and represent forces of nature as the air, the wind, the fire and other sensitizing their fans also for environmental conservation, quite different from the image wrong that people have today. In terms of theoretical-methodological, prioritized to review documents and then proceeded to the systematizations of the contents on the trajectory of the Candomblé in Brazil and on land in the Amazon from the perspective of some researchers Gilberto Freyre, Caio P. Junior, Luis N. Parés, Pierre Fatumbi Verger, Sidney Mintz and Richard Price and of the subjects who practice this religion made with semi-structured interviews made to them. The method of analysis used in this study has a qualitative nature. A thematic analysis of the collected material was performed based on content analysis of the interviews. Still, we worked with the imagery of the heritage, hierarchy and discipline left through the unlawful seizure in the doings of ritual and its pajelys. In the end, it is the advances in dealing with candomblecists and limitations inclusive which have to be overcome even today by the same in Brazil.

Keywords: Religious Process, Nation Ketu, Forces of Nature, Land in the Amazon.

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina****A REPÚBLICA DE 1889 E O IMAGINÁRIO PAULISTANO: TEMPO EM QUE SÃO PAULO ABANDONA SEUS PAIS, TIBIRIÇÁ E BARTIRA**

Marcio José Silva (Universidade Presbiteriana Mackenzie)¹
msilva.mackenzie@gmail.com

Aurelice Vasconcelos (Universidade Presbiteriana Mackenzie)²
aurelice1303@gmail.com

RESUMO

A República no Brasil foi um movimento cheio de fatos muito mal explicados. A população não compreendeu o que se passava; o Imperador, ao ser notificado, simplesmente faz as malas e sai para o exílio, mesmo tendo tropas prontas para oferecer resistência; por fim, as elites que governavam durante os anos de monarquia continuam até o presente ano no controle do poder político e econômico do país. Porém, quanto ao pensamento social, especialmente no que diz respeito às identidades social, coletiva ou individual, esse período permitirá uma virada radical de estratégia. Especialmente o estado de São Paulo que, mesmo sendo o mais rico, era até então considerado uma província sem significância, passa a elaborar sua própria micro-história, paralela à do Brasil, porém, faz isso apagando personagens e criando novos. A partir desse momento é exaltado o Bandeirante, sanguinários, posseiros e assassinos que invadiram o interior do Brasil exterminando principalmente os povos ancestrais; é obscurecido da nossa história o papel, por exemplo, de Tibiriçá, cacique tupiniquim que doou as terras em que está hoje a cidade de São Paulo e Bartira, sua filha, 'mãe' original de todos os paulistanos, casada com João Ramalho, representante dos interesses de Portugal na vila de Piratininga. Portanto, fazendo uma análise de documentos da própria Câmara Municipal de São Paulo é possível reescrever uma história para São Paulo, recolocando em sua 'certidão de nascimento' seus verdadeiros pais: a aldeia Piratininga dos índios tupiniquins.

Palavras-chaves: Identidade; Imaginário paulistano; Tupiniquins.

INTRODUÇÃO

São Paulo é indiscutivelmente uma terra de contrastes e matizes que são muito únicos. No século XXI, desembarca como a cidade mais populosa do hemisfério sul com mais de 12 milhões de habitantes (SOARES et al., 2017, p. 81), o centro financeiro, corporativo e mercantil da América do Sul, a 14ª. cidade mais globalizada do planeta

¹ Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Beneficiário de Bolsa-Mérito pelo MackPesquisa. Pesquisador do Núcleo História da Cultura, Sociedades e Mídias. Telefone: +55(11)-997-627-008.

² Graduada em Pedagogia e Mestre em Ecologia Humana e Educação pela Universidade de Brasília. Doutoranda em Educação, Arte e História da Cultura na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5227792404016403>>.



(PIMENTA, 2007). O *Globalization World cities study Group & Network* (GaWC) a classifica como cidade global alfa, ou seja, uma importante cidade para o sistema econômico global, estando ao lado de Seul, Frankfurt, Toronto, Pequim, Milão etc.

O que melhor descreve São Paulo e seu pioneirismo no Brasil atual é seu brasão, com as palavras *Non ducor duco*, que dizem explicitamente sobre a vocação da cidade: “Não sou conduzida, conduzo”. Uma pessoa que encarnou o espírito paulistano e o demonstrou em palavras foi o poeta Mário de Andrade que, sobre ela disse: “São Paulo é trono” (ANDRADE, 2017). Sim, todas essas descrições se aplicam bem à São Paulo dos dias atuais, ao menos em suas aspirações.

Porém, essa garbosa São Paulo que hoje se mostra ao Brasil e ao mundo não foi sempre uma cidade destacada na História do Brasil. O início da República de 1889, quando um Golpe de Estado destronou o Imperador, numa manobra sem qualquer envolvimento, participação ou apoio popular, marca o nascimento de uma São Paulo como nova cidade e com um projeto de nação.

Durante o advento da República Oligárquica, iniciada em 1894, o café já era o principal produto de comércio de exterior do país, garantido grande recebimento de divisas. Mas as dificuldades de comercialização, principalmente a partir da Crise de 1893 que atingiu severamente os Estados Unidos, um dos maiores consumidores, levaram a que fazendeiros e produtores recorressem à intervenção do governo federal, o que foi formalizada com o Convênio de Taubaté assinado em 1906 com os governadores de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

Com essa medida, o governo federal passou a agir diretamente no mercado de café e assegurava o apoio político e financeiro dos governadores das regiões produtoras. Essa intervenção do Estado em prol de uma classe de produtores rurais, aumentou no país a “concentração de renda” (NAGLE, 1976, p. 14) e atrasou o desenvolvimento de outros setores, como o industrial, além de adiar o fim do “ciclo do café”, que ocorreria apenas com a Revolução de 1930.

Nesse contexto nasce a São Paulo que hoje conhecemos, cheia de incoerências: uma cidade que atrasa o avanço industrial brasileiro em prol do seu projeto agrícola, mas ao mesmo tempo, a cidade que, com seus recursos patrocinará a industrialização tardia da nação, criando o que será por muitas décadas o único parque industrial do Brasil. De capital de uma província, sem importância política à principal cidade do hemisfério do sul.

Mas como esse projeto se inicia no século XVI? Quem são os responsáveis pelo surgimento e preservação da cidade de São Paulo? Como são esses protagonistas apagados do imaginário brasileiro em nome de um projeto de poder? As respostas são muito interessantes.



1. A ADMINISTRAÇÃO DA AMÉRICA PORTUGUESA

Hoje vivemos no Brasil, um dos países com maior extensão territorial do planeta. Até meados do século XVI, o que hoje chamamos de Brasil era, e assim continuou sendo por muito tempo, a terra Pindorama, nome dado pelos povos ancestrais que viviam aqui antes da invasão europeia (FERREIRA, 1986, p. 1229, 1330). Para os guaranis, Pindorama seria 'a terra livre dos males', um paraíso.

Esse sossego se desfez a partir de 1500 com a primeira esquadra cabralina a se apossar de Pindorama de maneira definitiva. Outros povos aparentemente tenham estado por essas regiões anteriormente, tais como os chineses entre 1421-1425 (MENZIES, 2012, p. 565, 566). Porém, os europeus vieram com a sanha de dominar e 'catolicizar' os novos territórios. Foi literalmente uma usurpação do direito originário dos povos ancestrais em nome do projeto de dominação do mundo pelos europeus.

Pois bem, Portugal veio e, de fato, apossou-se de suas terras no novo mundo. Afirmamos tal porque houve um documento que oficializava a 'propriedade' sobre as terras recém-descobertas. O

Tratado de Tordesilhas (1494, p. 4) dividia todo o planeta a partir do arquipélago de Cabo Verde, 370 léguas a oeste, criando uma linha divisória que, segundo o tratado "desde o dito polo ártico ao polo antártico". Assim criaram Portugal e Espanha uma nova denominação de Oriente e Ocidente sem avisarem o restante do mundo.

Com o passar dos anos, todavia, o Tratado deixou de ser eficaz. Missões de portugueses e mazombos passaram a redesenhar o mapa brasileiro. Acerca desse momento, diz Anísio Teixeira (1962) do Brasil e dos 'brasileiros':

Chamaram-se "*criollos*", entre os espanhóis e "mazombos", entre os brasileiros. Brasileiros é modo de dizer, pois, "o termo brasileiro, como expressão e afirmação de uma nacionalidade", não chegara a existir até começos do século XVIII, conforme nos diz Viana Moog, que assim define o





“mazombismo”, expressão cultural, dominante, no Brasil, até fins do século passado, pouco importando que o nome tivesse desaparecido: “consiste (o mazombismo) na ausência de determinação e satisfação de ser brasileiro, na ausência de gosto por qualquer tipo de atividade orgânica, na carência de iniciativa e inventividade, na falta de crença na possibilidade do aperfeiçoamento moral do homem, em descaso por tudo quanto não fosse fortuna rápida, e, sobretudo, na falta de um ideal coletivo, na quase total ausência de sentimento de pertencer o indivíduo ao lugar e à comunidade em que vivia”.

Por que essa noção de brasileiro é tardia nas terras da América Portuguesa? Pelo fato de que nem todas as terras administradas pela coroa de Portugal era, de fato, Brasil. Nesse tempo, como vemos no mapa, existe o Estado do Grão-Pará, como uma espécie de Vice-Reino, com a capital em Belém e posto avançado em São José do Rio Negro (atual Manaus) o Estado do Brasil, com administração em Salvador e Rio de Janeiro. Ao sul não se define o que é parte do Brasil, em alguns casos, até os tempos do Império. Portanto, a ideia que tínhamos de uma ‘colônia’ que era um todo uniforme e contínuo, não corresponde à realidade. Por essa razão um projeto de Brasil só começa a ser esboçado com a chegada da família real portuguesa em 1808.

Nesse Brasil do século XVIII, São Paulo está deslocada da importância porque o Rio de Janeiro, distante somente 400Km é o centro administrativo e financeiro da América Portuguesa. O porto está em São Vicente, a primeira vila fundada no Brasil. As elites brasileiras estão sob a influência de Salvador e Olinda, onde está concentrada a riqueza brasileira. O norte é um ‘país à parte’ com economia, produção e sistema político autônomo, sendo administrado desde Belém, mas com a forte influência de São Luís.

Há uma grande ironia nesse cenário porque a capitania de São Paulo, que antes era a capitania de São Vicente por um período considerável estendia-se por territórios que ocupam hoje os estados de Minas Gerais (daí o nome capitania de São Paulo e das Minas de Ouro), Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, Tocantins e Paraná (ABREU, 2009, p. 90). Ainda assim, São Paulo não tem destaque: o Primaz está em Salvador, para administrar as capitanias ao norte há um auxiliar na Paraíba e para o sul no Espírito Santo. Assim, a América Portuguesa tem como centros administrativos (em sentido lato capitais) as cidades: Belém, Salvador, Rio de Janeiro, Cidade Real de Nossa Senhora das Neves (João Pessoa), nenhuma passa por São Paulo (ABREU, op. cit., p. 64).

Mas quem eram esses homens que adentram no território brasileiro? Basicamente homens violentos, esturpadores, assassinos e criminosos autorizados pela coroa a praticar barbáries. Sobre seu nome, bandeirantes, Abreu (op. cit., p. 89, 90) explica:



Bandeiras eram partidas de homens empregados em prender e escravizar o gentio indígena. O nome provém talvez do costume tupiniquim, referido por Anchieta, de levantar-se uma bandeira em sinal de guerra. Dirigia a expedição um chefe supremo, com os mais amplos poderes, senhor da vida e morte de seus subordinados. Abaixo dele com certa graduação marchavam pessoas que concorriam para as despesas ou davam gente.

Do ponto de vista moderno, seria considerado uma desonra exaltar tais homens. Na verdade, eles jamais foram considerados como sendo merecedores de honra ou respeito até o momento em que São Paulo cria seu projeto de 'locomotiva nacional' no início do século XX. Antes disso, são considerados pessoas sanguinárias que dão origem ao que o brasileiro realmente é: fruto do estupro de negras e indígenas.

Essa relação entre os portugueses e mazombos nem sempre foi assim perturbada, especialmente em São Paulo. A cidade de São Paulo, na sua fundação, é, na verdade um presente que o cacique Tibiriçá dá aos jesuítas São José de Anchieta e Manuel da Nóbrega. A colina sobre o rio Tamandateí era uma parte da extensa aldeia tupiniquim chamada Piratininga. Daí surge o nome São Paulo de Piratininga.

Abreu (op. cit., p 38) fala algo interessante sobre esse fato:

Da vila fundada em Piratininga conhecemos a mera existência ou pouco mais. A situação no descampado dificultava surpresas inimigas. O trânsito do Paraguai dava-lhe algum movimento. As cabanas de João Ramalho e dos mamalucos seus filhos e parentes, no outro lado da serra donde as águas já corriam para o Prata, apregoavam a vitória alcançada sobre a mata virgem do litoral, vitória obtida aqui mais cedo que em qualquer outra parte do Brasil, porque os colonos apenas continuaram a obra dos indígenas, já achando aberto por cima de Paranapiacaba e aproveitando a trilha dos Tupiniquins.

A fundação de São Paulo era mais uma questão de estratégia de defesa do que de necessidade. Na verdade, os jesuítas foram grandemente ajudados pelos tupiniquins para se estabelecerem em suas terras e, dos portugueses, surge o enigmático João Ramalho. Sobre esse personagem não se sabe muito, exceto o que é narrado pelos jesuítas em suas cartas. Em uma delas, o padre Nóbrega, escandalizado relata que ele "Tem muitas mulheres. Ele e seus filhos andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Vão à guerra com os índios e as suas festas são de índios e assim vivem andando nus como os mesmos índios." (LEITE, 1946, p. 46).

Por qual razão tinha João Ramalho e alguns portugueses tamanha intimidade com os indígenas? Pelo gênio negociador, não dos portugueses, mas de Tibiriçá, cacique tupiniquim. O cacique aderiu ao catolicismo e foi batizado e recebeu o nome de Martin



Afonso, fundador da capitania de São Vicente. Como bom negociador usou o melhor mecanismo para se estabelecer relações: o matrimônio.

Sua filha M'bicy (ou Bartira) foi casada, segundo os costumes indígenas com João Ramalho, provavelmente em 1509 e na Igreja em 1549. Também ela aderiu ao catolicismo e passou a se chamar Isabel Dias. Dessa união foram gerados onze filhos que se casaram com portugueses (as mulheres) ou outras indígenas (os homens). Assim, a população de São Paulo, conforme relata Leme (1999, p. 1) é o fruto direto da miscigenação dos povos ancestrais com o elemento europeu. Não há em São Paulo um verdadeiro filho da terra que não tenha em seu DNA a presença indígena.

Na verdade, todo brasileiro tem esse componente em sua matriz porque o cacique de Ururay (hoje São Miguel Paulista) fez o mesmo com respeito às suas filhas e portuguesas (LEME, idem). Esse é o povo brasileiro autêntico: fruto da mistura do indígena, o negro e o branco. Aliás, a presença do negro será mais forte ainda, posto que estes estavam escravizados e não tinham como resistir aos abusos dos que lhe oprimiam.

Essa é a gênese de São Paulo: uma cidade que nasce de um aldeamento e da mistura de brancos e índios e alguns anos depois da presença marcante dos negros raptados na África para serem submetidos à escravidão no Brasil, estupidez que perdurará no Brasil por quase quatro séculos, tempo de abusos, de violência e crimes.

2. AS MUDANÇAS COM O GOLPE DE 1889

O Golpe de Estado de 1889, além de ser ilícito sob o aspecto constitucional, não foi de qualquer modo um movimento de mobilização social ou popular. Na verdade, o povo brasileiro sequer compreendeu o que acontecia no 15 de novembro na cidade do Rio de Janeiro. Alguns supunham ser apenas um desfile militar. Aliás, considerando que o 'primeiro' presidente sequer passou por escrutínio popular, não podemos afirmar que o Brasil se converteu em uma democracia, verdade que ocorre até hoje.

Os que realmente estavam envolvidos nesse movimento eram os interesses das grandes elites que se aproveitaram da insatisfação popular. Mello (2007, p.24), que diz que a República só foi possível graças ao consentimento popular, menciona um fato que antecedeu ao evento de 1889. Ela menciona que o barão de Cotegipe, em 1879, apresentou um orçamento com um imposto de 20 réis na passagem de bonde e trem, algo que "Afonso Vintém", o ministro Afonso Celso aprovava, o povo não.

Em reação, como o que o Brasil viu em 2013, houve o 'levante do vintém', inflamado pela imprensa da época. Mello (op. cit., idem) prossegue:



A reação popular logo se fez sentir. Ainda no final de dezembro, uma multidão de cerca de 4 mil [cerca de 1% da população da cidade] se dirigiu a São Cristóvão para entregar uma petição a D. Pedro, que não a recebeu. A imprensa exortava o povo. Da coluna da Gazeta de Notícias, refletia Lopes Trovão: “Só por meio de uma revolução o povo conseguirá chamar o Poder ao cumprimento dos seus deveres”. Comícios eram realizados. Lopes Trovão e Ferro Cardoso promoveram dois deles: em São Cristóvão e no Largo do Paço. Já no primeiro, ouviram-se alguns vivas à República, gritos que foram mais frequentes no segundo *meeting*.

Porém, a conhecida Revolta do Vintém, como ficou conhecida, não foi propriamente uma mobilização popular contra o governo imperial, mas uma manifestação articulada e posta para desgastar a imagem desse³. O que realmente faz sucesso no Brasil em fins do século XIX é a nova religião que surge na Europa: o positivismo de Comte. Porém, como diz Mello (op. cit., p. 95) não é a adesão integral aos princípios desse, mas “uma disposição mental aos seus métodos de análise do real: um positivismo heterodoxo” (grifo nosso).

Isso é compreensível porque estamos falando de um Brasil cuja população é massivamente de pessoas analfabetas (cerca de 83%). Assim, o desgaste gradual da monarquia é explicitamente político, não popular. As massas, como diz Hannah Arendt (2013, p. 128), será usada na propaganda, seduzida, mobilizada, iludida e enganada. Surge nesse momento, o que Arendt (idem) descreve como:

A ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. É isso que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas as camadas sociais. Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada sempre pelo “homem forte”, pelo “grande líder”.

Nesse contexto, a ralé, que é mesclada ao povo e em alguns momentos confundida com esse, precisará de algo que as elites paulistas proverão fartamente: o imaginário. Esse imaginário, que permeia o pensamento social, é criado com o intuito de se prover à nação, no caso do Brasil República um novo país, sua identidade, seus heróis, seus mitos e a ideologia que coordenará o pensamento da sociedade.

O imaginário desempenha um papel fundamental em solidificar os ideais, especialmente de um novo regime. Jung associa esse imaginário manipulável com o inconsciente coletivo imanipulável, com as seguintes palavras:

³ É muito exótico, mas o mesmo movimento acontece em 2013 com a frase “não foram pelos R\$ 0,20” de aumento na passagem do transporte coletivo. Essa comoção inflamada na população pelos representante da direita retrógrada e conservadora do Brasil usaram essa situação para colocar o país em instabilidade catastrófica que culminou no Golpe de 2016 e mantém o Brasil num desastre institucional infundável.



Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo. Eu optei pelo termo “coletivo” pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *‘cum grano salis’* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (JUNG, 2002, p. 15).

Jung menciona o que ele consideram um pensamento coletivo que é inerente à humanidade. Esse inconsciente coletivo, que é legado de geração em geração, não está ao alcance da ideologia porque ele segue as estruturas psíquicas mais íntimas do ser. Por essa razão, há que se criar o refúgio para as realidades do inconsciente coletivo.

Essa alternativa é exatamente o imaginário que criará memórias e fatos, redesenhará personagens, as artes e os fatos, suscitará heróis e proporá uma nova mentalidade que conseguirá se sobrepor ao inconsciente coletivo por trabalhar no consciente, no cognoscível, na parte psíquica do sujeito em que os olhos exercerão um poder de fascinação e domínio. Não causa estranhamento, portanto, o salto gigantesco que São Paulo dá.

Veja, por exemplo, algumas pinturas sobre a São Paulo do século XIX e, posteriormente fotos dos mesmos lugares por volta de 1954, quando se cria o lendário ‘Quarto Centenário’ da cidade, com festejos de triunfos da cidade dos Bandeirantes, a ‘locomotiva’ da economia brasileira, a metrópole brasileira. Vejam que diferença:



Legenda (a partir da esquerda para direita, sentido horário): Rua Tabatinguera em 1895 (Almeida Júnior); Avenida Paulista em 1891 (Almeida Júnior); Pátio do Colégio, século XIX (Debret), Rua da Consolação, século XIX (Almeida Júnior)

São Paulo, pelas pinturas, que são apenas uma mostra bastante pequena diante do acervo que existe, mostra uma cidade com aspectos interioranos, rurais, ambiente pacato. É uma cidade que pode ser considerada muitas coisas, exceto uma metrópole ou alguma urbe com força política ou representatividade ao ponto de poder levar e criar um projeto de nação para o Brasil.

Porém, com a virada de 1889, a cidade do Rio de Janeiro permanece como capital da agora Federação, porém, o projeto da Constituição de 1891 prevê a descentralização. Isso, de fato, ocorrerá parcialmente no Brasil porque tudo que estava centralizado no Rio de Janeiro, capital do Império, e em cidades ricas do norte como Belém, São Luís, Salvador e Recife, permitirá que novas cidades emirjam no cenário nacional.

Os projetos arquitetônicos, no estilo de Hausmann e o paisagismo posterior de Burlle Marx criará as novas cidades do Brasil, planejadas com desenho especificamente planejadas para representarem a nova era. São destacadas: Belo Horizonte e Goiânia (tardiamente); Curitiba será redesenhada; Porto Alegre, com Castilhos ganhará um empurrão de progresso; Por fim, até a capital deixará de ser o Rio de Janeiro e se instalará em Brasília em 1960.

Sobre Brasília, além do aspecto político, administrativo e econômico, pesam diversos simbolismos tais como: fundada no dia que se celebra Tiradentes, o chamado



mártir da Independência; seu grande realizador é Juscelino Kubitschek, é de Minas Gerais; a planta da cidade segue inúmeros preceitos e signos futuristas; recebe no nome de Brasil em latim, *Brasília*; está no centro do Planalto brasileiro, quase equidistante de todas as demais capitais.

Sim, o mapa brasileiro foi invertido: tudo que ocorria especialmente do Norte/Nordeste rumo ao Sul, acontecerá, então no Centro-Sul com resvaladas no Norte brasileiro. Desse novo contexto surge São Paulo, a cidade mais rica devido às plantações de café e que será beneficiada pelas políticas da República Oligárquica (1894-1930), a qual direcionará para São Paulo recursos em abundância, imigrantes europeus empreendedores, que criarão as primeiras indústrias do parque industrial brasileiro etc.

Isso é incontestável: o domínio político de São Paulo sobre a República Oligárquica fará a cidade crescer e desenvolver-se de maneira rápida e incontrolável. Sem dúvidas, outras regiões do Brasil serão prejudicados por esse seletivo favorecimento, mas assim será criado no Brasil o imaginário do que está estampado na bandeira do país: Ordem e Progresso, sendo São Paulo considerada o protótipo e exemplo acabado de que essa ideologia é o segredo para uma nação desenvolvida e poderosa. Assim, como mencionamos, encontraremos nos anos 1950 a seguinte São Paulo:





Legenda (a partir da esquerda para direita, sentido horário): Rua Tabatinguera; Avenida Paulista; Pátio do Colégio; Rua da Consolação. Imagens dos anos 1950.

Sim, a São Paulo de taipas e pau a pique com sapé deixou de existir e surgiu em seu lugar a metrópole de concreto que engole tudo e a todos, a cidade global. Os poucos vestígios do seu berço indígena, suas avós negras e seus homens de baixa estirpe foram substituídos por heróis, empresários, homens de negócios, mulheres influentes, os ditos 'quatrocentões'. Uma nova cidade é posta e, a partir desta, se proporá um projeto para todo Brasil.

CONCLUSÕES

O Brasil é um país que, mesmo no século XXI, carece de se conhecer e compreender que é. A identidade do povo, como cosmos social ainda não é clara, daí a razão para tantos Golpes políticos e instabilidades infundáveis, com honoráveis bandidos quais governantes, como diz Palmério Dória, homens que esgarçam o tecido social até sua quase inutilidade ou necessidade de uma troca ou reformulação. Porém, como são os mesmos que fazem e estão na política desde os 1500, o Brasil simplesmente não muda.

Mas quando se trata de criar a hipnose social, são pessoas mestras, com habilidades fenomenais. Criam e manipulam o imaginário social, levando à nação a falsa percepção de que o Brasil segue o ritmo de progresso econômico que São Paulo teve ou, pior, culpam a nação pelo fracasso a que estiveram subordinados para realização do Projeto de Poder da província dos jesuítas que se transformou num estado-nação.

Foi o sangue dos Tupiniquins, Tupinambás, Guaianaz, Guarulhos e outras tribos indígenas que lavou o chão dessa terra para que ela viesse à existência. É a cidade que exalta os exterminadores, estupradores e bandidos, chamados Bandeirantes e se cercando



por rodovias com seus nomes, bem como nominando o Palácio governamental com esse título, ao passo que ao seu pai fundador, “a singela homenagem a Tibiriçá é sua tumba na Catedral da Sé” (SILVA, 2017, p. 133).

É dessa forma que São Paulo precisa passar por uma racionalização e reajuste nos seus moldes de heroísmo, sucesso e desenvolvimento porque, dentro do seu território, há os desajustados, marginalizados e minorizados: pessoas que são esquecidas de existência e negada quanto à sua identidade e cidadania. A mesma cidade alfa, global e rica, tem pessoas sem teto, sem alimento, sem vida.

Há em São Paulo, mulheres como Val, que “sente muita falta da família e de amigos se reunirem, de preservarem hábitos de preparar refeições, seja nos finais de semana, feriados e datas comemorativas” (VASCONCELOS; LARA, 2017, p. 156). Essa é uma das muitas pessoas que saíram do Norte do Brasil com a ilusão do imaginário que lhes faz acreditar que São Paulo é a cidade da redenção, da liberdade, a terra do dinheiro. Não é.

Portanto, resta-nos claro o poder do imaginário social e seu uso no modelar a sociedade. São Paulo fez isso com o advento da República de 1889, trazendo para o Centro Sul toda a polaridade financeira, cultural e populacional. Resta-nos agora fazer o exercício da alteridade para levar esse desenvolvimento ao restante da nação para que se possa dizer que o Brasil é realmente o país de todos.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano. **Capítulos da História Colonial**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2009.

ANDRADE, Mario. **Pauliceia desvairada**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2017.

ARENDDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CAMARGO, Lia et al.. **Genealogia Paulistana de Luiz Gonzaga da Silva Leme**. São Paulo: [S.I.], 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da língua portuguesa**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GARCIA, José Manuel. Tratado de Tordesilhas de 7 junho de 1494. **Biblioteca Nacional**, Lisboa junho/1994. Disponível em: <http://purl.pt/162/1/brasil/obras/tratado_tordesilhas/ficha.html>. Acesso em: 30 set. 2017.

GaWC. **Global Cities in harmonious development**. Disponível em: <<http://www.lboro.ac.uk/gawc/visual/globalcities2010.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2017.



LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Tomo 1. São Paulo: Comissão do V Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.

MANZIES, Gavin. **1421: the year China discovered the world**. New York: Random House, 2012.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República consentida: cultura, democrática e científica no final do Império**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

NAGLE, Jorge. **Educação e Sociedade na Primeira República**. São Paulo: EPU/MEC, 1976.

PIMENTA, Ângela. Esqueça os países. O poder está com as cidades. **Revista Exame**, 09/2007. Disponível em:
<<http://portalexame.abril.com.br/revista/exame/edicoes/0907/negocios/m0144514.html>>.
Acesso em: 30 set. 2017.

SILVA, Marcio José. “Guaianaz, Guarulhos e Tupiniquins: o sangue que lavou São Paulo”. In: In: SCHWARTZ, Rosana; SILVA, Marcio José; MORAES, Mirtes. **Empoderadas Sempre!**. São Paulo: Chiado, 2017.

SOARES, Bárbara Cobo et al. **Estimativas da população residente para os municípios e para as unidades da Federação brasileiros com data referência em 1º julho de 2017**. Brasília, IBGE, 2017.

TEIXEIRA, Anísio. Valores proclamados e valores reais nas instituições escolares brasileiras. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro, v.37, n.86, abr./jun. 1962. p. 59-79.

VASCONCELOS, Aurelice; LARA, Regina Lara Silveira. “O ser mulher extrativista”. In: SCHWARTZ, Rosana; SILVA, Marcio José; MORAES, Mirtes. **Empoderadas Sempre!**. São Paulo: Chiado, 2017.

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina****REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DO CORONELISMO E A FIGURA DO
CORONEL NA ILHA DE MARAJÓ/AMAZÔNIA**

Paula Patrycia Freitas da Silva¹,
(paula_patrycia@hotmail.com).
Gunter Karl Pressler²
(grupe@ufpa.br).

RESUMO

Esta comunicação enfoca as relações de poder colonial existente por meio da figura do coronel nos romances de Dalcídio Jurandir (1909-1978). Os romances não só retratam o dia a dia da população residente nas vilas na Ilha de Marajó, no início do séc. 20, mas também os sonhos, medos e desilusões marcas desta população, do coronel até aos trabalhador(a)s rurais. As relações sociais são marcadas pela força a partir do sistema do coronelismo e da sociedade pós-escravista (EMMI 1999; GUERRA 2004; MARIN 2006). No romance *Marajó* (1947), o coronel utiliza o sistema político a seu favor, cria leis em benefício próprio, usa sua influência para adquirir ainda mais poder, mas deve se confrontar com novos tipos de coronéis diante das mudanças econômicos e políticos. Os romances de D.Jurandir relatam o abandono e o descaso em que vive a população e configura os mecanismos de resistência presentes e personagens que tentam se libertar da dependência cruel dos senhores de terras. A comunicação estabelece uma reflexão dialética sobre o coronelismo na Amazônia entrelaçando estudos históricos e das ciências sociais (LEAL 1978; JANOTTI 1986) e sua *representação ficcional* nos romances de D.Jurandir, salientando o discurso sobre subalternidade e seus discursos variados. Trata-se de revelar como a história real é apresentada e representada na narrativa ficcional, levando em consideração os recursos literários para uma abordagem teórica e educacional mais completa das relações sócias e culturais de poder (SPIVAK 2014 [1985]).

Palavras-chaves: Coronelismo, Dalcídio Jurandir, Marajó/Amazônia.

1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como escopo realizar uma leitura da representação do sistema de coronelismo e as relações sociais e de poder presentes, particularmente, no romance *Marajó* (1947) de Dalcídio Jurandir (1909 a 1979), a partir da leitura do personagem central, coronel Coutinho. Nesta perspectiva, serão observas as peculiaridades deste sistema e sua representação por meio da ficção. No romance *Marajó*, configura-se o contexto sócio econômico em que se passa a trama são as décadas de 1910 e 1920, marcado pelo agrupamento de riquezas decorrente do ciclo do látex e pela concentração agrária e pela criação de gados. Com a decadência do ciclo da borracha na Amazônia, muitos trabalhadores ficaram sem renda o que resultou no agravamento no índice de pobreza e

¹ Graduação em Língua Portuguesa (UEPA). Mestranda, PPG Linguagens e Saberes na Amazônia, UFPA.

² Pós-Doutor, Centro Internacional para Narratologia, UH, Alemanha.



miséria na região, e os que residiam na zona rural, viviam debaixo do domínio violento dos grandes coronéis que detinham o poder na região.

Nesta perspectiva, o primeiro tópico do trabalho trará um breve histórico sobre os aspectos políticos e socioeconômicos de construção da primeira República no Brasil, o sistema de coronelismo, a definição de “coronel”, mas também suas particularidades na Ilha de Marajó/Amazônia (LEAL 1978; JANOTTI 1986). Segundo Leal, o coronel é fruto das relações entre o poder privado e o público, um chefe local que tem como principais características o mandonismo, o filhotismo e o falseamento dos votos.

No segundo tópico desta pesquisa, refletindo sobre as relações sociais e poder, e a forma como estas acontecem na sociedade, temos a concepção que o poder é estabelecido por meio de relações de forças que se exerce na ação e por essência, o poder é repressivo (FOUCAULT, 2011). Aprofundando a discussão, em *Marajó*, as relações sociais são marcadas pela força e a partir do sistema do coronelismo e da sociedade pós-escravista (EMMI 1999; GUERRA 2004; MARIN 2006).

No terceiro tópico da pesquisa, será apresentada uma possível leitura da figura do coronel no romance, em destaque as relações sociais e de poder, a resistência dos que se encontravam a margem da sociedade elitizada da época, e que perpassa toda a narrativa. Dalcídio Jurandir, por meio da ficção, denuncia a “guerra silenciosa”, os desafios da população rural e ribeirinha, as relações de poder representada pela figura do chefe da região, o coronel. Em *Marajó* o coronel Coutinho é a representação desse sistema e o seu filho Missunga, uma possível mudança desta figura.

2. CORONELISMO NA AMAZÔNIA

O termo coronel e coronelismo, popular antes mesmo do período da construção da Primeira República (1889-1930), apresenta, no decorrer dos anos, uma variação não apenas ideológica desta nomenclatura, mas, também, uma modificação real acerca do papel que o “coronel” exerce em cada período da sociedade. Sobre o vocábulo coronelismo temos a seguinte concepção, a qual é feita por Basílio de Magalhães:

O vocábulo “coronelismo”, introduzido desde muito em nossa língua com acepção particular, de que resultou ser registrado como “brasileirismo” nos léxicos aparecidos do lado de cá do Atlântico, deve incontestavelmente a remota origem do seu sentido translato aos autênticos ou falsos “coronéis” da extinta Guarda Nacional. Com efeito, além dos que realmente ocupava nela tal posto, o tratamento de “coronel” começou desde logo a ser dado pelos sertanejos a todo e qualquer chefe político, a todo e qualquer potentado (MAGALHÃES *apud*. LEAL, 1997, p.289).



Vemos que o vocábulo coronel ganhou força a partir da criação da Guarda Nacional em 1831, que substituiu a milícia colonial e a partir da nomeação o termo adquire popularidade, mas é importante observar que o poder político dos grandes proprietários de terras precede essa nomeação. Na obra de Victor Nunes Leal, *Coronelismo, enxada e voto* (1976), o autor apresenta o coronelismo como produto das fortes relações entre o poder público e o poder econômico privado, este último representado, geralmente, por um grande proprietário de terras, um chefe político que detém o poder de mando na região. Segundo José Murilo Carvalho, o período entre 1889 a 1930 é conhecido como a “república dos Coronéis” (2005, p.41). No entanto, de acordo com estudiosos, a figura do coronel no cenário rural brasileiro já existe. De acordo com Janotti (1987), os coronéis detinham autoridade municipal e comandavam os “votos de cabresto”, eram capazes de influenciar uma quantidade significativa da população, isto porque o poder municipal não tinha força necessária para fornecer à população do interior coisas básicas, que são encontradas no serviço público para suprir suas necessidades básicas.

A primeira República, no contexto amazônico, é um período marcado pela forte influência dos grandes proprietários de terras no cenário eleitoral brasileiro. Quando o conceito de coronelismo se desloca do nacional para o regional é possível estudar os “coronéis” em suas particularidades.

Mendes e Queirós (2012) propõem um estudo sobre “O coronelismo ‘bem engomado’ da Amazônia” e destacam semelhanças entre o coronel da Amazônia e o do Nordeste do país, dentre elas notamos a intervenção feita na vida de seus dependentes e os acordos verbais entre patrão e empregados. Na Amazônia, o coronel\seringalista tem o sentido de transitoriedade, portanto, não tem vínculo com o local, nem a preocupação com o crescimento ou progresso da região. Até com seus agregados o descaso era notório, não havia escolas, postos de saúde ou quaisquer formas de cuidado com a estrutura básica de sobrevivência da população. A barganha nos períodos de eleições, assim como no restante do país, era uma prática comum na região.

Na região norte do país, especificamente na Ilha de Marajó (PA) pode-se observar semelhanças e distinções do sistema de coronelismo das outras regiões do país. Inicialmente, destacamos aspectos físicos e geográficos deste território, o qual evidencia a riqueza de recursos naturais biológicos e sua influência nas questões socioeconômicas da região. Localizado na foz do rio Amazonas, se constitui o maior arquipélago fluvial do mundo. Em 1754, recebeu o nome de Marajó, que em Tupi significa “barreira do mar”, o território é dividido em macrorregiões da seguinte forma; oeste densas florestas inundadas e a leste campos de várzea, secos no verão e alagados no inverno (TORRES E COSTA, 2006).



De acordo com o *Relatório Analítico Territorial do Marajó* (2012), a Ilha de Marajó, desde o período colonial, tem participação no mercado mundial, pode-se constatar que as relações socioeconômicas se baseavam na pecuária, respectivamente em áreas de campos naturais, no extrativismo referente as áreas de florestas, e da agricultura de subsistência. O caráter exploratório nas relações de trabalho entre os grandes latifundiários e a população local era comum em toda região do Marajó, o pagamento dos serviços em espécie, por vezes oscilava em concessões de favores, liberação para pesca e outras atividades de subsistência nas propriedades do patrão, ou endividamento no armazém da fazenda.

Os grandes latifúndios nesta região precedem a construção da Velha República, e a concentração de terras, tem se consolidado desde o período colonial por meio das sesmarias, quando a subdivisão da capitania distribuía terras para serem cultivadas. A elite que se apropriava das terras era composta principalmente por membros da nobreza, militares, funcionários burocratas, entre outros. De acordo com Diniz (2005), estes mesmos, depois que se estabeleciam em suas propriedades, comandavam a economia e a política. No decorrer dos anos, as terras pertenciam a famílias que compunham a elite, a qual era composta, principalmente, pela colonização portuguesa e espanhola que se fixou no Marajó, em especial na região de Ponta de Pedras, onde obtiveram sesmarias para a criação de gado (VIDAL E MALCHER, 2009). Em muitos casos o domínio territorial se expandia e as propriedades eram herdadas por gerações, permanecendo nas mãos dos grandes latifundiários.

No Marajó a intendência nas mãos de pecuaristas, atenderiam aos interesses dos fazendeiros da região; segundo Bárbara Weinstein (1993) foi uma forma de obter posse de grandes extensões de terras, e consolidar uma clientela generalizada na região por meio de empregos, favores políticos e força física. Segundo Cunha (2008, p. 57): “A debilidade das leis referentes à demarcação das terras associada a uma deficiente burocracia estatal acabou favorecendo o estabelecimento no Pará da lei do mais forte”. Este fato se torna ainda mais evidente por meio dos inúmeros relatos de violência praticada contra a população e também os conflitos em casos, os quais os registros de terras eram impedidos.

Segundo Marília Emmi (1999), a questão das terras no Pará constitui o fator fundamental para solidificação do poder oligárquico. Os fazendeiros da Ilha de Marajó também eram bem organizados politicamente e, de acordo com Cunha (2008), foi fundada a Associação de Fazendeiros do Marajó em 1894, “sendo esses fazendeiros proprietários de mais da metade do gado existente naquela ilha” (CUNHA, 2008, p. 45).



3. RELAÇÕES SOCIAIS E DE PODER

Para compreensão do sistema de coronelismo, bem como a figura do coronel no cenário histórico brasileiro, se faz necessário o estudo das relações de poder que se estabelecem na sociedade. Partindo da noção de poder proposta por Michel Foucault (2011), observamos que as relações não se estabelecem de forma homogênea, o exercício do poder se encontra em constante transformação na sociedade. Para o teórico francês, o poder só existe em ação, e se exerce sobre sujeitos livres, que dispõe de um variado campo de possibilidade de atuação, diferente do estado de dominação pura, em que o sujeito não mais possui este campo.

No romance *Marajó*, Dalcídio Jurandir retrata uma sociedade pós auge do ciclo da borracha, a concentração agrária e consequente acúmulo de riquezas nas mãos de uma elite dominante, intensifica a desigualdade social e a miséria da população, são reflexos desta sociedade. Outra questão importante a destacar é que “o processo de desestruturação da sociedade escravista é ainda incompleto” (MARIN, 2006, p. 97). Neste contexto, a grande maioria da população, negros, índios ou descendentes, são marginalizados pela elite econômica e política.

Vidal e Araújo (2015), sobre relações de poder no romance *Marajó*, destacam para esta discussão o drama da personagem Ritinha, que sofre o julgamento do namorado Almerindo, vaqueiro do coronel. Este episódio do romance surpreende o leitor, pois Almerindo após saber que o tio da jovem, Manuel Raimundo, a força a deitar-se com outro homem, o personagem assume uma posição dura contra a moça. Ambos poderiam ser vistos enquanto vencidos iguais, se for considerado que cumprem as ordens do mesmo patrão, Almerindo deveria saber o quanto seria difícil lutar contra o opressor, ele mesmo já tentara. O administrador Manuel Raimundo conversa com Missunga:

- Vou dar ordens pra meu filho fazer as suas contas. Não guardou obediência, rua. E você, seu Almerindo, me pedir para viver com a senhora dona Rita, respeitoso pedido... Não sabia que ir à festa no Mutum era desrespeitar minha ordens, fazer pouco do patrão, ofender os Coutinhos? [...] – Está proibido o amigamento nas fazendas. Seu Almerindo não tem um real de saldo. Deve os olhos da cara. Devia trabalhar um ano de graça para saldar a conta (M, p. 230-231).

A reação do personagem Almerindo, em relação a Ritinha, o torna o opressor. Abandona a jovem, e o narrador revela, sua ira está no fato da jovem não ter tido força para lutar até a morte contra seu opressor, porém, ele não sabia o quanto ela lutou. Suas últimas palavras a jovem foram: “– Te some da minha vista, ordinária. Que a asma do velho te persiga. O gogo do velho é o teu remorso, assim espero” (M, p. 233.). Importante a destacar



é que Almerindo teria opções para burlar as ordens do patrão e ficar com Ritinha, diferente da jovem que estava naquela situação de abuso, sem opções para fugir aquela violência, portanto, em estado de dominação pura. Mesmo lutando, resistindo ao velho, não conseguiu fugir do seu opressor. Almerindo, mesmo absolutamente dependente do coronel, assume o papel do opressor em relação ao membro mais fraco da sociedade: a mulher (Cf. sobre o papel do subalterno, (SPIVAK 2014 [1985]). Ele assume, pelo mecanismo da lei do coronel, o papel daqueles capatazes. A relação do coronel com seus “dependentes diretos”, capangas, jagunços, ou moradores que vivem em suas terras, são relações de força que se perpetuam por mecanismos de repressão, os quais o coronel utiliza em benefício próprio, por meio de acordos com o estado e o apoderamento dos cargos públicos e do poder judiciário.

A concepção proposta por Leal em que o coronelismo é produto das relações entre o poder privado e o poder público, esclarece os mecanismos de repressão utilizados pelos coronéis em suas estreitas relações com a população. O poder é por essência repressivo. “Não será, então, que a análise do poder deveria ser essencialmente uma análise dos mecanismos de repressão?” (FOUCAULT, 2011, p. 99). Na perspectiva de Raymundo Faoro em relação ao coronel:

Ocorre que o coronel não manda porque tem riqueza, mas manda porque se lhe reconhece esse poder, num pacto não escrito. Ele recebe — recebe ou conquista — uma fluida delegação, de origem central no Império, de fonte estadual na República, graças à qual sua autoridade ficará sobranceira ao vizinho, guloso de suas dragonas simbólicas, e das armas mais poderosas que o governador lhe confia. O vínculo que lhe outorga poderes públicos virá, essencialmente, do aliciamento e do preparo das eleições, notando-se que o coronel se avigora com o sistema da ampla eletividade dos cargos, por semântica e vazia que seja essa operação. (FAORO, 2001, p.737).

De acordo com Faoro, dizer que todo e qualquer coronel detinha o poder devido sua situação econômica não é argumento coerente, até porque lhe era reconhecido o poder por meio de acordos feitos por sujeitos livres, e que apesar da miséria em que se encontravam, tinha opção de escolha. Nesse sentido, é importante observar todas as questões que envolvem a relação de acordo entre coronéis e seus agregados, pois estes também tinham suas estratégias, seus interesses.

Na visão de Foucault, o ser humano não é aprisionado pelo poder, a partir do momento em que há relação de poder, há possibilidade de resistência. O sujeito pode modificar sua dominação ocasionando um enfrentamento contínuo, dessa forma não se exclui a ação do dominado. Com o passar dos anos, cada vez mais estes mesmos eleitores subordinados aos coronéis, aprendiam a barganhar o voto, tornavam-se mais exigentes e muitas das vezes, a astúcia lhes permitia negociar com os dois lados, por isso,



historicamente são muitos os casos de traição ao coronel, e aqueles que resistiam a pressão do patrão. De acordo com Carvalho:

De algum modo, apesar de sua percepção deturpada, ao votarem, as pessoas tomavam conhecimento da existência de um poder que vinha de fora do pequeno mundo da grande propriedade, um poder que elas podiam usar contra os mandões locais. Já havia aí, em germe, um aprendizado político, cuja prática constante levaria ao aperfeiçoamento cívico. (CARVALHO, 2002, p. 44).

Uma contribuição importante na literatura crítica sobre D.Jurandir, posta por Gutemberg Guerra (2006): No romance *Marajó*, a representação da manipulação dos cargos públicos acontece por meio da figura do coronel Coutinho. O poderoso fazendeiro também possui atuação política e utiliza os meios legais em benefício próprio.

Cargos, profissões e situações são manipulados para satisfazer os interesses em jogo. E os interesses são a acumulação de poder a partir da concentração de propriedades rurais, do poder político exercido através dos cargos eletivos (intendência e câmara de vereadores), e o domínio sobre as pessoas, este construído sobre favores ou ajudas que se revertem como dívidas, concessões de pequenos lotes de terras ou habitações (GUERRA, 2006, p. 114).

Interessante observação feita por Guerra, ao mencionar o domínio desses poderosos sobre as pessoas, pois se trata de uma relação que se constrói, e pode ser entendida como uma relação de troca, são favores, ou pequenas ajudas, que posteriormente se convertem em dívidas. Em *Marajó*, se não pagas as dívidas, o coronel Coutinho apropriava-se de pequenas terras ou posses dos devedores, e neste ponto, é notória a artimanha do coronel-fazendeiro, juntamente com o Tabelião, Capitão Lafaiate, utilizando cargos públicos e manipulando a população para adquirir mais terras. “A aliança entre fazendeiro e tabelião assegura a desapropriação das terras invadidas pelo Coronel que passa a ter o domínio do Cartório de Registro de Imóveis, legitimado pelo poder público” (VIDAL, 2012, p.17).

Nas palavras de Carvalho, apesar de desigual, a relação entre coronel e trabalhador, havia uma relação de reciprocidade. Os trabalhadores ofereciam mão de obra e lealdade, em troca de proteção e assistência. “Havia um entendimento implícito a respeito dessas obrigações mútuas. Esse lado das relações mascarava a exploração do trabalhador e ajuda a explicar a durabilidade do poder dos coronéis” (CARVALHO, 2002, p. 64).

4. REPRESENTAÇÃO FICCIONAL: O CORONEL EM DALCÍDIO JURANDIR

No romance *Marajó*, a trama principal da narrativa gira em torno da relação familiar conflituosa entre o coronel Coutinho e o filho, Missunga. O personagem central, Missunga,



“admirava no pai aquela resistência, aquele sangue, aquele poder de se dirigir e decidir com tanta bonomia e naturalidade” (M. p. 101). No entanto, o personagem não concordava com as maldades do Pai. O protagonista, acostumado com a vida agitada da cidade grandes, onde curtia a vida ao invés de estudar para conseguir o diploma de doutor que o pai tanto sonhava, demonstra indecisão quanto aos seus desejos para o futuro, mergulhado em lembranças de infância, sentia-se em profunda solidão na fazenda em Paricatuba.

Coronel Coutinho, apesar de ser o maior fazendeiro da região, dono de lagos e inúmeras propriedades, desde o início da narrativa mostra-se ambicioso e preocupado com escrituras de terras. Tinha muita habilidade com os negócios, administrava bem tanto suas fazendas, quanto suas atividades políticas. Marajó, para Coutinho, era sua propriedade privada, sentia-se dono por direito: Relata o narrador:

Seu melhor empenho era ter gado, numeroso, à solta nos vastos campos. Ganhar com o menor esforço possível, aumentar suas terras e os seus rebanhos era, afinal, uma modesta preocupação que não ofendia a Deus nem ao próximo. Devorara pequenas fazendas em Cachoeira, estreitando cada vez mais o cerco em torno das últimas e teimosas pequenas propriedades que deixavam, enfim, de lutar com o grande domínio rural. Marajó para Coronel Coutinho e alguns fazendeiros grandes era um mundo à parte, privado, lhes pertencia totalmente. Qualquer pensamento para aliviar as condições do vaqueiro e das fazendas, era como um ato de invasão à propriedade. (M. p.27).

O mandonismo do coronel ultrapassava sem intervenções os limites da lei. Dava ordens a seus capangas para vigiar armados em suas fazendas e atirar em qualquer pessoa que se atrevesse a invadir suas terras, o coronel punia, a seu modo, os caboclos que eram pegos roubando:

Ramiro falou mais baixo, embora estivessem sós na beirada.
— Coronel leva Gervásio para uma ilha de mato no campo e com a marca em fogo, gritou: — Todo mundo vai saber que foste ferrado com a minha marca, seu ladrão... Miranda está vingada. Castigo de ladrão é ferro em brasa (JURANDIR, 2016, p.243).

As denúncias aos fazendeiros de Marajó eram publicadas em artigos de jornais da capital. Em defesa da classe, o coronel argumentava que era uma forma de extorsão ou sensacionalismo, para desmoralizar a crítica, fala do negro, culpa o 13 de maio, a abolição dos escravos, para ele, a desgraça do país. O discurso direto do personagem revela sua visão de mundo:

Cumprе salientar que as críticas e discussões sobre o assunto... são em geral feitas de má fé e com o fim único de deprimir e tornar odiosa a classe dos fazendeiros, ora sob o falso pretexto de proteção aos trabalhadores, ora sob a capa velada de uma pseudo defesa da população pobre de Belém. [...] Imaginem um sujeito qualquer, afinal um negro, que anda de fundilhos rotos em Belém, se atreve a falar dos fazendeiros de Marajó [...] — A



desgraça do Brasil foi o 13 de maio. A lavoura e a indústria pastoral não puderam mais progredir por falta de braço... Veio a vadiagem, a preguiça, a pretensão de se dar carta de abc aos pretinhos. Resultado: um negro daquele escreve em jornais! (M, p. 105).

Os fazendeiros da Ilha de Marajó julgavam-se os donos da região, detinham o necessário para mandar e desmandar e a palavra de um coronel deveria ser a lei “Coronel queria ter o povo na mão. Terra por terra ele tinha que enjoava. Queria terra que tivesse povo. Povo ficava agarrado a ele como turu dentro do pau” (M. p. 34). Seus rebanhos, fazendas, terras, de fato eram suas prioridades, e em período de eleição, coronel alimentava-se da fome do povo “a fome e gula do eleitor” (M. p.35).

O poder que exercia na região se estabelecia por meio das relações de força, não havia espaço para sentimento de culpa ou remorso, pois a injustiça com que travam o povo não lhe trazia temor, importavam-se mais com o gado e com o rebanho do que com as pessoas. O narrador revela os pensamentos do personagem Missunga, observava que:

O pai e o tio Guilherme eram tão seguros de seu poder, de sua vontade e de sua inocência ante a injustiça e o sofrimento, que pareciam crianças. Não havia neles receio, dúvida — só, muitas vezes, o medo da morte e dos fantasmas no pai — nenhuma necessidade de consciência e de mudança. [...] Pai e tio eram o que eram porque os bois o queriam. Só distinguiam a carne das vacas da carne das mulheres porque as vacas valiam mais no matadouro (M, p. 248).

O coronel, juntamente com o Capitão Lafaiete e o tabelião, responsável por elaborar a documentação das terras, mandavam e desmandavam na região. Sempre mancomunados, tramavam estratégias e se apossavam das terras dos pequenos proprietários falidos e sem condições de sustento, cobravam dívidas abusivas, levando-os a falência. Este aspecto nota-se no trecho abaixo:

Assina-se a rogo. O que não quero é bandalheira no meu município, sentenciou Coronel Coutinho. Tenório só sabia ler quando Capitão Lafaiete assinava o nome dele no livro de eleitores. O tabelião assinou o papel, a firma reconheceria depois. Calilo e Coronel no terreiro conversavam sobre a necessidade de educar os caboclos a obedecer leis. Tenório, num caixote, olhava o chão, uma formiga passeava num pedaço de miriti. Lembra-se do sítio de D. Mariazinha que Coronel também tomou. A mulher aparecia na vila variada do juízo. Coronel falava na Suíça, na educação da Suíça. Aquilo sim, é que é país! (M. p.55).

Capitão Lafaiete, assim como muitos da região, estavam subordinados às ordens do coronel Coutinho, até tinham liberdade para opinar, mas nunca de decidir, mesmo em situações de seu próprio ofício, pois tudo estava sempre acordado com o coronel, este dava a última palavra. Contudo, existiam as situações de conflito entre eles, mediante alguma resistência, coronel lembrava o quanto havia sido generoso em momentos passados, em tom irônico e ameaçador, exercia seu poderoso discurso com o qual conseguia prevalecer:



Lembra-se, compadre, do conselho que lhe dei a propósito da filha da Felismina? Isto é ainda conta de Ormindá. Não lhe avisei? E depois, compadre, você tem ganho bem na minha mão. Lembra-se das duas escrituras? Lembra-se que em meu nome você comprou as terras da Marcela por cinco contos e fez a boba passar um recibo de como se tivesse recebido quinze? E o despejo do Macário? E a madeira que lhe dei na desmanchação da casa da Almira? (M. p.181).

Lafaiete não conseguia argumentar, engolia tudo a seco, resistia internamente, mas não tinha coragem para enfrentar o discurso ameaçador do coronel, sabia que lhe devia favores. A guerra acontecia de forma interna, e hora ou outra transparecia, tentara retrucar, mas era silenciado pela autoridade que o coronel exercia sobre ele. O discurso direto do coronel Coutinho, no trecho acima, aborda uma forte característica deste personagem, a manipulação e persuasão por meio da chantagem, sobre aqueles que ousarem lhe desafiar.

A figura do coronel Coutinho representa as relações de poder no romance *Marajó*, de Dalcídio Jurandir: O mandonismo e autoritarismo são suas principais características, devido às condições de abandono e descaso social da população, era fácil para o coronel dominar a região. O povo era analfabeto, tinham pouco acesso aos meios de comunicação, pouco conheciam sobre leis e seus direitos em sociedade, aprendiam desde cedo que a lei estava a serviço dos senhores das terras, servia aos ricos naquilo que poderia trazer benefícios, para o pobre, somente a punição. Os romances configuram nas descrições e ações das personagens possíveis estratégias para a resistência e uma mudança política. Mas, as relações de poder e de resistência, são apresentadas de forma realista, nem romântica, como no romance de H.Inglês de Souza, *O Pescador* (1871), nem na forma do socialismo realista, como no romance *Linha do Parque* (1959), de D.Jurandir; se estabeleciam por mecanismos de resistência propagado por artigos em jornais, que vez ou outra criticavam as ações dos fazendeiros do Marajó, mesmo os que tinham acesso às informações, não agiam abertamente contra o coronel, mas é possível perceber o sentimento de revolta e indignação diante das maldades e violências do Coutinho. Essa guerra silenciosa lhe trazia preocupação em termos gerais, ou melhor, em termos de perder o poder, mas não era suficiente para fazê-lo mudar suas ações, por exemplo, modernizar ou democratizar o sistema de poder. Ele continuou a tratar o povo a ferro e fogo, apesar de reconhecer a importância de manter boa imagem para tempos de eleição.

As relações eram tensas, e aos poucos adquiriam certa proporção ao longo do romance. Dalcídio Jurandir configura o filho, Missunga, como personagem que poderia tentar resistir ao autoritarismo do pai, tentar romper um legado, mudar o sistema de maldade e violência imposto pelos coronéis do Marajó, contudo, suas experiências são frustrantes, como o exemplo em "Felicidade". Um projeto de tratar o povo com mais dignidade. Ele



perde o controle da situação e somente o pai, o coronel, teria pulso firme para colocar novamente a casa em ordem. Apesar da resistência inicial de Missunga, ao término da narrativa herda a fortuna e o título do Pai, torna-se o mais novo Coronel da Ilha de Marajó, e perpetuará o legado do sistema de coronelismo e as fortes relações de poder na região e se chama agora Manuel Coutinho Filho.

- E quem fica à testa de tudo isto? [...] Mostrar a essa canalha que nada vai mudar, que o filho herda do pai a qualidade de bom patrão [...] Então o fazendeiro, divertido, pilheriou:

- O rei morreu, viva o rei.

O administrador não compreendeu a pilhéria, balançou a cabeça afirmativamente num ar risonho de entendido” (M. p. 309-310).

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: um longo caminho**. 3º ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

_____, José Murilo. **Os Bestializados**. 3ª ed. 13ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CUNHA, M S C. **Matutos” ou astutos? Oligarquia e coronelismo no Pará Republicano (1897-1909)**. Belém: 2008. 112 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará.
de Gestão, 2008. Belém: ITERPA, 2009.

DINIZ, M. Sesmarias e posse de terras: política fundiária para assegurar a colonização brasileira. **Histórica: Revista Eletrônica do Arquivo do Estado de São Paulo**, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br>. Acesso em 2 de junho de 2017. Editora Senac. S. Paulo, 2006.

EMMI, Marília. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém: UFPA/NAEA, 1999.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: Formação do Patronato Político Brasileiro**. 3º ed. Revista: Editora Globo, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro. Edições Graal, 2011.

GUERRA, Gutemberg. Personagens e problemas rurais em Dalcídio Jurandir: o fazendeiro-coronel. *In*: LEITE, Marcos Vinnicius. **Leituras dalcidianas**. Belém: Unama, 2006.

JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco. **O coronelismo: uma política de compromissos**. 6º ed.- São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. 5º ed. Belém: Editora Marques, 2016.

LEAL. Victor Nunes. **Coronelismo, voto e enxada: o município e o regime representativo no Brasil**. São Paulo: Alfa-Omega, 1997.



MARIN, Rosa E. A. Marajó: *tableaux* de uma sociedade pós-escravista. In: LEITE, Marcos (org.) **Leituras Dalcidianas**. Belém: UNAMA, 2006.

MENDES, M. M. F.; QUEIROS, F. A. T. Coronelismo bem engomada da Amazônia. In: **A Palavrada - Revista Eletrônica. Bragança-PA**, Edição n. 02, julho e dezembro, 2012. P. 79-92. ISSN-2358-0526.

SPIVAK, Gayatri .Ch. **Pode o Subalterno falar?** Trad. Sandra R.Goulart Almeida/Marcos P.Feitosa/André P.Feitosa. Belo Horizonte: EDUFMG 2014 [2010/1985].

TORRES, Haroldo; COSTA, Heloisa. **População e meio ambiente: debates e desafios**. 2 ed. Editora Senac: São Paulo, 2006.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ. Projeto desenvolvimento sustentável e gestão estratégica dos territórios rurais no estado do PARÁ/UFPA. **Relatório Analítico do território do Marajó**. Belém-PA, 2012.

VIDAL, E. L. Marajó desencanta? **Imburana** – revista do Núcleo Câmara Cascudo de Estudos Norte-Rio-Grandenses/UFRN. n. 5, fev./jun. 2012. P. 10-29.

VIDAL, E. L.; ARAÚJO, H. H. de O trágico, o sublime e as relações de poder. In: **Imburana** – revista do Núcleo Câmara Cascudo de Estudos Norte-Rio-Grandenses/UFRN. n. 11, jan./jun. 2015. P. 10-21.

VIDAL, M C; MALCHER M A, (Orgs). Sesmarias: Instituto de Terras do Pará. In: **Relatório Analítico do território do Marajó**. Belém-PA, 2009.

WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850 – 1920)**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1993.

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina****O IMAGINÁRIO LATINO AMERICANO AMAZÔNICO EM DIÁLOGO COM A LITERATURA DE *CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA* DE DALCÍDIO JURANDIR**

Mayara Cristiny Souza Martins Rodrigues (Universidade Federal do Pará)¹
may.rodrigues@hotmail.com

RESUMO

Este presente trabalho tem como objetivo fazer um diálogo entre o imaginário latino amazônico apresentado no livro *Os ciclos ficcionais da borracha e a formação de um memorial literário da Amazônia* de Leandro (2016) com o texto literário de *Dalcídio Jurandir Chove nos campos de cachoeira* (1939). Trabalhando o conceito de formação da periferia de Belém e as possíveis aproximações com a obra dalcidiana. Para tanto será necessário uma abordagem comparatista no sentido de confrontar e tecer possíveis diálogos, já que a literatura produzida na Amazônia reflete o imaginário latino americano como nos aponta Pizarro (2012), Gondim (1994) e Loureiro (2000), assim com o intuito de entender a complexidade do imaginário da região, além de estabelecer uma relação com a tradição da literatura amazônica. O trabalho então irá elencar elementos como: o hibridismo cultural do menino protagonista Alfredo e os símbolos do tucumã e da relação cidade *versus* campo mencionados na obra de Jurandir (1939) em busca de confirmar ou se afastar o que nos aponta Leandro (2016). Dessa forma, o trabalho será dividido em três momentos, a primeira seção irá apresentar o que o teórico Leandro (2016) diz a respeito do autor marajoara e as imbricações com o imaginário latino americano amazônico, em seguida será refletido a partir do texto dalcidiano e as características que possam ratificar as ideias mencionadas, e por último, as considerações finais a respeito dessa tradição literária confirmando o imaginário latino americano amazônico.

Palavras-chaves: imaginário, Literatura amazônica, Dalcídio Jurandir.

1. INTRODUÇÃO

Este presente trabalho é fruto da disciplina Estudos da literatura da Amazônia vinculada ao programa de pós-graduação em Estudos literários da Universidade Federal do Pará (UFPA), tem como objetivo apontar e discutir elementos que possam enxergar o imaginário latino americano amazônico na narrativa dalcidiana *Chove nos campos de Cachoeira* (1939). Para tanto, será exposto três perspectivas: o hibridismo cultural de Alfredo, o símbolo do tucumã e a relação entre cidade e campo apresentados na obra referida que possibilitam essa discussão.

¹Mestranda em Estudos literários na Universidade Federal do Pará, especialização em História e cultura afro-brasileira e africana pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA), e especialização em Estudos Linguísticos e Análise literária pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Formada em Letras – Língua portuguesa pela UEPA. Atua como professora em redes particulares de ensino.



A metodologia usada é o diálogo e o confronto, a partir de comparações entre a teoria que dissertam sobre a Amazônia como Leandro (2016), Pizarro (2012), Gondim (1994) e Loureiro (2000) em contato com a obra dalcidiana. A escolha do autor se deu pois seus enredos têm como cenário na sua grande maioria a Ilha do Marajó, ou seja, identifica-se em vários momentos no texto literário *Chove nos campos de Cachoeira* as representações do colonizador e do colonizado, do choque intercultural e das imagens que a Amazônia tinha e têm para seus habitantes.

Assim, o artigo tem a seguinte disposição: a introdução como breve explicação da estrutura do trabalho, na seção seguinte falar-se-á uma discussão sobre os teóricos e o imaginário latino amazônico. No segundo momento, será abordado o texto de Dalcídio Jurandir lendo em especial três situações: o hibridismo de Alfredo, o símbolo do tucumã e a relação cidade x campo, apoiando-se nas discussões anteriormente colocadas. E por último, as considerações finais em que se objetivará verificar as trocas entre o imaginário sócio-cultural quando comparado ao texto literário.

1.1. Discussões sobre o imaginário amazônico

A imagem da Amazônia é e sendo foi uma construção ideológica. Primeiramente, foram os navegantes e missionários, pelas viagens de Francisco de Orellana, Pedro Úrzua, Pedro Texeira e Carvajal, esse último, destaca-se por ser o primeiro nome a retratar o rio da Amazônia em 1541, são esses os quatro discursos principais que vão mapear e formar o que seria essa nova região. Assim, o imaginário sobre a Amazônia nesse princípio formou a ideia: das Amazonas guerreiras, do Eldorado e o Maligno. Depois vieram os cientistas, os chamados naturalistas e com eles o discurso baseado no método, na racionalização, um nome que se destaca é Charles-Marrie Alexander Von Humboldt, também olhando de forma a analisar aquela realidade. Além de, Hobbes, Locke, Buffon em que catalogam, dividem e analisam a floresta americana.

A Amazônia é o mistério inventado pelos europeus. A expectativa que antecedia a chegada à região era alternada por momentos de puro êxtase e por ocasiões de extremo desânimo. A notória constatação da homogeneidade do cenário seguia-se a descoberta da diversificação. [...] O viajante sentia-se agradecido pela natureza com a possibilidade de repetir o ato genesiaco de nomear e descobrir seres e plantas e insetos e rios novíssimos. No geral, o homem nativo era um estorvo. O olhar etnocêntrico do europeu coincidia com a idealização que se encontrava impressa nos diários de viajantes dos que o antecederam, normalmente lidos, frequentemente endossados e citados como fontes fidedignas. (GONDIM, 1994, p.128-130)

E hoje pela globalização capitalista destruidora, Pizarro (2012) autora do livro *Amazônia as vozes do rio: imaginário e modernização* expõe que, a imagem que nós temos



nada mais é do que um retrato da modernização nas décadas de 60 e 70, do século passado, época da ditadura civil militar que ocorrera no Brasil. Assim, houve um discurso o qual se apoderava do território como se não existissem povos e uma cultura que aqui habitam. Dessa forma, desmatando a floresta, abrindo estradas que cortavam a região, em uma grande empreitada rumo à suposta modernização da região e a sua integração com o resto do Brasil, os rios que antes eram a principal rota de transporte aos poucos foram substituídos pelas estradas, e com elas, há também a construção de hidrelétricas, abertura de mineradoras, etc. Toda essa mudança obviamente gera um impacto no ecossistema e na vida das populações amazônicas, então, surgem problemas de todas as ordens, educação, saúde, aumento de criminalidade e desrespeito com a cultura local, por exemplo.

É importante salientar que, esse discurso que emerge no momento da ditadura vai criar um novo imaginário sobre a Amazônia, dentre as diversidades de vozes que constroem esse imaginário, Pizarro (2012) destaca seis: a estética ilustrada, relato amazônico sob a forma narrativa, discursos dos setores populares, elaboração comunitária do imaginário, população e trabalhadores amazônicos na elaboração como sujeitos sociais individuais e coletivos e a última a literatura dos indígenas. Não entrarei em detalhar tais aspectos, mas de forma sucinta, pontuo que, dentre todos os discursos feitos para imaginar a Amazônia, todos são externos a ela; dos europeus aos brasileiros que não moram na região, o que se fala e pensa sobre a Amazônia é uma representação do *Outro*.

Dessa maneira, com o intuito de apresentar o imaginário, mas por meio do texto literário, busco em Dalcídio Jurandir explicar e elencar aspectos que possam representar tais questões, a escolha por esse autor também é em função da atual pesquisa de mestrado, em que usando a cartografia, irei mapear a construção das personagens negras no *Ciclo do Extremo Norte*². Assim, como uma extensão e perspectivas diferentes, mostrarei a partir de outros diálogos essas representações do imaginário.

Dalcídio nos dá a tônica de sua obra: uma literatura empenhada, consoante à produzida na época em que se lançou escritor. Como os bons autores dos decênios de 30 e 40, ele transcende a fronteira do mero enquadramento como escritor regionalista menos pelo enfoque do regional do que pela análise crítica das relações sociais, ao plasmar heróis agônicos em tensão contínua, seja com o universo derruído em que se encontram, seja com eles mesmos, devido às dores universais humanas. (FURTADO, 2002, p. 8)

Nesse sentido, a partir do hibridismo cultural do menino Alfredo, do caroço de tucumã e do confronto entre cidade e campo, elenco situações que confirmem esse

² A obra de Dalcídio Jurandir *Extremo Norte*, escrita entre 1939 e 1978, quebra com uma tradição literária sobre a Amazônia, marcada pela grandiloquência de imagens, na tentativa de revelar uma Natureza opulenta e majestosa. (FURTADO, 2002, p. 6)



imaginário. O primeiro, a questão racial é, sem dúvida, uma inquietação em Alfredo, destaco esse elemento, pois nesse personagem percebemos a união inter-racial, base de toda formação híbrida do Brasil, a mãe, mulher negra símbolo da passividade e exclusão sócio educacional, enquanto o pai, homem branco, letrado, trabalha em uma partição pública, representando ambos a hierarquia de forças étnicas, em que o branco está em uma categoria acima do negro.

Se a consciência de Alfredo de que é diferente dos demais meninos o empurra para baixo porque se sente inferior aos não marcados pelas feridas, em seu contexto social outros meninos o colocam para cima posto ser "branco" e ser "branco" ultrapassa os limites da pele, mesmo que essa seja amorenada. Significa não precisar balar passarinho para comer; morar num chalé de madeira, assoalhado e alto; ter sapatos; enfim ser filho do branco Major Alberto, secretário da Intendência Municipal. E Alfredo vive sentimentos contraditórios com relação a sua cor. Acha esquisito que o pai seja branco e a mãe, negra. Por outro lado, envergonha-se por achar isso esquisito. Não quer ser moreno, mas se ofende quando o chamam de branco. Assumir a origem mestiça será um dos pontos a resolver em sua vida e um dos temas a ser desenvolvido pelo autor nos demais romances da série. (FURTADO, 2002, p. 43)

Já o símbolo do tucumã, busco em Rosa Assis (2004) para entender esse “elemento mágico” (ASSIS, 2004, p. 23), pois ele vai dando liberdade, sonho e magia a criança Alfredo, estabelecendo, dessa forma, uma relação de cumplicidade e amizade. Alfredo, então, concretiza no caroço toda sua vontade de morar em Belém, ou de não ter aquelas feridas em seu corpo, etc.; a capacidade que a criança tem de apreender elementos do seu cotidiano e transformar em objetos desejados por meio da imaginação é, na verdade, a transformação que o próprio texto literário tem, ao modificar, quebrar e desestruturar os elementos da vida real realocando-os em realidades fictícias e surpreendentes. Ou seja, o caroço de tucumã pode também representar nesse texto uma metalinguagem.

Assim, no extenso texto dalcidiano, brota desde o começo do ciclo, e intencionalmente, um curioso personagem, ou melhor, uma espécie de elemento mágico, ou meio mágico meio mítico, proveniente ao mesmo tempo da mata marajoara, da língua nativa e da cultura popular, que de imediato encanta o leitor: É um simples caroço de tucumã, apanhado no chão da vida natural, interiorana, ribeirinha, dos habitantes do Marajó... um elemento constante ao longo de toda a obra, mas que é sobremodo frequente e importante no primeiro romance, Chove nos campos de Cachoeira, no qual o caroço de tucumã domina do princípio ao fim e quase que produz toda a narrativa, e ao qual, por isso mesmo, restringiremos com exclusividade nossa análise e exemplificação. (ASSIS, 2004, p. 23)



O caroço de tucumã pode indicar o imaginário amazônico, pois sintetiza os *Marajós Africanos e Afroindígenas*³, já que é elemento extraído da região, mas que nas mãos do garoto não é tão somente o resto de uma fruta, como também uma transformação do seu real, assim “o carocinho [...] foi a fórmula mágica, vinda da floresta amazônica e da cultura indígena, do folclore regional, que o romancista marajoara recolheu e recriou para servir como um tipo curioso [...]” (ASSIS, 2004, p. 24)

No último exemplo, o personagem-caroço assume, como por vezes acontece, a identidade do próprio Alfredo, ou com este se misturando, se confundindo, numa sua figura romanesca. O caroço livra o menino dos perigos, transporta-o para um mundo de riquezas e farturas, ora conversa, ora discute, discorda, confidencia, ou mesmo faz as pazes com o protagonista, satisfazendo, também, os sonhos do agora menino-rapaz, seus anseios afetivos, até mesmo, indiretamente, seus desejos sexuais. Enfim, o caroço e Alfredo se identificam a ponto de tornarem-se quase que inseparáveis. ... como se a existência de um dependesse da presença do outro. Nas mãos de Alfredo, o caroço resolvia tudo; apenas em raras situações parece ficar impotente para resolver, mas nem por isso é afastado, abandonado por seu dono. Alfredo não seria ninguém sem o caroço, ou por outra, sua seria alguém com o caroço. Para tudo, virtualmente, o caroço (carocinho, bolinha) era a salvá-lo, ou a solução, e, se chegarmos ao extremo, era até o impossível. Fazia de conta tudo o que pudesse fazer de conta. Na verdade, o faz-de-conta, no sentido poético do termo, É que era o verdadeiro mundo do menino Alfredo, um mundo de sonhos e fantasias, vivido na magia do caroço de tucumã. (ASSIS, 2004, p. 26)

Já o último elemento que destaco, é a relação campo e cidade, mencionada por Leandro (2016), ele nos diz que “*O neorrealista de 1930 apresenta mais um passo da modernidade literária brasileira. As tensões entre centro e periferia, campo e cidade, interior e metrópole, imigração e emigração, avanços industriais e situação do proletariado adensam o discurso social na literatura*”. (p. 117). Isto é, quando for interpretar esse diálogo e confronto apoiaremos na ideia do autor referido.

Essas referências [quando cita Castro (2010)] ajudam a pensar como se constrói uma Belém imaginária, pelo olhar do menino Alfredo, bem como na vivência da miríade de personagens que a atravessam. Alfredo é o personagem da transição narrativa da grande narrativa do Ciclo do Extremo Norte. Essa transição dá-se na transposição ocorrida do ambiente rural, ou caracterizado como interiorano, para a grande metrópole, ou para a “cidade grande”, em que se configuram Belém no tempo da narrativa. (LEANDRO, 2016, p. 123)

Alfredo, para Leandro (2016), é o protótipo para a transposição entre campo e cidade, como uma representação de vivências de ambas as paisagens, esse personagem sonhará com a cidade quando estiver na Ilha do Marajó, em Vila de Cachoeira, e

³ Conceito dado por Pacheco (2010) no texto “Paisagens enegrecidas: linguagens e vivências afroindígenas em narrativas marajoaras”. (p. 27)



posteriormente, recordará da sua casa quando estiver na capital paraense. Por isso, a escolha dessa personagem como um elemento para ser interpretado à luz desse imaginário amazônico, pois ele sintetizará esses dois lugares o que representa de certa forma a disposição: colonizado e colonizador, haja vista o europeu deu para os habitantes locais o olhar exótico.

Percebe-se, então, que em Alfredo há uma disputa ideológica, discursiva e eurocêntrica, todas internas, em um conflito psicológico em que habitada o confronto entre cidade e campo. O garoto marajoara sente esperança de um futuro com maiores condições financeiras e, conseqüentemente, pensa em um branqueamento de sua pele a partir dos seus estudos em Belém, mas ao chegar a capital, tem lembranças do Chalé, de sua mãe e da vida que tinha. Apesar de não retratar essa última parte na presente pesquisa, pois trabalhar-se-á somente a primeira obra *Chove nos campos de Cachoeira*, cito de forma a situar e demonstrar essa questão entre cidade e campo.

Dos dez volumes que compõem a saga romanesca de Extremo Norte apenas Marajá não traz Alfredo como um de seus protagonistas. Ausente desse romance, mas personagem central dos outros nove, é o elemento unificador da narrativa e recurso do autor para demonstrar seu projeto literário: a construção romanesca de uma certa Amazônia. Uma Amazônia derruída, sem perspectivas, atônita após a derrocada de um ciclo econômico que ergueu palácios, teatros, palacetes; que deu ares europeus às altas temperaturas locais. Enfim, uma Amazônia nada misteriosa, uma região específica, obviamente com suas singularidades, mas na qual se cumpriu um ciclo cuja queda revelou-nos a fragilidade de nosso sistema de produção da borracha. (FURTADO, 2002, p.12)

Então, com o intuito de reler a obra dalcidiana *Chove nos campos de Cachoeira* em uma perspectiva a verificar o imaginário amazônico, considerando tais elementos discutidos acima, nesse momento explano essa interpretação.

2. DALCÍDIO JURANDIR E AS REPRESENTAÇÕES DO IMAGINÁRIO LATINO AMAZÔNICO

Discutir sobre o imaginário amazônico é mencionar a obra de Paes Loureiro (2000) em sua tese *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. O referido autor nos coloca que, a natureza da região gera na população local, mais precisamente, nos ribeirinhos um “*imaginário impregnado de viscosidade espermática e fecunda da dimensão estética*” (p. 61), transformando o real em objeto novo, isto é, o povo amazônico está em constante “*poético-estatizante*” (p.65), devido ao seu espaço e paisagem, ele reformula a sua realidade em lendas, mitopoéticas e imaginário repleto de elementos que modificam ainda mais o território imagético.



Há, no mundo amazônico, a produção de uma verdadeira teologia cotidiana. Revelando uma afetividade cósmica, o homem promove a conversão estetizante da realidade em signos, por meio dos labores do dia-a-dia, do diálogo com as marés, do companheirismo com as estrelas, da solidariedade dos ventos que impulsionam as velas, da paciente amizade dos rios. É como se aquele mundo fosse uma só cosmogonia, uma imensa e verde cosmo-alegoria. Um mundo único real-imaginário, cujo alcance intervém na complexidade das relações sociais. (LOUREIRO, 2000, p.65)

Essa ideia do imaginário latino-americano amazônico é pela primeira vez emitida de dentro, ou seja, é um sujeito da região que emana tal discurso. O que antes apontamos como discursos e construções externas, olhares de europeus, cientistas, navegantes e estudiosos. Agora, esse conceito debruça sobre como o ribeirinho entende a Amazônia, por isso trago para a discussão, por compreender a região a partir de outra perspectiva.

Interessante citar que essa transformação nos aponta, por exemplo, para o carço de tucumã de Alfredo, em que o menino apreende um elemento da sua paisagem e a modifica de forma poético-estatizante, pois o carço possibilita ao garoto-personagem viver realidades fictícias, em especial, visitar a cidade de Belém que é o seu grande sonho de menino ribeirinho.

Nesse sentido, entender o imaginário por meio dos elementos dalcidianos é perceber a imagem que a Amazônia tem pelo próprio morador, pelo marajoara, negro e pobre. É propor essa outra ótica para enxergar a Amazônia, já que como verificamos, por um longo tempo as construções são sempre externas à localidade. Assim, em um confronto de lugares e discursos, proponho essa leitura a partir do texto literário.

2.1. Hibridismo cultural do menino Alfredo: a chegada dos colonos e a imposição étnico-cultural

O olhar do europeu branco para identificar, denominar e classificar os latino-americanos é objeto frequente e normalizado, desde os navegantes do século XVI até a ciência do século XX, todos são olhares externos e têm quase que em sua maioria uma apreensão exótica dos povos que aqui habitam. Pizarro (2012) constrói assim em seu texto essa dimensão do outro impondo sua perspectiva, a partir dos discursos, como se não houvesse vozes e interlocutores que precisam ser representados. Há, na verdade, uma exploração dos recursos naturais sem se importar com os nativos, além de, uma deturpação dos discursos dos colonizados. Na contramão desse lugar há, por exemplo, a etnografia e as teorias decoloniais⁴ que colocam o indígena, a negra, a criança, o idoso e o latino-americano como focos das histórias amazônicas.

⁴ Para citar alguns nomes que falam a respeito das teorias decoloniais: Ballestrin (s/d), Espinosa-Miñoso (2013), Anzaldúa (2005) e Hooks (1981).



Os discursos que moldam a espessura da história do látex na Amazônia apresentam diferentes estéticas, diferentes propósitos, construindo textualidades de diferentes tonalidades. Todos concorrem, ao mesmo tempo, para a construção da complexidade de um discurso de lógicas perversas, de desvios, num universo que aproxima a cultura amazônica de outros momentos das relações do grande capital na exploração dos recursos na América Latina. (PIZARRO, 2012, p.164)

Uma dessas possibilidades de olhar esses sujeitos híbridos latino-americanos é a partir dos textos ficcionais de Dalcídio Jurandir. Neles compreendemos parte desses *Marajós* indígenas e afro-brasileiro, pois o protagonista tem um conflito peculiar que merece destaque para essa pesquisa, é a vergonha de ser branco e depois a inquietação por ter uma mãe preta. Ou seja, não deseja nem ser um moleque que “*não come passarinho de baladeira*”, nem se conformava com a cor de pele de sua mãe. O sentimento de inferioridade ou de não estar em um papel privilegiado incomoda Alfredo, mas em compensação, quando é destacado por morar em um chalé, diferentemente dos outros meninos da região, não se identifica.

Os passarinhos revoam em torno do chalé. O carço de tucumã já imaginou que os passarinhos moravam no chalé. Ficavam livres do gavião, do fogo dos campos e da baladeira dos moleques. Não, não gostava dos moleques sujos que matavam os passarinhos a baladeira. Um moleque não tinha talvez o valor dum passarinho. Ainda ontem viu Henrique balar um passarinho que caiu na calçada da casa do Coronel Bernardo. Henrique riu, e apanhou o pobre morto e disse.

— Vou te comê de espeto.

— Se come então um passarinho desse?

— Se come. E no espeto. Não sabe o que é bom. Pra que tenho mea baladêra [sic]? Tu não gosta?

— Eu não.

— O que tu perde. És um branco...

— Tua boca é doce pra dizer isso... que sou um branco. Tu não vês minha cor? — Alfredo não queria ser moreno mas se ofendia quando o chamavam de branco. Achava uma caçoada de moleque.

— Mas tu não é?

— Tu és moleque...

(JURANDIR, 1998, p.120-121)

Esse menino nascido em uma região colonizada sente na própria pele o confronto do ser colonizador e colonizado, por ter a mãe negra Dona Amélia e o pai branco Major Alberto, Alfredo não se identifica em nenhuma dessas polaridades. Na verdade, é esse ser híbrido em construção identitária, já que não se sente branco dominador e nem muito menos negro, supostamente, inferior.

Mas podia a vila (Cachoeira) toda caçoar deles dois (Alfredo e Dona Amélia) se saíssem juntos causava-lhe vergonha, vexames, não sabia que mistura



de sentimentos e faz-de-conta. Por que sua mãe não nascera mais clara? E logo sentia remorso de ter feito a si mesmo tal pergunta. Eram pretas as mãos que sararam as feridas, pretos os seios e aquele sinal pretinho que sua mãe tinha no pescoço lhe dava vagaroso desejo de acariciar, beijando-lhe também os cabelos. se esquecer do carço, do colégio, das feridas, da febre, dos campos queimados avançando para a vila dentro da noite no galope do vento. Ficar assim como se pela primeira vez, de repente, compreendesse que tinha mãe, a primeira e real sensação que era filho, de que brotara, de súbito, daquela carne escura. (JURANDIR, 1998, p. 121-122)

Outo dado interessante mencionar é que o autor Dalcídio Jurandir lutava dentro do partido comunista⁵, havia em seus pensamentos a base marxista, por isso talvez tenha colocado o casal Major Alberto e Dona Amélia, retratando o próprio confronto ideológico-discursivo dos oprimidos e opressores. E em Alfredo, a união entre essas duas forças antagônicas, o qual gera o questionamento por sua parte por estar também em formação, podendo simbolizar esse o conflito identitário que tem o marajoara afro-brasileiro, por exemplo.

2.2. Símbolo do tucumã: das imagens e imaginário do território

Para esse aspecto é importante salientar que Dalcídio Jurandir apresenta todo o capítulo VIII para o "*Carço de tucumã*". O carocinho, como também é chamado, sintetiza angústia e sonho, frustração e desejos, tanto como a fragilidade do seu corpo, a impossibilidade do seu sonho de estudar em Belém, o riso e caçoada das pessoas.

A febre faz Alfredo mais agarrado à rede, às revistas, aos carços de tucumã que joga na palma da mão. Com um carocinho daqueles imagina tudo, desde o Círio de Nazaré até o Colégio Anglo-Brasileiro. (JURANDIR, 1998, p. 191)

Nesse capítulo é ilustrada a vontade de ir a Belém, como também seus sonhos representados e vividos a partir do carço. É interessante notar que, o início do texto começa já apresentando o carço de tucumã,

Voltou muito cansado. Os campos o levaram para longe. O carço de tucumã o levava também, aquele carço que soubera escolher entre muitos no tanque embaixo do chalé. Quando voltou já era bem tarde. A tarde sem chuva em Cachoeira lhe dá um desejo de se embrulhar na rede e ficar sossegado como quem esta feliz por esperar a morte. (JURANDIR, 1998, 117)

⁵ Dalcídio militava no partido comunista e se relacionava com outros intelectuais engajados. Sua militância, bastante sectária, o levaria a ter problemas de relacionamento com alguns intelectuais envolvidos nas mobilizações políticas da capital. (LEAL, 2011, p. 148)



Mostrando, talvez, que ao abrir o universo marajoara significa também entrar aos poucos naquele universo-carço de Alfredo. Dalcídio permite-nos vivenciar não externos ao texto, mas sim, pelo carço-sonhos. Já no capítulo “*Clara, as frutas e o mistério de Clara*”, em que também tem a representação do carço, Alfredo relata meninas e mulheres que se envolvera, não namoros, porque não tinha idade ou entendimento, mas paixões e sentimentos pelo sexo oposto. Valdomira e Clara são as das mulheres-meninas mencionadas,

Sentado na pontezinha sobre a vala, Alfredo imagina, apreciando a noite. Tinha encontrado a Moça na Boa Vista. Moça voltava descalça, da escola da professora Lucinda. Batendo o livro no peito, o cabelo meio desmanchado, a saia já não era de menina mas de moça, mesmo. Um pouco pálida de febre, os olhos levianos, os braços, as pernas grossas. Deu-lhe um simples sorriso. Mas todas as tardes, aqueles sorrisos foram dando trabalho ao carocinho. Moça já era um amor. (JURANDIR, 1998, p. 279)

Assim como o carço-sonho-viagem era às vezes o próprio Eutanázio, como visto no trecho a seguir:

Eutanázio contava fazendo caretas, gestos, erguia-se, com os cabelos despenteados caindo pelos olhos. Havia qualquer coisa de trágico e cômico na história. Alfredo não podia deixar de esfriar com aquele pobre rapaz correndo com medo do mestre. Mas Eutanázio contando a história, contava a seu modo a sua história. Ele não tinha morto um homem para roubar mas estava como aprendiz, correndo, perseguido pelos fantasmas, sem saber onde cair morto. (JURANDIR, 1998, p. 296)

Assim, as narrativas de Lucíola, Eutanázio, Valdomira e Clara são relacionados ao carço de tucumã, os quais mostram ao garoto como seriam a cidade de Belém, viver como alguns meninos ricos, beijar Clara, etc. Aliás, a vontade de conhecer a capital era pelo fato de querer vim estudar, mas também é o imaginário do ribeirinho que permite transformar esse objeto, por ser inacessível, distante para a sua realidade, a cidade transforma-se para o garoto em algo mágico, ilusório, símbolo de ascensão e poder.

Como se fosse um olho enorme da treva e do mistério por onde se derramam as visagens que Lucíola contava e os pensamentos e as histórias que saem da cabeça de Eutanázio. Misturado com o escuro da porta do corredor vem a sua “viagem” para Belém. Sua mãe lhe dera uma esperança mais forte. Mas cadê os uniformes, o sapato, a roupa de ir? Enquanto não tivesse isso tudo não se conformava que estivesse tão próximo assim de viajar. Quantas vezes, já com o frio da febre ou ainda com a febre, não ia chorando se queixar, bater os pés na cozinha onde sua mãe lava as xícaras do café ou mexe a panela: - Mamãe, me mande para Belém. Eu morro aqui, mamãe. Creço aqui e não estudo. Quero estudar, quero sair daqui. (JURANDIR, 1998, p. 299)



2.3. Cidade e campo: entre colonizado e colonizador

O caroço de tucumã e a viagem para a Belém mesclam-se no livro inteiro, Alfredo projeta em seu caroço sua angustia e vontade de estudar na capital paraense,

Mas Alfredo acorda com aquela cidade de torres, chaminés, palácios, circos, rodas giratórias que lhe encham o sonho e o carocinho. De olhos abertos para o telhado, pensa na sua ida para Belém. Seu grande sonho é ir para Belém, estudar. A única vez que esteve na cidade era ainda bem pequeno. Mas tem lembrança de tudo que viu. A cidade não se parecia com a que siá Rosália lhe contava quando vinha de Belém. Siá Rosália lhe trazia senhas de passagens de bonde. Eram vermelho-claras com as letras verdes. Embevecia-se olhando as senhas que siá Rosália lhe dava como se elas lhe contassem a maravilha dos bondes mágicos correndo pelos fios elétricos. Então a cidade para Alfredo era um reino de história encantada, toda calçada de ouro e com casas de cristal, meninos com roupas de seda e museus com muitos bichos bonitos. A cidade onde se fazia o Círio de Nazaré, o fatinho feito na loja, que seu pai lhe trouxe, o par de talher, os brinquedos raros e pobres que duravam uma hora. (JURANDIR, 1998, p. 188)

A questão cidade e campo, ou como nas palavras de Paes Loureiro, *cultura urbana* e *cultura rural*, pode também ser interpretada como um confronto simbólico entre o colonizador e o colonizado, pois em algumas situações, a cultura ribeirinha é vista como inferior, estática, primitiva e a da metrópole a representação do civilizado, do letrado e da cultura superior. Por isso, a sensação que Alfredo tem quando deseja estudar em Belém, não é somente estar na capital, mas é adquirir, viver, conhecer o que escutara sobre a cidade grande e estar inserido no meio “civilizador”, em que poderia conquistar bens, um nome e uma importância dentro de Vila de Cachoeira.

Na Amazônia pode-se reconhecer ainda nitidamente dois grandes espaços sociais tradicionais da cultura, cada qual assinalado por características bem definidas, mas também marcados por uma forte articulação mútua, que se processa em decorrência de procedimentos próprios ao desenvolvimento regional: o espaço da cultura urbana e o da cultura rural. A cultura urbana se expressa na vida das cidades, principalmente naquelas de porte médio e nas capitais dos Estados da região. Nas cidades as trocas simbólicas com outras culturas são mais intensas, há maior velocidade nas mudanças, o sistema de ensino é mais estruturado, os equipamentos culturais são em muito maior número e há o dinamismo próprio das universidades. No ambiente rural, especialmente ribeirinho, a cultura mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história. A cultura está mergulhada, num ambiente onde predomina a transmissão oralizada. Ela reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural. (LOUREIRO, 2000, p. 57)



Sabe-se a partir de Paes Loureiro que ambas essas localidades são influenciadas, espalham-se e mesclam-se, porém, quando é mencionada *cultura amazônica* é relacionada no primeiro instante às raízes negras e indígenas, como inclusive poderíamos verificar no texto de Dalcídio Jurandir, quando ele coloca a Dona Geni e suas pajelanças para tratar de Eutanázio. Portanto, a cultura da cidade era sonho, tentativa de melhorar de vida, mudar a perspectiva, mas a Vila de Cachoeira para Alfredo era a própria liberdade.

Quando for para Belém não quer ir para aquela cidade triste, cheia de lama, com meninos sujos, homens rotos e tismados que passavam carregados de embrulhos, com carrinhos de mão vendendo bucho, com uns velhinhos batendo na porta e estendendo a mão, uma carroça cheia de cachorros presos numa grade. Queria era ver o Círio, a Santa na berlinda, os cavalinhos, a montanha russa, o museu, queria ao menos ver os colégios e as livrarias onde se vendiam os livros de histórias maravilhosas que sempre desejava. (JURANDIR, 1998, p. 190)

Essas representações da cultura urbana e rural são vistas pela Dona Amélia retirar Alfredo daquela vida pobre e sem oportunidades, essa por sua enquanto mulher e negra não tivera tais chances, mas que sonha para seu filho. Porém, essa realidade que parecia tão distante, devido ao seu marido, Major Alberto, dar pouca importância para tal questão.

E D. Amélia na janela, pensando, pensando em Eutanázio, na viagem de Alfredo. Seu Alberto sempre adiando. Não se movia. Os catálogos, na verdade, conspiravam contra a partida de Alfredo. Quem tinha de arrumar tudo era ela. Era ela. Alfredo crescendo em Cachoeira a ver a sem-vergonhice do Proença com Flor. (JURANDIR, 1998, p. 270)

Enquanto que para Alfredo era um verdadeiro deslumbramento, eram para o garoto as histórias sobre circo, círio de Nazaré, ruas largas, cinema Olímpia. Essa supervalorização dos elementos da cidade é um imaginário latino-americano amazônico em que o urbano se sobrepõe ao local, que a metrópole é considerada sempre mais rica e desenvolvida do que o “interior”, adjetivo que até hoje é usado para designar, por exemplo, cidades que não sejam as capitais dos estados, nome que designa um tom pejorativo e depreciativo, pois interior pressupõem-se que há algo no centro e que existia uma margem.

Com a sua conversa sempre vagarosa, minuciosa e cheia de perênteses, começava a contar as graças do palhaço do circo, da mulherzinha que desafiava a morte andando no fio do arame, do domador de feras. Alfredo ia descobrindo na conversa de Biniano outra cidade. Cidade onde os homens para ganhar a vida andando no fio do arame, vomitando fogo, tiravam a Bandeira do Brasil da boca, davam o salto da morte, se metiam na jaula dos tigres, caramboleavam nos trapézios. (JURANDIR, 1998, p. 300)



A cidade para Alfredo é “*ver uma grande cidade cheia de navios, trens apitando, lojas soltando balões, meninos andando em pernas de pau como Joaquim Leão andava em Cachoeira.*” (JURANDIR, 1998, p. 185); é o imaginário do menino, que na verdade, representa boa parte das representações dos sujeitos ligados à cultura rural. Assim, Belém eram as narrativas que ouvira de Eutanázio em que ele contava “*a história do sapateiro que prometera desde que embarcara para Belém.*” (JURANDIR, 1998, p. 295), vivas e imaginadas pelo garoto.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a explanação, é importante ressaltar que a representação da Amazônia e da cultural local podem ser vistas na obra de Jurandir, em especial, no livro interpretado. Porque, a representação do conflito identitário, o choque entre a cultura ribeirinha e urbana e o imaginário em um símbolo da região são algumas das imagens que a Amazônia tem tanto para quem mora no Marajó, por exemplo, como também para que está em Belém.

Pois, quando confrontamos o texto dalcidiano com os conceitos de Pizarro (2012) e Gondim (1994) percebemos, por exemplo, o quanto Jurandir mostra realidades marajoaras afro-indígenas, situações que desconstroem os discursos externos à Amazônia. Haja vista que, ambas as autoras postulam que a Amazônia sempre foi vista como uma construção estereotipada, assim, nós amazônicos, sempre fomos representados e imaginados por meio de discursos dos europeus, cientistas, naturalistas e viajantes, ou seja, há sempre um olhar do *Outro*, influenciado por diversas formas de manipular, explorar e dizimar a região. O que em Dalcídio Jurandir é quebrado e rearranjado, de forma a configurar realidades decoloniais.

Se Dona Amélia e Major Alberto podem nos indicar a leitura da própria formação identitária brasileira, em Alfredo podemos verificar o conflito, a crise, os sonhos, a ansiedade e a angústia por estar entre essa mulher negra e homem branco letrado, ou seja, ser negro ou branco, ou até mesmo estar entre a capital ou em Vila de Cachoeira, todos esses conflitos são sintetizados na extensão dos seus sonhos: o caroço de tucumã.

No garoto há uma concentração de todo antagonismo colonial, por isso a interpretação a partir do *imaginário ribeirinho*, conceito dado por Loureiro (2000), em sua análise semiótica, a relação entre cidade e campo é de extrema relevância, pois a Amazônia tem como fonte cultural essa premissa. Essa visão, por exemplo, pode ser confirmada com a leitura neorrealista que Leandro (2016) estabelece ao analisar Jurandir, em que traz justamente essa tensão como ponto chave para a escrita do autor marajoara. Portanto, acredito que com essa interpretação de *Chove nos Campos de Cachoeira* (1939) possa dar



mais outro olhar e perspectiva para entender Jurandir, além de reinterpretar os discursos e imaginários construídos para a formação da região amazônica.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência**. In.: Estudos Feministas, Florianópolis: 320, p. 704-719, setembro-dezembro. 2005.
- ASSIS, Rosa. **Dalcídio Jurandir, uma leitura do caroço de tucumã: vias de sonhos e fantasias**. In: Asas da palavra. Revista de letras. P. 23- 31. Belém. Volume 8, nº 17, Junho, 2004.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. **Feminismos Subalternos: contribuições, tensões e limites**. S/D.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. **Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica**. In.: El Cotidiano, México: 184, p. 7-12, março-abril. 2014.
- FURTADO, Marli Tereza. **Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir**. Tese. UNICAMP, Instituto de Estudos de Linguagem. Campinas, São Paulo: 2002.
- GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher**. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro 1981.
- JURANDIR, Dalcídio. **Edição crítica de Chove nos campos de Cachoeira**. Rosa Assis. Belém: UNAMA, 1998.
- LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **“Nossas intelectuais e os chefes de mandinga”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)**. Tese. Universidade Federal do Bahia (UFBA), 2011.
- LEANDRO, Rafael Voigt. **Os ciclos ficcionais da borracha e a formação de um memorial literário da Amazônia**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2016.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Obras reunidas. Volume 4. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.
- PACHECO, Agenor Sarraf. **Paisagens enegrecidas: linguagens e vivências afroindígenas em narrativas marajoaras**. In: Asas da palavra. Revista de letras. P. 25-39. Belém. Volume 13, nº26, 2010/ 2011.
- PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização**. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina.****O IMAGINÁRIO AMAZÔNICO NA OBRA LITERÁRIA *INFERNO VERDE*, DE ALBERTO RANGEL**

Carla Patrícia da Silva Guedes¹ (UFPA)
Carlaledes18@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo consiste na identificação de representações/ figuras da natureza amazônica presente na produção da literatura feita na Amazônia, tanto no que se refere a escolha das figuras apresentadas, como a maneira pela qual se dá sua construção, isto é, a linguagem que lhe serve de suporte e que recria, no texto, a natureza. No primeiro momento serão apresentados os contos *O Tapará*, *Terra caída* e *Um conceito do Catolé*, os quais podem-se identificar a desconstrução do mito do Eldorado Amazônico, principalmente ao reproduzir as relações entre os homens da região e sua interação com a floresta. Na segunda seção será analisado como tais contos se enquadram na história da literatura brasileira, além de entender como o imaginário, ora fantasioso, ora infernal instituiu-se ao longo das narrativas. Já que a literatura, em alguns casos, serviu a padronização sobre a tentativa de entender e explicar a região amazônica; problematizando enfim como o discurso ficcional pretende ser tomado como representante de um espaço e das sociedades que em certo contexto histórico ali habitam. Para tanto, utilizo como referencial teórico para mostrar essa literatura produzida na Amazônia refletindo as questões do imaginário latino americano os autores Pizarro (2012), Gondim (1994) e Loureiro (2000) entre outros. Assim com o intuito de entender a complexidade do imaginário da região, além de estabelecer uma relação com a tradição da literatura amazônica.

Palavras-chave: Imaginário, Literatura amazônica, Inferno verde.

I- INTRODUÇÃO

A importância de se estudar Amazônia apareceu-me durante a disciplina cursada no mestrado. Antes de fazer a disciplina **Estudos da Literatura da Amazônia**, a visão que tinha de literatura amazônica se resumia às lendas amazônicas, vergonhoso para uma estudante de letras e moradora da região. Não era muito comum, infelizmente, encontrar obras envolvendo a Amazônia na escola nem durante minha graduação, talvez não tenha

¹¹Licenciada em Letras Língua Portuguesa na Universidade Federal do Pará. Pós- graduada no curso de Educação Especial na Perspectiva Inclusiva na Faculdade Integrada Ipiranga. Cursando mestrado na área literária na Universidade Federal do Pará. Carlaledes18@yahoo.com.br



sido dada a devida importância a esse tipo de literatura, a presença da Amazônia parecia rara, apesar da riqueza, da sua identidade e cultura.

Os estudos sobre a Amazônia deu-me suporte para compreender que na literatura amazônica não se tem somente lendas, mas um grande porte histórico, cultural e literário. Sendo assim podemos conhecer através, de alguns autores Souza (1990), Pizarro (2012), Gondim (1994) que fazem a discussão que visa contribuir para reflexões pertinentes sobre a literatura amazônica e sua relação com questões de construção do imaginário, identidade, cultura e literária como já fora dito anteriormente.

As obras lidas acerca da Amazônia deixaram evidente principalmente nas obras literárias a história econômica da região amazônica a partir da extração do látex mostrando a importância que esse período teve para região, a qual em outros momentos foi vista com outros olhos pela sociedade que via a região a margem.

Este artigo visa discutir alguns aspectos relacionados à literatura da Amazônia. *Status quo* de uma literatura que se diga “amazônica” é bem diferente das concepções atribuídas ao termo no século XX. Um fato questionado em diversos trabalhos realizados por estudiosos de literatura amazônica é a classificação estabelecida pelas historiografias literárias, de um modo geral, por exemplo, Bosi (2006, p.426), as quais relegaram a literatura da Amazônia a um regionalismo, no sentido de que as representações feitas dela e nela expressavam apenas o limítrofe geográfico da própria selva.

Hoje, superada a classificação do paradigma regionalista, ao nos depararmos com inúmeras obras literárias produzidas dentro desse território, percebemos a presença de uma literatura que rompe qualquer zona fronteira ao escrever, por meio de um ato narrativo moderno, a dimensão humana do ser. Nesse sentido, vale ressaltar, apenas para exemplificação, a singularidade da escrita de Dalcídio Jurandir (1909-1979), cuja obra, muito mais do que fotografar cenas da vida amazônica, consegue atingir a universalidade e a humanidade do povo que habita essa região. Além de outros como Abguar Bastos (1902-1995) que no romance *Terra de Icamé* (1935), diga-se de passagem, emparelha-se a uma estética moderna, ao reproduzir marcas da oralidade nos discursos das personagens, conjugando-se, desse modo ao “espírito nacionalista” (ANDRADE, 1978, p. 244), o qual valorizava a identidade nacional por meio da própria língua.



II- AMAZÔNIA: DO COLONIALISMO AO NEOCOLONIALISMO

Sabe-se que os usos feitos da linguagem enquanto palavra que coloca os homens em situação de interação tem condicionamentos históricos e isso permite que cada um venha a perceber a natureza e suas formas de modo também individualizado (LEÃO, 2011). Se a literatura é uma *mímeses* do real como atestou Aristóteles e é condicionada pela história das populações pode-se, então, afirmar que ela é um produto que “deriva de convenções e intenções mais ou menos conscientes que se estabelecem do lado de quem escreve e são reconhecidas como tais do lado de quem lê” (DERRIDA, 2014, p. 14). Então, diante da complexidade de conceituação da literatura, deve-se indagar: Como conceituar a produção literária da Amazônia? Quais as visões de homem e de natureza aparecem na produção literária amazônica?

Admita-se que os textos literários podem carregar a chamada “cor local” tão defendida na formação da estética romântica, assim a literatura da Amazônia, quando assume essa identidade pode ser chamada de regionalista. Porque a sua produção se volta para um lugar, uma cultura, um povo e por essa crença: “a natureza passa a ser percebida, então, cada vez mais monstruosamente gigantesca, impossível de ser captada em sua totalidade, um enigma a desafiar qualquer tentativa de compreensão ou de descrição por meio de uma abordagem objetiva e racional” (LEÃO, 2011, p. 19). Esse olhar já evoca uma transformação do pensamento primeiro do romantismo, pois se olharmos no “retrovisor”, ver-se-á que, no período assinalado, a expressão regionalista envolvia os textos ambientados fora do eixo urbano, ou seja, todos os que não tinham a cidade do Rio de Janeiro como espaço central.

No século XX, a escrita sobre os costumes do homem amazônico se mostrava preocupada com a descrição dos problemas sociais, mas não de forma artificial, antes uma crítica aprofundada do homem em meio às tensões provocadas pelo real e a literatura do Norte adquire visibilidade como nos ciclos do Nordeste e do Sul do país. Todavia, não se pretendia reduzir a literatura amazônica ao paisagismo naturalista.

É interessante observar, conforme Pizarro (2012), que sobressai nos relatos dos exploradores, nas crônicas de viajantes, nos textos dos cientistas naturalistas da época, entre outros, um discurso, cujo *tonus* é atravessado pelo imaginário do estrangeiro sobre essa região desconhecida até então, e que, por não fazer parte dos seus cotidianos, prevaleceu os aspectos míticos sobre esse lugar provocador. A respeito disso, Pizarro acrescenta que “A Amazônia é uma região cujo traço mais geral é o de ter sido construída por um pensamento externo a ela” (PIZARRO, 2012, p. 31). Ainda levaria alguns séculos



para que esses discursos exacerbados do europeu sobre a Amazônia começassem a ser sedimentados e, portanto, aparecessem outras vozes, como as dos próprios povos autóctones.

O que preponderou em grande parte dos textos sobre a Amazônia é o que poderíamos chamar de protagonismo da selva. Desde os “discursos fantasiosos dos descobridores até o imaginário moderno dos naturalistas” (PIZARRO, 2012, p. 38), os textos amazônicos foram construídos com base na visão edênica— ratificado na simbologia do mito do *El dourado*—, a qual resumia, de certo modo, a visão conquistadora do estrangeiro sobre a Amazônia. Além disso, esses primeiros séculos do colonizador foram atravessados pela intensa transposição da cultura europeia, a qual em muitos aspectos fora advinda do pensamento renascentista que predominava o ideário ocidental da época.

Perpassado o período inicial da formação colonial da Amazônia, justificado pelo discurso de que era necessário ocupar o vazio demográfico da região, em meados do século XIX, tem-se o início da economia da borracha, cujo impacto maior é refletido na dinamização e transformação do espaço amazônico. Fruto desse novo momento econômico, a produção de textos sobre a Amazônia parecia, agora, ter encontrado um novo *ethos*, espécie de força necessária para impulsionar um novo paradigma de representação. Leandro (2014) afirmar que “o ciclo da borracha é o grande responsável pela entrada definitiva das letras amazônicas no circuito nacional.” (LEANDRO, 2014, p. 9). O estudioso parece concordar com as assertivas de Márcio Souza (1977) a respeito das mudanças propiciadas pelo *boom* econômico da borracha, no sentido de que esse momento histórico possibilitou, de certa maneira, a implementação de esferas necessárias para o desenvolvimento intelectual da Amazônia.

Os novos ares trazidos pela economia da borracha possibilitaram uma Amazônia *outra*, aparentemente moderna ou pelo menos, atravessada por um processo de modernização que paradoxalmente, por vezes, se mostrou caro, exclusiva para elite dominante e com um preço pago por aqueles que constituíam a estrutura basilar desse ciclo econômico: os seringueiros. É, pois, mediante a situação econômico-social da *Hileiano* período de extração da borracha que apareceram textos, os quais vão mostrar “[...] as monstruosidades cometidas nos domínios perdidos [...]” (SOUZA, 1977, p. 100).

O auge da borracha trouxe consigo para a Amazônia principalmente Belém e Manaus status, riqueza, deslumbre, ganância para uma minoria. Como podemos observar com o autor Márcio Souza:

Manaus e Belém se transformaram e pequenas reproduções da Europa, sonhos da boa ganância materialista, de quixotes e sanchos panças, da boa



comida, do banquete eterno, das iguarias finas e vinhos, picardia e liberações orgiásticas nos inúmeros bordéis altamente especializados (SOUZA, 1990, p.90).

Sabemos que esse enriquecimento da região atraiu pessoas de várias partes do país e fora dele com o interesse de enriquecimento, prosperidade, através do trabalho de extração da goma elástica, porém quando chegavam à Amazônia o sonho logo se tornava pesadelo, visto que muitas vezes esses trabalhadores ficavam submissos ao dono do casarão de aviamento, e quando conseguiam voltar à terra de origem se encontravam na mesma situação que tinham saído, às vezes mais pobres.

No fim do século XIX, centenas de aventureiros chegavam como deportados e a mão -de- obra do nordeste começava a ser desviada para os seringais. Pelos salões, nos restaurantes, nos jornais, era possível ver a face que a alienação queria impor. Por essa desenfreada entrega do amazonas à alienação, numa fictícia circulação de rendas, o estado naufragaria definitivamente no delírio (SOUZA, 1990, p.88).

Segundo as leituras acerca da Amazônia podemos perceber que o maior contingente populacional que faziam esse traslado para região amazônica eram pessoas do nordeste, fugindo da seca, da pobreza e da miséria que ali existia. Por sua vez, Pizarro faz um panorama bem amplo em seu texto **Amazônia. As vozes do Rio. Imaginário e modernização**, iniciando-o mostrando a Amazônia do século XXI que vem de um processo antigo que envolveu o governo militar, e que foi considerado um período de modernização da região.

Porém, a questão que nos chama mais atenção é a relação do imaginário da Amazônia que perdura há tempos, desde a chegada dos primeiros europeus, a região amazônica era vista pela antítese paraíso/ inferno, e sua população eram estereotipados, pela cor de pele ou pelos seus costumes.

As autoras Pizarro e Gondim, fazem discussões a respeito desse imaginário que é evidenciado pelas narrativas dos viajantes com suas crônicas relatando o desconhecido, o fantasioso de uma Amazônia “criada” pela imaginação dos europeus. Nesse cenário a natureza ganha vida, alguns dos habitantes dessa terra desconhecida são vistos como pessoas grandiosas, cheias de força, índios de três metros de altura por exemplo. Os relatos feitos por esses viajantes caem num exagero exacerbado.

Alguns relatos fizeram com que a região amazônica ficasse cobiçada diziam os viajantes que essa região cheia de mistérios era um paraíso na terra. Pizarro revela que a Amazônia é um terreno de vozes contraditórias, cheio de imaginários “Com o poder de articular a variedade cultural dos diferentes países, grupos étnicos e ofícios. Existe uma



espécie de Olimpo, de santuário profano, de figuras ligadas à água ou à selva, que se recriam e se transformam permanentemente” (PIZZARO, 2012, p. 188). Logo, a autora nos mostra uma variedade de personagens que compunham esse imaginário dentro da região amazônica como curupira, lobisomem, bota entre outros. Imaginário forte que dependendo da região modifica-se. Esse universo mítico amazônico vem se enfrentando com a modernização e de certa forma acaba interferindo nesse cenário mítico.

Gondim em seu texto **A Invenção da Amazônia** apresenta uma assertiva interessante e necessária para pensarmos sobre o início de um processo de escrita sobre a Amazônia: “Contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída [...]” (GONDIM, 1994, p. 9). É a partir da visão e do imaginário greco-latino do homem europeu, movido mais pela tarefa de persuadir a coroa sobre a potencialidade de colonização que, aos poucos, os relatos dos viajantes passam a compor retratos, os quais culminaram como as primeiras construções discursivas sobre a Amazônia

Os relatos dos viajantes foram os primeiros registros escritos, analíticos e descritivos sobre a Amazônia. É claro que, apesar da visão desfocada dos viajantes e das especulações mitificadas, tais textos podem ser lidos como documentos de um passado historicamente escrito, que se alargaria posteriormente em outros trabalhos que também localizariam a Amazônia como o palco central das narrações.

Gondim deixa bem claro em seus quatro capítulos essa temática tão recorrente que é o imaginário relacionando aos elementos terra e a água, podemos notar que o homem medieval tem um imaginário sobre o oriente a partir de relatos de viajantes, nota-se que tudo que é desconhecido causa estranheza e desconfiança. Então o discurso do sagrado x profano se transpõe para a Amazônia como Paraíso X Inferno como uma justificativa ao processo de colonização.

A autora Gondim afirma que os séculos podem passar e os cronistas serem de diferentes nacionalidades, no entanto diante do rio e da floresta todos têm em suas mentes aquele sentimento que vai do paraíso ao infernismo. Alguns dos relatos dos cronistas fazem referência às Amazonas, guerreiras amazonenses que são consideradas guardiãs do Éden tropical, “Estas mulheres são muito alvas e altas, com cabelo muito comprido, entrelaçado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pêlos, tapadas as suas vergonhas, com os seus arcos e flechas” (GONDIM, 1994, p.82).

Outro caminho explorado na tradição da literatura amazônica é a exploração de espaços distintos que traduzem com fidedignidade a existência dos homens que habitam essas terras – “o espaço da cultura urbana e o da cultura rural” (PAES LOUREIRO, 1995, p.55). Nessa perspectiva, verifica-se que a literatura amazônica não trata apenas do homem



citadino e suas problemáticas, também o homem não inserido nas capitais tem seus costumes tornados fatos literários para os quais “a cultura mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história” (PAES LOUREIRO, 1995, p. 55). São essas histórias, sobretudo das comunidades ribeirinhas e quilombolas que fascinam o público e demonstram a vastidão e riqueza das experiências e criatividade dos sujeitos que habitam nesse espaço. Assim, acrescenta-se que “a história, os temores e as expectativas das comunidades vão se juntando, num imaginário que incorpora as vidas individuais ao destino de um povo” (PIZARRO, 2012, p. 194).

Portanto, os textos lidos demonstram haver transformações dentro do que se convencionou chamar de literatura amazônica, inclusive os modos de ver e narrar nas obras foi modificado, deixando assim de privilegiar o aspecto naturalista da natureza selvagem.

III- A INTERPRETAÇÃO DO IMAGINÁRIO EM *INFERNO VERDE*, DE ALBERTO RANGEL

A obra *Inferno Verde* do autor Alberto Rangel é uma das representações literárias que conseguiu talvez desmistificar o imaginário dessa Amazônia, vista como paraíso. Obra composta de onze contos aparentemente independentes, porém há um elo que uni-os que é a reformulação da visão da Amazônia.

A obra dá ênfase na descrição do espaço e suas “atitudes” atrevo-me a dizer que a floresta/ selva é o principal protagonista dessa narrativa sendo forte, invencível, cheia de mistérios. O próprio título da obra *Inferno Verde* traz consigo alguns questionamentos, a palavra inferno tem uma carga semântica forte nos remete algo ruim, sem luz, nebuloso, obscuro opondo-se a visão Edênica dos relatos dos viajantes europeus.

No conto “O Tapará”, a relação geográfica é bem evidente, temos uma descrição da floresta.

É longo o trajeto. Apenas dois quilômetros e meio, mas parece que não tem fim. O hábito da canoa, naturalmente, à exigência da translação com os pés, dá cansaços (...) o chão é regular em nível e de natureza aluviana idêntica, mas assoalhado de abatizes, enleado de hastes e lianas, mortas ou na letargia da seca. (RANGEL, 2008, p.37).

A água prisioneira. Na raiva dessa situação parece filtrar um olhar de ódio, olhar de basilisco, a esclerótica da lagoa. Vinga-se o poço, gerando uma baixa vida de algas e micróbios venenosos. (...) o lago seco, uma curiosidade hidrográfica, é o laboratório alquímico da microfauna e microflora. (RANGEL, 2008, p.38).

Podemos notar o auxílio das figuras de linguagem como a prosopopeia e a metáfora para dar vida a natureza, mostrando sua destreza, força. A selva ganha nova roupagem por intermédio do discurso literário que acaba fornecendo as imagens mais



impactantes, comprovar que o mundo amazônico é realmente impossível de ser compreendido. O autor Alberto Rangel, mostra que aquele pensamento de uma floresta sutil, generosa, vista no texto da autora Gondim (1994) não existe. Agora notamos uma mata hostil, disposta a vencer o homem, que é o principal responsável pela sua destruição. Na citação abaixo do conto “*Terra caída*” parece que a terra decidiu vinga-se do pobre homem que vive a partir dela.

Não conhecia mais sua terra. Que se teria dado? Estaria demente, ou sonolento? E passou as costas da mão pelos olhos cansados; nada... Onde ficaria sua casa? Ele olhava com afinco a nódoa escura do barranco e não descobria a morada. (...) aproximada mais a montaria da beira, o Cordulo reconheceu estar de fato bem defronte à sua posse. Mas a terra desabada fizera desaparecer toda a frente, com a mongubeira, a barraca, o curral, as laranjeiras. Agora estava uma barreira nua e a pique (RANGEL, 2008, p.66).

Podemos notar que a atividade que o homem exerce para tirar seu sustendo, como o plantio (para tanto precisa-se fazer grandes queimas na floresta) “setembro é o mês fuliginoso e crepitante das queimadas. Rasgam a floresta amazônica as labaredas de milhares de incêndios” (RANGEL, 2008, p.62). Acaba prejudicando a terra que acaba por prejudicar o próprio homem como um “efeito dominó”.

Inferno Verde, além de assinalar toda a amplitude da região também aponta as mazelas sociais, econômica desse universo verde, a obra acaba descrevendo cenas cruéis de uma grande monstruosidade, do cotidiano dos personagens que ali vivem.

No conto *um conceito do Catolé*, retrata a realidade de um homem que veio com sua filha do nordeste à Amazônia fugindo da seca, como já vimos anteriormente no texto de Márcio Souza (1990), esse deslocamento era bem comum. Esse conto evidencia a vida miserável de João Catolé que saiu de sua terra pensando achar na Amazônia algo melhor, trabalhar no seringal parecia uma boa opção, porém não foi bem assim “Ao chegar o retirante cearense, dava-lhe o solo, o mantimento, o teto, a assistência médica a instrução... O monstro devorador de vidas ao pé das heveas era, na verdade, também protetor e amigo” (RANGEL, 2008, p.52).

No primeiro momento para Catolé as coisas estavam bem conseguira o tão pequeno pedaço de terra para o cultivo. “O Catolé escolhera o lote, depois de ter levado dois dias a percorrer o núcleo colonial” (RANGEL, 2008, p.51).

Já no segundo fragmento notamos a mudança de Catolé indignado com os últimos acontecimentos sua filha morta, encontrada em meio à floresta em fase de decomposição e a natureza que não cooperava, assim como lá no nordeste. Podemos dizer que João Catolé representa todos aqueles homens que saiam para a Amazônia com um sonho de



enriquecimento, ou pelo menos ter uma vida digna, poder sustentar a família, viver com honestidade. Todavia nem sempre esse sonho era possível, ou porque se envolviam involuntariamente em dívidas com o dono do casarão (sistema de aviação) ou morriam de alguma doença típica daquele lugar.

(...) É o diabo essa terra... Não dá nada. Só caju e abacaxi. No nosso ceará é outra coisa, tem-se legume... A questão é de inverno. Aqui não vale a pena... E o João, num suspiro profundo, respondeu altanado, abrindo-se em breve e apunhalante desabafo: - Ora, a terra! A terra é boa, o homem só é que não presta (RANGEL, 2008, p.57).

Assim podemos perceber que a mesma terra que acolhe, aconchega é a mesma que em algum momento traz, tristeza e desgraça ao homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa transformação do discurso e das percepções sobre o ambiente pode ser vista nas obras que vão além do ciclo da borracha como fato social que marca o desenvolvimento do espaço e do homem amazônico, Outro aspecto que precisa ser ressaltado é a forte marca da cultura oral no imaginário das populações amazônicas seja na construção das narrativas orais ou na hibridização destas com outros gêneros literários construídos no mesmo espaço.

Assim podemos perceber que a região amazônica é um local cheio de enigmas, os quais só podem ser desvendados por pessoas que acreditam que ali não é um lugar tão desprezível como por vezes é dito. Sabemos que há ribeirinhos, mateiros, seringueiros, índios que vivem com suas famílias e tiram seu sustento da mata, como então esse lugar é um “inferno” se dele tira-se alimentos, moradia, medicamentos (aqueles que utilizam as ervas medicinais para curar doenças) é importante tentarmos reconstruir e reinterpretar a realidade descrita pelas narrativas e pelas próprias pessoas, tentar compreender a cultura e identidade dessa região. Mostrar a grandiosidade e diversidade da Amazônia que a vida nesse lugar não é diferente de qualquer outro.

REFERÊNCIAS

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 43. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.



DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

HARDMAN, Francisco Foot. *A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna*. São Paulo: Unesp, 2009.

KIENING, Christian. *O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo*. Trad. Silvia Nauroski. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LEÃO, Allison. *Amazonas: natureza e ficção*. São Paulo: Anna blume; Manaus: FAPEAM, 2011.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: As vozes do rio: Imaginário e modernização*. Belo horizonte: editora UFMG, 2012.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.

RANGEL, Alberto. *Inferno verde*. 6. ed. Manaus: Valer, 2008.

SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense. Do colonialismo ao neocolonialismo*. 2. ed. São Paulo: Alfa- Omega, 1990.

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina****AMAZÔNIA URBANA EM MOVIMENTO: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E ESTÉTICAS EM VIDEOCLIPES**

Victória Ester Tavares da Costa (Universidade Federal do Pará)¹
victoriaetcosta@gmail.com

RESUMO

Considerando as historicidades e experiências diversas ocorridas na Amazônia, as imagens construídas sobre a região acabaram por se tornar o que até hoje é sua representação mais comum: associações à natureza, florestas e rios. O olhar estrangeiro que por muito tempo registrou (e ainda registra) esta área também fortaleceu e difundiu esta imagem superficial e homogênea, seja na literatura, seja na música e, no caso deste artigo, no audiovisual. Coloca-se em discussão esta criação de um pensamento social repleto de percepções colonialistas, a imagem criada pelo dominador (aquele cuja fala tem maior alcance e efeito) em detrimento de um dominado/subalterno, cujas identidades são delimitadas. Ao perceber uma tendência latina, na qual os vídeos vêm sendo desenvolvidos em grande número sob a perspectiva de quem convive nos espaços representados, pretende-se, neste trabalho, observar a visão de uma destas Amazônias, mais especificamente através da produção de videoclipes em Belém do Pará, a representação das ruas pelas pessoas que nelas convivem, formando-as e por elas sendo formadas.

Palavras-chave: Amazônia, Audiovisual, Belém, Representações, Urbano.

1. INTRODUÇÃO

É sobretudo a partir de percursos históricos e experiências vividas que é formado o imaginário de/sobre um local. Na América Latina, a fase colonialista ainda é presente na cotidianidade de diferentes formas, seja no âmbito das estruturas das cidades, cujos aspectos são físicos, seja no exercício cultural ou mesmo nas relações interpessoais. A arte coloca-se, então, enquanto suporte e meio para registrar os acontecimentos e, por conseguinte, a história e as diversas percepções que se tem sobre ela. Assim, um mesmo evento ou local pode ser notado por diversas perspectivas. No âmbito do Brasil, por sua extensão e distintas ocupações e vivências do espaço, esses traços colonialistas se perpetuam a partir de pontos distintos e com diferentes níveis.

No que concerne à Amazônia, o imaginário social brasileiro perpetua majoritariamente retratos de uma região homogeneizada, em que seus estados e cidades são tomados por florestas, rios, animais “silvestres” ou pelo subdesenvolvimento e “atraso” de forma geral. Ao escolher falar da urbanidade amazônica, mais especificamente de Belém

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação de Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e bolsista da CAPES. Graduada em Comunicação Social, com ênfase em Publicidade e Propaganda, pela Universidade da Amazônia (UNAMA) e bacharel em Cinema e Audiovisual pela Universidade Federal do Pará (UFPA).



do Pará, aponta-se um viés que vai de encontro ao lugar comum do imaginário generalizante, apresentando as particularidades e semelhanças em relação às cidades do eixo Sul-Sudeste, com o propósito de não só desconstruir as imagens estabelecidas, mas entender a visão que os originários da cidade têm de si e do seu entorno da contemporaneidade.

Falar sobre produções audiovisuais de Belém do Pará é, então, escolher o ponto de vista deste subalternizado (que aos poucos conquista outros lugares para expressar-se) para dar atenção e observar como este imaginário é transposto para a música e para a imagem.

2. DA AMÉRICA LATINA PARA BELÉM, DO CINEMA AO VIDEOCLÍPE

Sobre as realidades urbanas da América Latina no final do século XX, Canclini fala da Cidade do México como um exemplo das novas configurações das cidades e que serve para a maioria das outras capitais latinas:

As grandes cidades, dilaceradas pelo crescimento errático e por um multiculturalismo conflitante, são o cenário em que melhor se manifesta o declínio das metanarrativas históricas, das utopias que imaginaram um desenvolvimento humano ascendente e coeso através do tempo. Mesmo nas cidades carregadas de signos do passado, como a capital mexicana, o encolhimento do presente e a perplexidade diante do devir incontável reduzem as experiências temporais e privilegiam as conexões simultâneas no espaço. (CANCLINI, 1997, 130)

Nos anos 1960/1970, a América Latina assistiu e participou ativamente de embates em diversas localidades (principalmente os que buscavam combater os regimes ditatoriais), motivadores de organizações sociais em cada época e em cada país. Como reação ao que ocorria nessas décadas, o cinema desvelou-se enquanto ferramenta para abordar ideologias políticas, filosóficas e sociais. Frente a isso, a produção audiovisual latina passou a experimentar outro tipo de produção, com temáticas mais próximas da sua própria realidade em que constavam seus ambientes cotidianos e seus conflitos.

A partir do momento em que a representação conhecida por terceiros (o “outro”) passa a ser aquela produzida pelos próprios representados, o discurso ganha novos ares. O Nuevo Cine Latinoamericano (NCL), também chamado de terceiro cinema ou cinema de periferia buscou estabelecer-se:

O conceito de Terceiro-Mundo serve a partir dos anos 60 – para além das delimitações eufemísticas e conservadoras da geografia contemporânea – para estabelecer uma unidade de cunho libertário e idealista. Os processos de descolonização, de conscientização social e de luta política desencadeados no globo ao longo deste período (deste estendido 1968) não se esgotam em si mesmos: eles fazem parte da



grande crise da modernidade que implica também numa reorganização (ou desorganização) cultural em todos os cantos do globo. Reafirmamos, então, que uma das mais diretas e evidentes influências da consciência terceiro-mundista (e todas as suas implicações) foi a própria constituição da idéia de Terceiro Cinema. (PRYSTHON, 2009, p. 82)

A partir da maior frequência nas aparições deste local familiar, é reconhecida a existência do “ponto em que a diferença cultural passa a ser encarada quase como estratégia de marketing” (PRYSTHON, 2009, p. 86), em que busca-se mostrar o que é diferente, o que é mais “vendável”, a ponto de encontrar-se com um “autoexotismo”, destacado por Prysthon (2009), o que torna o produto mais valorizado pelo seu diferencial, seja visual, temático ou de produção. Logo, um motivo que faz com que tenha sucesso enquanto um gênero ou categoria também no exterior, mesmo que, desta forma, fortaleçam-se o estereótipos estabelecidos, o que George Marcus comenta sobre “conceitos nucleares que acabam por agir como uma sinédoque da identidade –eles representam um sistema de significados, a identidade que um povo passa a ter na literatura antropológica e, às vezes, além dela.” (1991, p. 209)

Com o passar do tempo outros formatos de audiovisual ganharam popularidade, sendo também espaço para colocar em prática estas diferentes interpretações. Conforme estudado por Vânia Costa (2011), a partir do telejornalismo a Amazônia tem uma imagem criada por pessoas que têm uma visão aérea do Brasil e que falam dele e para ele todos os dias a partir de uma compreensão mediana “É que ao lidar com as regiões, cenários dos acontecimentos, as ‘idéias feitas’ entram em ação” (COSTA, 2011, p. 174). Destarte, notamos que, em sua concepção, o jornalismo objetiva informar um telespectador médio, o que guia as informações e o modo como serão veiculadas.

Por outro lado, o videoclipe, outra categoria do audiovisual, não tem esse prévio interesse de se fazer didático ou facilmente apreensível por parte de quem o consome, possui foco na estética da imagem e/ou na letra da canção. Sobre estes dois elementos juntos, Soares (2006) ressalta que devem ser igualmente observados, tratando-se de um videoclipe em que, de forma geral, ambos importam do mesmo modo. Criado com objetivo de divulgação da música e da imagem de artistas, o videoclipe passou por fases em que era o registro de uma apresentação ou mesmo promocional. O diferencial deste tipo de vídeo deve ser respeitado e atentamente observado desde a produção até sua divulgação, segundo Bryan:

O videoclipe mostrou-se, ao longo dos anos, ser o gênero que melhor se adapta aos diferentes espaços de divulgação, seja na televisão, no cinema, no telefone celular e na internet, por ser relativamente curto e encantar em poucos segundos. Ou seja, é possível ver um videoclipe em qualquer lugar sem que isso implique em muita perda de qualidade. (BRYAN, 2009)²

² Bryan em entrevista para Tadeu Marcus, 2009.



A divulgação de videoclipes, inicialmente ocorrida em canais televisivos abertos, na contemporaneidade começou a ter seu consumo mais acessível. Não somente pela facilitação a partir do acesso à internet (com divulgação principalmente pelo site YouTube ou mesmo diretamente nas mídias sociais, como Facebook, Twitter ou trechos e links no Instagram, por exemplo), mas o tempo e o modo de produção se diferem em alguns aspectos em relação ao cinema ou outros tipos de vídeo.

A produção audiovisual contém aspectos sociais, políticos, tecnológicos, estéticos, culturais e mesmo institucionais de uma sociedade. Estas particularidades mostram-se desde o momento da produção, passando pelo modo de torná-la real, as pessoas e espaços envolvidos, bem como a mensagem transmitida. As características desse conjunto de fatores é que molda o cenário audiovisual e suas produções.

2.1. A imagem da Amazônia

Historicamente, alguns dos primeiros registros audiovisuais sobre a Amazônia foram feitos por Silvino Santos³. Ele documentou a região (Manaus, mais frequentemente) no início do século XX, as atividades da cidade e as ribeirinhas. Seu filme mais conhecido, “No Paiz das Amazonas” (1912)⁴ foi exibido também na Europa, na época, uma das formas de manter a metrópole atualizada e apresentar este universo “distante”. No entanto, com a queda da borracha, o desinteresse pela região foi além do econômico, fazendo com que as produções audiovisuais não mais se mantivessem com a mesma regularidade. Deste modo, até as últimas décadas do século XX as produções deste tipo da e na região amazônica foram pouco numerosas.

A Amazônia é uma área que tem uma imagem amplamente difundida e que, no entanto, tem o que Michael Rogin chama de “excesso de valor simbólico”⁵, que torna as identidades rasas, a partir de caricaturas ou figuras repetitivas. Fruto da colonialidade, a região já teve títulos extremos como “Paris N’América” e “vazio demográfico”⁶, e, ainda hoje, segue com um forte olhar estrangeiro dominante, daquele que desconhece o local. O telejornalismo cotidiano, estudado por Vânia Costa (2011), é um exemplo da imagem de Amazônia estática veiculada, com desenvolvimento distante das “grandes cidades” e, principalmente, de floresta. Despertando-nos para a força que o vídeo tem ao formar

³ Português, Silvino Santos veio ao Brasil, mais especificamente para a Amazônia, onde descobriu e desenvolveu a cinematografia. Breve biografia sobre o cineasta disponível em: <<http://www.portalamazonia.com.br/secao/amazoniadeaz/interna.php?id=250>> Acesso em 25 de junho de 2017.

⁴ “No Paiz das Amazonas (Joaquim Gonçalves de Araújo e Silvino Santos 1922) – Documentário”, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DNc6-dMRqg4>> Acesso em 21 de junho de 2017.

⁵ Ver mais em “*Blackface, White Noise*”, Michael Rogin, em “Crítica da Imagem Eurocêntrica”, de Shohat e Stam..

⁶ Respectivamente, na Época da Borracha (*Belle Époque*) e na segunda, em uma período em que a gestão federal fazia a divulgação da região como “terra sem homens para homens sem terra”, com a finalidade de ocupá-la a partir de um discurso desenvolvimentista, nos idos dos anos 1942-1945.



conceitos que serão transmitidos e as percepções que podem ser provocadas/causadas em quem assiste. Em vista disso, é importante atentar para os tipos de imagens da Amazônia que são criados, ainda hoje.

3. PERCEPÇÕES IMAGÉTICAS E FORMAÇÕES SOCIAIS: O VIÉS PÓS-COLONIAL

Observando notadamente os pontos anteriormente citados emergem as discussões sobre construções culturais bem como as relações entre elas, seja de vivência/experiência, seja de poder. As discussões propostas nesta pesquisa pretendem lidar diretamente com pontos de vista de sujeitos locais, em que se questiona a visão que eles têm de si e como a mesma foi construída e delineada em um âmbito coletivo, que também abarca as formações individuais, ainda que de diferentes perspectivas. Dados os aspectos históricos já apresentados, a discussão pelo caminho dos estudos pós-coloniais e decoloniais⁷ é inevitável.

Ao aceitarmos a cultura como estratégia de sobrevivência, conforme dito por Bhabha, nela pode-se investir para a perpetuação dos discursos próprios de uma sociedade. Constrói-se a cultura, inventa-se a tradição que será seguida.

Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ela emerge em formas culturais não-canônicas – transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos *objets d'art* ou para além da canonização da “ideia” de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. A cultura se adianta para criar uma textualidade simbólica, para dar ao cotidiano alienante uma aura de individualidade, uma promessa de prazer. A transmissão de culturas de sobrevivência não ocorre no organizado *musée imaginaire* das culturas nacionais com seus apelos pela continuidade de um “passado” autêntico e um “presente” vivo – seja essa escala de valor preservada nas tradições “nacionais” organicistas do romantismo ou dentro das proporções mais universais do classicismo. (BHABHA, 2003, p. 240-241)

Esta cultura que é construída na marginalidade, que se trata da transmissão de uma cotidianidade significativa através de símbolos próprios. Partindo do pressuposto de que a teoria decolonial propõe uma desconstrução das representações padronizadas, eurocentradas vigentes, acredito que podemos considerar o cinema dos anos 1960 e 1970 um exemplo de um considerável início desse momento de reconstrução de formas próprias de fazer o audiovisual, simbolizando tantas outras expressões culturais possíveis.

⁷ Conforme defendido por Mignolo e discutido em Ballestrin (2013)



Sobre as formas contemporâneas de manifestação dos próprios costumes, acredito, então, que um passo importante repousa primeiramente sobre a observação destes elementos da cotidianidade que passam despercebidos por nós e que, portanto, reproduzimos sem notá-los. Posteriormente, outra proposta é a de considerar se as representações de hoje realmente se diferem das de outrora. Existe uma preocupação de produzir diferente? Uma estética ou propostas próprias? Atentar para as formas de nos apresentarmos, se com aspectos colonialistas, com traços criados e reproduzidos por quem não faz parte do contexto em questão, se há uma característica decolonial, indo de encontro às imagens estabelecidas, recriando-as, ou se há tantas outras expressividades que não se encaixam em um contexto dicotômico.

Considerando a argumentação de Mignolo, levamos em conta a importância das falas de interlocutores que conhecem Belém sob a ótica da experiência cotidiana e por trás da lente da câmera pois são “aqueles para quem as heranças coloniais são reais (ou seja, aqueles a quem elas prejudicam) são mais inclinados (lógica, histórica e emocionalmente) que outros a teorizar o passado em termos de colonialidade” (MIGNOLO, 2003, p. 165-166). Ainda que desconheçam as teorias pós-coloniais e decoloniais, são os passantes que transformam e são transformados pelo espaço que podem falar sobre o que os representa ou faz parte da sua cotidianidade, pois a vivem também ao ligar a televisão, ao abrir um jornal, ao ouvir uma rádio que perpetue discursos que podem convergir entre si.

Segundo Deepika Bahri (2013) a posição do sujeito é construída no discurso, não é preexistente. Logo, a formação do indivíduo pode acarretar na alteração do discurso que é disseminado, se forem construídas outras perspectivas do que é a Amazônia urbana, outras percepções podem ser criadas, fazendo emergir uma cidade ribeirinha, uma nova conotação de cidade amazônica, a partir de suas próprias mãos e olhos. Assim como o contrário também é possível, deixar as pluralidades de lado em detrimento de uma imagem homogeneizada que desconsidera as nuances da região, dos estados e da cidade, modo já conhecido por nós.

“A eficácia da intervenção é também sempre contingente, aberta, indefinida, trata-se de uma ação dentro da área de influência do sujeito, mas fora de seu controle” (COSTA, 2006, pg. 123) ao que aqui associo também ao terceiro espaço, colocado por Bhabha, que é o lugar no qual conceitos não estão resolvidos, podendo, portanto, ser modificados. O caráter fragmentário e ambivalente de qualquer sistema de representação torna, deste modo, o videoclipe passível de quaisquer interpretação a partir do momento em que está entre a divulgação e o consumo. O que potencializa os elementos presentes em cena para indicar caminhos interpretativos a partir do simbólico e demais representações.



A partir desta breve citação de conceitos teóricos dos estudos pós-coloniais e decoloniais é possível compreender sua aplicação em uma pesquisa da relação entre pessoas e o espaço, que toma como meio de observação o videoclipe. A construção de discursos e, portanto, a produção audiovisual são completamente dependentes das experiências e conhecimentos de cada um, que transpassa para o modo como criamos e como consumimos estes produtos, estando mais próximos ou distantes da reiteração de discursos que já exerceram significativa dominação.

4. FORMAÇÕES SOCIAIS DE BELÉM: A RUA NO VÍDEO

As experiências de Belém são formadas por relações sociais características. No espaço citadino ocorrem trocas religiosas, como o Círio de Nossa Senhora de Nazaré⁸, trocas econômicas, como as vendas de objetos pelas calçadas, os Arrastões do Pavulagem⁹, que toma as ruas com músicas e danças, ou o hábito de alimentar-se na rua. Tem vistas para o rio, tem áreas periféricas com casas de madeira, tem localidades supervalorizadas (como os bairros de Nazaré, Batista Campos e Umarizal), tem a Cidade Velha, cuja história arquitetônica diz muito sobre o cuidado (ou a falta dele) com o passado da cidade. As intersubjetividades ocorrem nos espaços comuns, que podem ser ressignificados dependendo da época ou de quem neles interagem. Em um âmbito local, assim como na América Latina de forma geral, conforme já foi destacado, observa-se em produtos audiovisuais dos últimos anos recessivas referencialidades ao espaço, como forma de pertencimento, cenário cotidiano, lugar de trânsito ou vizinhança.

A partir dos anos 1990, nota-se uma crescente nos números de produções realizadas no Pará, com maior incidência em sua capital. No formato de curtas-metragens, diretores como Jorane Castro (“Mulheres Choradeiras”, “Ribeirinhos do Asfalto”), Fernando Segtowick (“Dias”, “Matinta”) e Roger Elarrat (“Miguel, Miguel”, “Juliana Contra o Jambreiro do Diabo Pelo Coração de João Batista”) registram diversas “Beléns” coexistentes e foram alguns dos nomes que tiveram maiores projeções de suas obras para além do estado ou país. Exemplos estes que podem dar uma breve dimensão do alcance das produções locais¹⁰.

⁸ A maior procissão religiosa realizada no Brasil, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré acontece no segundo domingo de outubro, em Belém do Pará, desde 1793. Com público estimado de 2 milhões de pessoas que caminham pelas ruas da capital paraense em homenagem à padroeira. Por sua grandiosidade e simbolismo, o Círio foi registrado, em setembro de 2004, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial. O dossiê completo sobre o Círio de Nazaré está disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_Cirio_m.pdf>. Acesso em 12 de julho de 2016.

⁹ Organizados pelo Instituto Arraial do Pavulagem, os cortejos que tomam as ruas de Belém em diferentes períodos do ano, com o objetivo de fortalecer e dar continuidade a saberes orais que homenageiam festividades típicas como o Círio e a quadra junina com danças, cantos e sua linguagem. Ver mais em: <<http://pavulagem.org/instituto/>> Acesso em 13 de outubro de 2017.

¹⁰ O filme “Ribeirinhos do Asfalto” (2011), de Castro, repercutiu nacionalmente, chegando ao renomado Festival



As escolhas feitas sobre o que vai integrar os cenários, sobre o que estará no enquadramento, sobre como as pessoas, locais e demais elementos interagirão em cena são também resultado das percepções que habitam o imaginário de quem vai produzir o vídeo: direção geral, direção de fotografia e direção de arte. Esteticamente, esta tríade elege o quê e como as representações serão feitas, guiadas pelo roteiro e pelos apontamentos da direção geral. As representações que fazemos de nós mesmos são entremeadas pelas percepções do “eu” e “nós” e do entorno. Deste modo, aquilo que elaboramos enquanto linguagem, arte ou outros tipos de comunicação com algum interlocutor retrata nossos antecedentes, nossa bagagem cultural, o que ressalta a importância de olhar para o que uma sociedade produz.

Ao ter o espaço urbano enquanto cenário para um vídeo, uma gama de significações e condições se fazem presentes na escolha. As ruas reais tomadas com suas atividades, características e personagens cotidianos, por exemplo, aproxima-se de uma verossimilhança no que tange aos elementos em cena. Ao passo que podem existir também pequenas transformações que pretendem modificar o espaço para chegar ao resultado estético pretendido pelas direções, colocado por Elizabeth Jacob com o termo “lugar-paisagem”:

O lugar-paisagem é então um espaço específico, diferenciado da locação ou do estúdio em si. Nem toda montagem cenográfica, uso de locações ou externas, envolve a construção deste tipo específico de espacialidade. O lugar-paisagem não é um lugar dado, um ponto de partida (como as externas ou locações podem ser). Ele é a construção de um espaço paisagístico específico na medida que é criado com objetivos técnicos e estéticos pré-determinados. Ele pode ter uma paisagem natural como ponto de origem, mas o que o caracteriza é o processo de transformações por ele sofrido a fim de torná-lo expressivo, ou seja, de torná-lo capaz de atender as intenções plásticas e dramáticas desejadas. (JACOB, 2006, p. 14)

O uso do lugar do modo que é ou modificado pretende destacar ou esconder estas Beléns? Quais elementos são modificados e, principalmente, com qual intenção? O que não deve ser relegado à segundo plano é que um produto audiovisual dessa instância tem como característica e objetivo um consumo vasto e mais fluido, possibilitando que chegue a públicos forâneos e que, a partir destes vídeos, podem formar suas percepções e imaginários sobre o espaço-cenário, ainda que se trate de uma obra sem caráter realista.

4.1. Beléns

de Gramado, ganhou Kikito do Júri Oficial de Melhor Atriz, para Dira Paes, e Prêmio Cidade de Gramado de Melhor Direção de Arte, para Ruy Santa Helena. Já “Juliana Contra o Jambreiro do Diabo Pelo Coração de João Batista” (2012), de Elarrat, foi exibido na “Short Film Corner”, mostra do Festival de Cannes, em maio de 2012.



Tendo em vista estes aspectos, a seguir, um breve panorama de videoclipes produzidos em Belém, com bandas/músicos e produtores audiovisuais também da capital paraense. Com exemplares que vão do ano de 2009 a 2016, a intenção do recorte é mostrar produções que contêm o elemento rua enquanto cenário no qual desenvolve-se o vídeo. Destacam-se alguns dos aspectos visuais bem como os diferentes ritmos que seguem o que parece ser esta tendência no audiovisual latino.

Em “Vela”¹¹ (2009), do grupo de heavy metal Madame Saatan, dirigido por Priscilla Brasil, se mostra uma paisagem ritual (Smith, 2014). Filmado durante duas das procissões de homenagem do Círio de Nossa Senhora de Nazaré que tomam as ruas acompanhando a imagem padroeira na berlinda: A transladação, que ocorre no sábado à noite, e no Círio, a romaria oficial que ocorre no domingo de manhã. O lado profano é mostrado com os fogos, danças e com a Festa da Chiquita¹², o lado sacro é representado pela chuva de papéis picados e balões. Os dois lados convergem na vela, que facilmente se faz presente em ambos.



Imagem 01: Frames do videoclipe “Vela”

No videoclipe “Velocidade do Eletro”¹³ (2013), do grupo de *tecnomelody/eletromelody* Gang do Eletro, dirigido por Brunno Regis e Carolina Matos, o cenário é o centro comercial de Belém. Os integrantes (Waldo Squash, Maderito, Keila Gentil e William Love) andam pelas estreitas ruas enquanto dançam, cantam e interagem. Por entre as barracas, vendedores ambulantes e olhares de quem estranha a ação ou passa a participar dela. O caos visual com produtos, placas, prédios antigos e vendas revela o cotidiano da área comercial. Ao passo em que o ritmo da música se mistura à intensa dinâmica do local.

¹¹ Videoclipe “Vela”, da banda Madame Saatan, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MjF9zax5d40>> Acesso em 06 de março de 2017.

¹² Evento organizado pelo público LGBT que ocorre após a passagem da berlinda de Nossa Senhora de Nazaré na noite de sábado. Desde 1978 ocorrem shows na Praça da República, em frente ao Theatro da Paz. Para saber mais, assistir ao documentário “As Filhas da Chiquita”, de Priscilla Brasil (2006), disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=7Cu_mt2SXBc>. Acesso em 21 de junho de 2017.

¹³ Videoclipe “Velocidade do Eletro”, do grupo Gang do Eletro, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AGTZ5CBBLso>> Acesso em 01 de julho de 2017.



Imagem 02: Frames do videoclipe “Velocidade do Eletro”

Dirigido pela belemense Priscilla Brasil em parceria com o francês Vincent Moon, “*Live in Jurunas*”¹⁴ (2013) foi um show da cantora de tecnobrega Gaby Amarantos que posteriormente foi separado em videoclipes de cada música. O cenário é uma rua no bairro do Jurunas (em frente à casa na qual a cantora viveu por muito tempo) ornamentada para um show. No decorrer do vídeo são mostradas atividades cotidianas do bairro, considerado periférico na cidade, assim como o registro de pessoas que passam perto do local do show, mostrando as casas, estruturas e agitação locais com um teor quase documental.



Imagem 03: Frames do show “Live in Jurunas”

Por entre as ruas da Cidade Velha se desvelam os pequenos enredos de “*Oswald Canibal*”¹⁵ (2014), do músico Henry Burnett, dirigido por Rodolfo Pereira. Histórias cotidianas, personagens diversos que se encontram em uma Belém decadente, presente na letra e nas imagens, ilustrada pelo lixo nas ruas, prédios mal cuidados e pichações. Seus sujeitos em situações decadentes fogem da paisagem de uma Belém turística, da imagem natural, apresentando mazelas típicas da urbanicidade de muitas das metrópoles brasileiras, de uma forma saudosista mas que não se deixa enganar pelas imagens pretéritas.

¹⁴ Show “*Live in Jurunas*”, de Gaby Amarantos disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xZurp_HAcP4&t Acesso em 10 de julho de 2017.

¹⁵ Videoclipe “*Oswald Canibal*”, de Henry Burnett, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zMfiV0RnY68> Acesso em 6 de março de 2017.



Imagem 04: Frames do videoclipe “Oswald Canibal”

Em “Voando pro Pará”¹⁶ (2016), da cantora Joelma, ex-vocalista da Banda Calypso, são mostradas sequências de pontos turísticos da cidade, como o Ver-o-Peso, o Mangal das Garças e a Estação das Docas. Possui planos de rios, áreas verdes, barcos e pessoas se divertindo junto à natureza. Também estão presentes na letra e em imagens alguns “costumes belemenses”, como comer pupunha com café ou ir ao RExPA (clássico do futebol paraense), por exemplo. O videoclipe produzido pela TV Liberal (filial da Rede Globo), ao contrário de “Pará Belém”¹⁷ não dá destaque para o carimbó, com dançarinos caracterizados ou mesmo a presença da cantora, mas mantém a linha turística ao investir em imagens do que atrai estrangeiros e curiosos, aliada às recomendações da cantora, que fala (canta) como alguém que conhece e indica o local.



Imagem 05: Frames do videoclipe “Voando pro Pará”

Em “Guamá Sound System”¹⁸ (2016), do grupo Lauvaite Penoso, dirigido por Alexandre Nogueira, a música e o vídeo falam do bairro do Guamá, um dos mais populosos de Belém. Ao andar pelo que é considerado periferia da cidade, o videoclipe acompanha

¹⁶ Videoclipe “Voando pro Pará”, da cantora Joelma. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uMepreJl32s>> Acesso em 05 de outubro de 2017.

¹⁷ Videoclipe “Pará Belém”, da banda Calypso, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=t8X6Xzq20o>> Acesso em 06 de março de 2017.

¹⁸ Videoclipe “Guamá Sound System”, da banda Lauvaite Penoso, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=znfylizulZc>> Acesso em 6 de março de 2017.



seu personagem principal em um dia de atividades cotidianas, saindo de casa e indo até o ponto de ônibus. Em seu caminho cumprimenta pessoas, anda por ruas asfaltadas, trechos com muito lixo, casas de madeira, lama, uma ponte que mostra um plano aberto, no qual podemos ver prédios ao fundo, provavelmente de algum bairro próximo mais valorizado. Simultaneamente, a banda se desloca cantando por esse Guamá e suas paisagens.



Imagem 06: Frames do videoclipe “Guamá Sound System”

Com estes breves exemplos, então, confirma-se a representação recente das ruas de Belém em videoclipes. E, a partir das diferentes “Beléns” mostradas, é possível notar não só as diferentes percepções de um mesmo espaço, mas colocá-las em discussão. Voltando-nos para um contexto macro anteriormente citado em que a América Latina está falando mais de si, temos “o imaginário local dialogando com o imaginário cósmico” (PAES LOUREIRO, 2011, p. 67), dentro desta perspectiva de expressar o que anteriormente era subalterno, promovendo espaços em que as histórias de cada local possam ser reconstruídas a partir de um viés que fora silenciado, deixando de lado as “identidades nacionais forjadas” criadas pelo que Spivak (1994) chama de elite pós-colonial, com discurso privilegiado historicamente. Assim, as produções que apresentam essa rua mais “real”

não serão tratadas como reflexos de uma realidade, nem como moldura que encerra um conteúdo, e sim como evocações do real, que com ele mantêm uma relação, mas que a ele não se submetem e não se curvam, e sim lhe dirigem um olhar e querem ser retribuídas (...). A arte, os objetos estéticos, excedem a experiência no sentido restrito, porque se ligam aos vários âmbitos da cultura e, deve-se complementar, estão ligados à linguagem estética que pode prescindir de uma referencialidade direta. (OLIVEIRA, 2011, p. 17-20)

É através da cotidianidade, das atividades corriqueiras, dos personagens familiares, casas e outros tipos de imóveis que emergem significações. São variados aspectos de uma mesma cidade, que coexistem e que por vezes reafirmam o olhar colonial, outras, combatem. Marcando, então, o papel social do audiovisual enquanto ferramenta que ajuda a construir o imaginário bem como ser político sem perder sua função de entretenimento.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção imagética de uma região a partir de elementos mais marcantes histórico e socialmente tendem a ser o caminho comum, no entanto, devem ser considerados os graus de participação da própria sociedade nativa nesta formação simbólica. Deste modo e, ao observar os pontos levantados neste breve artigo, é possível notar as significativas diferenças entre o imaginário criado a partir de estrangeirismos e o olhar de quem vive no local representado, ainda que hajam pontos convergentes no tocante à estética, o aprofundamento é o que torna essas construções distintas.

Logo, o audiovisual segue sendo (como o foi nas décadas de 1960 e 1970) um instrumento para contrapor as homogeneizações através da criação destes espaços/meios para que a voz amazônica seja ouvida, sua produção imagética seja vista.

REFERÊNCIAS

BAHRI, Deepika. **Feminismo e/no pós-colonialismo**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, maio-agosto/2013, p. 659-688.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.11, Brasília, maio/agosto de 2013, pp. 89-117.

BHABHA, Homi. **O Pós-Colonial e o Pós-Moderno**: a questão da agência. Editado por Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 239-273.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**. Conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

COSTA, Sérgio. **Desprovincializando a sociologia**: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2006, vol. 21, no 60, pp. 117-134.

COSTA, Vânia Maria Torres. **'À sombra da floresta'**: os sujeitos amazônicos entre estereótipo, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da Rede Globo. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Artes e Comunicação Social, 2011.

JACOB, Elizabeth. **Um Lugar Para Ser Visto**: A Direção de Arte e a Construção da Paisagem no Cinema. Universidade Federal Fluminense, 2006.

MARCUS, G. **Identidades Passadas, Presentes e Emergentes**: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, v. 34, 1991, pp. 197-221.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

OLIVEIRA, Relivaldo Pinho de. **Antropologia e Filosofia**: experiência e estética no cinema e na literatura da Amazônia – Belém, 2011.

PAES LOUREIRO, Jesus. **Uma Belle Époque Agora do Pará**. São Paulo. Revista Bravo



Especial - edição 172, 2011, p. 65-67.

PRYTHON, Angela. **Do Terceiro Cinema ao cinema periférico: Estéticas contemporâneas e cultura mundial.** Periferia - Volume 1. Número 1, 2009.

ROGIN, Michael. "*Blackface, White Noise*", Critical Inquiry, v.8, n.3, 1992, In: SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica.** São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 269.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica.** São Paulo. Cosac Naifi, 2006.

SMITH, Monica L. **The Archaeology of Urban Landscapes.** Annu. Rev. Anthropol. 2014.43:307-323. Downloaded from www.annualreviews.org Access provided by University of Florida - Smathers Library on 05/29/15.

SOARES, Tiago. **Por uma metodologia de análise mediática dos videoclipes: Contribuições da Semiótica da Canção e dos Estudos Culturais.** UNirevista - Vol. 1, nº 3: (julho, 2006). Disponível em <<http://www.midiaemusica.ufba.br/arquivos/artigos/SOARES1.pdf>> Acesso em 28 de maio de 2017.

SPIVAK, G. **Quem reivindica a alteridade?** In: HOLANDA, H. B. (org.) Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

TADEU, Marcus. **A linguagem do videoclipe** – Entrevista com Guilherme Bryan, jul. 2009. Disponível em: < <http://revistapontocom.org.br/edicoes-antiores-entrevistas/a-linguagem-do-videoclipe> > Acesso em 25 de junho de 2016.

**GT 09 - Pensamento social e imaginário na América latina**

O MARAVILHOSO, O FANTÁSTICO E O SOBRENATURAL:
As relações sociais dos mitos e lendas no imaginário amazônico.

Rosivalda da Silva Fidelix (Faculdade Integrada Brasil Amazônia)¹
rosifidelix@yahoo.com

Marcos Valério Lima Reis (Faculdade Integrada Brasil Amazônia Instituição)²
marcosvaleriores@gmail.com

RESUMO

Vivenciamos a era tecnológica, e em pleno século XXI a literatura preserva-se e se manifesta através do imaginário de um povo rico em histórias fabulistas, criativas, fantasiosas, ficcionais ou verossímeis a sua realidade. A crença está inata ao ser humano, independente do país que vive sua habilidade de criar, recriar, vivenciar e acreditar em histórias vivenciadas por seus antepassados perfila o Amazônida. As manifestações míticas e poéticas, das lendas, contos e narrativas, transcende o real por meio da criatividade e liberdade do contar do imaginário do caboclo que preserva sua cultura, o querer do povo em acreditar que tudo é possível através do imaginário, desenvolvendo uma intensa manifestação cultural e social, cercada de subjetividade, por meio do simbólico das imagens, dos encantados que emerge dos rios e da floresta, como forma de propagar o conhecimento cultural e os saberes locais, transmitidos de geração para geração, como forma de manutenção da cultura e das vivências que compõem a identidade cultural do Amazônida. A metodologia da pesquisa foi realizada por meio de estudos documentais e bibliográficos nas temáticas: culturais, sociais e históricos, mostrando a relação entre homem-natureza. Logo, o estudo de teóricos como: Eliade, que vê no mito suas diferentes manifestações e formas de interpretar os fatos, assim como Loureiro, cujo olhar está atento para os elementos oriundos dos mitos por meio de músicas, poesia, da linguagem do caboclo.

Palavras-chave: Mito, cultura, saberes locais, imaginário amazônico.

1. INTRODUÇÃO

Ainda hoje em pleno século XXI, com tantas tecnologias, o imaginário ainda existe e faz parte da crença dos homens, sobretudo do Amazônida. A relevância desta pesquisa se dá, primeiramente pela necessidade de disseminar a cultura, as vivências do homem amazônico e o que elas representam na nossa sociedade contemporânea, além de nos permitir conhecer as raízes do povo que necessita de maior circulação, colocando em relevo o fazer literário na/da Amazônia, que ainda carece de um olhar atento da historiografia literária brasileira.

¹Estudante de pós-graduação em (Português e literaturas), pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia.

²Professor da Cadeira de Literatura Amazônica e Afrobrasileira da Faculdade Integrada Brasil Amazônia. Doutorando em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia.



Deste modo, apresentamos o imaginário amazônico e as vivências do Amazônida, em sincronia com a natureza, fator imperativo para a composição desse imaginário. O homem e a natureza constroem seus vínculos entrelaçados para que este imaginário possa se legitimar. As narrativas legitimam essas representatividades que o imaginário amazônico ocupa dentro da história local e de todo seu entendimento acerca do processo de formação da literatura produzida na região.

A metodologia do trabalho foi construída por meio de pesquisas documental e bibliográfica, a partir de estudos nas temáticas: cultural, social e histórico, mostrando a relação entre homem-natureza, como principal norteador acerca do diverso amazônico evidenciando suas interpretações.

Utilizamos como base teórica a contribuição de Eliade (2007) para conceituar o mito, trazendo-o à realidade, por meio do contar, explicando acontecimentos que norteiam as ações do homem em sociedade, além de outros que fomentam essa definição. Utilizamos também, o embasamento teórico de Paes Loureiro (2000) que divulga a cultura amazônica, o imaginário, por meio da linguagem, fortalecendo o reconhecimento da cultura local na literatura, na arte e etc. mostrando a Amazônia e toda sua diversidade cultural por meio do imaginário local, bem como Todorov, que traz a percepção do fantástico e o maravilhoso.

2 O MITO

Neste tópico procuramos discutir e estabelecer uma aproximação do conceito de mito proporcionando um olhar atento a diversos teóricos. Conforme o dicionário Bechara (2011) o termo mito, significa dizer, falar, contar. Desde o apogeu do racionalismo grego até o início deste século, o mito tinha o sentido de fábula ou conto, uma fantasia das camadas mais ingênuas ou menos esclarecidas da sociedade. O mito é uma tentativa de responder às questões sobre a origem do mundo, dos elementos, dos fenômenos da natureza, entre outros.

Lévi-Strauss (1955) define o mito como um sistema temporal que se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente, e ao futuro, uma vez que, este diz respeito a acontecimentos, que apesar de decorrente em um dado momento, formam uma estrutura sincrônica. (não histórica momentânea), quanto a diacrônica (histórica permanente) e esta permanência da estrutura ao longo do tempo, traz a possibilidade de mudança dentro da própria cultura.

Essa mudança ocorre porque há uma repetição da estrutura. No caso dos mitos, há uma repetição de sequências, nas quais recebem o nome de “mitemas”. Lacan (1957), diz que estas unidades de elementos do mito possuem um funcionamento estrutural que pode ser comparado ao funcionamento caracterizado pela existência de elementos como se fosse uma relação combinatória constante que determina a construção de frases, uma vez que,



dentro da própria mitologia não existem um só mito ou um determinado personagem, mas sim, vários. Cada um se ramifica em pequenos detalhes um do outro. Segundo Campbell (2000), para que se possa fazer uma boa análise do mito esses detalhes jamais poderão ser deixados de lado.

Cunha (1980) atribui às sequências míticas, à estrutura do mito, o estatuto de significante, ou seja, formas vazias que apesar de manterem uma relação constante entre si, são preenchidas de maneiras extremamente variável em virtude da mudança de sua combinação nas narrativas. A narrativa não é o mito, a narrativa é uma de suas possibilidades de organização. O mito é o horizonte de possibilidades, são as narrativas que aludem o mito e lhe criam forma.

Para Rocha (1991), o mito atrai interpretações, isto quer dizer que, ele não só pode, mas deve ser interpretado, como caracterizar-se em algo que, “se deixa eternamente interpretar, e esta interpretação torna-se ela mesma um novo mito, ou seja, as interpretações não esgotam o mito”. (ROCHA, 1991, p. 49).

O mito por ser uma realidade cultural extremamente complexa, pode ser abordado e interpretado através de perspectivas múltiplas e complementares, podendo ser definido de várias maneiras. Eliade, constrói esse pensamento:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido num tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. (...). O mito fala apenas do que realmente, ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os seres sobrenaturais. Eles são conhecidos, sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. (ELIADE, 2007, p. 11)

Não há como isolar o homem da instância não racional, na esfera inconsciente e subconsciente, no âmbito das emoções, da cultura, o caráter imaginário que se mantém e é nele que o mito se instala, porque os mitos descrevem as diversas e até mesmo as dramáticas irrupções do sagrado ou do sobrenatural. E é essa incursão do sagrado que realmente fundamenta o mundo e o converte no que é hoje.

Essas modificações ocorrem porque foram sofridos no decorrer dos tempos, quando os mitos dos “primitivos”, ainda refletem um estado primordial, na qual as demais sociedades tratam de sociedade onde os mitos ainda estão vivos, onde fomentam e justificam todos os tipos de comportamento e todas as atividades do homem, de forma que, este se utiliza do imaginário para viver seu mundo particular. Lacan considera os aspectos estruturais do mito como uma organização do imaginário.

O que se chama um mito, seja ele religioso ou folclórico, em qualquer etapa do seu legado que o considere, apresentar-se como uma narrativa (...) o mito é ao mesmo tempo, muito distinto desta, no sentido que demonstra



certa constância que se não estão absolutamente submetidas à invenção subjetiva. (...) o mito tem no conjunto, um caráter de ficção. (LACAN, 1956, p. 258)

O mito não pode ser considerado um objeto velho porque no decorrer do tempo ele estar sempre se reinventando, aos moldes da sociedade, para acompanhar o homem no seu dia a dia, o mito é sempre atual. O saber histórico não é um saber do passado, mas uma compreensão intensa e constante do presente, pois se utiliza da seleção e atualização do dito e do vivido. “Nossas culturas só se lembram esquecendo, mantêm-se rejeitando uma parte do que elas acumularam de experiência, no dia a dia. A seleção drena assim, duplamente o que ela cria”. (ZUNTHOR, 1997, p. 15).

Os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida possuem uma origem e uma história sobrenatural e que essa história é significativa, preciosa e exemplar, porque conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas, ou seja, aprender não somente como as coisas vieram à existência, porém onde encontrá-la e como fazer com que reapareçam e justifiquem o seu desaparecer.

Cada um constrói seu mito individual ou complexo a partir de elementos retirados de seu próprio passado e que irão compor os mitemas³ que (re) significarão ao serem combinado em cada narrativa produzida pelo sujeito, onde o relato de seres fantásticos, protagonizado por seres que encarnam as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana. Se o mundo existe, se o homem existe, é porque os seres sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora. O mito lhe ensina as “histórias” primordiais que para eles constituíram existencialmente e tudo o que se relaciona com a existência e com o seu próprio modo de existir, porque é isso que os mitos lhes oferecem, uma explicação das coisas e do mundo, cabendo a cada um aceitá-las ou não.

3 O IMAGINÁRIO AMAZÔNICO

A imaginação tornou-se o caminho possível que nos permite não apenas atingir o real, como também vislumbrar as coisas que possam vir a tornar-se realidade, o imaginário em liberdade, que rompe os limites do real, consiste na explosão que propicia o início de uma nova época, ou apenas o tempo efêmero e extraordinário de uma festa.

O Texto de João de Jesus Paes Loureiro⁴ (2000), “Cultura Amazônica: uma poética do imaginário” estabelece reflexões a partir de signos universais do imaginário amazônico.

³Mitema, é a partícula essencial de um mito, um elemento irreduzível e imutável, algo que sempre se encontra dividido com outros mitemas relacionados e reunidos em variações, ou seja, “empacotados” (Lévi-Strauss, 1955)

⁴João de Jesus Paes Loureiro, nasceu no dia 23 de junho de 1939, em Abaetetuba- PA. É escritor, poeta e Professor de Estética, História da Arte e Cultura Amazônica, na Universidade Federal do Pará. Mestre em Teoria da Literatura e Semiótica, PUC/UNICAMP, São Paulo. Doutor em Sociologia da Cultura pela Sorbonne, Paris, França. Foi premiado pelo instituto nacional de teatro em 1975/76, com as peças “Ilha da Ira” e “Procissão de Sayrê”. Ganhou o prêmio de melhor livro de poesia em 1983, pela associação paulista de críticos de arte, com o livro “Altar em chamas”.



Por meio de uma fusão do real com a imaginação do real com o surreal, do natural com o sobrenatural. Nele, estão contemplados olhares históricos e culturais e com mais detalhes. O imaginário dessa região que em um diálogo permanente com as principais fontes e correntes literárias, possibilita uma compreensão sensível e intelectualizada da cosmovisão amazônica na perspectiva do mito como metáfora do real. Essa antítese serve de fio condutor para a tessitura de seu olhar, entrecruzando o real e o imaginário.

A poética do imaginário, coloca em relevo a dimensão cultural e estabelece de forma abrangente a relação do ser humano como doador de sentidos. A partir dessa perspectiva lança olhar nos três níveis culturais: o individual, o social e o histórico. Neste sentido, sedimenta a cultura como o conjunto de expressões intelectuais, artísticas e morais de uma determinada civilização, alicerçada por pensamentos e tradições, que constroem a complexa existência humana.

A riqueza cultural amazônica é colocada em destaque, no estabelecimento da abordagem da diferença entre a cultura rural e a cultura urbana, destacando as trocas simbólicas dentro da cultura urbana, que acontecem com maior velocidade. Porém, afirma que é no espaço rural e especialmente no ribeirão que a cultura, mantém o tradicional, e em decorrência da tradição preserva a relação íntima do homem com a natureza, o diálogo com os mais diversos elementos constituintes da região. É nesse diálogo com o cosmo amazônico que a cultura rural se expressa por meio de mitos, que exacerbam o imaginário do povo, subsidiando os alicerces da sua sobrevivência.

O Amazônida cria e recria seu ambiente social, o modo de se relacionar com a natureza, o que lhe legitima a “percepção, do reconhecimento e da criação pelo imaginário estético-poetizante”, (LOUREIRO, 2000, p. 90) da cultura amazônica. Após a percepção de Loureiro é imperativo provocar o entendimento de mito a partir do olhar, sobre a Amazônia. Para o homem amazônico o mito passou a ser um ingrediente importante e vital do imaginário local, produzindo um multo e plurissignificativo valor, uma vez que, os mitos e as lendas fazem parte da cultura dos povos amazônicos como elemento social e primordial da cultura local. Ainda para o autor, “na Amazônia inventamos nossos mitos encharcados de poesia para podermos viver na desmedida solidão de rios e florestas, (LOUREIRO, 2001, p. 333), onde o desconhecido torna-se temido, sobre esse temor dos rios Brech (1987, p. 54) diz que, “há um rio que tudo arrasta, todos chamam de violento, mas ninguém chama violenta as margens que o aprisionam há séculos”. O rio passa a ser um grande condutor de histórias, contendo memória, medo, conhecimento e tudo que possa a ter veracidade ou não. As margens do rio também podem aprisionar a cultura e mentalidade dos homens.



A inversão da Amazônia vista pelo olhar do estrangeiro é algo fantástico e fabuloso, na qual a natureza se apresenta como um cenário gritante, cheio de desafio e encantamento e ao mesmo tempo, torna-se uma visão exótica para quem nunca viu. O que sugere ser algo surreal e avassalador, para Gondim “As potencialidades que os autores de ficção pensam existir na Amazônia ainda guardam o vigor dos tempos primeiros dos navegadores de águas turvas e cristalinas do rio dos Amazonas”. (GONDIM, 2007, p. 329). Embora vivermos imersos a era tecnológica o olhar sobre a Amazônia ainda se faz sobre um imaginário exótico e primitivo. Desta forma, os mitos e lendas fazem parte da identidade do índio, do caboclo, enfim, daqueles que são encantados pelos diferentes modos e maneiras de retratar a realidade que é o resultado da relação entre homem sua cultura e o meio em que vivem, através de sua convivência com o rio e a floresta, mantendo-se viva as tradições milenares adquiridos ao longo do tempo e que são repassadas de geração para geração.

3.1 Contando a Amazônia: Caboclo falador

As histórias da região amazônica são ricas no que se referem aos mitos, lendas e outras narrativas, quanto mais conhecidas e exploradas, surpreendem porque certamente, interfere e influencia na formação da identidade dos povos amazônicos com aspectos e características próprias, oferecendo uma visão de mundo mais ampla, embora em uma cultura heterogênea e complexa como é o cenário amazônico, que possui características únicas que abraçam todas as narrativas.

A acumulação da memória recontada utiliza-se do imaginário como objeto do mito na composição de narrativas e lendas, mostrando um cenário do gênero fantástico como forma de elucidar conhecimentos morais, banalizar costumes, fatos complicados inerentes à sociedade como afirmação de sua própria cultura como metáfora do real, para com fins específicos, advindos do mistério assim como os do rio e da floresta, estabelecer uma explicação para o inexplicável, utilizando as narrativas lendárias para justificar certos desfechos. Como afirma Candau, (2002) “cada vez mais a consciência de que se trata de uma dimensão configurada do humano em níveis profundos, no nível pessoal e coletivo” (CANDAU, 2002, p. 12). O mito constitui parte da cultura do homem, “os aspectos de nossa identidade que surgem de nossa presença, as culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosa, e acima de tudo nacional” (HALL 1997, p. 8). O caboclo conta, fala, cria e recria seus causos e repassa por meio da oralidade, do falar do caboclo amazônico que as narrativas lendárias são transmitidas como uma viagem. Os elementos do mito surgem no pensar, no falar, como poesia que surge por meio de um falador.

As encantarias amazônicas são uma zona transcendente que existe no fundo dos rios, (...). Essa dimensão de uma outra realidade, que emergem, para a superfície dos rios e do devaneio, os botos, as iaras, a boiuna, a mãe



- do – rio, as entidades do fundo das águas e do tempo. (LOUREIRO, 2001, p.27)

Para Souza os mitos e as lendas dos atuais povos indígenas ainda guardam lembranças de um passado que se perdeu na voracidade da conquista, nas rotas comerciais que ligavam a selva amazônica, as grandes civilizações andinas ainda continuam trançados nas entranhas da mata virgem, reconhecida apenas pelo olhar “dos que sabem distinguir antigas veredas dissimuladas pelas folhagens”. (SOUZA, 2001, p. 26). Muitos compositores utilizam-se deste cenário para compor sua melodia, sua poesia, trazendo os seres, fantásticos submersos nas águas do rio sempre por meio da oralidade, que por sua vez, acabam agregando valor e significado diferente para quem conta e para quem escuta, por meio da oralidade, que ainda é o melhor veículo de propagação das narrativas amazônicas, onde as lendas e os contos são protagonistas.

3.2 Lendas: História e metáfora

A fim de estabelecer uma linha concreta de entendimento sobre o imaginário é imprescindível colocar em relevo as histórias repassadas entre gerações que se solidificam na oralidade como justificativa para fatos, principalmente na área rural, neste sentido as lendas retratam um tempo fabuloso do início de uma determinada realidade, quando o homem e a natureza se confundem, numa relação de dependência no ato interpretativo da ocorrência de fenômeno naturais às ações dos deuses. Se compararmos o conceito de lenda e o conceito de mito, os dois se confundem, porque tem uma relação, portanto a lenda retrata o mito, numa narrativa interativa de quem conta com quem ouve, e os fatos retratados são tomados como verdade, dependendo do que está sendo narrado, ou seja, a lenda é um produto do mito. As lendas e os mitos são histórias sem autoria conhecida, foram criadas desde a antiguidade clássica com as inúmeras histórias náuticas, onde os deuses e heróis se manifestam se incorporando a condição de mundos diferente, e recontada de geração para geração, à medida que os anos vão evoluindo. A lenda do boto, por exemplo, transmite o elo entre o fascinante e o poético, entre o mito e a lenda.

O boto cor de rosa, assim é conhecido por possuir um poder de sedução irresistível, que nenhuma moça donzela consegue resistir, o contato do boto é temido, pois ele é tão sedutor que ao primeiro contato encontro, torna-se paixão à primeira vista e quando as moças se dão conta já foram conquistadas. Segundo a lenda depois que o boto consegue o que quer com a moça escolhida, ele se joga no primeiro braço de igarapé ou rio e desaparece. É aí que todos se dão conta de que não era um rapaz qualquer, mas sim o boto. Toda essa idealização do boto, são características que se contrapõem a visão do novo do diferente, sobre a ideia da sexualidade de uma região da Amazônia, onde vive uma mistura sem fim de rio, floresta, ao olhar da enorme sedução e elegância. Assim, o boto cor



de rosa pode ser comparado a um príncipe que surge das profundezas do rio para arrebatador corações. A ideia do encantado do príncipe dos contos medievais torna-se atual e incorpora elementos regionais, à medida que vem sendo contado, segundo Eliade,

(...) a religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de serem reatualizar eventos fabulosos, (...) impregnado da presença dos seres sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, mas da sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. (ELIADE, 2007, p. 22)

Desta forma, a figura do ser encantado se reinventa para acompanhar o contemporâneo e à medida que a sedução a sexualidade e a elegância do homem passam a ter domínio sobre o imaginário feminino, desta forma, o boto sempre irá se reinventar.

A representação do imaginário local, está arraigado no comportamento e na literatura do Amazônida, mostrando sua própria concepção de que este está associado por meio da representatividade que o mundo imaginário vê a imagem do homem amazônico, como um indivíduo primitivo, mas aberto ao mundo contemporâneo e a partir de seu comportamento, pode ser percebido a sua própria concepção de mundo.

4 CONTO ACAUÃ, O SOBRENATURAL: Mitos e lendas no imaginário amazônico

Como forma de ilustrar o sobrenatural e o imaginário da região amazônica é importante colocar em destaque o conto de Inglês de Sousa, uma vez que existem vários mitos para legitimar. Assim as lendas acompanham os mitos em todos os sentidos, a natureza como possuidores de seres irrealis, como essas histórias de gente que vira bicho como: porco, cachorro, cobra, pássaro no caso da Matina Perera, seres que em noite de luar se isolam do meio que vivem para cumprir seu destino solidário.

O objetivo aqui não é fazer uma análise detalhada do conto *acauã*, do escritor paraense, Inglês de Sousa⁵, porém, estabelecer uma relação dos fatos ocorridos no conto, que se aproximam do sobrenatural. A obra está contida no livro “Contos Amazônicos⁶”, e

⁵Herculano Marcos Inglês de Sousa, nasceu em 28 de dezembro de 1853 em Óbitos Pará - Brasil, estudou inicialmente nos estados do Pará e Maranhão, graduou-se em direito, em São Paulo, pela Faculdade do Largo de São Francisco, no ano de 1876, foi professor, advogado, político, jornalista e escritor brasileiro, tido como introdutor do naturalismo na literatura brasileira por meio do seu romance *O Coronel Sangrado* publicado em Santos em 1877 e um dos membros fundadores da Academia Brasileira de Letras. Publicou dois romances em 1876, *O Cacauleta* e *História de um Pescador*, aos quais seguiram-se mais dois, todos publicados sob o pseudônimo Luís Dolzani. Com Antônio Carlos Ribeiro de Andrada e Silva publicou a partir de 1877 a Revista Nacional, versando sobre ciências, artes e letras. A principal característica de sua obra é o enfoque no homem amazônico, acima da paisagem e do exotismo da região, faleceu no Rio de Janeiro, em 06 de setembro de 1918.

⁶Contos Amazônicos é uma obra naturalista de ficção que está dividida em nove contos. É também o último livro escrito por Inglês de Sousa, em 1893. Assim como todos os outros livros escritos por ele, esta é uma obra que se preocupa com cada detalhe da Amazônia. Os mitos e lendas que aparecem com frequência nas narrativas, são incorporados à ficção, retratando bem a situação do povo da região norte do Brasil, como possuidores de conhecimento popular, superstições e cheio de mistério. As narrativas apresentam com precisão a diversidade de expressões religiosas, com suas encantarias, o imaginário e as práticas de magia, assim como o catolicismo.



retrata o temor do Amazônida para com as forças ocultas da natureza. Por meio do conto, fazem-se os relatos dos fatos que cruzam com o cotidiano do homem amazônico, que no seu dia a dia carrega consigo o temor da natureza, e isso se reflete diretamente no seu cotidiano de forma que, a partir do imaginário local, a natureza mostra-se desconhecida e perigosa aos olhos de quem se aventura por sua imensidão, onde seres sinistros podem emergir a qualquer instante, condenando aqueles que ousam desrespeitar os costumes, sendo castigados de algum modo pela própria natureza. Para Todorov (1992), um acontecimento fantástico é entendido por meio da ilusão de sentido, de um produto da imaginação onde as hesitações, dúvidas e questionamentos a cerca de fatos inexplicáveis, quando estes ultrapassam as leis do mundo, dando lugar a um acontecimento que realmente ocorreu, como parte integrante da realidade, que neste caso, a realidade é regida por leis desconhecidas por nós.

4.1 O maravilhoso e o fantástico em Acauã

Ao analisarmos o texto nota-se que se trata de um conto cheio de mistérios e suspenses, típico das lendas amazônicas, segundo Massaud Moisés (2005), a análise de um texto em prosa se dá por meio da leitura com intenção de explorar pormenorizando por completo a obra, para particularizar os ingredientes contidos nele, no caso de *Acauã* analisaremos apenas a experiência do Amazônida enquanto as relações do imaginário com as vivências históricas, discussão necessária para a compreensão da sobrevivência de um homem integrado às particularidades e aos mistérios da floresta, por meio dos fatos que cruzam com o cotidiano das pessoas, neste caso o conto adquire características do gênero fantástico que dura o tempo de uma hesitação do leitor e dos personagens sobre fatos que acontecem de modo natural ou sobrenatural, que segundo Todorov se adentram para outros dois gêneros: “o estranho e/ou maravilhoso” por quê.

Se ele (leitor ou personagem) decide que as leis da realidade permanecem intactas e permitem explicar os fenômenos descritos, dizemos que a obra se liga a outro gênero: o estranho. Se, ao contrário, decide que se deve admitir novas leis da natureza, pelas quais o fenômeno pode ser explicado, entramos no gênero do maravilhoso (TODOROV, 1992, p. 48).

Para o autor, no gênero estranho, os elementos insólitos são restringidos aos fatos do conhecimento popular, das experiências de algo que procede sua manifestação, ou algo que foi experimentado no passado, mas que continua causando medo, terror e hesitação nos personagens. De modo que, o maravilhoso equivale a um fato impopular, nunca

Esses são alguns aspectos presentes na obra do escritor paraense que marcam a cultura no contexto amazônico.



observado ou ocorrido como é observado em Acauã, onde acontecem fenômenos extraordinários, jamais visto na pequena vila de Faro, entre capitão Jerônimo, Aninha filha legítima e Vitória filha adotiva resgatada de uma canoa numa sexta-feira chuvosa. Durante o conto, o autor faz uso de palavras que são recorrentes em narrativas do gênero a que chamamos de Literatura do Medo ou Literatura de Horror (textos ficcionais relacionados ao sentimento de medo físico ou psicológico): morte, solidão, silêncio, insônia, cansaço etc. “O Capitão Jerônimo Ferreira voltava de uma caçada a que fora para distrair-se do profundo pesar causado pela morte da mulher (...) Ele já estava habituado à melancolia de Faro, talvez o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas” (SOUSA, 2012, p. 52). O conto traz ao longo da narrativa, elementos que concretizam os fatos como: Sexta-feira que em Faro é um dia conhecido como “dia de azar” por trazer coisas negativas e temido naquela região, por acreditarem que esse dia traz terríveis malefícios, desgraças, ou seja, Jerônimo quebra a regra ao sair para caçar num dia impróprio, com isso já está sujeito a sofrer as penalidades, e uma delas foi o fato de se perder na mata, e geralmente quem utiliza esse tipo de castigo para punir quem desafia a floresta é o curupira, que segundo a lenda é um ser que tem o papel de proteger os animais e a floresta.

Os fatos começam a surgir para que sejam imaginados, representado pela própria descrição de mudanças súbitas da natureza para com a existência de algum acontecimento estranho que está por vim, provocado por seres sobrenaturais uma vez que nada naquele momento, nada parecia humano, um ambiente hostil dominado pela escuridão. “Nenhuma voz humana se fazia ouvir em toda a vila; nenhuma luz se via; nada que indicasse a existência de um ser vivo em toda a redondeza. Faro parecia morta” (SOUSA, 2012, p. 53). Para Todorov (1992), a existência dos fatos nos conduz para o gênero fantástico, porque “o fantástico implica na integração do leitor no mundo das personagens; define-se pela percepção ambígua que tem o próprio leitor dos acontecimentos narrados” (1992, p. 37), ao passo que a narrativa vai se desenvolvendo.

O narrador utiliza-se de elementos naturais para dar veracidade ao conto como: rio Nhamundá, as tempestades, além de trazer a cobra-grande para elevar a dramaticidade da narrativa, ao passo que, descrevendo esses elementos, a narrativa ganha uma dimensão de medo, terror causados pelos ruídos e barulhos que juntos tornam-se algo intensos à medida que, sugere a aproximação de algo bizarro e ao mesmo tempo assustador que emergem das profundezas do rio, ao passo que, esses elementos incorporados ao conto, atribuem veracidade a narrativa. Durante a narrativa é importante observar o horário que tudo ocorre, talvez pelo fato do horário noturno seja impróprio, pois sair da proteção da luz o sujeito está sendo exposto aos riscos que os moradores tanto receiam, por medo de se deparar com animais perigosos, “monstros” que habitam os rios e lagos, como a boiuna ou cobra-grande



que segundo a lenda, pode se transformar em embarcações, ou outros seres, que habitam a noite com toda sua fúria sobre os seres viventes, que importunam a natureza em horas impróprias. Os fatos estranhos começam à noite e acabam quando o triunfo do dia nasce, dominando a escuridão, segundo Campbell.

Todos os heróis são solares, todos os deuses são deuses da luz. Todos os mitos contam a mesma história: o triunfo do dia sobre a noite. E a emoção que norteia os mitos é a emoção primitiva por excelência. O medo das trevas, a ansiedade que a aurora vem finalmente curar. Os mitos acabam bem porque acabam como acaba a noite. (CAMPBELL, 1992, p.78)

O conto ultrapassa as fronteiras trazendo elementos ilusórios que causam estranheza, mas que apesar dos horrores e do medo há a manifestação dos deuses que rompem com a escuridão, trazendo a luz, mostrando todo seu poder divino, “O capitão tomou-a nos braços. Nesse momento, rompeu o sol” (SOUSA, 2012, p. 54) logo após o capitão ter tomado a criança nos braços, indicando luz, vida.

As personagens descritas protagonizam o conto fantástico em destaque e cada uma adquire certas particularidades interpretativas, a fonte principal do conto parece ser a lenda indígena que narra como, em certa tribo da região, uma índia foi engravidada pela Boiúna e deu à luz a duas crianças gêmeas. Uma delas, má, atacava os barcos, naufragando-os. Muito semelhante à construção de Inglês de Souza, em que duas irmãs são o centro da narrativa, uma “prometia ser alegre e robusta” (Idem, 2012, p. 55) antes de a irmã (filha da Boiúna) aparecer. Era de boa índole, embora, desde o aparecimento da irmã, tenha se tornado cada vez mais triste e mais pálida e franzina. A outra, adotada, “era alta e magra, de compleição forte, com músculos de aço” (Idem, 2012, p. 55). As duas foram criadas como se fosse da mesma idade, como gêmeas, Vitória tinha alguma coisa de masculino nas feições e nos modos, tal qual a lenda; um, era menino e a outra menina, uma era boa e sua bondade era afetada pela maldade da outra, por isso a tristeza e a palidez, além do nome Vitória, que remete a outra lenda da cultura amazônica conhecida como *Vitória Régia*, planta tida como rainha soberana dos rios da Amazônia que abre sua flor somente nas noites de lua cheia. Daí o nome escolhido propositalmente pelo autor, como a filha das águas, por ter sido resgatada das águas do rio em uma noite de sexta feira de muita chuva.

As transformações sofridas por Aninha e Vitória, são espetáculos que fogem às leis naturais, embora na narrativa fantástica adquira uma significação extraordinária, porque traz uma representação emblemática da lenda mencionada, de acordo com Todorov, “o fantástico implica na interação do leitor no das personagens; define-se pela percepção ambígua que tem o próprio leitor dos acontecimentos narrados” (1992, p.37). Vitória se



apresenta transformada em uma mistura de mulher e de serpente, como é descrita na mitologia, a figura da medusa que, tornou-se um monstro cruel, tão horrível que nenhum ser vivo poderia olhá-la sem se transformar em pedra.

A transformação de Aninha é inusitada e surpreendente dar-se por meio de um processo de metamorfose, ao se transformar no pássaro acauã, de modo que, ela preserva as mesmas características como a de cantar. Antes quando Ana não estar transformada sente-se fraca em relação à irmã Vitória, que exerce sobre ela um poder dominador, agora metamorfoseada, essa relação é invertida por Aninha. Ao soltar “um grito de agonia (...) Vitória, dando um horrível brado, desapareceu, sem se saber como” (SOUSA, 2012, p. 58). A fuga é justificada, pelo fato de que segundo a lenda o pássaro acauã se alimenta de cobras. Inglês de Sousa discorre sobre o grito emitido de Aninha que nada tinha de humano, pois ela já não era mais a filha de Jerônimo, e sim uma moça transformada em ave e enfim, “todos compreendiam a horrível desgraça. Era o, acauã”!

Para Todorov (1992) os fatos da narrativa, são essenciais para o efeito do fantástico-estranho, porque acontecimentos que parecem sobrenaturais ao longo de toda a história, no fim recebem uma explicação racional. Segundo o autor, “se esses acontecimentos por muito tempo levaram a personagem e o leitor acreditar na intervenção do sobrenatural é porque tinha um caráter ilusório” (TODOROV, 1992, p. 51). Já que o estado de insônia, somado à noite, ao cansaço, ao silêncio, aos barulhos da floresta e à solidão em que se encontrava, pode facilmente ter contribuído para que ele imaginasse ter visto a Cobra grande. O fato da Sucurijú e do pássaro Acauã existirem só contribui, para o efeito do fantástico, pois legitima a hesitação em acreditar ou não na aparição de ambos no conto. Por isso que na narrativa fantástica a imprecisão dos fatos narrados e desperta no leitor a ambiguidade deixando sempre dúvida sobre os fatos narrados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O imaginário ainda povoa a mente dos homens que ao longo da história já foram construindo sua própria representação. No Brasil, na época dos colonizadores, os primeiros relatos a respeito de nossa terra, escritos por relatos na *chamada literatura de informação*, Bosi (2006). Esses relatos foram construídos a partir da visão distanciada e atravessada pelos processos mitológicos originários de sua visão com o mundo. Elementos trazidos em seu arcabouço particular e conseqüentemente influenciados pelos atravessamentos descreveram o cenário, informando a existência desta nova terra (novo mundo). Essa relação com o imaginário desperta ainda hoje no estrangeiro sobre a Amazônia um imaginário primitivo, como vastidão das águas, matas animais, vida selvagem, um paraíso perdido e isso não se restringe somente ao estrangeiro, mas também aos que vivem no



Brasil em outras regiões, sobretudo, os das regiões sul e sudeste, que inda vê a Amazônia como selva brutal perdida em uma floresta de índios selvagem e animais ferozes. As lendas como frutos dos mitos sussurram, gritam, despertam e confortam os medos, os desejos, e os sonhos. O rio que guarda o segredo das águas configura o sagrado e o profano em toda sua plenitude e cabe ao homem por meio da oralidade transmitir e construir sua imagem arraigada de subjetividade e de mistérios, que só é encontrada nas entranhas das matas e dos rios.

Por meio da oralidade é que se permite conhecer a vivência das culturas locais e estas vivências se dão, por meio do imaginário, que se constroem as lendas e as lendas apresentam a convivência com os seres sobrenaturais e fantásticos, é quando o homem constrói sua história por meio de algum acontecido com os seres sobrenaturais, que a partir desses relatos as lendas se apropriam e são repassadas de geração em geração como forma de propagar sua acultura, estabelecendo uma relação social importante na preservação dos saberes local, mantendo vivas as tradições. Neste sentido faz-se necessário compreendermos que os mitos e lendas, são histórias que orientam a vida, portanto, os contos, as lenda, os ritos, as fabulas fazem parte de um conjunto de estratégias que através de símbolos e imagens transmitem suas vivencias por meio da oralidade e da escrita, esta última imortaliza esses feitos e passa a ser palpável tornando o conhecimento histórico como comprovação de sua veracidade, que se solidifica por meio da escrita.

REFERÊNCIAS

BECHARA, I. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011.

BOLLE, W. **"Introdução à poesia de Brecht", em Brecht no Brasil**, AAVV, Editora. Paz e Terra, 1987.

BOSI, A. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAMPEBELL, J. J. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix, 2000.

CANDAU, V. M. (org.). **Sociedade, educação e cultura**. Petrópolis Rio de Janeiro. Vozes: 2002.

CASCUDO, L. C. **Dicionário do folclore brasileiro**. BH. Itatiaia Limitada, 1984.

CUNHA, T. C. (1980). **Do mito coletivo ao mito individual**. Em J. Lacan. **O mito Individual do neurotipo** (p.09-41). Lisboa: Assírio& Alvim, 1987.

ELIADE, M. **Estruturas do mito**. São Paulo: perspectiva, 2007.



- GONDIM, N. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2007.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- LACAN, J. **O seminário de Jacques Lacan**, livro 4: As relações de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1956 - 1957.
- LÉVI-STRAUSS, C. **A estrutura dos mitos**. Rio de Janeiro: Editora tempo Brasileiro, 1955.
- MOISÉS, Massaud. **A análise literária**. São Paulo. Cultrix, 2005.
- PAES LOUREIRO, J. J. **Cultura Amazônica-Uma poética do imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.
- PAES LOUREIRO, J. J. **Teatro e ensaio: Obras reunidas**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.
- ROCHA, E. **O que é mito**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- SOUSA, I. **Contos Amazônicos**. São Paulo: Martim Claret, 2012.
- SOUZA, M. **Breve história da Amazônia**. Rio de Janeiro: AGIR, 2001.
- TODOROV, T. **Introdução à literatura fantástica**. Trad. Maria Clara Castelo. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- ZUMTHOR, P. **Tradição e esquecimento**. São Paulo: Hucintec, 1997.



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA

A TRANSCULTURAÇÃO NARRATIVA NA CRIAÇÃO DE ANDARA REGIÃO MÍTICA DA AMAZÔNIA DE VICENTE FRANZ CECIM

Mayra Adriana da Costa Cavalcante (UFPA)¹

mayradri@yahoo.com.br

Orientador: José Guilherme dos Santos Fernandes (UFPA)²

mojuim@uol.com.br

RESUMO

O presente trabalho objetiva analisar o fenômeno da Transculturação Narrativa na criação de Andara, região mítica da Amazônia na obra *Viagem a Andara, o livro invisível* de Vicente Franz Cecim. A partir das concepções do intelectual e crítico uruguaio Ángel Rama que, baseado nos estudos do antropólogo cubano Fernando Ortiz, o qual utilizava o termo transculturação para contrapor-se ao termo aculturação, transpôs esse conceito para a literatura, destacando o processo que pressupõe a reorganização e surgimento de novas configurações culturais. A transculturação narrativa é de fundamental importância como processo de produção estética e literária e contribui para explicar as relações da nossa literatura com as suas matrizes hegemônicas europeias e a possibilidade de inserção, com equidade, dessa literatura no sistema literário e cultural mundial. O escritor paraense Vicente Franz Cecim ao situar sua narrativa num lugar mais próximo do imaginário, ultrapassa a camada de referentes imediatos da região rumo a uma concepção transculturadora, revelando-se pela profícua relação estabelecida entre a tradição e as contribuições da modernidade.

Palavras-chaves:

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduada em letras – UFPA. Especialista em Estudos Linguísticos e Análise Literária – UEPA. Mestranda em Estudos Antrópicos da Amazônia (PPGEAA) – UFPA. E-mail: mayradri@yahoo.com.br

² Pós-Doutor. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia – UFPA/Campus Bragança (PPGLSA) e em Estudos Antrópicos da Amazônia – UFPA/ Campus Castanhal (PPGEAA). E-mail: mojuim@uol.com.br



A literatura garante a voz das sociedades, pois como expressão humana, a linguagem literária traduz os sentimentos e traz a lume as marcas da identidade de povos ao longo de sua história e nas suas relações com outros povos.

Estudar literaturas da América Latina e não olhar para o processo transcultural é ignorar um dos suportes identitários que as constituem. Ao pensarmos em termos e conceitos no contexto cultural, lembramos que uma das primeiras nomenclaturas para se referir aos processos do contato entre culturas, foi o termo “aculturação”, o qual uma cultura considerada mais forte exerce maior poder sobre a mais fraca, suscitando a assimilação de uma pela outra, o que faria com que a mais fraca desaparecesse com o passar do tempo.

Segundo Rama (1982) este conceito é originário da problemática do colonialismo europeu que, ao sofrer o revide da descolonização, recebe interferências ideológicas que não podem ser vilipendiadas, sobretudo ao tratar-se das artes literárias. No século XXI a utilização do termo e conceito “aculturação” cai em desuso, devido às novas observações dos estudos sociais e culturais advindos da modernidade e que são revisitados na pós-modernidade.

Em 1940, o cubano Fernando Ortiz propõe a formulação do termo transculturação e o considera indispensável não só para compreender a história de Cuba, mas de toda a América em geral. Vejamos a citação que Rama (1982) faz de Ortiz (1940), sobre o assunto:

Entendemos que el vocábulo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura precedente, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la conseguinte creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación* (ORTIZ, *apud* RAMA, 1982, p. 39).

Podemos compreender a Transculturação Narrativa a partir das proposições do crítico e ensaísta uruguaio Ángel Rama em sua obra *Transculturación narrativa en América Latina* (1982). Mas o conceito de transculturação advém do antropólogo cubano Fernando Ortiz, que em lugar do termo aculturação, com a tenção de somente obter uma cultura, prefere utilizar o prefixo “trans” para destacar o processo que pressupõe a reorganização e surgimento de novas configurações culturais, o que define como “neoculturação”.

Fernando Ortiz nasceu em 16 de julho de 1881, na cidade de Havana, filho de pai espanhol e mãe cubana cresceu entre Cuba e Espanha e viveu o momento histórico do fim



de século em dois lugares com crises paralelas: Cuba, em processo de independência e, posteriormente a Espanha em processo de declínio do poderio colonial.

Sua formação, tanto na Europa quanto em Cuba, favoreceu uma mente inquiridora que, embora tenha começado pelo estudo das leis, foi levada aos mais diversos campos do saber nos quais se destacou, deixando profundas marcas. Depois da carreira jurídica, dedicou-se à sociologia, a seguir à arqueologia, à história, à filologia, à antropologia, à musicologia, à linguística, ao folclore e à etnologia.

A transculturação está na base do desenvolvimento histórico e cultural latino-americano. Formulado, pela primeira vez em 1940, por Fernando Ortiz, em *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, o termo transculturação pretende substituir expressões como mudança cultural e aculturação, justamente por considerá-las pouco representativas desses fenômenos sociais.

É nessa perspectiva da transculturação que emerge a Literatura de Vicente Franz Cecim, escritor paraense que ambienta toda sua obra de natureza fantástica na criação da região mítica Andara. Nessa região toda sonal e etérea, que metamorfoseia a Amazônia, surge uma narrativa situada num lugar mais próximo do imaginário, excedendo a camada de referentes imediatos da região rumo a uma elaboração transculturadora.

2. CAMINHOS CRUZADOS DA TRANSCULTURAÇÃO NARRATIVA EM ORTIZ E RAMA

Na direção da transculturação do antropólogo cubano Fernando Ortiz, o teórico e crítico literário, Ángel Rama, vale-se desse construto antropológico e elabora um arcabouço teórico para dar conta dos processos de formação da narrativa latino-americana. Em seu livro *Transculturación Narrativa en América Latina* (1982) oferece uma série de reflexões teórico críticas que permitem compreender a evolução da narrativa do século XX no nosso continente a partir do conflito que se dá entre os influxos do vanguardismo e do regionalismo latino-americano.

Segundo Rama, nas obras literárias, o processo transculturador se desenvolve em três níveis: o linguístico, onde pode haver o resgate da linguagem regional e o conseqüente confronto entre o culto e o popular; a estrutura narrativa, momento em que a cultura dominada busca construir mecanismos literários próprios e por último, a cosmovisão, onde se reiteram ideologias e se criam novos signos.



Quando Rama adota o conceito de Transculturação de Fernando Ortiz, as relações entre uma cultura universalizante e uma particular via literatura adquirem outra perspectiva de análise, em que entram a experiência da dominação colonial e da inferioridade econômica e política. Daí o fato, como afirma Rama (1982), de a narrativa latino-americana ter como aspectos ou intenções fundamentais a independência e a originalidade:

Siempre, más aún que la legítima búsqueda de enriquecimiento complementario, las movió el deseo de independizarse de las fuentes primeras, al punto de poder decirse que, desde el discurso crítico de la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días, ésa fue la consigna principal: independizar-se... El criterio de representatividad, que resurge en el período nacionalista y social que aproximadamente va de 1910 a 1940, fue animado por las emergentes clases medias que estaban integradas por buen número de provincianos de reciente urbanización. (RAMA, 1982, p. 11-15)

Podemos perceber nessa citação, dois aspectos fundamentais para o pensamento acerca da literatura latino-americana: a vontade de diferenciar-se da metrópole colonial e a forma como isso foi feito, tendo como aspecto primordial o que o teórico chama de critério de representatividade. Para Rama, uma narrativa transculturadora é aquela que reorganiza os referentes da cultura regional utilizando-se de contribuições da modernidade.

“O regionalismo acentuava as particularidades culturais que haviam sido forjadas em áreas ou sociedades internas, contribuindo para definir seu perfil diferencial”.(Rama *apud* Aguiar & Vasconcelos, 2001, p. 211) Nessa passagem, Rama faz dois apontamentos importantes: primeiro, que o regionalismo incidia sobre as particularidades do local; e segundo, que essas particularidades foram forjadas, o que reitera a ideia do projeto de independência literária, no Brasil e na América Latina, apontado por vários autores. O regionalismo, na perspectiva de Rama, reside na representação artística de aspectos locais escolhidos como ícones arquetípos de uma cultura que se quer manter frente ao risco do desaparecimento.

A Semana da Arte Moderna no Brasil foi um momento em que a intelectualidade brasileira pensou a constituição da nacionalidade frente aos padrões europeus de cultura e pensamento, dando início ao aparecimento de um conceito importante, que se aproxima da ideia de transculturação, o conceito da Antropofagia. As grandes metrópoles nacionais representam as culturas modernizadoras e são consideradas ícones do progresso devastador. A superioridade econômica e tecnológica é imprescindível nesse processo.

Rama estabelece três reações das culturas dominadas em relação ao processo modernizador vindo das metrópoles: a vulnerabilidade, a rigidez e a plasticidade cultural. A vulnerabilidade se caracteriza por uma renúncia às próprias particularidades; a rigidez por



uma fixação nos produtos culturais próprios e a plasticidade cultural, que caracteriza a transculturação, reelabora o elemento externo a partir do interno e vice-versa.

O que Rama vai apontar nas narrativas transculturadoras é que nelas os autores “solucionam o problema do trânsito de culturas através da assimilação das tradições locais, associando-as às novas tendências e estruturas artísticas, caracterizando ‘a plasticidade cultural’ com sua destreza para integrar em um produto as tradições e as novidades” (Rama *apud* Aguiar & Vasconcelos, 2001, p. 214). Essa plasticidade cultural se deu como relativização da própria linha regionalista, que notou que a resistência radical implicaria em morte cultural, operando então uma transmutação do regionalismo.

A transculturação narrativa é de fundamental importância como processo de produção estética e literária que convida à reflexão sobre a complexidade cultural e literária latino-americana, uma vez que contribui para explicar as relações da nossa literatura com as suas matrizes hegemônicas europeias e a possibilidade de inserção, com equidade, dessa literatura no sistema literário e cultural mundial. Mostrando a relação dialética entre forças literárias e culturais, universais e locais, demonstra que é possível o construto de novas formas literárias capazes de resgatar e contemplar manifestações artísticas e culturais historicamente marginalizadas e esquecidas pela cultura etnocêntrica.

3. VICENTE CECIM E O DIÁLOGO TRANSCULTURAL NA CRIAÇÃO DE ANDARA

A literatura de Vicente Franz Cecim é marcada pela forte presença da natureza e nela vemos a Amazônia transfigurada na região metafísica de Andara, uma espécie de Éden amazônico povoado de alegorias. Os livros chamados ‘livros visíveis de Andara’, são sempre convites a viajar além, até o invisível. Mas Andara também é uma região imaginária, toda ela sonal, cuja matéria-prima é a Amazônia, a Floresta Sagrada.

O escritor Vicente Franz Cecim nasceu em Belém do Pará, onde vive até hoje. Da mãe paraense nascida em Santarém, a escritora Yara Cecim (1916-2009), ele herdou o gosto pelo mundo natural. O fato de ter nascido numa cidade situada na Amazônia toma um sentido particular em sua obra. O escritor paraense entra nesse lugar, para recriá-la, além dos limites da natureza, como região do imaginário mítico, que vem a lume no espaço transculturado dos livros reunidos em *Viagem a Andara*, o livro invisível (1988).

Em 1979, com *A asa e a serpente*, teve início a sua obra imaginária *Viagem a Andara: O livro invisível*, uma coletânea dos sete primeiros livros de Cecim. *A asa e a serpente* se ambienta na capital de Andara, Santa Maria do Grão e é o relato da aparição de



uma assombração militar. Em sequência o autor cria os livros que chama visíveis, são eles: Os animais da terra, Os jardins e a noite, Terra da sombra e do não, Diante de ti só verás o Atlântico, O sereno e As armas submersas. Andara é a floresta que une as obras do autor, sugerindo que a viagem permanece inconclusa.

Vista como metáfora da Amazônia, Andara, a região ficcional, conceito da obra de Vicente Cecim, apresenta peculiares do imaginário regional, os saberes culturais do homem amazônico, mas não de forma regionalista, e sim, em uma espécie de transculturação. Segundo Cecim Andara é literatura fantasma, uma escritura incorpórea, translúcida, que se volatiliza numa espécie de espectro da representação. Na obra Ceciniana o natural e sobrenatural convivem de maneira harmoniosa e mútua epifania. Ao longo dos sete primeiros livros do ciclo de Andara, Vicente Cecim prosseguiu em uma escritura em absoluta liberdade, a concepção da literatura como alquimia, abolindo as fronteiras entre prosa e a poesia.

Viagem a Andara alcançou reconhecimento nacional ao receber o Grande Prêmio de Crítica da Associação Paulista dos Críticos de Arte (APCA), em 1988, e prestígio internacional com a Menção Especial no Prêmio Internacional Plural, do México, em 1981. Sua escrita então foi aclamada por críticos e escritores como Benedito Nunes e Fabrício Carpinejar e comparada a Guimarães Rosa, mas curiosamente, Vicente Cecim é mais conhecido na Europa, especialmente Portugal, embora seja vasta sua fortuna crítica e grande o número de resenhas de seus livros publicados em jornais e revistas no Brasil.

A literatura do escritor paraense Vicente Franz Cecim se afigura como um exercício de invenção do sonho, uma criação de dimensões mágicas e brechas na realidade, como confusão de instâncias supostamente antitéticas como o sono e a vigília, o chão do cotidiano e o espaço delirioso. O autor entrecruza os gêneros (prosa, poesia, ensaio, anotações de viagem), e se lança numa escritura capaz de criar e se mover por fraturas no real. Uma espécie de fusão entre o visível e o invisível. Vicente Franz Cecim se dedica, desde 1979, à invenção de sua obra única *Viagem a Andara O livro invisível* – livro não visível de onde extrai seus livros visíveis.

Tudo o que Vicente Cecim escreve é uma espécie de Gênesis amazônico. O fato de ter nascido numa cidade situada na Amazônia toma um sentido particular em sua obra. Vicente Cecim recria a Floresta Sagrada como um espaço do imaginário mítico e etéreo, que surge em um universo transculturado.

Desse modo, observa-se que em Andara, o narrador peregrina num espaço mítico organizado de modo particular: “E é então que nova voz vem no vento, para dizer: - Andara.



Lá as ruas estão sempre vazias e aquilo, a floresta, vem avançando, vem cada vez mais perto de nós. [...]” (Cecim, 1988, p. 132). Em *Viagem a Andara* o leitor deve considerar a palavra para além da sua significação mais lógica e questionar, constantemente, a imponderabilidade do real, passível a confundir-se com a perspectiva do observador: “Andara é perto e longe. Andara está dentro de ti. E fora. E dentro de mim. Diz a voz”. (Cecim, 1988, p.14).

Assim, percebe-se que, em sua obra, o escritor paraense ao situar sua narrativa num lugar mais próximo do imaginário, ultrapassa a camada de referentes imediatos da região rumo a uma concepção transculturadora. E essa tessitura transculturadora constata-se pela profícua relação estabelecida entre a tradição e as contribuições da modernidade. Especificamente embasados nos elementos propostos por Rama, língua, estrutura e cosmovisão, observa-se que as referências da cultura da região amazônica, de onde emerge Andara, são reelaboradas.

4. CONCLUSÃO

São inegáveis a vigência e a importância que o fenômeno da transculturação possui para os atuais estudos literários e comparados, já que, ao se encontrar na base da formação histórica e cultural dos povos da América Latina, comparece nas reflexões e discussões em torno do construto da identidade do homem latino-americano, na sua hibridez e no seu criativo fazer literário.

Tanto a teoria antropológica da transculturação quanto a literária afirmam que toda essência cultural nasce de constantes choques, oriundos do trânsito simultâneo de outras culturas, produzindo, especialmente no continente latino-americano, novas formas de expressão cultural, atravessadas pela alteridade e marcadas pela heterogeneidade.

Em *Viagem a Andara: o livro invisível*, não há uma separação hierarquizante ou estigmatizadora entre as falas do narrador e dos personagens. Por assumir uma tendência essencialmente universalizante, não há referências diretas ou especificidades da fala local ou de aspectos regionais como a fauna e a flora. O caráter local se manifesta de outra forma na obra de Cecim. Andara, em “A asa e a serpente” é constantemente identificada como uma floresta que abrange a cidade de Santa Maria do Grão, e em *Os jardins e a noite*, Andara é o lugar onde há aves míticas e histórias. Assim sendo, a língua como elemento proposto por Rama, na obra Ceciniana se manifesta também, na ambiguidade inerente ao léxico que utiliza: “E agora diz a ele que Santa Maria do Grão fica bem no meio desta terra



peluda onde não faltam mistérios. Mas é aqui que estão todos eles. Em Andara” (Cecim, 1982, p. 31). De forma que o objetivo da obra de construir um espaço que fuja aos padrões da racionalidade e que dialogue com o real de forma apenas tangencial, seja mantida, o que podemos observar logo na dedicatória de Andara:

À floresta, À voz, que nos livros de Andara quis dar à uma festa triste, aquela que insiste em submeter a fala ao baile arquejante da linearidade, a intensidade de uma revolta que se recusa e inventa uma outra fala, clara-escuro por escolha, e se atira por todos os desvãos do inconsciente, do instinto, e beija o onírico na boca com descarado desprezo pelas tolices da racionalidade (CECIM, 1982, p. 3).

Em seguida, quanto à estrutura literária, verifica-se que o autor recria as estruturas da narração oral e popular para promover a articulação compreendida por Rama entre o regional e o universal.

Na obra de Cecim, em *Os jardins e a noite*, é de Andara que corre o vento que levará histórias e revelações aos ouvidos do cego Jacinto. Este se encontra sentado à sua janela na cidade de Santa Maria do Grão:

Estas vozes, estas histórias. Elas vêm dizer a ele que a vida, lá fora, ainda é um lugar para rumores e um não submete tudo. Nele, homens se buscam e nada se vê, diz o cego. Um dia porém a minha ave vai voltar e isso então muda. Diz Jacinto. E está rindo na janela. Na sala onde ele está há um espelho, mas o espelho não mostra esse riso. (CECIM, 1982, p. 141)

No que concerne à cosmovisão, segundo Rama (2001), sua relevância no processo transculturador está na constituição dos significados: “Este punto íntimo es donde asientan los valores, donde se despliegan las ideologías y es por lo tanto el que es más difícil rendir a los cambios de la modernización homogeneizadora sobre patrones extranjeros.” (p, 273).

A forma como os mitos foram reexaminados e incorporados a narrativa de Cecim é fator fundamental para compreender a articulação entre vanguarda e regionalismo. Os “transculturadores” reconstituem no mito uma voz que não se restringe ao individual, mas que dialoga com um fundo cultural amplo. Portanto Andara, região mítica da Amazônia emerge da reelaboração dessa cultura regional rumo a uma concepção universalizante, onde culturas heterogêneas interagem entre si, incorporando elementos e os ressignificando, originando o fenômeno da Transculturação Narrativa.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Flávio e GUARDINI, Sandra V. **O conceito de transculturação na obra de Ángel**



Rama. In: ABDALA Jr., Benjamin. (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas.* São Paulo: Boitempo, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história** .In: *Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura.* São Paulo: Brasiliense, 1996.

CARVALHAL, Tania (org.). **Literatura comparada: textos fundadores.** Rio de Janeiro:Rocco, 1994.

CUNHA, Roseli Barros. **Transculturização Narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama.** São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, 422 p.

CECIM, Vicente Franz. **Andara: o livro invisível.** São Paulo: 1988.

_____. **A asa e a serpente.** Belém: Cejup, 2004.

_____. **Andara: oO: desnutrir a pedra: Viagem a Andara, O livro invisível.** Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos, SILVA JUNIOR, Fernando Alves da (org) **Interculturalidade e Saberes, os diversos na contemporaneidade da Amazônia.** Belém: Paka- Tatu, 2015.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. “Literatura brasileira de expressão amazônica, literatura da Amazônia ou literatura amazônica? In: **Revista Graphos.** N.2/1, Jun/Dez. João Pessoa, 2004.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia.** São Paulo: Marco Zero, 1994.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica – uma poética do imaginário.** Belém: Cejup, 1995.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar.** La Habana: J. Montero, 1940.

RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en America Latina.** Montevideo: Fundação Ángel Rama, 1982.

_____. **Literatura e Cultura.** In: **Literatura e cultura na América Latina.** AGUIAR, Flávio e VASCONCELOS, Sandra Guardini T.(org); tradução: Raquel la Corte dos Santos, Elza Gaspareto. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.



GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina

IDENTIDADES DA BORRACHA E CONFLITOS SOCIOCULTURAIS NA AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA: TRAVESSIAS DO SERINGUEIRO DA MARGEM À MARGINALIDADE

Carla Soares Pereira (Universidade da Amazônia – UNAMA)¹
carlasp21@hotmail.com

Paulo Jorge Martins Nunes (Universidade da Amazônia – UNAMA)²
pontedogalo3@gmail.com

Vanda do Socorro Furtado Amin (Universidade da Amazônia – UNAMA)³
vanda_amin@hotmail.com

RESUMO

O Acre é um espaço discursivo atravessado pela questão da borracha. As relações de trabalho nos seringais, durante o século XX, contribuíram para formar as identidades sociais e culturais atuais, produzidas por meio das narrativas históricas e/ou ficcionais. Nesse contexto, aborda-se a questão do processo de (des)construção/ (re)construção da identidade de “ser seringueiro” na Amazônia acreana, com o objetivo de refletir sobre algumas das identidades resultantes desse processo que constitui a *travessia seringueira* no Acre, a partir da observação de como elas se constituem, se sustentam e dialogam entre si. Para tanto, fez-se um estudo de caso, cujo objeto passou por procedimentos de análise do discurso. Partiu-se de reflexão acerca das categorias “identidade” e “cultura”, propostas por Stuart Hall (2002, 2003, 2006) e Dênis Cucho (2002) principalmente; atravessou-se a análise de aspectos da obra literária *Seringal*, de Miguel Ferrante, e chegou-se à observação da realidade social em que se movem as aqui denominadas “identidades da borracha” na contemporaneidade. Ao cabo, tem-se a ideia delineada de que a *travessia seringueira* começa a partir da margem do rio (local primeiro de habitação e de escoamento da borracha produzida nos seringais), passa por um longo processo de sublimação, fomentado pelos discursos do poder político estatal (a construção do seringueiro simbólico heroicizado) e desemboca na marginalidade (devido aos estigmas sociais, econômicos, linguísticos de que o seringueiro é alvo, os quais são o espaço discursivo da sua exclusão, mas também da sua luta contínua contra a subalternidade e pela sobrevivência).

Palavras-chave: Identidade, Seringueiro, Travessia seringueira, Amazônia acreana.

1. ATRAVESSAMENTOS...

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia, Belém, Pará (PPGCLC/UNAMA). Bolsista CAPES/PROSUP-UNAMA. Professora EBTT de Língua Portuguesa do I Comando de Aeronáutica em Belém (I COMAR/ETRB). Membro do Grupo de Pesquisa Narramazônia (UFPA/UNAMA) e do Projeto de Pesquisa Academia do Peixe Frito (UNAMA).

² Doutor em Letras, pela PUC-MG, professor titular da Universidade da Amazônia, UNAMA, onde atua na graduação em Letras e no mestrado e doutorado em Comunicação, Linguagens e Cultura. É um dos coordenadores do Grupo de Estudos Narramazônia (UFPA/UNAMA) e coordenador do Projeto de Pesquisa Academia do Peixe Frito (UNAMA).

³ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia, Belém, Pará (PPGCLC/UNAMA). Bolsista CAPES/PROSUP-UNAMA. Professora EBTT de Língua Portuguesa do I Comando de Aeronáutica em Belém (I COMAR/ETRB). Membro do Grupo de Pesquisa Narramazônia (UFPA/UNAMA).



O intuito deste trabalho é refletir sobre algumas das identidades sociais e culturais construídas no percurso histórico-social que constitui a travessia seringueira⁴ no Acre, desde a época em que a presença de seringueiros, habitando as margens e os arredores dos rios, era imprescindível para o desenvolvimento da economia da borracha, até os dias atuais, quando resquícios do antigo sistema de trabalho ainda subsistem, mas num momento em que muitos seringueiros permanecem à margem (agora não mais fluvial, mas social).

O olhar acerca dessas identidades é constituído a partir de dois vieses. O primeiro refere-se à análise da obra literária *Seringal*, de Miguel Ferrante, quando se observa o processo de “tornar-se seringueiro” por que passa o protagonista Toinho e do que aquele *ritual* significava na primeira metade do século XX: era a construção de uma “identidade da borracha”.

O segundo viés partiu da observação do dia a dia acreano, das práticas culturais contemporâneas e do que hoje significa “deixar de ser seringueiro”, por meio da tentativa de “arrancar” essa identidade de si e constituir uma nova identidade da borracha a partir do apagamento da primeira ou de sua sublimação. Tais considerações partem do ponto de vista de um dos autores, Carla Pereira, pessoa cuja história de vida é atravessada pelo seringal.

Assim, é importante demarcar esse lugar discursivo de fala, já que ele influencia as vozes e as ideias aqui manifestadas: a autora fala de um lugar de filha, neta e bisneta de seringueiros imigrantes do Pará, Amazonas e Ceará, a qual, na juventude (no início da década de 1990), morou em bairros periféricos de Rio Branco, como Bahia Nova e Conjunto LBA, no bairro Floresta, proveniente de família pobre, mestiça, de pais semianalfabetos, comerciantes.

A partir desse introito, pode-se perceber que os Estudos Culturais representam um caminho teórico que pode ser trilhado para se atingir os objetivos propostos, uma vez que seus estudos buscam uma conexão com os problemas sociais e políticos reais. Segundo Nelson, Treichler e Grossberg (2005, p. 17), numa obra organizada por Tomaz Tadeu da Silva, “os Estudos Culturais apresentam uma promessa intelectual especial porque tentam **atravessar**, de forma explícita, interesses sociais e políticos diversos e se dirigir a muitas das lutas no interior da cena atual” (grifo nosso). Eis, então, mais uma travessia.

⁴ A ideia de *travessia seringueira* corresponde aos percursos históricos e identitários, detalhados adiante, construídos pelo seringueiro no decurso do século XX, como resultado de sua relevante atuação social. É a passagem, o caminho, a jornada (não só espaço-temporal, mas também discursiva) dos cortadores de seringa e a contribuição dessa sociedade tradicional para a formação de outros grupos, ou a sua influência para a formação de visões de mundo acerca de Amazônia, preservação do meio ambiente, relações de trabalho, heroísmo, políticas públicas de Estado e preconceito social, bem como dos atravessamentos dessas mundividências.



Este texto fala sobre identidade, ou melhor, identidades. No decorrer do trabalho, há referência ao termo “identidades da borracha”, que foi empregado no sentido de relacionar os indivíduos de grupos distintos que, de alguma forma, são atravessados pela economia seringueira, por exemplo, os comerciantes de borracha, os donos de seringais, os cortadores de seringa ou aqueles que já não mais exercem a profissão (habitando inclusive o espaço da cidade, também denominados de ex-seringueiros), ou descendentes destes, mas que se revelam nessa condição devido às práticas culturais (de alimentação, comunicação, comportamento social, linguagem, costumes, crenças etc.) e, por isso, guardam com o seringal um vínculo muito forte.

Certa vez, o romancista Miguel Ferrante escreveu que ninguém passa pelo Acre impunemente; cabe aqui uma pequena alteração: ninguém passa incólume pelo seringal, pois ser seringueiro é mais que uma simples condição profissional ou econômica, é tornar-se um outro sujeito, diferente de si mesmo, com práticas culturais que ultrapassam os limites do seringal; é uma condição simbólica, que alcança mesmo quem nunca o experimentou na prática do trabalho.

Por outro lado, essas “identidades da borracha” também podem ser forjadas como exclusiva representação do acreano, construindo no imaginário nacional a ideia de que no Acre é a única identidade que existe e que se afirma, deixando-se de lado, por exemplo, os indígenas, os negros, os imigrantes sulistas, os chamados “sírio-libaneses” ou “turcos”, os imigrantes bolivianos, peruanos e haitianos, bem como minimizando a importância das outras identidades de que os mesmos sujeitos “seringueiros” apropriam-se.

Apesar de esta ser uma reflexão sobre identidade, essa é uma categoria que remete a outra, tão ou mais complexa e com a qual se imbrica: a cultura. De acordo com alguns teorizadores da cultura, como Raymond Williams, Nestor Canclini e Stuart Hall, há uma dificuldade em definir cultura devido à coexistência de diversos conceitos diferentes entre si para o termo, alguns mais restritos, outros mais abrangentes, cujas interpretações são possibilitadas pelas mudanças históricas, interligadas às econômicas (e consequente de renovação do pensamento social).

Para Williams, um dos pensadores seminais dos Estudos Culturais, citado por Nelson, Treichler e Grossberg (2005, p. 14), o estudo da cultura envolve a relação entre domínios simbólicos e materiais e, nesse contexto, a cultura pode ser entendida como “uma forma completa de vida, material, intelectual e espiritual” (1976, p. 16), incluindo o comportamento simbólico da vida cotidiana de uma comunidade”. Hall, referido pelo mesmo autor, corroborando a visão dos Estudos Culturais sobre cultura, diz que esta significa “o terreno real, sólido, das práticas, representações, línguas e costumes de qualquer sociedade histórica específica” (2005, p. 15).



Dessa forma, se a cultura está vinculada às representações simbólicas de uma comunidade e se reflete as práticas dela, isso quer dizer que a cultura está intimamente ligada à questão da formação-construção-assunção identitária dos grupos e dos indivíduos que constituem uma sociedade.

Liv Sovik, ao escrever a apresentação do livro *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, de Hall, afirma que, consoante às ideias que o autor desenvolve em sua obra, “a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (2003, p. 15-16).

As “identidades da borracha”, por exemplo, são atravessadas por outras identidades que participam com menor ou maior influência na formação do indivíduo e dos grupos étnicos, cuja importância varia de acordo com as representações sociais que são criadas acerca dessas mesmas identidades. Nesse sentido, é preciso examinar acuradamente os discursos construídos e veiculados socialmente, uma vez que é por meio de enunciados discursivos que se enformam ideias capazes de sedimentar uma dada representação ou de se erigir uma identidade em detrimento de outras.

Assim, não é possível pensar identidade sem mencionar as correlações existentes entre ela e a cultura e tudo o que esta implica: ideário de nação e pertencimento, diferenças, relações de poder, hegemonia, pensamento social.

2. TOINHO: UM SERINGUEIRO EM CONSTRUÇÃO

Ao analisar a obra de Hall, Sovik (2011) afirma que, para aquele autor, a identidade social corresponde a uma junção da identificação dos sujeitos com as formas como as culturas identificam essas mesmas pessoas, num jogo de constantes mudanças. A propósito dessa afirmação é que se relata a seguir o caso de Toinho, personagem do romance *Seringal*, de Miguel Ferrante.

O romance *Seringal*, de Miguel Ferrante, foi publicado em 1962, mas o enredo da história recupera um período bem anterior, provavelmente entre as décadas de 1930 e 1940. É uma narrativa ficcional que apresenta características de neorrealismo e neonaturalismo⁵. Sua trama gira em torno da personagem Toinho, figura singular que representa a classe seringueira da região do Acre na primeira metade do século XX. Garoto desconfiado, quieto, tímido, calado, que um dia é encaminhado ao barracão do coronel

⁵ Na segunda fase do Modernismo brasileiro, também chamada Geração de 30, surgiram obras literárias em prosa cujos estilos de época retomavam características do Realismo e do Naturalismo (do séc. XIX) as quais eram marcadas pela crítica e denúncia social da realidade brasileira, daí o nome neorrealismo (BOSI, 2006).



Fábio Alencar para que este decidisse sobre o seu futuro, já que ficara órfão e ainda era criança.

O menino fica encostado, esperando crescer para assumir uma “colocação”⁶ e assim tornar-se seringueiro, como o pai fora. Vive esquecido, pelos cantos da casa, mas observa tudo o que acontece ao seu redor, convive com os mandos e desmandos do patrão (como era chamado o seringalista), faz amizade com outros seringueiros e ouve histórias infelizes de homens que tentaram ir contra as decisões do seringalista. Conhece a mata e as margens do rio como qualquer outra cria do seringal Santa Rita. Sente um amor desmedido por Paula, moça que foi estuprada por um afilhado do patrão que lá esteve a passeio. Sobre esse acontecimento, o coronel fez vistas grossas, enquanto a garota e a mãe paralítica definhavam, afogadas em lembranças amargas, sofrimentos e injustiças na tapera em que moravam.

Toinho observa tudo isso e, em determinado momento, não se contém mais de raiva. Percebe que mesmo a morte prematura do pai estava relacionada às péssimas condições de trabalho e de vida que o seringueiro enfrenta. Por fim, ao receber o equipamento simples para extração do látex e alguns gêneros alimentícios, o rapaz é enviado ao seu futuro local de trabalho, extremamente distante da margem do rio, ou seja, iria trabalhar em um local desprivilegiado. Aquele era seu rito de passagem: tornava-se seringueiro.

No entanto, uma força maior o impulsiona para que, antes da viagem, faça uma última visita ao coronel de barranco, para pedir-lhe a bênção. A risada do coronel, que conversava com o guarda-livros do seringal, faz Toinho recordar todos os impropérios por que ele e os demais seringueiros passavam, faz o garoto sentir a dor de ter perdido Paula e tudo o que tinha na vida: a família, os sonhos. Num gesto de redenção, pega a espingarda e atira contra o coronel, corre mata adentro, perseguido pelos homens que trabalhavam para o patrão. É nesse redemoinho de realidade e ilusão que atinge a liberdade.

A personagem Toinho é atravessada pela realidade do seringal. Nunca viu a cidade, experimentou a solidão, o isolamento, a pobreza. Admirou as pelas negras de borracha em cadeia infinita descendo rio abaixo, participou de festas animadas de batizado, casamento e morte, imaginou o mar, embevecido pelas palavras de seu Cazuza, o sábio guarda-livros do seringal. Fez tentativa de estudar na escola do professor tradicional, contratado pelo coronel. Aprendeu a ser seringueiro antes mesmo de exercer a profissão. Conheceu a vida no interior da mata a partir da experiência dos amigos de seu pai. À

⁶ “Colocação” era uma parte da terra arrendada ou designada ao trabalhador dos seringais, com uma clareira no meio da mata, onde havia um casebre e um espaço para defumar o látex extraído das árvores que ficavam nos arredores do acampamento.



medida que presenciava os atos do coronel como senhorio, empresário, delegado e juiz no seringal, ia construindo-se como o Outro, o diferente e, por fim, abraçou a identidade da luta contra a opressão, que fazia do coronel o seu algoz⁷.

Nesse ponto, é válido lembrar Hall (2006, p. 26), quando afirma que “as fronteiras da diferença estão em constante reposicionamento em relação a diferentes pontos de referência”. Essa diferença, que está inscrita nas identidades, também estava na de Toinho, e transpareceu a partir de um ponto de vista em que o Outro era observado em relação ao Eu do protagonista.

É tanto que, para os outros ao seu redor, aquele era um pobre rapaz que nem entendia o porquê de sua existência, era alguém conformado, incapaz de ir contra a representação que os demais faziam dele. Naquele meio, o seringueiro tinha de assumir uma postura passiva, resignada, no entanto, a travessia de Toinho acontece no espaço do jogo das identidades, em que prevaleceu para ele a identificação com a luta contra a subalternidade opressiva, silenciadora, personificada na figura de Fábio Alencar, o coronel de barranco, mesmo que o jovem seringueiro estivesse acostumado a ver as consequências negativas que trazia para quem a assumisse.

3. TRAVESSIAS DA BORRACHA: DA RESISTÊNCIA POPULAR À INCORPORAÇÃO DA TRADIÇÃO

Construir um conceito para o que representa o “popular” é muito complexo, inclusive no entendimento de teóricos como Stuart Hall (2003). Ao apresentar alguns significados para o termo, relacionando-o à cultura, esse autor defende que há uma definição “comercial”, ligada ao senso comum, de que o “popular” é aquilo que está disponível no mercado, que as massas consomem e apreciam.

Nesse sentido, o povo assume uma posição passiva, mas tal acepção não pode ser dispensada totalmente, porque os produtos da indústria cultural atingem também a classe trabalhadora, e são por ela apreciados. No entanto, para Hall, não existe uma cultura popular íntegra, autêntica, autônoma, fora do campo de força das relações de poder e de dominação culturais, portanto, é inaceitável o ideário tanto da “autonomia pura” quanto do “total encapsulamento” da cultura popular.

Segundo o mesmo autor, existe também uma definição mais descritiva, ligada à Antropologia, porém muito ampla, que é a de que a cultura popular compreende tudo o que o povo fez/faz. Tal entendimento, entretanto, não problematiza, por exemplo, o fato de que o

⁷ Há uma análise das relações histórico-literárias do romance *Seringal*, na obra de Pereira (2017), constante nas referências.



popular possui um princípio estruturador de forças e relações que sustentam a *distinção* e a *diferença* entre o que faz parte da cultura popular e o que não faz, situando-a em um campo em que há uma tensão contínua entre esta e a cultura dominante, marcada por processos culturais constituídos por forças mutáveis de luta cultural. Tais processos encontram-se encadeados historicamente, em que ora uma cultura antes popular é integrada à dominante, ora outra é destronada, por meio de várias formas de luta, como a negociação, a incorporação ou a resistência, por exemplo.

Nesse contexto, Hall toca em uma questão vital nas relações culturais: a tradição. Para ele, tradição relaciona-se às formas de *associação* e *articulação* dos elementos. Essa estreita ligação entre cultura popular e tradição está acentuada na própria definição que apresenta daquela, sobre a qual afirma que são “as formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas, que estiveram incorporadas nas tradições e práticas populares” (HALL, 2003, p. 257).

De acordo com esse pesquisador (2003, p. 260),

As tradições não se fixam para sempre: certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe. As culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção.

Esse trecho da obra de Hall é elucidativo quando se tenta explicar o fenômeno da travessia dos sentidos que as “identidades da borracha” fazem ao percorrer caminhos vários, no espaço e no tempo, e ao atravessar classes sociais, no interior das quais reafirma sua pluralidade, multirrepresentatividade.

Isso significa que o terreno da cultura e da tradição deve ser entendido como “campo de batalhas”, em que não cabem

[...] abordagens autossuficientes da cultura popular que, valorizando a ‘tradição’ pela tradição, e tratando-se de uma maneira não histórica, analisam as formas culturais populares como se estas contivessem, desde o momento de sua origem, um significado ou valor fixo e inalterável (HALL, 2003, p. 260-261).

Assim, a significação que tem o uso/a prática do “ser seringueiro” para quem morou/mora na zona rural, nas “colocações” seringueiras, cortando seringa, colhendo látex, defumando-o, tomando açaí amassado com os pés, vivendo da caça, da coleta de castanha-do-pará, da venda de pele de animais silvestres, experimentando o contato com outros seringueiros, com o patrão seringalista, com o mapinguari, com a matinta-perera é, definitivamente, diferente (e aí há um campo de batalhas ideológico, simbólico) daquelas



práticas estratégicas políticas em que a cultura dominante assume (toma para si) uma identidade seringueira tradicionalmente atribuída ao âmbito popular, às classes trabalhadoras, mas que no contexto atual é ressignificada e incorporada aos blocos de poder político, econômico e cultural.

Nesse trânsito, ocorre o processo de sublimação, em que o seringueiro “real” foi paulatinamente substituído por um seringueiro “inventado”, heroicizado, sobretudo a partir das décadas de 1980 e 1990, devido à morte de líderes sindicais no Acre, como Chico Mendes. Assim, o discurso coletivo “somos todos descendentes desse povo guerreiro, seringueiro!” foi constante e ferozmente empunhado como bandeira política naquele Estado (e com fins lucrativos)⁸.

O grande problema é que, apesar dos *souvenirs* para turistas, o seringueiro *de verdade* continuava existindo miseravelmente nos seringais, nos sítios, nas pequenas propriedades, no interior dos municípios acreanos, e continuava (miseravelmente) migrando para as cidades, em busca de melhores condições de vida, apesar da identidade que arrastava na estopa⁹.

Esse processo de modificação faz com que as “identidades da borracha” transitem entre vários mundos coexistentes. De um lado, há, como representação do seringueiro, os bolsões de pobreza, há as lutas a favor da reforma agrária e em defesa do meio ambiente (contra o processo de transformação da mata amazônica em pastos de criação de gado, no Acre); de outro, há o nome do seringueiro nos círculos burgueses/político-partidários de afirmação de uma tradição histórica (e heroica) – com a edificação de espaços turísticos e monumentos que fomentam essa (re)construção ou (des)construção identitária –, por meio da qual é imputado outro processo identificatório ao seringueiro, cuja representação simbólica maior está na figura épica de Chico Mendes, que é usada em um jogo de sublimação identitária do seringueiro como herói da nação acreana.

4. IDENTIDADES SOCIAIS E CULTURAIS: O SERINGUEIRO NO TRÂNSITO ENTRE OS GRUPOS SOCIAIS NO ACRE

A cultura amazônida é atravessada, de diferentes formas, nas várias Amazôniaas que se constituíram, pela questão da borracha. No entanto, as experiências por que cada um dos territórios passou fizeram com que as identidades se diferenciasssem,

⁸ Acerca desse assunto, ler o artigo “(Con)tradições do discurso de invenção da Amazônia Sul-ocidental”, de Nunes, Pereira e Ferreira (2017), constante nas referências.

⁹ Espécie de bolsa grande de tecido rústico, costurado com duas alças longas, para que o seringueiro carregasse às costas seu material de trabalho, animais caçados durante a coleta de látex e tudo o mais que quisesse transportar.



particularizassem e assumissem sua dimensão simbólica na e diante da sociedade. Sobre esse assunto, Cucho (2002, p. 176) faz a seguinte afirmação:

A cultura pode existir sem consciência de identidade, ao passo que as estratégias de identidade podem manipular uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente. A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade remete a uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas.

A borracha, como símbolo histórico, econômico, político, social, é um dos elementos que fez/faz parte do universo amazônida acreano e, conseqüentemente, identifica alguns grupos, mesmo que seja apenas pela *memória histórica* (HALBWACHS, 1990). Isso pode ser percebido na arquitetura de algumas cidades, na literatura, nas artes plásticas, na música, todas produzidas em alguns Estados da Região Norte que, por vezes, direta ou indiretamente, apresentam traços característicos desse passado histórico em seu discurso.

Belém, por exemplo, é uma cidade que respira o passado, que vive do passado, derruído¹⁰, como parte das construções históricas que ainda teimam em se manter de pé, a despeito da mínima importância que lhes dão os órgãos estatais e federais por elas responsáveis. É um lugar cujo divisor de águas da História gira em torno do antes e do depois da exploração do látex na Amazônia (CASTRO, 2010).

É sobre esse passado que ficou cristalizado na *memória coletiva* (HALBWACHS, 1990), em seus dois ápices (ascensão e queda), que se pode dizer que se construiu uma “identidade da borracha”, a qual, apesar de se referir ao mesmo objeto: a borracha, é muito diferente das representações identitárias construídas no Acre, por exemplo.

O Acre, por sua vez, também é um lugar marcado por esse passado histórico da época da exploração gomífera. Aliás, ele tem a particularidade de ter surgido no cenário nacional em decorrência dessa necessidade econômica.

Essa identidade se inscreve nas pessoas, no lugar, não por obras arquitetônicas gloriosas ou casarões de um luxo antigo (já que aquele era o espaço da extração da matéria-prima, e os vestígios que restaram lá da *Belle Époque* o tempo e o vento se encarregaram de apagar), mas por diversos objetos simbólicos espalhados pela localidade, os quais existem no sentido de contribuir para formar/forjar um imaginário sobre o que se chama aqui de “identidades da borracha”, quais sejam: réplicas de “casa do seringueiro” em lugares de visitação pública, políticas públicas atuais de incentivo à produção gomífera por

¹⁰ A ideia do universo derruído de Belém foi defendida pela professora Marli Tereza Furtado em sua tese de doutoramento, conforme referência.



meio de cooperativas de trabalhadores da zona rural¹¹, dentre outras ações que contribuem para fundar uma tradição.

Ademais, grande parte da produção literária acreana, no decurso do século XX, apresenta-se atravessada pela questão histórica da borracha, principalmente aquela em prosa, notadamente os contos e romances, como o já citado *Seringal*. Na pintura, destaque-se Hélio Melo, artista acreano que retratava a vida simples do seringueiro e o espaço da floresta em suas telas.

Aliás, há um movimento do governo e da elite intelectual que segue tentando construir uma imagem positiva do seringueiro na sociedade. Esses grupos (por interesses e motivos vários) têm uma clara intenção de valorizar a figura do seringueiro, (mas não do seringueiro migrante, que mora na periferia, que vive do trabalho informal ou braçal, e sim daquele que ficou no passado inglorio, que morreu nos confrontos, que extraía o leite da seringueira e produzia látex na época das duas grandes guerras, ou do seringueiro que foi marcado pela luta a favor da preservação da natureza). Esse segundo seringueiro sim tem passado por um processo gradual de heroicização, a exemplo de Chico Mendes, com uma estátua fincada em praça pública e as diversas homenagens aos “heróis anônimos” que lutaram na chamada “Revolução” Acreana.

A imagem que se vende para o restante do país e para o exterior é de um Acre que se assume seringueiro e que tem muito orgulho disso. Essa é a identidade que se afirma como “única” e “verdadeira” – a que o Estado gerencia e para a qual instaura regulamentos e controles, (a propósito do que discute Cucho, 2002). Para esse autor, “a identidade é o que está em jogo nas lutas sociais” (p. 185), é o constante território do conflito, das concessões, em que as formas de representação identitária são validadas ou não pelos grupos sociais, dependendo de seu interesse.

Segundo Cucho (2002), a identidade cultural é um dos componentes da identidade social. Não é imutável nem determina a conduta dos indivíduos, como se pensava tradicionalmente, mas é dinâmica e dependente do contexto relacional. Ela é “resultante das diversas interações entre o indivíduo e seu ambiente social, próximo ou distante” (p. 177). A identidade social identifica o grupo, portanto, ela, ao mesmo tempo em que inclui, também exclui, na medida em que a aproximação de uns implica a exposição das diferenças que marcam os grupos sociais e suas fronteiras.

Cucho (2002) ainda afirma que existem duas concepções distintas que orientam o pensamento científico acerca da questão da identidade cultural: a objetivista e a subjetivista. Para ele, adotar uma ou outra concepção seria assumir uma visão unilateral da questão

¹¹ Um exemplo desse fato é uma cooperativa em Xapuri (Acre) que produz borracha para uma fábrica de preservativos masculinos.



que, por natureza, é ampla e multifacetada. Por conseguinte, ele defende que “a construção da identidade se faz no interior dos contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas” (p. 182).

Nesse ponto, percebe-se uma correlação com as ideias defendidas por Hall acerca do mesmo assunto, além de que é possível entender cada vez mais o perfil delineado do seringueiro Toinho como sujeito responsável pela identidade individual que assumiu por conta das experiências que vivenciou.

De acordo com Hall (2002), as identidades estão em constante construção, sempre em processo de formação e por isso não podem ser entendidas como algo acabado, imutável. Por conseguinte, em vez de se denominar identidade,

[...] deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2002, p. 39).

Cuche (2002) acredita em que a identidade é sempre uma negociação entre a identidade definida por si mesmo e aquela definida pelos outros, em que a primeira é denominada de “autoidentidade” e a segunda, de “heteroidentidade” (ou “exoidentidade”), é o que ele esclarece, citando Simon (1979, p. 24).

A legitimação social de uma ou outra depende das relações de poder entre os grupos de contato. Em alguns casos, quando há relação de dominação, a heteroidentidade constrói a chamada “identidade negativa”, a partir da estigmatização de grupos minoritários.

Segundo o mesmo autor, quando determinado grupo aceita a “identidade negativa” construída pelos outros sobre ele, é comum que ocorra o fenômeno do desprezo por si mesmo, pois as pessoas passam a ter vergonha do rótulo que recebem e rejeitam aquela identidade a elas atribuída. De qualquer forma, isso não é definitivo, pois as identidades são moventes.

Um exemplo dessas relações identitárias conflitantes, e ao mesmo tempo constantemente renegociadas, é o que acontece no Acre. Lá, em alguns grupos sociais, diferentes daqueles citados há pouco, é perceptível que se construiu uma “identidade negativa” do seringueiro, já assimilada pelos próprios ex-seringueiros e descendentes desses que migraram do seringal (ou das “colônias” – espécies de sítios ou fazendolas) para as periferias de Rio Branco, capital do Estado. Dessa forma, há muita gente que não assume que tem raízes no seringal porque naquela sociedade é altamente vergonhoso identificar-se com esse grupo, e a pessoa pode ser ridicularizada, motivo de chacota, principalmente entre os jovens.



Além disso, palavras e expressões idiomáticas que se popularizaram/cristalizaram, relacionadas à degradação social da imagem do seringueiro, servem para corroborar tal situação. É o caso, por exemplo, de alguém que se veste de maneira “cafona”, fora dos padrões de moda ou mesmo assume qualquer postura ou comportamento distante da etiqueta social, o qual é tachado de “seringueiro”, vocábulo abreviado pejorativamente para “seringa”. Esse é um termo extremamente depreciativo e geralmente vem acompanhado de risadinhas das pessoas presentes no local em que foi proferido.

Construções de enunciados como “É um *seringa* mesmo. Olha só a roupa que está usando!”, “Ai, essa menina é toda seringueira. Que vergonha!”, “Deixa de ser seringueira, anda, cumprimenta as pessoas!”, “Eita, olha a seringueirada ali!” são comuns na coloquialidade das produções verbais dos acreanos e revelam um estigma social.

No mesmo sentido, fazer “seringueirice”, para o acreano, é fazer “burrice”, besteira, bobagem, coisa de matuto proveniente do seringal; é uma expressão que revela o mesmo estigma que os termos “caboquice” ou “caboquinho do interior”, amplamente conhecidos (e empregados) em Belém do Pará.

Da mesma forma, dizer que alguém só anda “cortando seringa” é sinônimo de criticar a pessoa porque anda rápido demais, de forma que ninguém consegue acompanhá-la (o que, culturalmente, corresponde a uma alusão ao fato de que o seringueiro andava muito a pé, para deslocar-se durante a realização do trabalho, para manter contato com outras “colocações” de seringueiros e mesmo com a sede do seringal, em geral muito distantes uma da outra), uma vez que o trabalhador seringueiro costumava deslocar-se rapidamente.

Num contexto semelhante a esse, situa-se uma expressão geralmente empregada como chacota ou crítica: “perto de seringueiro”, usada em enunciados como “Mas tal lugar fica onde? É perto mesmo? Ou é o *perto de seringueiro?*”, que corresponde a uma expressão irônica usada para indicar o quão longe fica determinado lugar para onde alguém se deslocou.

Para ridicularizar alguém, basta chamá-lo de “siringuero véi” (variante de “seringueiro velho”), em que o primeiro termo funciona como mecanismo de inferiorização social e o segundo, como um qualificador que intensifica esse processo de subalternização, já que o “velho”, nessa posição, revela desprezo, no linguajar acreano.

Há inúmeros outros exemplos dessas minúcias do dia a dia, aparentemente desprezíveis, comuns, normais, desinteressadas, brincalhonas, mas que contribuem, por meio dos enunciados construídos discursivamente, para formar essa “identidade negativa” (de que fala Cuche, 2002) do seringueiro urbano, seja ex-trabalhador de seringal, seja descendente dele.



5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há diversas implicações que envolvem a questão da formação de identidades culturais e sociais. Na Amazônia, a ligação da história de algumas localidades com a questão da borracha é um dos fatores que completam os espaços de sentido das várias identidades e representações sociais produzidas sobre elas. Dessa maneira, tem-se uma Belém que experimentou a exploração do látex de forma que esse fator resultasse em desenvolvimento, urbanização e aproximação da cidade com a identidade cultural europeia, sobretudo a parisiense.

Por outro lado, fora dos circuitos do poder e do luxo proporcionados pelo dinheiro que o comércio da borracha rendia, os seringais no Acre selaram uma representação identitária, social e cultural que repercute ainda na contemporaneidade, centrada na figura do trabalhador seringueiro, seja por meio da memória coletiva e da histórica, da literatura e das demais artes produzidas na região, seja por meio das relações sociais, comunitárias, estabelecidas nas interações cotidianas, seja pela memória individual.

Essa figura do seringueiro é construída, desconstruída e reconstruída constantemente, num processo dinâmico, cíclico e não necessariamente nessa ordem, por conta das travessias que realiza entre as classes e posições sociais, conforme conveniências e interesses.

Dessa maneira, as identidades da borracha passam (e inicialmente se constroem) à margem do rio (lugar físico representativo do elo entre o seringal e a civilização), transitam também pelos espaços de poder (a partir do momento em que o governo ressignifica o seringueiro como herói coletivo e histórico e a academia corrobora essa visão, o que autoriza e/ou justifica a identidade da borracha reconstruir-se e tornar-se representativa de todo um grupo, da “nação acreana”) e chegam à marginalidade (quando se observa a desconstrução dessa identificação devido à exclusão social do seringueiro e à negação veemente dessa identidade).

É importante observar-se o fenômeno de um ponto de vista crítico-reflexivo, pois é possível concluir que as identidades da borracha atendem a propósitos predefinidos e são *a priori marginais*, no sentido de que seu espaço de afirmação é a *margem* – ora a margem do rio, ora a margem da historiografia, ora a margem política, ora a margem social, num constante jogo de (des)construção/ (re)construção. Permanece, então, o campo de batalhas e, no meio dele, as possibilidades de travessia.



REFERÊNCIAS

- BOSI, A. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CASTRO, Fábio Fonseca de. **A Cidade Sebastiana**. Era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade. Belém: Edições do Autor, 2010.
- CUCHE, Dênis. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.
- FERRANTE, Miguel Jeronymo. **Seringal**. 2 ed. Rio Branco: UFAC/Fundape, 2003.
- FURTADO, Marli Tereza. **Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir**. Campinas: Mercado de Letras, 2010.
- HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. Trad. Laurent Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: **Comunicação e Cultura – A cor dos media**. Vol. 01. Portugal: Universidade Católica Portuguesa, Quimera, Primavera-Verão, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular. In: **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaide La Guardiã Resende (et al.). Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 247-264.
- NELSON, Cary; TREICHLER, Paula; GROSSBERG, Lawrence. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Alienígenas na sala de aula**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. (p. 07-37).
- NUNES, Paulo; PEREIRA, Carla; FERREIRA, José Maria. (Con)tradições do discurso de invenção da Amazônia Sul-Occidental. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**. Florianópolis: UFSC, v. 14, n. 1, p. 133-151, jan.-abr. 2017.
- PEREIRA, Carla Soares. **(Des)caminhos da borracha na Literatura Amazônica: considerações sobre “Belém do Grão-Pará”, de Dalcídio Jurandir, e “Seringal”, de Miguel Ferrante**. Brasil: Novas Edições Acadêmicas, 2017, 154p.
- SOVIK, Liv. Apresentação – Para ler Stuart Hall. In: **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaide La Guardiã Resende (et al.). Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 09-22.
- SOVIK, Liv. Pensando com Stuart Hall. In: JANOTTI Jr., Jeder; GOMES, Itania Maria Mota (orgs.). **Comunicação e Estudos Culturais**. Salvador: EdUFBA, 2011, p. 49-74.

**Gt 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina.****O PROJETO DE EDIFICAÇÃO SOCIAL DE RAYMUNDO NOGUEIRA DE FARIA E A TRANSFORMAÇÃO DE COTIJUBA (BELÉM-PA) NA ILHA DA REDENÇÃO, NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO 20**

Andreson Carlos Elias Barbosa (TJEP/PPGED-UFGA)¹
aceb@oi.com.br

Sônia Maria da Silva Araújo (PPGED-UFGA)²
ecosufpa@hotmail.com

RESUMO

Raymundo Nogueira Faria (1884-1957) foi poeta, jornalista, funcionário público, educador, magistrado e intelectual envolvido com o movimento espírita paraense e também com a causa dos “deserdados da sorte”, no início do século passado. Como primeiro juiz de menores do Estado do Pará elaborou uma proposta de atendimento aos menores abandonados e delinquentes por meio da implantação de uma Colônia Reformatória na Ilha de Cotijuba, região insular de Belém. O estabelecimento, no entanto, não seguia o modelo de uma instituição total, como outros semelhantes que surgiram no início do século passado, mas fazia parte de projeto de edificação social que pretendia transformar aquele lugar na “Ilha da Redenção”, tanto para os internos quanto para os ilhéus, e tinha como eixos estruturantes a educação, a moral, o civismo e o trabalho. Para viabilizar esse projeto pessoal, que distinguia os jovens destituídos de condições econômicas e morais satisfatórias, dos delinquentes por livre arbítrio, Nogueira de Faria usou sua proximidade com o “Círculo do Poder” e a amizade pessoal com o interventor federal Magalhães Barata para realizar alterações (econômicas, sociais e morais) que promoveram uma verdadeira transformação em Cotijuba com vistas a fazer dos que lá viviam e dos que eram internados na Colônia, “Homens de Bem”, dignos, patrióticos, trabalhadores e úteis à Pátria. As mudanças feitas na ilha, de forte caráter civilizador (higienista), perduram praticamente até hoje e marcam a história do lugar.

Palavras-chave: Raymundo Nogueira de Faria; Menoridade; Colônia Reformatória da Ilha de Cotijuba

1. INTRODUÇÃO

Raymundo Nogueira de Faria (15/10/1884 - 10/05/1957) foi um intelectual, bacharel em Direito, educador, poeta, jornalista, pesquisador e magistrado paraense, que exerceu uma variedade de cargos públicos, obtendo reconhecimento como o primeiro Juiz de Menores do Estado do Pará, além de ser também o fundador da Colônia Reformatória de Cotijuba (CRC).

¹Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará; Analista Judiciário do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, membro do grupo de pesquisa “José Veríssimo e pensamento Educacional latino Americano” (UFGA);

² Doutora em educação pela Universidade de São Carlos, com estágio Pós-doutoral no centro de Ciências Sociais na Universidade de Coimbra, Docente e coordenadora do programa de pós-graduação em Educação da UFGA. Coordenadora do grupo de pesquisa “José Veríssimo e pensamento Educacional latino Americano” (UFGA).

**Figura 1:** Nogueira de Faria**Fonte:** Casa de Cultura de Breves

Sua produção bibliográfica permite que o consideremos um pensador universal (VENTURA, 1991), a considerar os seus escritos sobre poesia, história, educação, política, espiritualidade, filosofia, entre outros, conhecimentos que ele usou na elaboração de uma proposta de edificação social que tinha como principal alvo as crianças e jovens pobres da cidade de Belém, aqueles que ele chamava de “deserdados da sorte”.

Por seus escritos, Nogueira de Faria pode ser enquadrado como um daqueles pensadores surgidos na virada do século 19 para o século 20, considerados intelectuais e representantes de seu lugar de origem, sendo publicamente reconhecidos pela sua comunidade (MONSIVÁIS, 2007), os quais visavam, no entendimento de Wasserman (2015), a transformação do mundo. Por isso, considera-se pertinente empreender estudos acerca do pensamento de homens como ele, pois seus escritos refletem e refratam o seu tempo, apresentando suas propostas para um mundo diferente, no entendimento dele, melhor do que aquele em que vivia.

No caso específico de Nogueira de Faria, por ter sido um juiz de menores e por ter criado uma instituição correcional, estudar o seu pensamento ganha importância pela possibilidade de tornar audível uma voz que, apesar de estar em diálogo constante com o seu tempo, a história silenciou. Nesse sentido, ‘escutar’ essa voz pode colaborar para a compreensão da história do pensamento social sobre a criança e/ou o jovem “em situação de risco” e/ou vulnerabilidade social nas sociedades modernas contemporâneas.

Por ser um intelectual latino-americano, o pensamento de Nogueira de Faria também se mostra mais digno de ser estudado já que muitas vezes, segundo Gabriel Garcia Márquez, os latino-americanos têm sido compreendidos na perspectiva dos estrangeiros que tentam nos explicar a partir de seus próprios referenciais, o que, para ele, nos faz “cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários (GARCIA MÁRQUEZ, 2004, p.13). Por isso, é importante estudar o pensamento desse intelectual que



buscou compreender e intervir na sua própria realidade, fazendo- com tamanha paixão, chegando a contagiar os que estavam ao seu redor, como a esposa e os filhos, e os mais distantes, como os fazendeiros dos mais longínquos recônditos do Estado do Pará.

Além disso, acreditamos que os escritos de intelectuais do século passado são fontes importantes para a compreensão da sociedade de uma época e para o entendimento de como ela lidava com as questões de seu tempo. No caso de Nogueira de Faria qual seria o tratamento adequado a ser oferecido pelo Estado aos menores delinquentes e abandonados que ele denominava de “deserdados da sorte”. Essa questão é abordada no que se convencionou chamar de projeto de edificação social, registrado tanto em seus livros quanto em seus diários pessoais, materializando-se na criação da Colônia Reformatória e estendendo-se a todos os ilhéus de Cotijuba.

2. A COLÔNIA REFORMATÓRIA DE COTIJUBA E O PROJETO DE EDIFICAÇÃO SOCIAL

A América Latina testemunhou, nas décadas iniciais do século 20, a criação de estabelecimentos destinados ao atendimento dos menores “delinquentes”. Funcionando como instituições totais esses locais possuíam objetivos correccionais em relação aos “desvios” e pretendiam devolver os jovens desviantes, “delinquentes” ou em “situação irregular”, ao convívio comunitário aptos a servir à sociedade.

Segundo Andrés Bustos (2013) essas instituições buscavam responder ao problema do crescente conflito social, à necessidade de disciplinar a população trabalhadora e às gerações futuras, com o fim de prepará-las e, mormente, inseri-las no mercado de trabalho. Para Foucault (1997), as instituições correccionais adquirem importância na modernidade por serem tecnologias que disciplinam por meio do tempo, da atividade, da maneira de ser, dos discursos, do corpo e da sexualidade, ou seja, são *lócus* do poder disciplinar.

Assim, as colônias reformatórias são demonstrações de como o poder disciplinar age nos corpos e nas almas dos indivíduos. Nessa lógica, tais estabelecimentos assumem o papel de “responsáveis pela política de segregação social” (COSTA, 2005, p. 56) implementada a partir de então, pois a criação desse tipo de estabelecimento seguiu pelo menos dois princípios: a instalação longe do centro urbano e um novo modo de organizar o espaço interno (MARCÍLIO, 2006).

A Colônia Reformatória de Cotijuba (CRC) é um exemplo disso. Seu prédio era majestoso e foi construído a partir do empenho de seu idealizador. O hall de entrada possuía um pé direito elevado e dois pisos. No térreo ficava a portaria e a secretaria. O



primeiro piso era destinado ao diretor e sua família. Nesse andar havia uma varanda interna de onde se visualizava toda a Colônia, dando àquela edificação ares de “panóptico”³.

A partir do frontispício a edificação era composta por dois pavilhões ornamentados com grandes e belas janelas. No primeiro pavilhão ficavam os dormitórios, que eram amplos, confortáveis e limpos, com camas de ferro e armadores de rede, almoxarifado e alojamento dos inspetores. No segundo localizavam-se o refeitório e a cozinha. Havia outras construções anexas ao prédio central, onde se encontravam a casa de banho e também as oficinas para o ensino profissionalizante.

Na parte interna da Colônia ficava o sistema de abastecimento de água (duas caixas d’água e poços escavados) (MELO, 2010). Além disso, as instalações da instituição correcional também possuíam

[...] uma escola do Curso Primário, cujas aulas eram ministradas por professores da rede estadual [de ensino], uma seção de assistência social, atendimento médico e odontológico semanalmente, oficinas de carpintaria, mecânica, selaria, alfaiataria, sapataria, etc⁴... Além disso, havia quadra de esportes e uma capela improvisada onde eram praticados os cultos religiosos (DIAS, 1998, p.1).

Com essa estrutura a CRC objetivava abrigar, corrigir e recuperar menores abandonados que viviam na delinquência pelas ruas de Belém, além de que serviria de refúgio aos abandonados, vítimas de suas próprias famílias e da orfandade. Ao receber esses meninos, a Colônia civilizaria⁵ e recuperaria os jovens transgressores e, acima de tudo, os colocaria à disposição da sociedade paraense como mão de obra. Logo, esperava-se que aquele estabelecimento fosse capaz de forjar homens civilizados, ou seja, modelos humanos desejados pelas culturas que visavam o desenvolvimento social a qualquer preço⁶. A forma como Nogueira de Faria descrevia o trabalho a ser desenvolvido na Colônia demonstra a grandeza da missão que ele atribuía à CRC:

[...] ajudar a crisálida a transformar-se em borboletas, ajudar a criança a transformar-se numa criatura humana, inteligente e liberta de impulsos brutais. Assentêmos, como princípio, que todos temos necessidade de Bondade e de Caridade, porque somos muito imperfeitos e desde que estejamos penetrados de respeito pela

³ Pan-óptico é um termo utilizado para designar uma penitenciária ideal, concebida pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham em 1785, que permite a um único vigilante observar todos os prisioneiros, sem que estes possam saber se estão ou não sendo observados. Por requerer menor número de vigilantes, o sistema panóptico teria, segundo Bentham, a vantagem de ser mais barato do que o adotado nas prisões de sua época, sendo aplicável não só às prisões, mas a qualquer outro tipo de estabelecimento baseado na disciplina e no controle. Fonte: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Pan-%C3%B3ptico>>

⁴ Além dessas oficinas Oliveira *et all* (2006) também acrescenta as de marcenaria, serralha, ferraria e padaria dentre as que eram oferecidas na CRC.

⁵ Ser civilizado naquele momento era “ser abençoado com sentimentos refinados, paixões temperadas, maneiras agradáveis e uma mentalidade aberta. (...) com uma sensibilidade inata para os interesses dos outros, exercitar a autodisciplina e estar preparado para sacrificar os próprios interesses egoístas pelo bem do todo” (EAGLETON, 2005, p.32).

⁶ Chamados por Geertz (2008) de universais gerais.



nossa obra e de bondade pelas crianças, que a Educação não pode reparar, obtem-se facilmente, o que aligeirá imenso a nossa tarefa (NOGUEIRA DE FARIA, 1963, p.94):

Para Oliveira *et all* (2006, p.11) o estabelecimento “acabou trazendo benefícios à comunidade paraense, sem resolver a origem do problema social, mas sendo de imensa ajuda à política populista do interventor Magalhães Barata”.

Figura 02: Prédio da Colônia Reformatória de Cotijuba em 1960 (Ainda com poucas alterações em relação à planta original).

A implantação da CRC marca uma mudança de mentalidade local que é promovida principalmente pela ascensão de intelectuais oriundos da classe média urbana que defendiam ser a educação uma alternativa para a superação do atraso que se atribuíam ao Brasil na primeira metade do século 20. Ela também representa, para a ilha de Cotijuba, “um



novo momento de sua história, perpassado pelo isolamento de menores infratores que ali desembarcavam vindos de Belém” (HUFFNER, 2011, p.98), pois com a chegada dos “delinquentes” intensificou-se o processo de ocupação da ilha.

Vale também destacar que os internos da Colônia Correccional tiveram importante papel no processo de urbanização da ilha já que dentre outras coisas eles participaram das obras de construção da Igreja de São Francisco de Assis⁷ e da Praça Matriz, na instalação das redes de água, luz e esgoto, na edificação de casas coloniais e na conservação de estradas da ilha (MELO, 2010).

Acerca dos internos, Chaves (1986) e Dias (1998) os descrevem como sendo brancos, pretos, mulatos, cafuzos e caboclos. Em síntese, uniformizados em suas calças e camisas de mescla azul, botas e gorros⁸ eles eram “meninos de aspecto comum, animados

⁷ Antes da construção dessa igreja os menores internados na CRC participavam de celebrações religiosas realizadas numa capela improvisada dentro da própria Colônia. Neste local os ilhéus também podiam participar das missas (DIAS, 1998).

⁸ Segundo Dias (1998, p.2), os internos da CRC “Tinham também uniformes de Educação Física, ou seja, camiseta, calção e tênis”.



como todas as crianças pela novidade” (CHAVES, 1986, p.124). Para Oliveira *et all* (2006, p.5), independente da sua origem, ao ingressar na Colônia Correccional, o interno “sofia perda de identidade ao trocar seu nome por um número e pelo seu isolamento, no caso, parcial do mundo externo”. No entanto, não se podia negar que a instituição foi uma alternativa às omissões e violações vivenciadas por crianças e jovens no início do século passado.

Inaugurada em 24/10/1932, em homenagem à Revolução de 1930⁹, a CRC tinha o propósito de oferecer aos paraenses uma instituição capaz de transformar homens delinquentes em “Homens de Bem”, ou seja, possuidores de uma “nova mentalidade”, úteis a um “novo tempo”. As crianças pobres, desde a infância, fadadas ao fracasso, aos vícios e à criminalidade, encontrariam nessa instituição “uma mudança de rumo” de modo que mesmo que inicialmente lhes desagradasse a ideia do internamento, depois de certo tempo, pela formação recebida, seriam gratos à oportunidade que a vida lhes dera e não se envergonhariam “do motivo que para aquelle centro de trabalho os conduziu” (FOLHA DO NORTE, 21/9/1931). Criar um novo estado de moralidade, com uma nova organização moral da sociedade, que seria colocada em prática na Ilha de Cotijuba, era o grande empreendimento de Nogueira de Faria, e a CRC era a primeira etapa de execução de um grande projeto social elaborado por ele e que, aos poucos, foi se materializando.

Em seu diário pessoal Nogueira de Faria (31/10/1933) registrou: “No dia 24 deste, inauguramos o edificio “Soldado Pantoja”¹⁰, na Colônia Reformatória de Cotijuba. Mais uma graça dos ceos. Precisamos agora continuar com aquela obra, que é formidável. Agora, a **organização moral**” (Grifo nosso). Desse modo, Nogueira de Faria expõe esse estabelecimento de internação, como uma elevada política social preventiva e salvadora da juventude. A Colônia é apresentada com “todas as possibilidades de se tornar uma instituição [correcional] modelar” (ESTADO DO PARÁ, 11/08/1937), pois o seu objetivo basal era o de

Dar assistência á orphandade, amparar os menores e prevenir a sociedade do vírus criminoso **dos que ainda não tem discernimento preciso para escolher entre o bem e o mal** (...) fazendo voltar ao caminho do bem os pequenos transviados, os que em virtude de sua convivencia na promiscuidade se tornariam elementos perigosos e temibillissimos ao organismo social, se não tivesse que lhes viesse ao encontro, salvando-os do abysmo (FOLHA DO NORTE, 05/09/1931. Grifo nosso).

⁹ “A cidade está plena de festejos: a victoria da Revolução empolga a cidade. Dentro de onze mezes de governo o major Magalhães Barata tem feito o que os governo republicanos não fizeram em quarenta! É, sobretudo, amigo dos pobres e dos humildes. Entre outras instituições, creou a Assistencia Judiciaria no Civel, que tem sido o amparo de tanto pobre cujos direitos estavam inteiramente postergados! Deus o inspire, Deus o acompanhe sempre!” (NOGUEIRA DE FARIA, 24/10/1931).

¹⁰ O nome atribuído ao pavilhão era uma homenagem ao miliciano Joaquim da Silva Pantoja, morto no levante do 26º Batalhão de Caçadores em julho de 1924.



De tal modo, o grande sonho de nosso intelectual era “dotar o Estado de um estabelecimento que amparasse o menor abandonado e delinquente, desviando-o, com a sua assistência, do dia negro de amanhã” (FARIA, 1951). Por isso, o “Estado do Pará” de 12/05/1957 afirma que a Colônia seria “um lar cristão para crianças sem destino”, pensado com muito carinho por Nogueira de Faria, para quem o estabelecimento era:

[...] um pedaço do seu coração palpitante, dando fruto e água e sombra a tantas crianças desamparadas. Não há um recanto da escola onde não se depare, lavrado pela sua pena, um conselho generoso. É o seu próprio espírito, sempre ponderado e tranquilo, animando ao estudo, predicando a prática do bem, fortalecendo os desesperados, levantando os humildes (ESTADO DO PARÁ, 12/05/1957).

O jornal “A Vanguarda”, em edição de 14/11/1943¹¹, numa reportagem intitulada “Os menores desamparados encontram em Cotijuba o lar que não conheceram”, afirma já no título auxiliar: “Poderiam vir a transformar-se em facínoras mas hoje estudam e preparam sua profissão”. Depois, no corpo da matéria, diz-se:

O problema dos menores desamparados tem ali uma ótima solução. Meninos que poderá vir a ser temíveis facínoras ou ladrões profissionais, justamente por jamais haverem conhecido qualquer carinho ou qualquer conforto, encontram na Escola Correccional de Cotijuba, um amparo paternal, comodidades que talvez julgassem antes impossíveis, e a educação que os encaminhará a uma profissão digna.

É certo, por conseguinte, que o resultado esperado pelo trabalho feito na Colônia era a reintegração social dos indivíduos, como podemos depreender do fragmento abaixo:

[...] simples desajustados sociais, as portas das enxovias de negregada memória e, palmilhando a estrada larga da Redenção quando em brebe retornarem ao convívio social, regenerados e úteis pelo trabalho, pela moral e pela saúde, bendirão o Governo do Cel. Magalhães Barata que lhes estendeu a mão, considerando-os afinal, em lance de larga visão administrativa, seres humanos dignos (NOGUEIRA DE FARIA, 1945, p.130).

Essa reinserção era objetivo tão importante que, ao serem considerados aptos ao convívio social, depois de passarem pela formação oferecida na CRC, os meninos eram desligados com toda a “pompa e circunstância” em ato que contava com as bênçãos das autoridades paraenses. Mas o caráter de “lugar de redenção” assumido pela Ilha de Cotijuba se acirra após a instalação da CRC, como podemos ler nessa reportagem do jornal “Estado do Pará” de 12/05/1957: “Graças á tenacidade desinteressada do homem que procurou a luz da verdade para a sua consciência e para os seus semelhantes, a Ilha de Cotijuba há de ser um dia de fato a **Ilha da Redenção**” (*Grifo nosso*).

É preciso evidenciar que essa redenção se estenderia não somente aos internos da Colônia Correccional, mas a todos os moradores da Ilha de Cotijuba. Todavia, para que isso

¹¹ Nessa ocasião a “Colônia Reformatória de Cotijuba” foi rebatizada como “Educandário Magalhães Barata”.



acontecesse, ele percebeu que a própria Ilha precisava ter certas condições alteradas, principalmente econômicas, civilizatórias (ou higiênicas) e as educacionais, como forma de superar as condições de vida dos homens naquela ínsula.

Tais transformações visavam fazer de Cotijuba uma “villa de paz e trabalho, instrução e conforto” (FOLHA DO NORTE, 07/02/1932). Essa foi, inclusive, uma promessa feita aos próprios ilhéus por Nogueira de Faria, que conversou com eles pessoalmente sobre a Colônia a ser instalada, principalmente acerca das mudanças pelas quais a ilha passaria, como a verdadeira urbanização do espaço, o que os próprios moradores de Cotijuba tanto desejavam. Assim, a CRC foi apresentada àquela “boa gente como uma obra de alegria e paz, conforto e educação” (FOLHA DO NORTE, 07/02/1932), que só lhes traria benefícios e, por isso, deveria ser acolhida e apoiada.

Nas alocações do magistrado, os frutos advindos do trabalho e da instrução (paz, conforto e alegria aos moradores da Ilha de Cotijuba) se repetem com frequência. Em seus discursos e textos apresentava seus planos grandiosos em relação às questões infraestruturais, como revolução urbanística na ilha com a abertura de uma “extensa estrada de penetração, cortando a ilha de ponta a ponta e contornando o famoso grande lago, cheio de lendas” (FOLHA DO NORTE, 31/01/1933). Essa “larga estrada marginal, [seria] ligada por varias travessas, muito amplas” (FOLHA DO NORTE, 07/02/1932).

Nessa direção, Nogueira de Faria prevê o advento da energia elétrica e da iluminação pública, como sinais urbanizadores importantes para a segurança da ilha. Dessa forma, “Cotijuba dentro de pouco tempo não será mais a ilha abandonada e inútil, mas um nucleo de **regeneração pelo trabalho e edificação social** pela disciplina fecunda e salutar” (ESTADO DO PARÁ, 13/9/1931, grifo nosso).

A regeneração pelo trabalho ocorreria por meio da geração de empregos que surgiriam a partir dos incentivos à agricultura familiar e às diversas culturas praticadas pelos moradores de Cotijuba, como arroz, açúcar e outros. Para tanto, foi contratado pelo governo do Estado um engenheiro agrônomo que prestava consultoria técnica tanto para CRC quanto para os demais agricultores da região. Além disso, Nogueira de Faria também pretendia criar postos de trabalho através da implantação de uma “pequena fabrica de tinta a óleo e também de uma pequena serraria” (FOLHA DO NORTE, 07/02/1932) onde ingressariam não somente os internos da CRC como também os ilhéus que ainda não estivessem envolvidos nas atividades produtivas e exploratórias tradicionais da ilha.

A secular cooperativa de pescadores de Cotijuba também receberia incentivos fiscais do Governo Revolucionário e orientação técnica de especialistas com vistas a otimizar a produção de pescado. Outra forma de incentivar essa atividade e de ajudar os pescadores seria a compra, por parte da Colônia Reformatória, do excesso de pescados. O



mesmo foi feito em relação aos agricultores/criadores familiares que tinham o excedente de sua produção adquirido pela direção da instituição correcional.

Reconhecendo a precariedade econômica e o baixo poder aquisitivo da população da ilha, esse intelectual também pretendia interferir no comércio interno e auxiliar os mais pobres, oferecendo-lhes melhores condições de vida: primeiro garantindo-lhes empregos, como já vimos; depois, por meio da construção de “um grande almoxarifado, onde, pelo preço daqui de Belém, a população da Ilha se fosse suprir dos gêneros de primeira necessidade” (FOLHA DO NORTE, 07/02/1932), um dos aspectos da edificação social pretendida. Iniciativas como essa procuravam minimizar um quadro de pauperização que as famílias experimentavam na década de 1930, devido ao “encarecimento da vida urbana [que] beneficiou a burguesia urbano-industrial e penalizou as classes médias e o proletariado” (TOZONI-REIS, 2002, p.29).

Outras etapas da edificação social supracitada se dariam por meio da criação de órgãos fundamentais para garantir direitos importantes aos cidadãos de Cotijuba, como segurança pública, saúde e educação. Assim, Cotijuba passou a ter “um comissariado [de polícia] e posto medico, que também terá uma pequena enfermaria” (ESTADO DO PARÁ, 20/01/1933), sendo projeto do desembargador fazer uma ampliação desses serviços com a construção de pelo menos mais um posto médico que atenderia exclusivamente aos cotijubenses, já que o antigo posto da CRC estava com dificuldades para atender os ilhéus depois do aumento no número de internos da Colônia Reformatória.

O Comissariado de Polícia foi inaugurado pelo próprio Nogueira de Faria numa das vezes em que assumiu o governo do Estado interinamente, em substituição a Magalhães Barata (FOLHA DO NORTE, 09/03/1933), sendo tal ação a efetivação da força repressiva do Estado na Ilha, assim como, era uma forma de garantir a segurança da ínsula.

Outro importante e significativo investimento feito na Ilha foi em relação à educação, pois, em paralelo à construção da instituição correcional, houve a ampliação do número de vagas com a criação de escolas de primeiras letras, como constatamos no trecho abaixo, onde Nogueira de Faria afirma:

[...] nossa intenção [é] construir alli três grandes edifícios; um, cujas obras já estão muito adeantadas, para menores delinquentes e vagabundos; outro na ponta fronteira á Tatuoca, para menores abandonados; e, finalmente, no centro da ilha, o maior, destinado aos filhos de Cotijuba, dotado de uma seção moldada nos systemas de escolas domesticas. Além disso, duas escolas primarias (...) “as escolas “Joaquim Tavora” e a “Soldado Mello Valle”, mantidas pelo governo do Estado, situadas uma no interior e outra na extremidade oriental da ilha, destinadas aos filhos dos ilhéos. Funciona cada uma com a frequência de quarenta alunos, mais ou menos (ESTADO DO PARÁ, 07/02/1932).



Tudo isso, no entendimento desse intelectual, garantiria à população de Cotijuba a concretização das promessas da criação de uma comunidade marcada pela alegria, paz e conforto, os quais seriam desfrutados por uma população instruída e de formação moral consistente. Mas a edificação social contava ainda com outras medidas importantes, como a elaboração de um regimento interno e a garantia dos direitos das proles.

A primeira medida, segundo o intelectual, faria dos moradores do lugar “simples foreiros” que, se desejassem permanecer na ilha deveriam se submeter “a um regulamento interno” (FOLHA DO NORTE, 07/02/1932), cujo objetivo principal era manter a ordem social, garantindo uma convivência harmoniosa entre internos da Colônia e os cotijubenses. O regulamento deveria disciplinar a vida comunitária em Cotijuba, inclusive a relação entre colonos e ilhéus.

A segunda medida visava regularizar as uniões conjugais dos moradores de Cotijuba. Quanto a isso, o jornal “Folha do Norte”, em sua publicação de 28/02/1933, noticia: “O major Barata deu ordem ao dr. Nogueira [de Faria] para providenciar no sentido de facilitar o casamento civil de diversos moradores que vivendo já maritalmente ha annos, desejam legalizar essa união em beneficio das proles”.

Ambas as medidas tinham importante efeito controlador, disciplinar e moralizador, que avultavam os valores da Revolução de 1930 e do grupo que assumiu o poder, assim como atendiam às expectativas de transformar a Ilha de Cotijuba num lugar ideal sem exploração do próximo ou sem ociosidade. Somente assim os habitantes poderiam ser educados, disciplinados e moralmente dignos, ou seja, “Homens de Bem”, cumpridores da lei em todas as dimensões de sua vida, notadamente em suas relações amorosas e, leia-se, sexuais.

Isso valia tanto para os internos quanto para os cotijubenses. Isto posto, os primeiros eram incentivados a interagir com os demais moradores da Ilha de Cotijuba, o que acontecia por ocasião das festas, cerimônias cívicas e comemorativas, e também das celebrações religiosas realizadas pela Colônia, franqueadas a todos os habitantes da ínsula.

Nesse sentido a Colônia Reformatória, além de oferecer escolarização, saúde, alimentação, proteção e disciplinamento aos internos, também proporcionava, de um modo ou de outro, a possibilidade de continuarem inseridos numa comunidade, de colaborarem com ela, envolvendo-se na sua própria edificação, como já observado anteriormente nas alterações infraestruturais que Cotijuba vivenciou e que foram efetivadas com a força de trabalho dos “delinquentes”.

No caso dos moradores da ilha, a instalação da CRC também poderia ser encarada como promotora de mudanças positivas, tanto na geografia da ilha, com a abertura de vias e a reorganização do espaço, na ampliação das lavouras das mais diversas culturas, como



também trouxe para o lugar uma presença mais efetiva do Estado. Esta presença se efetivou na instalação de postos de saúde, de polícia e, sobretudo, na criação de pelo menos três escolas de primárias, que atendiam não somente os internos da CRC, mas também as crianças cotijubenses, sendo que algumas delas frequentavam a mesma sala de aula e estavam sujeitas às mesmas regras e normas dos internos e dos “filhos da gente do lugar”, como se referia Nogueira de Faria.

Essa interação, acreditamos, foi um dos motivos que fez com que muitos meninos, após o período de internação, decidissem permanecer em Cotijuba por considerarem que era lá que estava sua rede de sociabilidades, seu trabalho, sua paróquia, seus mestres e tudo o mais com o que se acostumaram devido ao período de internamento naquela instituição.

As transformações infraestruturais logo puderam ser percebidas na paisagem da ilha pois aos poucos surgiam “lugares outrora indevassáveis, plantações feitas pelos alunos, construções e limpas estradas de rodagem, sendo que uma vai da Escola á ponta norte da ilha” (A Vanguarda, 14/11/1943). As mudanças, no entanto, não ocorreram somente na paisagem, mas também na própria população local, sobretudo em relação aos filhos dos ilhéus, pois, para Dias (1998, p.2), a CRC “obteve o alcance social pretendido, já que oferecia todas as técnicas necessárias e convívio social para garantir seu objetivo, a partir do momento em que muitos menores foram reabilitados para a sociedade, com atividades definidas”.

Avaliando o trabalho desenvolvido na CRC, o jornal “O Estado do Pará” (11/08/1937) confirma o que foi supracitado ao apontar que a educação oferecida nas dependências daquela instituição correcional havia produzido um

[...] punhado de creanças fortes apresentando semblante alegre e uma disposição a toda a prova para o trabalho, obedientes ás ordens dos seus superiores (...), transformando e corrigindo os nossos garotos vagabundos da cidade naquelles meninos que alli se acham apprendendo a amar á Patria e se educando num regimen de disciplina e de trabalho.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, Raymundo Nogueira Faria foi um homem com muitos talentos e grande envolvimento social. Militante do movimento kardecista no Estado do Pará e também na causa da infância pobre do Estado, destacou-se por participar de empreendimentos importantes como a fundação do Dispensário Homeopático da União Espírita Paraense, a Escola Monte’Alverne e a Colônia Reformatória de Cotijuba, cujo objetivo principal era o de atender os menores em situação irregular ou os “deserdados da sorte” como denominava Nogueira de Faria.



Jornais da época apontaram a grande mobilização social liderada por Nogueira de Faria a qual aderiram os mais diferentes grupos sociais como os estudantes, fazendeiros, donas de casas e servidores públicos o que possibilitou que fossem angariados os recursos necessários para a aquisição da Ilha e posterior construção da Colônia Reformatória, que foi inclusive, dirigida por mais de uma década pelo próprio Nogueira de Faria que também foi o primeiro juiz de menores do Estado do Pará e também, a pessoa que entrevistava os futuros internos.

A Colônia, no entanto, era uma proposta de edificação social por meio do atendimento tanto aos menores abandonados e delinquentes como para os próprios ilhéus pois tratava-se de um estabelecimento que em muitos aspectos se distanciou do modelo de instituição total, como outros semelhantes que surgiram no início do século passado, tudo com vistas a transformar Cotijuba na “Ilha da Redenção”.

Para viabilizar esse projeto pessoal, que distinguia os jovens destituídos de condições econômicas e morais satisfatórias, dos delinquentes por livre arbítrio, Nogueira de Faria usou sua proximidade com o “Círculo do Poder” e a amizade pessoal com o interventor federal Magalhães Barata para realizar alterações (econômicas, sociais e morais) que promoveram uma verdadeira transformação em Cotijuba a fim de fazer dos que lá viviam e dos que eram internados na Colônia, “Homens de Bem”, dignos, patrióticos, trabalhadores e úteis à Pátria. As mudanças feitas na ilha, com forte caráter civilizador (higienista) perduram praticamente até hoje e marcam a história do lugar.

O que impulsionava nosso intelectual a empenhar-se tão integralmente nesse projeto era o fato de considerar-se um missionário com a missão de transformar a vida das pessoas, principalmente as mais pobres, por meio de ações socioeducativas. Tal entendimento também estava embasado nos princípios da doutrina espírita, da qual ele foi um importante apologista no início século 20.

Nogueira de Faria entendia que somente a presença da Colônia Correccional naquela ilha a transformaria completamente e, assim, Cotijuba: “em vez de uma ilha mal cuidada e quasi deserta, teremos a “Cidade dos Menores Felizes”” (A VANGUARDA, 14/11/1943). Por isso investiu todos os esforços para se chegar aquele ponto: “Sabendo as dificuldades sempre encontradas para a realização de uma obra daquela natureza, convencemo-nos de que somente a energia e o amor pelos seus semelhantes de um homem poderia transformar aquela ilha no que é atualmente” (A VANGUARDA, 14/11/1943).

Esse ideal educativo, especialmente no que diz respeito à salvação da sociedade através da redenção do indivíduo, também está presente nos textos de Nogueira de Faria, onde a educação assume um papel imprescindível, inclusive na “salvação do país”. No



entanto, como ele reconhecia que o sistema educacional de sua época ainda estava aquém do que poderia ser, decidiu, ele mesmo, colocar em prática sua proposta educativa, primeiro na Escola Monte'Alverne, sua primeira tentativa oficial de atender às crianças e jovens desvalidos, depois na Colônia Reformatória de Cotijuba.

Nogueira de Faria, no entanto, não fez essa obra sozinho, ele contou com a ajuda de vários segmentos da sociedade, principalmente dos estudantes e, dentre estes, destacamos os alunos do Ginásio Paes de Carvalho, instituição educacional tradicional e secular do Estado do Pará, que convencidos da importância humanitária de tal empreendimento envolveram-se na campanha de arrecadação de recursos para a compra da Ilha de Cotijuba e construção da Colônia. De fato, as ideias deste intelectual, e principalmente sua militância pessoal na causa dos “deserdados da sorte”, tinham grande poder de persuasão junto à população.

Dessa forma, apesar de ter críticas ao modelo de atendimento dos internatos, o intelectual os considerava um mal necessário, notadamente por que, a despeito de serem espaços de confinamento, atendiam o anseio social por maior segurança e proteção, sobretudo nos espaços públicos. Ele ainda destaca a grande e patriótica missão que essas instituições tinham: a salvação do Brasil, por meio da salvação dos próprios brasileiros, por serem criados para cuidar da moral e integridade das crianças “carentes”, oferecendo-lhes instrução e educação adequada, ou seja, uma formação cujo objetivo principal era a transmissão dos valores morais e cívicos, e de valorização do trabalho para aqueles que estivessem em “situação irregular”.

Nessa perspectiva, as instituições correccionais eram necessárias à medida que suas propostas pedagógicas tinham um caráter regenerador que livraria o homem do crime. Por meio do trabalho e disciplina se forneceria as ferramentas necessárias à sobrevivência honesta evitando-se, assim, comportamentos desviantes.

Nesse contexto, a Colônia Reformatória da Ilha de Cotijuba, um dos mais importantes empreendimentos de Nogueira de Faria, se prestava a um importante papel político, pois com ela a situação dos jovens na cidade de Belém seria escamoteada, embora o problema social que gerava os menores em “situação irregular” não fosse atacado efetivamente. O Governo Revolucionário também a utilizou na sua propaganda apontando-a como uma resposta à sociedade que via naquelas crianças e jovens ociosos um perigo em potencial à ordem social.



REFERÊNCIAS

ANDRÉS BUSTOS, Lucas. “Los pibes chorros”. Análisis de una institución de menores desde una perspectiva comunicacional. **Revista Margen de Trabajo Social y Ciencias Sociales**. Abril de 2013. n. 68. Buenos Aires: Argentina. Disponível em: <<http://www.margen.org/suscri/margen68/bustos.pdf>> Acesso em 14 mar. 2014.

CHAVES, Maria Anunciada Ramos. Cotijuba. In: PARÁ. **Revista do Tribunal de Justiça do Estado do Pará**. VI.39, ano 30. Trimestral. Belém: TJEPA, 1986.

COSTA, Ana Paula Motta. **As Garantias processuais e o direito penal juvenil: como limite na aplicação da medida socioeducativa de internação**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

DIAS, Ana Elizabete da Silva Seguin. **Histórico do reformatório e posterior Colônia Penal de Cotijuba**. Belém: SECULT/DPHAC, 1998 (Mimeo).

EAGLETON, Terry. **A Ideia de cultura**. Tradução por Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

ESTADO DO PARÁ, O. Belém, Typographia da Folha do Norte, 1931; 1933; 1937

FARIA, Luís Ercílio. **Cotijuba**. “A Província do Pará”, setembro de 1951. Belém, Pará: Tipografia de A Província.

FOLHA DO NORTE. Belém, Typographia da Folha do Norte, 1931-1933.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997

GARCIA MÁRQUEZ, Gabriel. A Solidão da América Latina. **Revista do IMEA UNILA**, V.2. n.1, p.12-14. 2004. Disponível em <<https://revistas.unila.edu.br/IMEA-UNILA/article/view/251/247>>. Acesso em 23 mar. 16.

HÜFFNER, João Gabriel Pinheiro. **Estudo sobre os impactos do turismo em áreas naturais em processo de urbanização: o caso da ilha de Cotijuba, Belém, Pa**. Dissertação (Mestrado), 2011, 193 p. Pró Reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Extensão. Programa de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente Urbano. Universidade da Amazônia. Belém.

MARCÍLIO, Maria Luísa. **História social da criança abandonada**. São Paulo: Hucitec, 2006.

MELO, Odimar do Carmo. **O lugar e a comunidade na Ilha de Cotijuba – PA**. Dissertação (Mestrado), 2010, 192 p. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém.

MONSIVÁIS, Carlos. De los intelectuales em America Latina. **America Latina Hoy**, n.47, 2007, p.15-38.

_____. **Meus amiguinhos**. 3 ed. Belém: Barra, 1963.

_____. **A Caminho da história: subsídio para a história política e administrativa do Pará**. Belém, 1945.

_____. **Sou gerador de poderosas correntes de harmonia**. Diário pessoal: 1933-1937.

OLIVEIRA, Jorge et all. **Um estudo sobre fatos ocorridos na Ilha de Cotijuba: análise das causas que levaram a transformar um educandário em presídio (Projeto de Pesquisa)**.



Universidade Estadual do Maranhão. Programa de Qualificação de Docentes. São Luiz: 2006 (Mimeo).

PROVÍNCIA DO PARÁ, A. Belém: Typographia do Futuro. 1973.

TOZONI-REIS, Marília Freitas de Campos. **Infância, escola e pobreza:** ficção e realidade. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2002.

VANGUARDA, A. Belém, s. ed., 1943;

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical:** história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

WASSERMAN, Claudia. **História intelectual:** origem e abordagens. Tempos Históricos. Vol. 19, 1º sem/2015. p.63-79. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/12762>>. Acesso em 22 out. 2016.

**GT 09 - Pensamento Social e Imaginário na América Latina****TRADITIONAL COMMUNITIES AND NATURAL RESOURCES IN THE AMAZON:
MAKING LIVE AND LETTING DIE**

V. Miranda Chase (University of Massachusetts Boston)¹
vmiranda.chase@gmail.com

ABSTRACT

Security suspension is generally seen as an antiquated legal instrument, remnant from authoritarian times of Brazil's last dictatorship. Critics of the Brazilian government denounce the use of security suspension and claim that it has been causing an ethnocide of traditional populations around the Belo Monte dam. The paper uses a Critical Human Security Studies framework to understand the security suspension mechanism, and the biopolitics concept of making live and letting die to analyze the Belo Monte ethnocide. The paper argues that the problem of security suspension is not caused by an outdated legislation, but rather by the securitization of energy. National security is often used to justify decisions related to a range of issues, and it operates by 'securitizing' them (i.e. economic security, food security, energy security, etc.) The Brazilian State has securitized energy, and this has caused a regional ethnocide of traditional populations. This process is carried out through the security suspension mechanism (an instrument of biopolitics) and its regulatory technology of making live and letting die.

Keywords: Security suspension, Biopolitics, Belo Monte dam, Ethnocide, Critical Human Security Studies

1. INTRODUCTION

The controversies regarding dams in the Amazon basin are not new. They often come with promises of development, prosperity and progress. They often come with realities of poverty, prostitution, and environmental destruction. In the Brazilian Amazon, dams are mostly used for energy production (as opposed to water storage and flood mitigation, which are more common in other parts of the world). There are several ways through which local populations and other socio environmental organizations challenge dam proponents: protests, media campaigns and legal suits are some of them. This paper focuses on the legal mechanism of Security Suspension.

In complex legal procedures, judges might grant a preliminary injunction before a final court decision is made. Preliminary injunctions protect plaintiffs by preventing that the other party continues what it has been doing, until the case is judged. However, when judges in

¹ PhD candidate in Global Governance and Human Security, with a research focus on environmental policy in the Amazon basin.



higher courts consider that the preliminary injunction causes harm to the greater public good, they might impose a security suspension order (Sequeira 2014). In cases involving dams in the Amazon, this legal device has been used frequently by “agencies in the government’s executive branch seeking out selected judges who are willing to apply a ‘security suspension’ to overturn the [preliminary injunction] order” (Fearnside 2017, online). The argument presented by the government is that preventing dam construction to move forward is harmful to the national economy and goes against public interests in energy security. This legal instrument trumps up other judicial avenues that seek to protect local communities and natural resources impacted by dams. The government’s argument is that energy security is a national interest and must be prioritized over other social and environmental concerns. The security suspension mechanism allows decision-makers to securitize energy and suspend justice.

The paper uses a critical human security studies framework developed by Newman (2010) to analyze how energy is being securitized by the State in Brazil. The paper also uses the concept of Biopolitics presented by Foucault (1975-76) to investigate how security suspension is being used as a mechanism to regulate traditional communities and natural resources in the Amazon. There are strong evidences of a ethnocide currently taking place in the eastern Amazon region caused by the Belo Monte dam (Arthur 2017; Brum 2014). The paper discusses the power of making live and letting die created by the security suspension mechanism.

2. ANALYTICAL FRAMEWORK (CRITICAL HUMAN SECURITY STUDIES)

The concept of Human Security became widely known once it was published in the Human Development Report in 1994 by the United Nations Development Program. The term Human Security (HS) was presented as “freedom from want and freedom from fear” (UNDP 1994), which was later criticized by researchers as being too vague and lacking a clear epistemology (Paris 2001). Newman (2010) critiques HS scholars for not engaging in ontological and methodological debates, and he is skeptical of the “problem-solving” attitude embraced by HS practitioners. He identifies four fundamental limitations of this concept: HS is normative; it is an all-encompassing concept that doesn’t have analytical precision and that ignores historical and social contexts; it has a policy and problem-solving approach that works within a State-centric system and therefore ignores the problems caused by States; and finally, it lacks a critical approach able to identify the nature of the problems being studied and to differentiate causes and consequences of poverty and insecurity (Newman 2010). He then proposes a research field with a more solid methodology, namely Critical Human Security Studies (CHSS).



I am using CHSS as a methodological vantage point here, and thus will adopt the suggestions made by Newman to investigate the nature of the problems emerging from the security suspension mechanism, and I will critically differentiate causes and consequences derived from it. In his CHSS framework, Newman suggests for HS scholars to “gain an increasingly precise understanding of who securitizes, on what issues (threats), for whom (referent objects), why, with what results, and not least, under what conditions (that is, what explains when securitization is successful)”(Newman 2010, 85). By following this methodological approach, I plan to explain how energy was securitized by the State in Brazil, resulting in environmental degradation and cultural violations for traditional populations. I focus in particular on the Belo Monte dam, where the legal procedure of security suspension has been causing an ethnocide of traditional populations.

3. CONTEXT OF THE BELO MONTE DAM: LOCAL COMMUNITIES AND NATURAL RESOURCES

Belo Monte is yet another case of large dams built in the Amazon. In previous decades dams such as Balbina and Tucuruí (both built in the 1980's) caused problems similar to the ones currently experienced around the Belo Monte dam. These dams caused many negative impacts on traditional populations and local natural resources (Benchimol and Peres 2015; Chen et al. 2015). As Fearnside (1999) concludes: “examination of Tucuruí reveals a systematic overestimation of benefits and underestimation of impacts as presented by authorities”. Unfortunately, the Belo Monte dam in the Xingu River is no exception to this pattern. Technical feasibility studies around this dam have started in 1975 by the Eletronorte state energy company, and were concluded in 1980 (Barbosa 2015). The final report proposed flooding an area of 1.200 km² for the reservoir (ISA n.d.). This would directly impact numerous indigenous tribes living in the area. These local communities organized protests, resistance movements and promoted the first “*Encontro dos Povos Indígenas do Xingu*” (Meeting of the Indigenous People of the Xingu), held in 1989 (Barbosa 2015).

During that meeting, Tuíra, an indigenous women from the Kayapó tribe, used her machete to threaten the representative of Eletronorte, the public energy utility company (Barbosa 2015). Reports and pictures from this event travelled the world, and the resistance against the Belo Monte dam voiced by indigenous peoples and environmentalists was clearly heard. The project went dormant for almost a decade. But the government came back in 2002 with a new feasibility plan, which presented a smaller reservoir. After a nation-wide energy shortage in the early 2000's, the government started to build alliances and approved all necessary legislation to implement the new dam project which would flood “only” 440 km².



In order to better understand the technical components of this new plan, it is important to consider the geographical aspects of the Xingu River and of the Amazon basin.

The lower basin of the Xingu River follows a “curve” that is known as “*Volta Grande do Xingu*” (Big Bend of the Xingu). Originally, the first plans for the Belo Monte dam were to build the dam wall at the end of the Big Bend, which would cause the waters upstream to flood permanently and turn the Big Bend into one large reservoir. The new plan proposed by the government in 2002 recommended for the wall to be built upstream of the Big Bend and to divert the water through a man-made channel to the main powerhouse further downstream. The project allows the Big Bend to have a low water level year-round, and the waters upstream of the wall will be permanently flooded. The area around the Big Bend is mostly inhabited by indigenous populations. The area that got flooded upstream of the Big Bend used to be inhabited by traditional and non-indigenous populations (ribeirinho communities). By diverting the water and creating an artificial reservoir, the new plan created a smaller reservoir and avoided flooding indigenous land. Unfortunately, ribeirinho communities were the ones who bared most of the relocation impacts.

The project also eliminates the natural flooding seasons. The regime of the waters in the Amazon is characterized by two main seasons: one is the dry period when the waters flow within the river channels; and the second period is characterized by floods, when the water overflows through large extensions of the margins creating vast floodplains (Ribeiro 2007). The lives of all traditional peoples of the Amazon forest are guided by these natural fluctuations, which have created distinctive features in the Amazonian cultures. Fishing, farming, religious festivals, and numerous cultural celebrations are organized in sync with the distinct phases of this environmental calendar. The Belo Monte dam has dramatically changed this water regime, and the cultural livelihoods that are intertwined with it.

Major milestones of the construction have already been met, and despite protests and lawsuits, the project is relatively on track to be finished in 2019 (Folha de Sao Paulo 2013). The indigenous communities living around the Big Bend are not going to be flooded. But besides them there are hundreds of other ribeirinho communities who have been relocated, and conservative estimates calculate that at least 5.241 families are being directly impacted (BBC Brasil 2014). In an interview to Folha de Sao Paulo (2013), Andreia Barreto explained that the energy company is paying monetary compensation based on the market value of homes in the region, but this does not take into consideration “the memories, the cultural values, and the human labor” that are embedded in the dwellings. Indigenous communities and environmental activists have been working hard to oppose the construction and delay the process as much as possible.



During 2009 and 2010 the social and environmental impact assessments were revised once again, and many public consultations and court hearings were carried out (ISA n.d.). Protests have blocked the work site numerous times, but the dam project marched forward. The resistance movement used the system of the Inter-American Commission on Human Rights of the Organization of American States (OAS) to file a case against the Brazilian government, but the government's response was dismissive and simply stated that strict guidelines were being followed (Barbosa 2015). The main reason why the government was able to ignore resistance movements and march forward with the dam project is the legal instrument of security suspension.

4. SECURITY SUSPENSION: AN INSTRUMENT OF BIOPOLITICS

Security suspension is generally seen as an antiquated legal instrument that dates back from the last dictatorship in Brazil and that remained in the Brazilian constitution after the democratic transition almost by mistake. It has been regarded as a remnant from authoritarian times (Brum 2014), and is generally perceived as illegitimate by environmentalists and other anti-dam activists (Foresti 2017). There have been various criticisms to the government for using this legal instrument to circumvent legitimate due-process and pushing forward dam projects in the Amazon basin (Chaves 2016). By framing security suspension as a reminiscent of dictatorial times, it is generally believed that if it wasn't for this loophole in the Brazilian constitution, the government would not be able to proceed with its pro-dam projects. The critiques raised against the illegitimate uses of the security suspension mechanism are nothing but valid. The argument I would like to propose in this paper takes a different lens and analyzes the conditions under which this legal instrument is being used. Following Newman (2010), I investigate the nature of the security suspension mechanism, and identify its causes and consequences. If the underlying conditions do not change, eliminating this loophole in the constitution will probably not yield the desired outcomes suggested by those who denounce the illegitimacy of this mechanism.

The government is able to use a security suspension device because it operates under the condition of a sovereign state. It gives policymakers the power to decide who are threats to national interests as well as what should be protected (i.e. securitized). In other words, sovereignty allows the government to decide what needs to be eliminated and what can continue to exist. This condition is encompassed by the concept of Biopolitics and the State's ability to "make live" and "let die", developed by Foucault. These ideas were developed and presented during a series of lectures entitled "Society Must be Defended" (Foucault 1975-76).



In that lecture Foucault discusses the mechanisms through which the sovereign State controls life and death and, more specifically, how power is exercised when the State “make[s] live or let[s] die”. He calls this technology of power “biopolitics”, and enumerates several features that characterize the State’s ability to control human lives. He defines it as “[the] acquisition of power over man insofar as man is a living being, that the biological came under State control, that there was at least a certain tendency that leads to what might be termed State control of the biological” (Foucault 1975-76, 239-240). According to him, one of the most important domains of biopolitics “includes the direct effects of the geographical, climatic, or hydrographic environment: the problem of the environment [...] to the extent that it is not a natural environment, that it has been created by the population and therefore has effects on that population” (Foucault 1975-76, 245). Even though Foucault focuses his analyses more closely on urban settings, this is equally, if not more so, applicable to non-urban villages that directly interact with their surrounding environment (e.g. traditional communities in the Amazon forest).

Biopolitics operates by using two distinct technologies. The first one is what Foucault calls “disciplinary technology” which is centered on the body, and focuses on the effects of the State’s power over an individual person. This is, for instance, exemplified when the police arrests someone and puts them in jail. The second technology is what Foucault calls “regulatory technology”, which is still related to the body but mostly it is centered on life itself. This technology is closely connected with the effects on populations as a whole, and it can be identified in State’s policies regarding childcare, birth control, education and hygiene. The regulatory technology is a mechanism by which the State exercises biopower and controls the environment where people live. By doing this, the State is able to decide what groups of the population it will make live or let die. As Foucault puts it “power has no control over death, but it can control mortality” (Foucault 1975-76, 248). By controlling mortality rates of certain groups, the State determinates which populations will be selected to have access to what resources.

I argue that security suspension is not simply an obsolete provision reminiscent from dictatorial times in the Brazilian constitution, it is rather a regulatory technology of biopolitics. The government is able to use this provision because it operates under sovereign conditions, that allow it to exercise control over natural resources and livelihoods. The ability to determine which resources will be left available for local populations to survive of, is the most central aspect of bio-power. The State wields security suspension as a weapon of its sovereignty. Citing Schmitt (1922), Neocleous remind us that “sovereign is he who decides on the exception” (Neocleous 2010, 187). It is clear from this case that, once the government



had determined that securitizing energy was a top priority, that the Belo Monte dam was in line with the national interest, and that it should be built, the government made all necessary undertakings to move the project forward. All constitutional rights and international norms regarding human rights, which were created to protect local populations, were at best “adjusted”, but, ultimately, they were violated. The government still considers these issues as “exceptional cases” that had to be carried out for a greater national good.

5. ETHNOCIDE

Security issues are about the distinction between “friends versus enemies” (Neocleous 2010). This is what happened in the case of the Belo Monte dam, with the government on one side building alliances and pursuing its own national interest, and local communities on the other side being portrayed as “anti-development, lazy, and tree-hungers” (R7 Noticias 2015). Consequently, those who are against the dam are automatically against the government and, ultimately, are the enemies. This situation has been causing an ethnocide of traditional populations impacted by dams in the Amazon. Ethnocide is defined as the actions that threaten or lead to the destruction of ethnic minorities, their cultural identities and traditional livelihoods (Viveiros de Castro n.d.). Public prosecutor Thais Santi and her colleagues argued that there is an ethnocide currently taking place around the Belo Monte dam, and decided to press charges against the Brazilian government for allowing the destruction of traditional cultures impacted by the project (Santi Cardoso da Silva, Arcoverde Riveiro Pessoa, and Cazetta 2015). According to Thais Santi, the situation in Belo Monte is similar to what Hannah Arendt described when analyzing genocides and totalitarian regimes during the II World War (Brum 2014).

Neocleous analyzes the Third Reich regime of the Nazi government by considering that security was “the *raison d’être* of the institutional framework as a whole, [and that security] was the logic which underpinned the whole system” (Neocleous 2010, 189). National security is often used to justify decisions related to a range of issues, and it operates by ‘securitizing’ them (i.e. economic security, food security, energy security, etc.) The argument presented by officials in the Brazilian government, and the central reason used to legitimize the Belo Monte enterprise, is energy security. Securitizing energy became one of Brazil’s top national interests because this country is an emergent power in the international arena. Brazil is very committed to becoming a more prominent player, which requires increasing its production capacity and its presence in international trade regimes. Given that there is a very strong connection between dams and mining operations (Fearnside 2016), the strategy of the Brazilian government has been to offer cheap water and electricity when negotiating with international mining companies interested in installing operations in the Amazon.



This is why, as Neocleous reminds us, “[...] no security project should ever be taken at face value. Security always functions as an underlying rationale for some political project: an exclusion here, and extermination there; a partial solution here, a final solution there” (Neocleous 2010, 193). In other words, the destruction of traditional local communities and the loss of their cultures were presented (with other words, of course) as necessary things for Brazil to achieve energy security and, more precisely, for the country to rise as a strong candidate for international mining operations. This ethnocide was made possible by the State exercising power on the biological conditions that sustain the lives of traditional communities in the Amazon.

An analysis of the Brazilian government through a biopolitics lens shows that the State could not simply ignore the constitution and other international norms that protect traditional populations, because this would hurt its image with the international community. So the government could not simply kill traditional populations, but it can certainly let them die. By avoiding direct flooding, the State is making indigenous people live; but by eroding the very universe within which they live, the State is letting them die. By providing new homes and monetary compensation for ribeirinho communities who were relocated, the State is making them live. By devaluing their culture, and withdrawing public services in health and education, the State is letting them die. As described by Foucault, the regulatory technology used in biopolitics by the State is important to understand the State’s motivation: The prosperity of those who need energy depends on the systematic elimination of the threats imposed by those impacted by the Belo Monte dam.

6. CONCLUSIONS

The problem of security suspension is not caused by an outdated legislation, but rather by the securitization of energy. Once energy is securitized, legal documents and instruments are applied according to political priorities- old laws resurface and new ones are created. Securitization sets new political priorities, and the legal apparatus must follow suit. This does not mean that this process is legitimate (clearly, it isn’t). But the argument I am putting forth here aims at blowing away the fog that leads us to believe that the problem of security suspension is caused by an old constitutional mechanism dating back from the dictatorship. If an outdated legal loophole was the cause of the ethnocide, amending the constitution would solve the problem local communities are currently facing. However, security suspension is a problem caused by the State’s imposition of power on the justice system’s due-process. What is causing the ethnocide is the State’s sovereign decision to securitize energy, and security suspension is an instrument of this State’s power. Security suspension is, first and foremost, a regulatory technology of biopolitics. The State uses security



suspension as a mechanism to securitize energy, and it is able to do so because it operates under sovereign conditions.

In his CHSS framework, Newman asks several questions that can be used to clarify what is currently happening in the Belo Monte dam. "Who securitizes, on what issues (threats), for whom (referent objects), why, with what results, and not least, under what conditions" (Newman 2010, 85). It is possible to add one last question to this framework: how securitization is carried out. My argument is that the Brazilian State (who) is securitizing energy (what issue) as a means to have favorable conditions when negotiating with international mining companies (for whom). The reason why the States securitizes energy is to receive revenues from mining companies. Securitizing energy has caused a regional ethnocide of traditional populations (results), and sovereignty establishes the conditions under which this ethnocide takes place. Finally, this process is carried out through the security suspension mechanism, an instrument of biopolitics and its regulatory technology of making live and letting die.

REFERENCES

- Arthur, Margareth. 2017. "Impacto das hidrelétricas produz "refugiados do desenvolvimento". Amazonia Noticias e Informacao. http://amazonia.org.br/2017/10/impacto-das-hidreletricas-produz-refugiados-do-desenvolvimento/?utm_source=akna&utm_medium=email&utm_campaign=Not%EDcias+da+Amaz%F4nia+-+17+de+outubro+de+2017
- Barbosa, Luiz C. 2015. Guardians of the Brazilian Amazon Rainforest: Environmental Organizations and Development: Routledge.
- BBC Brasil. 2014. "Belo Monte: 'garota-propaganda' leva um ano para ganhar casa." http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/12/141218_belo_monte_moradia_ms
- Benchimol, Maíra, and Carlos A. Peres. 2015. "Widespread Forest Vertebrate Extinctions Induced by a Mega Hydroelectric Dam in Lowland Amazonia." PLoS One 10 (7).
- Brum, Eliane. 2014. "Belo Monte: a anatomia de um etnocídio." El Pais. https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html.
- Chaves, Leslie 2016. "Estado de exceção e o licenciamento de usinas hidrelétricas na Amazônia: os fins justificam os meios? Entrevista especial com Luís de Camões Lima Boaventura." Instituto Humanitas Unisinos. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/551372-estado-de-excecao-e-o-licenciamento-de-usinas-hidreletricas-na-amazonia-os-fins-justificam-os-meios-entrevista-especial-com-luis-de-camoes-lima-boaventura>
- Chen, Gang, Ryan P. Powers, Luis M. T. de Carvalho, and Brice Mora. 2015. "Spatiotemporal Patterns of Tropical Deforestation and Forest Degradation in Response to the Operation of the Tucuruí Hydroelectric Dam in the Amazon Basin." Applied Geography 63:1-8.



- Fearnside, Philip M. 1999. "Social Impacts of Brazil's Tucuruí Dam." *Environmental Management* 24 (4):483-495.
- Fearnside, Philip M. 2016. "Environmental and Social Impacts of Hydroelectric Dams in Brazilian Amazonia: Implications for the Aluminum Industry." *World Development* 77:48-65.
- Fearnside, Philip M. 2017. "Amazon dam defeats Brazil's environment agency." Mongabay. <https://news.mongabay.com/2017/09/amazon-dam-defeats-brazils-environment-agency-commentary>
- Folha de Sao Paulo. 2013. "Tudo Sobre Belo Monte." Folha de Sao Paulo Accessed December 2015. <http://arte.folha.uol.com.br/especiais/2013/12/16/belo-monte/index.html>
- Foresti, Thiago 2017. O Complexo. Brazil: Forest Comunicação.
- Foucault, Michael 1975-76. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. New York: Picador.
- ISA, Instituto Social Ambiental n.d. "Especial Belo Monte." Accessed December 2015.
- Neocleous, Mark. 2010. "Inhuman Security." In *Critical Perspectives on Human Security: Rethinking Emancipation and Power in International Relations*, edited by David Chandler and Niklas Hynek, 186-200. Florence: Routledge.
- Newman, Edward 2010. "Critical Human Security Studies." *Review of International Studies* 36 (1):77-94.
- Paris, Roland 2001. "Human Security: Paradigm Shift or Hot Air?" *International Security* 26 (2): 87-102.
- R7 Noticias. 2015. "Dilma admite falhas em Belo Monte, mas diz não abrir mão de hidrelétricas." <http://noticias.r7.com/brasil/dilma-admite-falhas-em-belo-monte-mas-diz-nao-abrir-mao-de-hidreletricas-27092015>
- Ribeiro, Noely Vicente 2007. *Atlas da varzea: Amazonia Brasil*. Manaus, Brazil ProVarzea/IBAMA.
- Santi Cardoso da Silva, Thais, Cynthia Arcoverde Riveiro Pessoa, and Ubiratan Gazetta. 2015. *Acao Civil Publica: Belo Monte Componente Indigena*. edited by Ministerio Publico Federal. Altamira, PA, Brazil.
- Sequeira, João Elbio de Oliveira Aquino. 2014. "A rede de ativismo transnacional contra a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte." Masters, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Pará.
- UNDP, United Nations Development Program. 1994. *Human Development Report: New Dimensions of Human Security*. edited by Mahbub ul Haq. Oxford, New York, and Toronto: United Nations.
- Viveiros de Castro, Eduardo. n.d. "Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro" http://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina****ALTERIDADE, PARA QUE OS TRABALHADORES SE UNAM!**Domingos Antonio Feitosa Ribeiro (NAEA/UFPA)¹

domfribeiro@gmail.com

Mônica de Melo Medeiros (UFPA)²

monica.melom@yahoo.com.br

RESUMO

O pensamento social latino-americano é de fundamental relevância para se pensar a liberdade e a emancipação desde o período colonial, passando pelo escravismo, ditadura, até ao neoliberalismo na transição do século XX para o XXI, o qual na sua primeira década, com os governos progressistas na América Latina incluíram o trabalhador no consumo de massa por meio das políticas de enfrentamento a pobreza, mesmo assim tais governos foram sistematicamente espoliados para atender aos interesses do capital. Há, portanto, uma retomada do avanço da ideologia conservadora e liberal fundamentada no mercado, onde o individualismo, a falta de solidariedade e a culpabilização da pobreza ganham força ideológica exatamente do lado do trabalho, na contradição não superada contra o capital, que continua unido, tal como no passado, produzido e produzindo um saber/pensamento hegemônico, branco, masculino, europeu, rico. Por que o lado do trabalho se fragmentou ou nunca os trabalhadores do mundo todo se uniram? Sendo assim, este *paper* apresenta uma abordagem teórico-conceitual sobre a alteridade objetivando compreendê-la no pensamento social latino-americano, principalmente na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, e o poder destrutivo da hegemonia neoliberal sobre a cultura da alteridade, retornando a fonte dos estudos de Marx, tão fundamental nesses tempos de mercantilização da vida social de colonização do saber e da cultura, que esmagam os vínculos e as identidades dos trabalhadores colocando-os numa Torre de Babel, onde a classe trabalhadora não se entende, não se une a fim de refletir, planejar e elaborar formas de sua emancipação.

Palavras-chave: Emancipação, classe trabalhadora, alteridade e Filosofia da Libertação.

1 - INTRODUÇÃO

A expansão capitalista neoliberal até o final do século XX mantinha o atendimento prioritário ao capital, “fazendo o bolo crescer”, entretanto na primeira década do século XXI, os governos progressistas na América Latina³ incluíram o trabalhador no consumo de massa

¹ Graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA), graduando em Ciências Sociais e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDTU), do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA), todos pela mesma instituição acima citada, membro do Grupo de Pesquisa sobre Estado, Território, Trabalho e Mercados Globalizados (GETTAM), Brasil.

² Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.

³ O marco histórico para ser compreender os governos progressistas na América Latina dá-se em 1998, com a eleição de Hugo Chávez na Venezuela, e começa a se ruir nos golpes de estado dados em Honduras, no governo de Manuel Zelaya em 2009; como também no golpe dado ao governo de Fernando Lugo no Paraguai em 2012, e que recentemente se viu, em 2015, a eleição de Mauricio Macri, na Argentina, e o golpe de estado no governo Dilma, no Brasil em 2016, com as sucessivas tentativas de derrubada do governo Maduro na Venezuela, bem como a vitória apertada de Tabaré Vazquez no Uruguai. Forças de esquerda conseguiram, por meio democrático, eleger governos que transitavam entre políticas para os mais pobres, mas ao mesmo tempo também faziam às vezes para o sistema do capitalismo global, e foi assim nos seguintes países: Brasil (Lula e Dilma), Argentina (Néstor e Cristina Kirchner), Paraguai (Fernando Lugo), Uruguai (Vázquez e Pepe Mujica), Bolívia (Evo Morales), Equador (Rafael Corrêa), Venezuela (Chávez e Maduro), Nicarágua (Daniel Ortega),



por meio das políticas de enfrentamento a pobreza, portanto deram a eles uma ínfima fatia do bolo, mesmo assim tais governos foram sistematicamente espoliados para atender aos interesses do capital, que quer o bolo inteiro.

Há, portanto, uma retomada do avanço da ideologia conservadora e liberal fundamentada no mercado, onde o individualismo, a falta de solidariedade e a culpabilização da pobreza e exclusão ganham força ideológica exatamente do lado do trabalho, na contradição não superada contra o capital, o qual continua unido, tal como no século XIX, produzido e produzindo um saber/pensamento hegemônico, aquele que é, segundo Lander (2001), eurocêntrico ou colonial, branco, masculino, europeu, rico. Por que o lado do trabalho se fragmentou ou nunca os trabalhadores do mundo todo se uniram?

Sendo assim, esta pesquisa apresenta uma abordagem teórico-conceitual sobre a alteridade para a superação, das injustiças e da naturalização que o imaginário e pensamento eurocêntrico hegemônico, que para Lander (2001, 2005) trata-se de uma transformação das condições de subordinação e exploração que a maioria do planeta vive, bem como de realização de que outro mundo é possível. No mesmo sentido Porto-Gonçalves (2005) entende que o capitalismo fora imposto pelos europeus em todo mundo, ou como aborda Quijano (2005), em referência a Wallerstein, do sistema-mundo moderno colonial-imperialista e eurocentrado, os quais todos são articulados conjuntamente pelo capital. Entretanto isso não significa que a episteme europeia dará conta do que significa a luta contra esse sistema em todos os lugares do mundo, e, ainda diz, que é fundamental a crítica à episteme eurocêntrica e à sua lógica de controle e exploração do trabalho. Logo, tem-se aqui um esforço teórico e político de pensar, no interior da classe trabalhadora, as diferenças que a separa, como uma crítica teórica à dominação e a sua possível superação.

Objetiva-se, pois, pensar a alteridade no pensamento social latino-americano, principalmente na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel; a alteridade como questão central fundadora da teoria e prática da Filosofia da Libertação; bem como a relação entre alteridade e o sistema contemporâneo capitalista. Ademais, desvelam-se as nuances da colonização do imaginário, que é importante, haja vista que o pensamento hegemônico tenta naturalizar a exclusão social. De certo modo, o movimento histórico dialético da realidade contribui para que seja necessário um regresso aos estudos de Karl Marx (2010a, 2010b e 2013), com o intuito de interpretar as lutas populares e a realidade tão perversa em tempos de mercantilização da vida social.

Logo, ver-se-á que a história de opressão, para Dussel (1993) na América Latina origina-se no século XV, e a persistente condição de oprimido dentro do sistema capitalista

Honduras (Manuel Zelaya) e El Salvador (Maurício Funes e Salvador Sánchez). O documentário *Ao Sul da Fronteira*, do diretor Oliver Stone, apresenta alguns desses governos e Cuba.



consolidado pós a queda do muro de Berlim em 1989, e a conseqüentemente dominação neoliberal e a mundialização do capital esmaga os vínculos e as identidades dos trabalhadores os colocando numa Torre de Babel. Neste sentido, a colonização do saber e da cultura, pertencentes à lógica do capital, fazem o trabalho da dominação intelectual, a qual, também, acompanha outros tipos inerentes de dominação do capital. Trata-se de uma presença prática e concreta em movimentos populares a fim de refletir, planejar e elaborar formas de emancipação nos termos dado por Marx (2010b), as quais necessariamente perpassam pela quebra do paradigma eurocêntrico e da busca incessante de alteridade, a começar pelos condenados da terra, dos pobres, dos oprimidos.

2 ALTERIDADE NO PENSAMENTO SOCIAL LATINO-AMERICANO

A torre de Babel, segundo um texto⁴ do, à época, Subcomandante Insurgente Marcos⁵(2003), do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), é um escrito bíblico do Gênesis, onde os homens construiriam uma torre tão alta que alcançariam o céu. Deus dos cristãos, entretanto, castigou tal soberba, colocando na torre homens de diferentes línguas, por conseguinte, inviabilizou a comunicação entre eles, implantou a diversidade, liquidando de vez com a pretensão de chegar ao céu. A união dos trabalhadores que ergueriam tal torre não fora possível por conta da diferença, da diversidade, do estranho, do desconhecido. Ressalta-se, que neste texto, falar-se-á da diferença, dos estranhos que há internamente na classe trabalhadora, que na atual fase de reestruturação do capital e de modo ampliado, Ricardo Antunes (2009, p. 103, grifos do autor) denomina de a *classe-que-vive-do-trabalho* como:

Uma noção ampliada de classe trabalhadora inclui, então, todos aqueles e aquelas que *vendem sua força de trabalho em troca de salário*, incorporando, além do proletariado industrial, dos assalariados do setor de serviços, também o proletariado rural, que vende sua força trabalho para o capital. Essa noção incorpora o *proletariado precarizado*, o *subproletariado moderno*, *part time*, o novo proletariado dos McDonald's, os *trabalhadores hifenizados* de que falou Beynon, os trabalhadores terceirizados e precarizados das empresas *liofilizadas* de que falou Juan José Castillo, os

⁴ Há duas versões para o texto do Subcomandante Insurgente Marcos, uma publicada no jornal argentino *Página 12*, em 12 de abril de 2003 com o título "La nueva torre de Babel"; e outro publicado no *blog Enlace Zapatista*, do Exército Zapatista de Libertação Nacional, em 01 de março de 2003 com o título "Otra geografía". Entretanto a essência dos textos é a mesma.

⁵ Numa carta, que não deixa de ser uma narrativa, ao estilo das cartas epistolares, datada de maio de 2014, publicada no *blog Enlace Zapatista*, o Subcomandante Insurgente Marcos foi destruído pelos seus próprios criadores, as zapatistas e os zapatistas, "entonces vimos que la botarga, el personaje, el halograma pues, ya no era necesario", já que nesta carta o próprio Marcos reconhece que as e os zapatistas, com a *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, finalmente se encontraram, ou melhor "por fin, alguien que entendía que no buscábamos ni pastores que nos guiaran, ni rebaños a los cuales conducir a la tierra prometida. Ni amos ni esclavos. Ni caudillos ni masas sin cabeza." Ao final da carta já inicia outra carta, como que se na mesma carta fosse, dizendo que "Mi nombre es Galeano, Subcomandante Insurgente Galeano."



trabalhadores assalariados da chamada 'economia informal', que muitas vezes são indiretamente subordinados ao capital, além dos trabalhadores desempregados, expulsos do processo produtivo e do mercado de trabalho pela reestruturação do capital e que hipertrofiaram o exército industrial de reserva, na fase de expansão do *desemprego estrutural*.

É esta classe que na torre de Babel está na parte de baixo, enquanto que o capital desfruta das melhores condições que o próprio sistema criado por ele pode dar, mas essa mordomia também um preço, e ele é cobrado sobre as vidas humanas, as quais serão divididas nas que importam e nas que são descartáveis, e estas vidas estão situadas na base da torre. Se o céu é o limite para classe trabalhadora não há outra forma senão pela via da luta, do conflito, da tomada do lugar onde está a classe que é sua oposta. Logo, tal como numa lei da física, opostos jamais se atrairão.

2.1 A destruição do Outro

Nesta hodierna torre de Babel a possibilidade de acumulação de forças por parte dos trabalhadores para que se possa chegar ao “paraíso”, ao “céu”, está sendo inviabilizada, haja vista que há uma retomada do avanço da ideologia fundamentada no mercado, onde o egoísmo, individualismo, a falta de solidariedade e a culpabilização da pobreza e exclusão ganham força ideológica. Historicamente, ocorreram diversas tentativas dos trabalhadores de construir ou tomar a torre de Babel para si, mas estas nunca foram possíveis, porque os Eu's, trabalhadores considerados em suas subjetividades, ainda não se encontraram com os Outros (trabalhadores com outras subjetividades) para formar o Nós (a união dos trabalhadores), sem que esse Eu perca a sua identidade, a sua liberdade, a sua emancipação, que necessariamente precisa e se confunde com a emancipação dos Outros, e numa lógica o Eu e o Outro emancipado, logo se tem a emancipação do Nós. Entretanto, esse Nós, a classe trabalhadora tem, desde o advento do modo de produção capitalista, construído e mantido uma torre que no topo ela não está, pois em tal posição estão poucos homens – literalmente, aqueles pertencentes ao 1% da população mundial⁶. Ademais, o acesso ao topo é controlado por uma lista denominada de revista *forbes*, os quais não pretendem jamais perder o privilégio proporcionado por estar onde estão, dão a aparência que a posição é justa e que não há injustiça em manter a base da torre dominada,

⁶ Segundo o relatório “A distância que nos une: um retrato das desigualdades brasileiras” da Oxfam-Brasil publicado em 2017 diz que “Neste momento, o 1% mais rico da população mundial, possui a mesma riqueza que os outros 99%, e apenas oito bilionários possuem o mesmo que a metade mais pobre da população do planeta” (p. 11). E no Brasil “no início de 2017, os seis maiores bilionários do País juntos possuíam riqueza equivalente à da metade mais pobre da população. [...] Entre os países para os quais existem dados disponíveis, o Brasil é o que mais concentra renda no 1% mais rico e o 3º pior índice de Gini na América Latina e Caribe (atrás somente da Colômbia e de Honduras). [...]” (p. 21).



explorada, alienada do que ela mesma produz e desunida nas suas diferenças, haja vista que o espelho da base tem que ser o topo, lá só chegará àqueles que merecem. E hoje, século XXI, essa ideologia é mais latente, mais visível, para Warat (2010, p. 10)

[...] Este é o projeto de globalização neoliberal: submeter à servidão a todos os outros; imigrantes, mulheres, e todos os excluídos⁷ que se submetem aos construtores da torre ou ficam como inimigos, que obstaculizam a construção e devem ser aniquilados pelas mais poderosas armas de guerra. Chegamos à situação absurda de que para ser dominado devemos renegar às nossas diferenças, maquiá-las ou escondê-las. O único caminho possível para poder integrar a parte baixa da nova torre é a submissão das diferenças.

É o poder da hegemonia global do capital, ou a mundialização do capital, que para Warat (2010) é a homogeneidade destrutiva, mais uma face além de tantas outras do poder destrutivo do capitalismo, que não só age na matéria, como bem explica Mészáros (2008) com a produção destrutiva, mas também é aquela que aumenta exponencialmente os círculos viciosos de desperdício e escassez, a qual Antunes (2011, p. 11, grifos do autor) entende como sendo “[...] o sistema de capital, por *não ter limites para a sua expansão*, acaba por converte-se numa processualidade *incontrolável* e profundamente *destrutiva*. [...]”, e este expansionismo, ou mundialização do capital, é vital para o próprio desenvolvimento e manutenção do sistema. Pois, este tem o poder de transformar tudo em coisa, que possui valor de troca, logo com possibilidade de ser dominada, explorada e oprimida.

E o neoliberalismo⁸ foi o receituário mais apropriado após a queda do muro de Berlim em 1989 para que este processo expansionista, incontrolável e destrutivo tivesse êxito, pois para Warat (2010) uma Máfia S.A se instalou como um gigantesco agenciamento anônimo que detém o poder sobre todos e todas as coisas, uma agenciamento mafioso de escala planetária, coordenada por um Império⁹, que vê no Outro a ameaça e a através das

⁷ Para Warat (2010, p. 3) os excluídos, que são os “[...] que tem existência sem cidadania [...] têm sentimentos de revolta contra à exclusão e às vezes geram movimentos de resistência [...]”. Trata-se de uma emancipação política, como se verá mais a frente neste texto, que, no entanto pode e deve ser analisada em conjunto com o conceito de “esquecido”, [vide ver nota de rodapé 11].

⁸ O neoliberalismo é a ideologia dominante do capitalismo moderno e significa uma retomada ao Estado liberal. Sua essência é um ideário que “restaura o mercado como instância mediadora societal elementar e insuperável e uma proposição política que repõe o Estado mínimo como única alternativa e forma para a democracia”, segundo José Paulo Netto (2012, p. 84). Não obstante, a presença desta ideologia carrega consigo consequências à classe trabalhadora, tais como a desmobilização das entidades de classe, argumento este respaldado pelo propagado “fim da história”. Edgardo Lander (2005) entende que o neoliberalismo é a defesa mais coerente à primazia total do mercado, é uma teoria econômica, como também um discurso hegemônico de um modelo civilizatório.

⁹ Império aqui é tratado no sentido de imposição do capital, que em dado momento história esteve sob a batuta da Europa quando, conforme Dussel, ela se reconheceu com “centro”, e em outro momento como aponta Césaire (1978) a personificação (estatal, territorial) do Império veio sob a égide dos Estados Unidos da América, o maior agente promotor da barbárie nos últimos tempos.



armas e com uma estratégia do medo, quer destruí-lo a qualquer custo e sob qualquer fundamento. Warat (2010, p. 23) dirá que

No fundo o que se está destruindo, em nome dos direitos humanos divinizados cinicamente, é toda a cultura da Alteridade. É a guerra permanente contra o outro. O diferente que deve ser exterminado para assegurar o êxito da Torre de Babel do capitalismo das S.A do dinheiro.

A invasão do Iraque e do Afeganistão após o 11 de setembro de 2001 pelos Estados Unidos da América (EUA) deu-se, entre diversos fatores, principalmente o econômico, sobre o pretexto de proteção dos direitos humanos, logo se fazem guerras em prol dos direitos humanos, assim como já fizeram guerra “santa”. É a ideologia que se vende para destruir o Outro, o que está fora do padrão, o que não segue as regras ditadas pelo Império de como deve ser. A visão da barbárie pelo absurdo, um forma de “igualar” pelo poder hegemônico aquele que comigo não se parece. O diferente que deve ser destruído para que a torre mantenha-se de pé, já que se a base não a sustentar mais, o topo cai junto com a torre. Portanto, Warat (2010, p. 23) sustenta que:

[...] O êxito individual sempre depende da destruição do ser coletivo. O rosto do outro e sua cultura (Marcos). Estou plenamente de acordo. Meu rosto está no ser coletivo ao qual pertencço (em meu devir afro-indígena-mulher). Destruir a cultura do outro é a forma mais eficiente de seu extermínio. [...]

A individualização no atual modelo de economia se reflete muito no lado do trabalho, na base da torre, quando se observam determinados fenômenos como: empreendedorismo, uberização, flexibilização, novas formas de contratação, pejotização, inseguranças de todas as espécies na dimensão profissional e pessoal. Sendo que esses fatores são determinantes para a competitividade entre os trabalhadores, trazendo a baila a ideologia de que o culpado pelo fracasso socioeconômico é o próprio homem que briga por sucesso contra os outros homens, sendo que não há espaço para todos, já que para a manutenção do sistema se faz necessário um bom contingente de trabalhadores sem trabalho, ou como diz Marx, o exército industrial de reserva ou a superpopulação relativa. Logo, destruir o outro é necessário a sobrevivência do Eu. Assim, também se portou o Eu europeu, branco, colonizador quando se viu diante do Outro no continente que eles denominaram de América, precisavam destruir a cultura do Outro, a sua sobrevivência, subjugar-los aos ditames de uma cultura superior, a única que podia permanecer.



2.2 O Outro que é pobre, oprimido, trabalhador

Não há nada de novo nesse *modus operandi* da destruição neoliberal do capital mundializado, já que para Dussel (1993, 2005) é no século XV, mais precisamente em 1492, momento no qual o europeu “conquistador” se depara com o diferente fora da Europa e se julga diante deste Outro um “ser superior”, o “centro do mundo”, enquanto os demais, o resto, os não-europeus estão subjugados à periferia. Uma ideologia que para Dussel (1977, p. 17) tem sentido duplo: “[...] de um lado, por ser já ideológica na Europa, e, por outro, por repetir-se na periferia ocultando a dominação que sofria”. O desconhecido, o estranho, retratado como um não-ser, um não-ser humano são destituídos da sua condição e acreditaram naquele que afirmou ser o único humano. O ano de 1492 é um marco na história mundial, é o momento histórico propagado pelo senso comum de descoberta, mas a desconstrução teórica de Dussel (1993, p. 8) entende que

O ano 1492, segundo nossa tese central, é a data do ‘nascimento’ da Modernidade; embora sua gestação – como feto – leve um tempo de crescimento intra-uterino. A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas ‘nasceu’ quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi ‘descoberto’ como Outro, mas foi ‘en-coberto’ como ‘si-mesmo’ que a Europa já era desde sempre. [...]

Portanto, Dussel (1977, 2005) numa alusão ao pensamento descartiano diz que o *ego cogito* (penso, logo existo) moderno foi posterior em mais de um século do que o *ego conquiro* (eu conquisto, eu escravizo, eu venço), e parte integrante da Modernidade europeia que justificou a morte, o extermínio, a exploração, a dominação, a opressão dos povos originários do “novo” continente, por mais paradoxal que seja, posto que a sociedade europeia, à época, era estritamente cristã, e depois se dizia a sociedade da razão. Contudo, Dussel (1993, 2005, 2016) advoga a superação da Modernidade, que não é um pós-modernismo nem uma pós-modernidade, já que a Modernidade se manteria, porém sem os seus efeitos negativos. Dussel pensa, então, a transmodernidade¹⁰. Em síntese, a

¹⁰ Em que pese alguns autores e pesquisadores interpretarem a filosofia e a teoria de Dussel numa vertente pós-moderna, por ingenuamente compreender a transmodernidade em sua literalidade (o que é bastante comum entre intelectuais que realizam análises aleatórias e precipitadas), mas não compreender a sua contextualização histórica, teórica e prática, da qual se falará a seguir. Ou nos dizeres de Dussel (1993, p. 24). “[...] Contra os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta. Contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a ‘razão do Outro’ rumo a uma mundialidade transmoderna”.



transmodernidade seria a realização de toda a utopia positiva da modernidade, mas incorporando os Outros negados, partindo da Alteridade.

E a Alteridade no pensamento de Enrique Dussel (1977, p. 49) compreende que

O outro é a noção precisa com a qual denominaremos a exterioridade enquanto tal, a histórica, e não meramente cósmica ou físico-vivente (4.1). O outro é alteridade de todo sistema possível, além do 'mesmo' que a totalidade sempre é. O ser é e o não-ser é ainda ou poder ser o outro [...]

O Outro dusseliano, pois, é um não-ser que existe, é concreto, é material, é um sujeito histórico, é uma totalidade possível, não se trata de um único sujeito, tipo ideal, mas sim de um povo, da luta de um povo, logo se trata do social, do popular. E para Dussel (1977, 1993, 2011) esse Outro é o *autrui* (outra pessoa tratada como outro) que se manifesta como *pauper* (pobre), que Dussel entende por serem os pobres¹¹, dominados, espoliados, explorados, esquecidos¹², os índios massacrados, os negros escravizado, os judeus dos campos de concentração, as mulheres objeto sexual, as crianças e os jovens sujeitos as manipulações ideológicas de mercado, em suma, aquele “[...] que vê ser destruída a sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça: - Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim!”, são os que integram a base da torre de Babel, que não é uma posição natural, mas sim forjada dentro da própria torre, internamente ao sistema.

Assim, Dussel não faz, apenas, um relato do que venha a ser esse Outro, a pessoa negada, não se trata de uma teoria desenvolvida para descrição do Outro, mas sim de uma teoria que venha retirar o subjugo ao qual foram submetidos os oprimidos, trata-se do libertar, como diz Antunes (2015, p. 101) em referência ao rompimento de Marx com a teoria hegeliana, não se trata de encontrar a árvore de minerva no voo da coruja ao entardecer, mas sim no cantar do galo que canta ao amanhecer. Quando no despertar o que nasce¹³ é a Filosofia da Libertação, sendo que para Dussel (2011, p. 126-127, grifos do autor) é

¹¹ Pobre para Dussel (2011, p. 39) “[...] é a subjetividade imediata de uma corporalidade sofredora, sem recursos, sem alimento, sem capacidade para reproduzir sua vida; ele é um *pobre*. [...]”.

¹² Já os esquecidos é uma “classe” pior do que os excluídos, pois para Warat (ibid., p. 3-4) os esquecidos são “[...] aqueles que o social se quer repara sua existência [...] nem sequer têm o mínimo sentido da própria identidade [...] não têm consciência de que são esquecidos; nem sequer podem verbalizar para si mesmos sua condição de esquecidos, eles não existem nem sequer para si mesmos [...]. E eles são 47% da população do Brasil [...]”.

¹³ Segundo Dussel (2011) o termo Filosofia da Libertação tem origem em 1969 durante o regime ditatorial de Onganía na Argentina, quando os alunos dele exigiam uma posição política frente ao regime, e chegou a conclusão que neste regime uns determinam o destino dos outros, sujeitos donos de outros sujeitos. E isto aconteceu com o próprio sujeito Dussel, quando teve que se exilar no México, e na “dor do exílio” mergulhou nos estudos sobre a história da América Latina, para compreender que essa condição tem um passado que remete ao século XV.



[...] parte de uma 'situação' diferente: situa, desde o início, a filosofia dentro do contexto da vida prática concreta, dentro do comprometimento e solidariedade com o oprimido (com o *pobre* explorado na periferia do capitalismo, com a mulher dominada pelo machismo, com o negro racialmente discriminado, com as culturas e etnias não-hegemônicas, com os ecologicamente responsáveis pelas futuras gerações, etc.). Não se trata, em primeira linha, de uma reflexão *sobre* a palavra, a linguagem, o 'texto', ou sobre o 'livro', na qualidade de observadores externos. Trata-se, isto sim, de uma presença prática e concreta 'em' ou 'dentro' dos movimentos populares, feministas, ecologistas ou anti-racistas; na relação 'cara-a-cara' imediata na qualidade de 'intelectual orgânico', dando, sem qualquer dúvida, prioridade à 'atuação comunicativa' (ou ao elemento elocucionário do 'ato-de-fala' [*Speech Act*]), que é o ponto de partida com que o pensamento filosófico inicia a sua tarefa, isto é, começa a exercer a sua função *enquanto reflexão (ato segundo) sobre a práxis enquanto tal (ato primeiro)* [...] O ponto de partida é o pobre ou oprimido, que trabalha dentro de suas condições corporais de sofredor e necessitado. Por aí se vê que é prioritário e necessário estruturar a 'econômica' a partir desse oprimido, a partir do sofrimento (*pain*) *enquanto miséria (Elend, diria Marx)* a que está sujeita a pessoa subjugada (momento ético). [...]

O pobre ou oprimido além de ser o ponto de partida da Filosofia da Libertação foi também a experiência inicial, já que a descoberta do fato opressivo da dominação de que há dominantes e dominados, sendo que este último é o Outro. Essa experiência inicial da miséria do e no continente latino-americano no final do século XX, aliada ao desejo de Dussel de fazer a crítica do capitalismo e dar uma econômica, no sentido de compreender a lógica da reprodução da vida humana; e uma política forte à Filosofia da Libertação, levou Dussel num retorno à Marx. Já que o objetivo dos dois teóricos é o de compreender a origem ou causa do sofrimento dos pobres, da miséria dos oprimidos partindo do real.

2.3 Pobre que grita¹⁴, como o trabalhador que luta

Em Marx (2013, p. 719-720, grifos do autor) os oprimidos encontram-se historicamente na luta de classes, sendo que no capitalismo Marx identifica duas camadas na classe trabalhadora, o proletariado e a superpopulação relativa ou exército industrial de reserva, sendo que "[...] quanto maior forem as camadas lazentas da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior será o pauperismo oficial. *Essa é a lei geral, absoluta, da acumulação capitalista.* [...]". Portanto, o pobre de Marx é a classe trabalhadora e o exército industrial de reserva ou superpopulação relativa. Conclui Marx (2013, p. 721) dizendo que

¹⁴ O grito faz referência ao título do livro de Warat (2010) no qual diz "A Rua Grita [...]", portanto se vêm da rua o grito, logo se entende que vem do povo, dos oprimidos, daqueles que detêm de fato o lugar público por excelência a rua. E também da citação de Dussel (1977 e 2011) que dirá o pobre grita: "Tenho fome!", o básico para a sobrevivência da matéria, do corpo, do ser humano, o mínimo para que o corpo não desabe e possa funcionar em sua plenitude.



[...] Por último, a lei que mantém a superpopulação relativa ou o exército industrial de reserva em constante equilíbrio com o volume e o vigor da acumulação prende o trabalhador ao capital mais firmemente do que as correntes de Hefesto prendiam Prometeu ao rochedo. Ela ocasiona uma acumulação de miséria correspondente à acumulação de capital. Portanto, acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, a acumulação de miséria, o suplício do trabalho, a escravidão, a ignorância, a brutalização e a degradação moral no polo oposto, isto é, do lado da classe que produz seu próprio produto como capital.

Neste contexto, as relações sociais se materializam na relação entre o trabalho e a atividade produtiva, logo, os indivíduos se reconhecem apenas em sua relação com a mercadoria na sua forma valor de troca, a Máfia S.A ou as S.A. do dinheiro, isto é, na relação com a coisa em si. A consequência de relações sociais regidas pela mercadoria é a valorização exacerbada do individualismo, em uma lógica que se confunde em trocas universais de mercadorias, que para Marx (2010a, p.160, grifos do autor)

O que eu qua *homem* não consigo, o que, portanto, todas as minhas forças essenciais individuais não conseguem, consigo-o eu por intermédio do dinheiro. O dinheiro faz em assim de cada uma dessas forças essenciais algo que em si ela não é, ou seja, o seu *contrário*.

A isso importa saber que o *ethos* individualista produz uma ética impessoal, da qual não é prerrogativa a valorização do Outro, dado que a relação efêmera instituída com a inserção do capital torna a sobrevivência dos homens coisas substituíveis, frágeis, de menor importância, torna-a, também, valor de troca, sendo que cada uma tem um preço, a vida de alguns vale mais do que a dos Outros. Para que um Eu não se torne os Outros, o homem entra na guerra de todos contra todos, o que para Marx (2010b, p. 41-42, grifos do autor)

[...] passou a ser o espírito da *sociedade burguesa*, a esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes*. Ela não é mais a essência da *comunidade*, mas a essência da *diferença*. Ela se tornou expressão da *separação* entre o homem e a sua *comunidade*, entre si mesmo e os demais homens – como era *originalmente*. [...]

Se, segundo Marx, quanto mais acumulação de riqueza de um lado mais acumulação de miséria do outro, e os dados da Oxfam demonstram uma tendência nos últimos anos de maior acumulação de riqueza, tem-se, então, que hoje estamos numa ascendente de maior miséria. A Filosofia da Libertação “todo dia bate a nossa porta epistêmica e ontológica” com as suas experiências iniciais e o seu ponto de partida. Por isso Frei Betto (2003) diz que no neoliberalismo há dificuldade de se trabalhar com a dimensão da alteridade, que a tendência é de colonizar o Outro. Tudo bem que essa dificuldade esteja quando se falasse no conflito de classes, pois de fato os que alcançam o topo da torre de Babel desejam a manutenção do *status quo*. Entretanto, ao tratar dos que estão na parte de



baixo é impensável uma transformação, quiça uma revolução, sem que o espírito da sociedade burguesa seja expurgado.

3 CONCLUSÃO

Buscou-se evidenciar uma chave de leitura teórica, principalmente filosófica, e prática no pensamento social de Enrique Dussel para que na classe trabalhadora as subjetividades, a singularidades dos indivíduos não se perca no processo de acumulação de força na luta contra a tomada e a própria derrubada da atual torre de Babel. Os tempos atuais de neoliberalismo, mundialização do capital, exigem mais do que nunca a união a classe da trabalhadora contra a exploração do capital, mas o que se vê é a fragmentação ainda maior daqueles que deveriam estar unidos. Este texto não se intenta há uma homogeneização da classe trabalhadora, já que conforme Antunes (2015, p. 110, grifos do autor) “[...] clivagens entre *classe, gênero, etnia/raça, geração*, ao mesmo tempo em que são dimensões vitais da humanidade que trabalha, são exploradas de modo diferenciado pelo capital, sofrendo opressões também fortemente desiguais”. A diversidade e a diferença são constitutivas de uma sociedade emancipada, quer seja uma emancipação política quer seja uma emancipação humana.

Mas para Marx (2010b) não se pode querer emancipar os outros se nós mesmos não estamos emancipados. É a lógica da libertação: um Eu consciente primeiro, para depois se pensar em um Outro consciente, mais Outro consciente, mais Outros, quantos Outros forem necessários para formar um Nós conscientes para-si. Talvez, a emancipação política, entendida por Marx (2010b) como a conquista da cidadania frente a ordem vigente (sociedade burguesa), possa representar um passo decisivo num momento em que algumas conquistas passadas da classe trabalhadora estão sendo dolosamente vilipendiadas, como alguns direitos: políticos, sociais e civis. Para quem sabe depois, alcançar através das lutas travadas no interior capitalismo a emancipação humana, a qual pressupõe respectivamente: a erradicação da exploração do trabalho (fim da base da torre) e conseqüentemente da sociedade capitalista (a queda da torre e ausência de topo).

Por conseguinte, chegar-se-ia a emancipação humana que para Marx (2010b, p. 54, grifos do autor)

só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘*forces propres*’ como forças *sociais* e, em conseqüência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*.



Mas essa força social, esse acumulação de forças, que para Antunes (2015, p. 111) é “[...] associação de indivíduos livres, livremente associados [...]” de vários Eus em um Nós, não pressupõe o extermínio dos Outros, pelo contrário, já que a destruição é um valor do capitalismo. Logo, uma sociedade emancipada só pode ser pensada se tais valores que mantêm o sistema de metabolismo social do capital (produção, o capitalismo e a desigual divisão do trabalho) sejam superados, mas o capitalismo mantém este metabolismo funcionando, conforme Antunes (2015), pelo individualismo possessivo (meritocracia) e suprimindo as verdadeiras necessidades humanas, coletivas e sociais. Aí sim, uma fórmula que é aplicada desde 1492, aperfeiçoada a cada crise para que não haja a união dos trabalhadores.

4 REFERÊNCIAS

ANTUNES, Ricardo Luis C. A constituição do proletariado e sua práxis revolucionária. In: NETTO, José Paulo. **Curso livre Marx-Engels: a criação destruidora**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2015, pp. 97-114.

_____. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2ª ed, 10ª reimpr. rev e ampl. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. A substância da crise. In: Mészáros, István. **A crise estrutural do capital**. 2ª ed. rev. ampl. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 9-16.

BETTO, Frei. **Gosto de uva: escritos selecionados**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Prefácio de Mário de Andrade. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro**: A origem do “mito da modernidade”. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

_____. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2011. – (Coleção pesquisa & projeto).

_____. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

_____. Pensamiento crítico latino americano: la impugnación del eurocentrismo. **Revista de Sociología** del Departamento de Sociología de La Universidad de Chile, nº 15, Año 2001, pp 13-25. Disponível em:



<http://www.revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/viewFile/27766/29436>. Acesso em: 12/07/2017.

MARX, Karl. A lei geral de acumulação capitalista. In: _____. **O capital: crítica da economia política**: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 689-784.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

NETTO, José. P. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. 5ª Ed. – São Paulo: Ed Cortez, 2012.

OXFAM. 2017. **A distância que nos une: um retrato das desigualdades brasileiras**. Disponível em: https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/Relatorio_A_distancia_que_nos_uun.pdf. Acessado em: 28/09/2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio!** Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina****POLICIAL-MILITAR: UM SER ENTRE DOIS MUNDOS**

José Vicente Braga da Silva (UFPA)¹
braga021@gmail.com

RESUMO

Este texto analisa a condição do policial militar no sistema de justiça criminal, especialmente no que tange à percepção de preconceito e discriminação que os policiais-militares sofrem como integrantes deste sistema e na sociedade brasileira como um todo. Para tanto, a estratégia metodológica foi a coleta de dados sobre discriminação e preconceito sofrida por policiais-militares devido meramente à sua condição profissional em pesquisas de vitimização de percepção de risco entre profissionais de segurança pública realizadas pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, além de outras fontes no Estado do Pará. Dirigimos o foco de nossa investigação sobre a relação entre o preconceito contra policiais-militares e a estigmatização sofrida por estes na sociedade, segregando-os enquanto cidadãos. A perspectiva que orienta o trabalho baseia-se nos estudos de Fanon sobre preconceito e discriminação, compreendendo que em nossa sociedade existem os mesmos esquemas de preconceitos contra determinadas categorias. Assim, percebemos que o policial-militar na sociedade brasileira é um ser entre dois mundos, apropriando-se da expressão cunhada por Bourdieu para a situação dos povos colonizados. Os resultados indicam que os policiais-militares sofrem preconceitos da sociedade em geral, não são valorizados dentro do sistema de justiça criminal e são vistos como profissionais de menor importância e preparo. Destarte, identificamos ainda que esse preconceito afeta sobremaneira o desempenho das atividades de policiamento e, em última análise, reduz a participação dos policiais-militares como verdadeiros cidadãos na sociedade brasileira.

Palavras-chaves: Preconceito, Discriminação, Policial Militar.

1. INTRODUÇÃO

A atividade policial vem gerando acalorados debates na mídia e inúmeros estudos na academia. A característica do monopólio do uso da força, seguindo os ensinamentos de Weber (2006), faz com que as instituições policiais sejam analisadas, muitas vezes, como violentas e despreparadas. Ocorre que, apesar dos erros policiais, a sociedade necessita do

¹ Mestre em Segurança Pública pelo Programa de Pós-graduação em Segurança Pública (PPGSP), Universidade Federal do Pará/IFCH, Brasil. Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Universidade Federal do Pará/IFCH, Brasil. Contato: braga021@gmail.com.



trabalho policial e para isto deve exigir que os policiais atuem com competência e respeito aos direitos humanos.

A Polícia Militar é uma instituição com dupla característica: policial e militar, inserida na Constituição Federal nos dispositivos que tratam especificamente da segurança pública, artigo 144, e dos militares, no artigo 42. Essa dupla inserção já demonstra que a Polícia Militar é uma instituição fundamental para o Brasil e aponta para a complexidade da atuação profissional dos policiais militares nas ruas de nosso imenso país.

De fato, a Polícia Militar realiza um trabalho fundamental e, devido a isso, faz parte do sistema de justiça criminal de nosso país, principal mecanismo que o Estado dispõe para garantir segurança pública à sociedade. Ferreira e Fontoura (2008) ensinam que o sistema de justiça criminal é composto por órgãos do Poder Executivo, o Ministério Público e o Poder Judiciário, organizando-se em três frentes principais de atuação: segurança pública, justiça criminal e execução penal.

Atualmente a questão da segurança pública vem ganhando destaque no Brasil, com índices de violência alarmantes. Por conseguinte, a sociedade exige ações efetivas no sentido de proporcionar mais segurança pública aos órgãos do sistema de justiça criminal. No entanto, é evidente que a cobrança maior recai na instituição policial militar, que age diretamente no problema, enfrentando as situações mais agudas na segurança pública. Nesse sentido, a Polícia Militar pode ser entendida como a “ponta da flecha” do sistema de justiça criminal, atendendo a população nas situações mais diversas e perigosas, expondo o policial militar à execução pública quando erros de procedimento são cometidos, muito explorados na mídia.

Para dar conta de alcançar o objetivo deste artigo, que é perceber o policial como “um ser entre dois mundos”, a exemplo da análise de Bourdieu (1962) sobre os argelinos, buscamos em Fanon (2008) o referencial teórico sobre preconceito, além de recorrermos à doutrina de Goffman (2012) sobre estereótipo e estigma. Ressaltamos que a estrutura do texto foi assim concebida: inicialmente verificamos os aspectos policial e militar da Polícia Militar; apresentamos uma análise sobre a função social da Polícia Militar; em seguida discutimos a situação do policial militar sob a luz da teoria de Fanon e, por fim, apresentamos o resultado da análise dos dados coletados.

1.1 A Polícia Militar e seu aspecto policial

O aspecto nitidamente policial da Polícia Militar está consubstanciado no art. 144 de nossa Constituição Federal, no Capítulo III sobre a Segurança Pública, com a seguinte previsão normativa:



Art. 144. A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, através dos seguintes órgãos:

- I - polícia federal;
- II - polícia rodoviária federal;
- III - polícia ferroviária federal;
- IV - polícias civis;
- V - polícias militares e corpos de bombeiros militares.

.....

§ 5º Às polícias militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública; aos corpos de bombeiros militares, além das atribuições definidas em lei, incumbe a execução de atividades de defesa civil.

§ 6º As polícias militares e corpos de bombeiros militares, forças auxiliares e reserva do Exército, subordinam-se, juntamente com as polícias civis, aos Governadores dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios.

§ 7º A lei disciplinará a organização e o funcionamento dos órgãos responsáveis pela segurança pública, de maneira a garantir a eficiência de suas atividades.

§ 8º Os Municípios poderão constituir guardas municipais destinadas à proteção de seus bens, serviços e instalações, conforme dispuser a lei.

O legislador constitucional elencou a Polícia Militar como instituição policial, em conjunto com as Polícias Federal, Rodoviária Federal, Ferroviária Federal e Civil, além do Corpo de Bombeiros Militar e da Guarda Municipal. Ao fazer isso as diretrizes contidas no artigo 144 dão ênfase ao aspecto estritamente policial da instituição Polícia Militar, sem importar-se com a forma de organização marcadamente militar, segundo aspecto policial militar e que difere das outras polícias de forma bastante nítida.

A preocupação em prever essas instituições em sede constitucional revela a importância do tema para o Brasil. Neste contexto, após reconhecer a importância do conjunto das instituições de segurança pública, esclarecemos que o objeto de estudo deste artigo é a Polícia Militar. Com efeito, constata-se que dentre todas as instituições elencadas no art. 144 da Constituição Federal, a Polícia Militar é a mais próxima das pessoas, na medida em que atua diuturnamente nas ruas, a fim de executar ações de polícia ostensiva e a preservação da ordem pública, na forma da previsão constitucional.

Dentro da forma federativa de nosso país cada Estado possui sua Polícia Militar, incluindo o Distrito Federal, num total de 27 Polícias Militares, com efetivo estimado de 425.248 policiais militares, sendo 383.410 homens e 41.838 mulheres, segundo dados do IBGE (2014)². Ressalta-se que cada Polícia Militar possui seu uniforme característico, baseado no clima e nas tradições históricas específicas das unidades da federação e se subordinam aos Governadores dos Estados e do Distrito Federal, diminuindo a possibilidade de integração e uniformidade das ações das diversas polícias militares.

² IBGE. Pesquisa de Informações Básicas Estaduais. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. Perfil dos Estados e Municípios Brasileiros, 2014.



1.2 A Polícia Militar e seu aspecto militar

Ser militar é o aspecto marcante da Polícia Militar. A academia vem discutindo a questão do aspecto militar e, com frequência, aponta para a falta de sintonia entre segurança pública e organizações militares. Zaluar (2007) entende que por não superarem a organização militar herdada do regime militar, as polícias militares tendem a não respeitarem os direitos humanos. Também nesse sentido, Zilli e Beato (2014) enfatizam que o sistema militar é um dos principais motivos para a existência de corrupção no meio policial no Brasil. Kant de Lima (2011), utilizando outra forma de análise da questão, afirma que a condição militar diminui as garantias constitucionais dos policiais militares, deixando-os mais vulneráveis a punições disciplinares e responsabilização penal. De qualquer forma, a Constituição Federal de 1988 consagrou o formato militar das antigas forças públicas estaduais em seu artigo 42, garantindo o *status* de militares aos integrantes das polícias militares, denominando-os de militares estaduais:

Art. 42 Os membros das Polícias Militares e Corpos de Bombeiros Militares, instituições organizadas com base na hierarquia e disciplina, são militares dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios.

§ 1º Aplicam-se aos militares dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios, além do que vier a ser fixado em lei, as disposições do art. 14, § 8º; do art. 40, § 9º; e do art. 142, §§ 2º e 3º, cabendo a lei estadual específica dispor sobre as matérias do art. 142, § 3º, inciso X, sendo as patentes dos oficiais conferidas pelos respectivos governadores.

§ 2º Aos pensionistas dos militares dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios aplica-se o que for fixado em lei específica do respectivo ente estatal.

Verifica-se que os termos hierarquia e disciplina estão contidos no *caput* do artigo 42, evidenciando, sobremaneira, a diferença abissal que há entre as outras instituições policiais e a Polícia Militar; ser militar passa a ser um ônus a mais para os seus integrantes, pois devem respeitar sem questionamentos. Corroborando o entendimento de Kant de Lima (2011) quanto à fragilidade das garantias constitucionais aos policiais-militares, simplesmente por serem militares, realçamos o disposto no artigo 142 da Constituição Federal, sobre as Forças Armadas, que proíbe aos militares a sindicalização e a greve, além de vedar o remédio constitucional do *habeas corpus* para punições disciplinares militares. Não há, portanto, outra força policial com tantos deveres e tão poucos direitos quanto a Polícia Militar, fato observado pela leitura do texto constitucional.



2. A POLÍCIA MILITAR E SUA FUNÇÃO SOCIAL

Com fulcro na legislação constitucional apresentada identificamos facilmente a missão da Polícia Militar: a atividade de polícia ostensiva e a preservação da ordem pública. O texto é bastante claro, refletindo a ideia de perfeição no sistema de segurança pública. No entanto, a Polícia Militar atua nas ruas, diuturnamente, realizando diversas outras atividades que extrapolam o policiamento ostensivo. Os policiais militares têm uma gama ampla de missões, que, por fim, tem uma função social, no entanto, essas atividades são geradas por falhas no sistema de justiça e uma delas é a falta de um ciclo completo de polícia.

Assim, o trabalho das polícias militares é prejudicado com a ausência do denominado ciclo completo de polícia no sistema de justiça criminal brasileiro. Assim, é importante demonstrar o conceito de ciclo completo:

O ciclo completo de polícia consiste na concessão da sequência de todas as atribuições de polícia administrativa e judiciária, de forma a garantir os objetivos da segurança pública (SANTOS JUNIOR, FORMEHL; PICCOLI, 2011).

Ciclo completo, portanto, ocorre quando as polícias realizam toda a sequência de atos policiais, desde o policiamento ostensivo e as investigações, situação diversa da previsão legal do sistema policial pátrio. Rolim (2007) esclarece que nos estados há uma bipartição nas atribuições policiais, fazendo cada um uma parte do ciclo total das atividades de policiamento. Kant de Lima (2011, p. 118) assevera que essa dicotomia não existe em outros países, resultando numa prestação de serviços muito ruim à população. Esse autor enfatiza ainda que a Polícia Militar procede investigações, ao arrepio da lei, usando o “jeitinho brasileiro”. Diante dessa afirmação podemos inferir que a Polícia Militar faz também investigações porque o trabalho policial tem atualmente um número elevado de funções, que vão desde a fiscalização de trânsito ao controle de distúrbios, perpassando pelo combate aos crimes ambientais, sexuais, entre outros. Assim, a questão que aparece é quanto ao preparo que o policial deve ter para lidar com as mais variadas situações que a realidade das ruas impõe ao policial. De fato, são tantas as situações em que o policial tem que adaptar a lei à realidade das ruas que fica evidente o poder discricionário inerente à atividade policial.

Portanto, o poder discricionário pode ser um aliado do policial, na medida em que este tenha consciência dos limites desse poder. E estes limites precisam estar muito bem definidos pela lei, pois qualquer outra forma de exercício do poder discricionário leva a certas condutas equivocadas por parte dos policiais ao tentarem adequar a lei existente para cada caso concreto nas ruas. Diante disso, verificamos que o policial possui um poder de



aplicar a lei e que essa aplicação pode ajudar a sociedade a compor seus conflitos. Essa atuação nada mais é do que uma forma real de mediação de conflitos, implicando em responsabilidade social da polícia no que tange à aplicação das leis, que nem sempre são aplicadas dentro das diretrizes do sistema de justiça criminal.

2.1 O cerne da diferenciação

Vimos até aqui que o sistema policial brasileiro tem uma singularidade sem par no mundo: as polícias estaduais não fazem o chamado ciclo completo de polícia. Ou seja, a Polícia Militar não pode efetuar investigações, mesmo em situações em que interferiu diretamente ao prender pessoas que cometeram esses crimes. Para dar respostas mais efetivas à sociedade, os integrantes da Polícia Militar extrapolam as leis e fazem atribuições de polícia judiciária, que é a Polícia Civil.

Consideramos que na busca por inserção em posição mais favorável no sistema de justiça criminal os policiais militares ferem interesses das outras instituições policiais, criando assim barreiras para a real integração do sistema policial. Além disso, quando os policiais militares executam ações policiais diversas das previstas em lei, podem começar a sofrer algumas restrições de outros policiais.

Sendo assim, vislumbramos neste ponto o cerne da diferenciação entre os policiais militares e seus colegas de outras instituições policiais. De fato, os policiais militares tendem a sofrer preconceitos devido a consecução de atividades exclusivas de outras polícias e também porque possuem tênues garantias constitucionais, principalmente em relação aos policiais civis. Contudo, as discriminações e preconceitos sofridos pelos policiais militares parecem não se restringir ao campo da segurança pública, ultrapassando os limites do sistema de justiça criminal e alcançando sociedade como um todo. Assim sendo, grosso modo, essa percepção faz sentido levando-se em conta que a Polícia Militar é a instituição policial que trabalha diretamente na rua, mantendo contato com a população, atuando nem sempre de forma legal e por vezes, sem respeitar os preceitos dos direitos humanos.

Portanto, os integrantes da Polícia Militar trabalham nas ruas, em contato com todas os problemas e incongruências do sistema de justiça criminal. A partir dessas experiências, tentam adaptar a formação militar que receberam na formação profissional no sentido de atender as demandas da sociedade. Essa tentativa de prestar um serviço de segurança pública, apesar do sistema de justiça criminal, produz reflexos negativos nas polícias militares. Nesse sentido, Muniz (2001) entende que as polícias militares vivem uma crise de identidade, com formação militar num sistema que não valoriza a atividade policial



militar, no seio de uma sociedade que tende a discriminar a atividade de policiamento da Polícia Militar.

2.2 Sobre preconceito e discriminação

Este artigo tem por escopo verificar se há alguma incidência de preconceitos e discriminações contra policiais militares, tendo como base a dupla identidade institucional desses profissionais de segurança pública, na condição de policiais e militares que são. Entendemos como discriminação como um ato que se baseia num preconceito, como forma de excluir ou marginalizar. No entanto, para os fins deste artigo, daremos mais ênfase à temática do preconceito.

Com efeito, como resultado da atividade policial, em prevenção aos crimes e em contato direto com a população, algum tipo de preconceito pode surgir. Nesse sentido, a formação de estereótipos sobre policiais militares contribui em muito para o surgimento de preconceitos e discriminações, partindo do conceito de Lippmann (1960) que define estereótipo como uma impressão que marca definitivamente as relações sociais.

Goffman (2012) faz uso dos estereótipos para construir o conceito de estigma, que é um tipo de especial de relação entre atributo e estereótipo, ou seja, é um atributo que produz um amplo descrédito na vida da pessoa estigmatizada, que, em situações extremas e visto como desvantagem ou defeito em relação ao outro (MELO, 2017). Seguindo essa análise, entendemos que o uso de uma “farda” ou “uniforme” pelos policiais militares colabora para estigmatizá-los perante a sociedade. É o atributo distintivo que os diferencia e carrega em si vários estereótipos que criam dificuldades para o trabalho e a vida cotidiana dos policiais militares.

A partir do estigma, portanto, nossa sociedade tende a demonstrar algum tipo de preconceito contra os policiais militares, de forma inconsciente. Partindo dessa ideia, compreendemos que preconceito é um julgamento prévio ou pré-julgamento de uma pessoa com base em estereótipos (SILVA, 1987). Por seu turno, Allport (1954) afirma que preconceito é uma atitude negativa em relação a uma pessoa baseada na crença de que ela tem as características negativas atribuídas a um grupo. Ambos os conceitos enfatizam no preconceito que um julgamento prévio deve acontecer *a priori*, baseado em estereótipos, os quais, por sua vez, originam-se em estigmas. Parece-nos, lógico, por conseguinte, que o uniforme militar, a “farda”, serve como elemento para estigmatizar os policiais militares, mormente numa sociedade que não aceita o sistema militar como regra de conduta para policiamento ostensivo.



2.3 Polícia Militar: categoria e preconceito

Na tentativa de compreender o contexto do trabalho dos policiais militares é importante saber que existem duas classes dentro da Polícia Militar, os oficiais e as praças. Os primeiros são formados para comandar as praças, iniciando a carreira no posto de tenente, tendo por fechamento o posto de coronel. As praças são os soldados, até a graduação de subtenentes. A partir disso, ocorrem preconceitos dentro da própria corporação, tendo em vista a inamovibilidade funcional entre essas classes; por vezes alguns atritos acontecem e são resolvidos com uso do rigoroso código de ética disciplinar.

Assim, parece fazer algum sentido em afirmar que, a exemplo do modelo exposto por Fanon (2008) sobre os oficiais nativos senegaleses, os oficiais da Polícia Militar são também intérpretes dos ditames da classe dominante, imposta por rígidas normas de conduta consubstanciadas em códigos disciplinares. Agindo assim, os oficiais ficam mais próximos das autoridades judiciais e da cúpula da segurança pública, tornando-os parte dessa elite. Nesse diapasão, qualquer policial militar que manifeste ideias ou realize atos que contrariem os interesses dessa elite tende a sofrer preconceitos.

Observamos que o preconceito ocorre também no interior dos quartéis da Polícia Militar, nos moldes construídos por Fanon (2008), contudo não se limita a este espaço. Certamente, como já apontamos, a sociedade discrimina os policiais militares pelo estigma da farda e por seu trabalho de policiamento, denotando uma desigualdade quanto à condição de cidadania e aceitação dos policiais militares no tecido social. Fanon (2008) do mesmo modo analisou a desigualdade dos colonizados perante os senhores das metrópoles europeias, com seu ar superior de quem se acha merecedor de todas as honras. Neste modo, podemos inferir que a elite brasileira não aceita integralmente os policiais militares em certos círculos e lugares devido ao estigma que carregam.

De certo modo pode parecer um exagero, mas consideramos correto asseverar que o preconceito contra os policiais militares guarda alguma semelhança com os preconceitos sofridos pelos colonizados do Caribe e Antilhas, pois como observa Fanon (2008) existe um certo temor reverencial dos colonizados perante os colonizadores, incutido desde a tenra idade por uma socialização destinada a plantar falsos conceitos como esse.

No mesmo sentido, dentro dos centros de formação da Polícia Militar são ensinados conceitos que desumanizam o policial, retirando direitos inerentes à própria cidadania, deixando-os vulneráveis do ponto de vista da proteção legal e profissional. E ao iniciar o trabalho efetivo nas ruas, o policial militar enfrenta uma sociedade refratária aos preceitos militares, que os trata como cidadãos de segunda classe, dentro de uma lógica de exclusão



social, cujo resultado é a formação de grupos onde os policiais militares buscam aceitação e reconhecimento entre seus pares.

Nessa sociedade que não vê com olhos favoráveis o policial militar e seu trabalho, a mídia constantemente demoniza o policial militar, retratando-o como racista, sem cultura e despreparado para suas funções, contribuindo sobremaneira para a criação de estereótipos negativos. Da mesma forma Fanon demonstrou fato semelhante em relação aos negros antilhanos que são retratados nas histórias e livros infantis como selvagens e maus, conforme nos relata Sapede (2011). Dentro desse contexto, encontramos na obra de Fanon (2008) os complexos de superioridade do colonizador europeu, oriundo de uma suposta autoridade, em contraposição ao complexo de inferioridade do colonizado negro. Observando-se os devidos limites epistemológicos, a sociedade brasileira, em especial a camada mais privilegiada da sociedade, demonstra algum complexo de superioridade perante os integrantes da Polícia Militar, os quais sentem-se tolhidos por ocasião de seu trabalho de policiamento e também vida social.

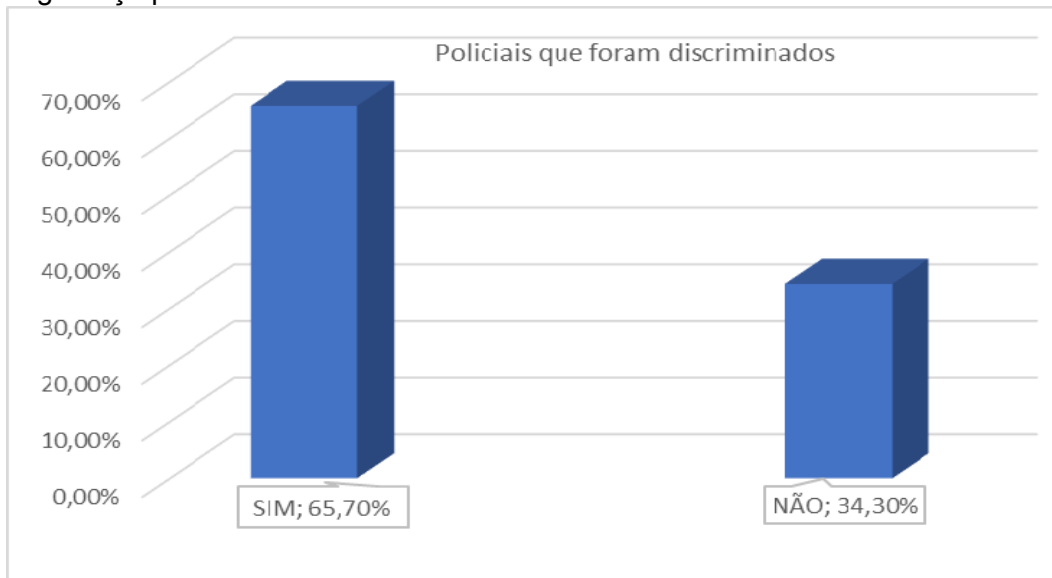
3. ANÁLISE DOS DADOS

Para os fins deste artigo procuramos coletar pesquisas sobre a percepção de preconceito e discriminação entre policiais militares. Para dar conta disso, realizamos consultas em bancos de dados na internet e diretamente na Secretaria de Segurança Pública do Estado do Pará e na Polícia Militar do Pará. Foi observado que não há pesquisas sobre preconceito contra policiais militares nessas instituições de segurança pública e de fato não há sobre qualquer outra espécie de vitimização.

Apresentamos a única pesquisa encontrada sobre vitimização de policiais militares denominada Pesquisa de Vitimização e Percepção de Risco entre Profissionais do Sistema de Segurança Pública, realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, e publicada em 2015. Esta pesquisa inovou porque foi busca coletar dados sobre o sentimento de preconceito e discriminação sofrida pelos policiais militares, com a finalidade de estabelecer um monitoramento das ações policiais, conforme previsão no 3º Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em 2009.



Figura 01: Policiais que foram discriminados por serem profissionais de segurança pública



Fonte: Fórum Brasileiro de Segurança Pública

Essa pesquisa de vitimização foi coordenada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, por meio de cadastro de policiais e demais profissionais da segurança pública registrados na Rede de Ensino à Distância da Secretaria Nacional de Segurança Pública, sem a participação de Policiais Federais e Policiais Rodoviários Federais. Foram obtidos 10.323 retornos válidos entre 18 de junho e 08 de julho de 2015, com amostra ponderada por instituição policial e regiões.

Na Figura 01 consta que 65,7% dos policiais e demais profissionais de segurança pública que responderam aos questionários afirmaram que foram discriminados por serem policiais. Importante ressaltar que nesse universo amostral de policiais e profissionais de segurança pública em geral, 73,8% são policiais militares, demonstrando, em nosso modo de ver, que a farda colabora para a criação de estereótipos e fixação dos estigmas.

O número percentual elevado de policiais militares que julgam ter sofrido discriminação aponta para a questão que tratamos neste artigo, ou seja, há um preconceito contra os policiais militares. Ressalvamos que o conceito de discriminação enfatiza que deve haver atos que marginalizam ou excluem, fato que consideramos fora da realidade, tendo em vista que, o conceito de preconceito é mais adequado para entender os dados da pesquisa de vitimização. Nesse sentido, entendemos que os entrevistados confundiram conceitos de discriminação e preconceito, bem distintos entre si e devido a essa falta de entendimento real sobre a natureza do preconceito o conceito de discriminação prevaleceu nos dados da pesquisa de vitimização.



Apesar do esforço em coletar mais dados para este artigo, não foram encontradas pesquisas ou estudos sobre preconceito ou discriminação contra integrantes da Polícia Militar, demonstrando que este tema é de certa forma desconhecido pela academia, apesar da enorme importância das questões de segurança pública no Brasil. Desse modo, apresentamos somente a pesquisa de vitimização do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, cientes de que talvez não representem com precisão a realidade da questão de preconceito contra policiais militares, prejudicando uma análise sob as teorias de Fanon.

Todavia, apresentamos argumentos interpretativos do tema proposto neste artigo usando alguns parâmetros teóricos das teorias de Fanon, em especial sobre a situação dos colonizados perante os colonizadores europeus, tentando assim fazer correlações com a imagem estereotipada dos policiais militares na sociedade brasileira.

4. CONCLUSÃO

Inserido num sistema de segurança pública ineficiente, a Polícia Militar atua de forma direta no cotidiano da sociedade brasileira e devido a isto torna-se alvo de críticas concernentes ao trabalho de policiamento ostensivo. Assim, as deficiências do Poder Judiciário e do Ministério Público, do mesmo modo instituições do sistema de segurança pública, permanecem escondidas ao público, diversamente dos policiais militares na atividade de policiamento em que qualquer falha ganha grande repercussão.

De fato, a Polícia Militar é a única instituição estatal que tem representantes em todos os municípios do país, trazendo grande poder para os policiais militares, no entanto outra consequência vem a reboque desse poder: o preconceito. Desse modo, entendemos que a sociedade cria estereótipos sobre os policiais militares porque representam ainda, no imaginário popular, os efeitos negativos do regime militar na sociedade brasileira, mormente no que tange a questões de segurança pública.

A questão mais importante, no entanto, foi a coleta de dados para que se pudesse comprovar nossa percepção de preconceito contra policiais militares. Conseguimos encontrar a pesquisa de vitimização de policiais que inserimos no artigo e mais nada encontramos, seja nos bancos de dados da Polícia Militar do Pará e da Secretaria de Segurança Pública do Estado do Pará – SEGUP ou em outros órgãos dos Sistema de Segurança Pública. Também pesquisamos nas dissertações do Mestrado em Segurança Pública da Universidade Federal do Pará e não obtivemos dados sobre o tema preconceito e discriminação contra policiais.

Apesar da escassez de pesquisas avaliamos que os dados da pesquisa de vitimização são válidos para apontar a percepção de que os policiais, em especial os



policiais militares, vem sofrendo historicamente com preconceitos. Desse modo, podemos assinalar que as conclusões de Fanon sobre o complexo de inferioridade dos colonizados aplicam-se à realidade dos policiais no Brasil, na medida em que o preconceito e a discriminação ocorrem de forma naturalizada e inconsciente por quem a pratica, denotando um complexo de superioridade, espreado na sociedade. Assim como o negro antilhano, o policial é estereotipado como mal e selvagem, desprovido de cultura, mas que busca aceitação no mundo metropolitano dos brancos, conforme retratou Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*.

Entendemos que é premente a necessidade de haver mais pesquisas sobre a condição do policial militar enquanto profissional de segurança pública visando diagnosticar a situação da percepção de preconceito sofrida pelos policiais militares. Nesse sentido, a compreensão desse fenômeno certamente trará benefícios para a sociedade, considerando que um profissional com reconhecimento e respeito prestará um serviço de melhor qualidade.

Destarte, ao analisarmos o preconceito contra uma categoria de profissionais tão importante quanto os policiais podemos deduzir que muitos equívocos vêm sendo cometidos nas escolas de formação dos policiais militares devido ao excesso de doutrina militar ensinada. Ao mesmo tempo, é imperativo afirmar que a sociedade brasileira precisa suprimir o preconceito contra os policiais militares, entendendo que são profissionais de fundamental importância para o desenvolvimento do país e na vida das pessoas.

Por fim, a manutenção de preconceitos e discriminações contra uma categoria profissional denota uma sociedade doente, sem indícios de um bom futuro. E nesse sentido Fanon (2008) sintetizou bem a situação ao afirmar que as atitudes de preconceito e discriminação direta são apenas sintomas de um sistema muito mais profundo.

REFERÊNCIAS

ALLPORT, Gordon. *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley, 1954.

BOURDIEU, Pierre. *The Algerians*. Boston: Beacon Press, 1962.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 07 out. 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <unegro.org.br/arquivos/arquivo_5043.pdf>. Acesso em: 05 out. 2017.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.



FERREIRA, Helder; FONTOURA, Natália de O. *Sistema de Justiça Criminal no Brasil: Quadro Institucional e um diagnóstico de sua situação*. Texto para discussão nº 1330. Brasília: IPEA, março, 2008.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Pesquisa de vitimização e percepção de risco entre profissionais do sistema de segurança pública*. FBSP, 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/josedasilva/Downloads/Pesquisa_de_vitimiza%C3%A7%C3%A3o_e_percep%C3%A7%C3%A3o_de_risco_entre_profissionais_do_sistema_de_seguran%C3%A7a_p%C3%BAblica.pdf>. Acesso em: 08 out. 2017.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2012.

IBGE. *Pesquisa de Informações Básicas Estaduais. Pesquisa de Informações Básicas Municipais*. Perfil dos Estados e Municípios Brasileiros, 2014.

KANT DE LIMA, Roberto. Entrevista. In: Renato Sérgio de & RATONN, José Luiz (Orgs.). *As Ciências Sociais e os PIONEIROS: novos estudos sociais sobre crime, violência e direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública; Urbana; ANPOCS, 2011, p. 116-144.

LIPPMANN, Walter. *Public Opinion*. New York: The MacMillan Company, 1960.

MELO, Zélia Maria de. *Os estigmas: a deterioração da identidade social*. Disponível em: <<http://proex.pucminas.br/sociedadeinclusiva/anaispdf/estigmas.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2017.

MUNIZ, Jaqueline. *A Crise de Identidade das Polícias Militares Brasileiras: Dilema e Paradoxos da Formação Educacional*. Security and Defense Review. Vol.1, 2001. Disponível em: <http://pm.al.gov.br/intra/downloads/bc_policial/pol_03.pdf>. Acesso em 06 out. 2017.

ROLIM, Marcos. *Análise e propostas: A segurança como um desafio moderno aos direitos humanos*. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/04807.pdf>>. Acesso em: 02 out. 2017.

SANTOS JUNIOR, Aldo A.; FORMEHL, Kelly C.; PICCOLI, Daniela L. *O Ciclo Completo de Polícia no Brasil*. Revista de Antropología Experimental, nº 11. Universidade de Jaén, Espanha, 2011. Disponível em: <http://www.pm.sc.gov.br/fmanager/pmsc/upload/ccsnoticias2/ART_ccsnoticias2_2015_09_25_172649_ciclo_comp.pdf>. Acesso em: 06 out. 2017.

SAPEDE, Thiago C. *Racismo e dominação Psíquica em Frantz Fanon*. Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano IV, Nº 8, dez. 2011.

SILVA, Benedito. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Editora Martins Claret, 2006.

ZALUAR, A. *Democratização inacabada: fracasso da segurança pública*. Estudos avançados 21, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142007000300003>. Acesso em: 01 out. 2017.

ZILLI, Luís Felipe; BEATO, Claudio. *Organização social do crime*. In: LIMA, Renato Sérgio; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli (org.). *Crime, Polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo: Contexto, p. 86-96, 2014.



GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina.

POLÍTICAS ESTATAIS OU RACISMO AMBIENTAL DE ESTADO: RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS NA ILHA DE JOÃO PILATOS, ANANINDEUA/PA¹

Thales Maximiliano Ravena Cañete (Escola Superior Madre Celeste/Universidade da Amazônia)²

thales_canete@yahoo.com.br

Jean-François Y. Deluchey (Universidade Federal do Pará)³

jfdeluchey@gmail.com

Voyner Ravena Cañete (Universidade Federal do Pará)⁴

ravenacanete@ufpa.br

RESUMO

Este trabalho tem como sujeitos de estudo as populações, povos e comunidades tradicionais de Ananindeua, região metropolitana de Belém, Pará, Brasil. Estes sujeitos possuem uma concepção de natureza e cultura diferenciada daquela desenvolvida pela modernidade, e o Estado, através de políticas públicas marcadas por uma lógica particular e fortemente diferenciada daquela que rege a vida dessa população, pode fazer da mesma objeto de racismo de Estado de dimensão ambiental (ou, um racismo ambiental de Estado). Este trabalho investiga o apagamento da bio-sociodiversidade na Amazônia, resultante da atuação do Estado neoliberal e seus dispositivos normativos, trabalhando especificamente o caso de Igarapé Grande, região das ilhas de Ananindeua (PA, Brasil). Constitui-se em um primeiro esforço intelectual de confrontar os construtos teóricos de Bruno Latour (2004) e sua Ecologia Política, Foucault (2015) e a noção de racismo de Estado, assim como os resultados do evento intitulado de I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental, formando o conceito de racismo ambiental de Estado, exercido sobre o modo de vida dos moradores de Igarapé Grande. A pesquisa justifica-se na medida em que tenta desmistificar a crença moderna na dicotomia entre natureza e cultura, e seus desdobramentos que resultaram no mito moderno da natureza intocada (DIEGUES, 2008), assim como verifica em campo os desdobramentos práticos de políticas estatais que partem dessa premissa moderna, incorrendo na noção de racismo ambiental de Estado.

Palavras-chave: políticas estatais; racismo ambiental de Estado; Igarapé Grande.

1. INTRODUÇÃO

Este paper é o desdobramento da tese de doutorado em Antropologia de um dos autores e se constituiu na construção de uma crítica feita aos conceitos de “populações

¹ Este trabalho teve o apoio do "Investissements d'avenir" da Agência Nacional Francesa de Pesquisa (Ceba, ref. ANR-10-LABX-25-01).

This work benefited from the support of "Investissements d'avenir" of the French National Agency for Research (Ceba, ref. ANR-10-LABX-25-01).

² Doutor em Ciências Sociais, professor do curso de Direito da ESMAC, bolsista de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade da Amazônia, pelo.

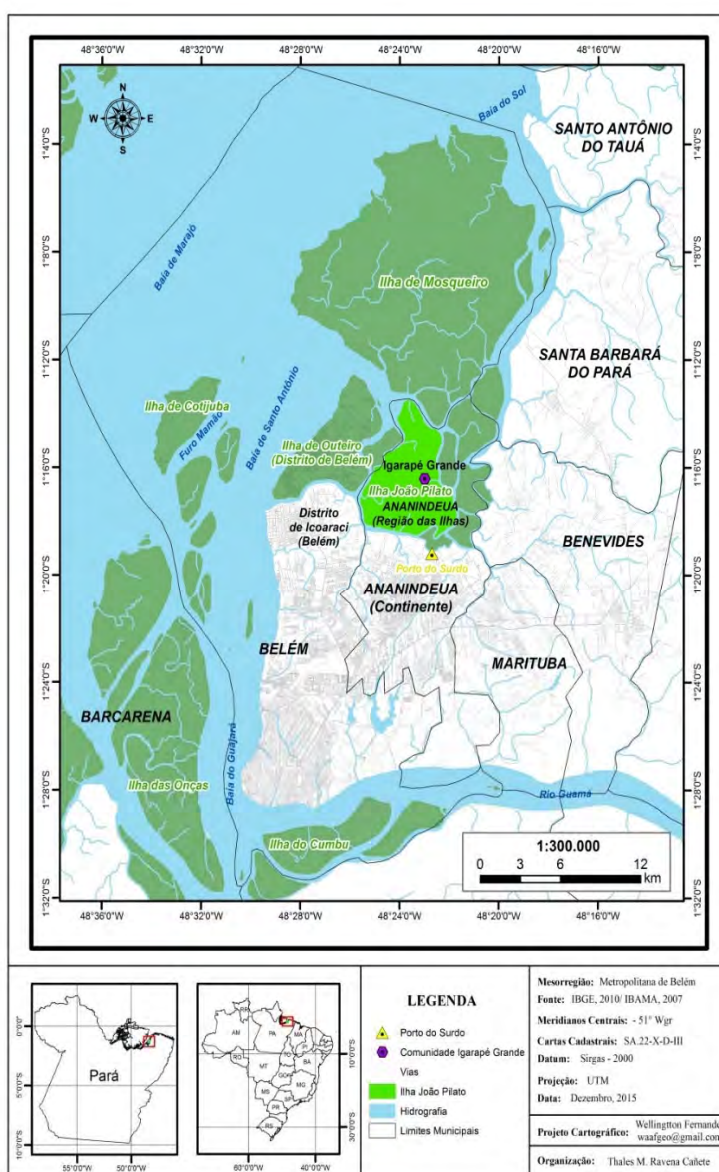
³ Professor da Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Direito..

⁴ Professora da Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia.



tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais” (doravante PPCT⁵), à Teoria Antropológica e à modernidade. Tal crítica se constrói a partir de experiências etnográficas junto ao coletivo de humanos e não humanos de Igarapé Grande, região das ilhas do município de Ananindeua, região metropolitana de Belém (doravante RMB), Amazônia paraense. A proximidade da ilha à área mais urbanizada do município pode ser observada no mapa 1, que permite também situar o leitor quanto à localização da de Igarapé Grande em relação à RMB, assim como uma impressão inicial dos arquipélagos que rodeiam a região mencionada.

Mapa 01: Contextualização espacial de Igarapé Grande em relação à Região Metropolitana de Belém e seus arquipélagos.



Fonte: pesquisa de campo dos autores.

⁵ Para uma discussão sobre a diferenciação acadêmica e jurídica destes termos, consultar Ravena-Cañete (2012, 2017).



A pesquisa da tese deixou uma série de ganchos e pistas para novos estudos a partir da leitura da Antropologia pós-estrutural, responsável pela reflexão sobre o papel da Ciência na atualidade. Neste trabalho, especificamente, pretende-se empreender um primeiro esforço intelectual de amalgamar a noção de racismo de Estado, de Foucault (2015), com a ideia de racismo ambiental⁶, ao passo que faz o contraste desse construto teórico com a realidade vivida pelos moradores de Igarapé Grande, focando, especialmente, suas relações com as políticas estatais lá desenvolvidas.

Os dados utilizados foram coletados no contexto de formulação da tese de doutorado mencionada, orientando-se por uma prática etnográfica, somada à entrevistas com lideranças, em um período de um mês. A aplicação de questionários simples, com o objetivo de construir um censo socioeconômico da região das ilhas marcou a atividade de três meses de pesquisa. A permanência em campo na casa do morador mais antigo de Igarapé Grande, o seu Dico, perfilou o trabalho etnográfico. Representantes do Estado também foram entrevistados, objetivando identificar a relação existente entre a gestão pública e essas pessoas, assim como descrever qual a política pública desenvolvida e seu impacto (seja positivo, seja negativo) junto aos moradores das ilhas.

Este paper encontra-se dividido em três seções. A primeira trata do construto teórico da ideia de racismo ambiental de Estado, seguida de uma segunda parte que traz dados etnográficos capazes de ilustrar o racismo ambiental de Estado vivido pelos moradores de Igarapé Grande. As considerações finais encerram o texto.

2 RACISMO AMBIENTAL DE ESTADO

Esta seção trata da articulação de dois conceitos, a saber, o racismo de Estado de Foucault, somado à ideia de racismo ambiental. Estruturada em três sub-tópicos, o primeiro trata exclusivamente do conceito de racismo de Estado, na sequência discute-se a ecologia política de Latour, de forma a apresentar as bases teóricas para o último sub-tópico, tratando este do racismo ambiental.

2.1 Racismo De Estado

Resulta em uma noção desenvolvida por Foucault (2015), o qual entende que cabe ao Estado dizer quem pode morrer ou viver, utilizando para tanto critérios relacionados à raça. No Estado neoliberal da atualidade, o Estado está menos preocupado em disciplinar do que em regulamentar formas de vida, nas palavras do filósofo: “O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o

⁶ Utilizo as ideias resultantes do I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental, disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/>>, assim como as reflexões da Ecologia Política de Bruno Latour (2004).



direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2015, p.202). Dessa forma, a partir de agora a questão primordial passa a ser a seguinte: “Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo?” (FOUCAULT, 2015, p. 214).

O próprio autor faz a definição de raça como “[...] o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (2015, p.214). Em outras palavras, a distinção dos grupos que vão viver ou morrer é determinada pela ideia de raça. Com efeito, para fins deste artigo, arremata-se que Foucault sustenta que a função assassina pode se legitimar unicamente pela tese do racismo, isto é, que é pelo critério da raça que se justifica a utilização da violência e do poder de matar.

2.2 Ecologia Política

Em seu livro “Políticas da natureza”, Latour (2004) propõe a necessidade de uma nova prática da Ecologia Política, desvinculando a mesma do posicionamento dicotômico dos modernos que entendem o mundo dividido em duas províncias ontológicas, a saber, natureza e cultura. Ao problematizar tal dicotomia Latour assevera que

[...]. Cada vez que se procura misturar os fatos científicos e os valores estéticos, políticos, econômicos e morais, nos encontramos em uma saída falsa. Se nos entregamos demais aos fatos, o humano oscila inteiramente na objetividade, torna-se uma coisa contábil e calculável, um balancete energético, uma espécie dentre outras. Se se misturam os fatos e os valores, vai-se de mal a pior, posto que se priva, de uma vez, o conhecimento autônomo e a moral independente. Não se saberá jamais, por exemplo, se as previsões apocalípticas, com as quais os militantes ecológicos nos ameaçam, têm o poder dos sábios sobre os políticos, ou a dominação dos políticos sobre os pobres sábios. (LATOUR, 2004, p. 16).

Portanto, para Latour separar o mundo em natureza e cultura apresenta dois desdobramentos: um refere-se ao discurso colonizador de que os modernos têm a cultura científica; o outro refere-se ao fato destes termos alienarem a sociedade moderna do ambiente que os circunda, conseqüentemente, de todos os meios de produção, não só daqueles pensados por Marx (2013), mas dos meios de produção da própria pessoa dentro da sociedade. Assim, uma criança não produz seu brinquedo, seu lazer, tampouco uma pessoa adulta produz seu alimento, seus medicamentos, sua vestimenta e suas ideias. Não se está aqui apenas reproduzindo o argumento marxista da alienação da força de trabalho e dos meios de produção, mas sim desdobrando-o à conclusão de que a pessoa moderna é alienada de tudo em virtude não da sua alienação dos meios de produção, mas em virtude de sua alienação dos não humanos em geral e dos processos de produção e manipulação desses. Hoje, uma pessoa não domina os conhecimentos sobre seu corpo, sua saúde, sua



alimentação, tudo está pronto e acabado, a única missão do ser humano moderno é consumir o mundo.

O mundo está pré-fabricado e, com exceção do ar respirado, na sociedade moderna a relação com os recursos naturais se dá por atores não humanos que não foram fabricados pelos seus próprios usuários, enquanto que em outras sociedades que jamais foram tradicionais⁷, existem muitas relações com os recursos naturais que são mediadas por atores não humanos fabricados pelos humanos que são seus usuários. Como já mencionado neste parágrafo, o indivíduo na sociedade moderna não domina nenhum tipo de processo de manipulação dos recursos naturais locais, alienando-se por completo do local em que vive. Nesse sentido, ele aliena-se também de suas próprias ideias, logo, de sua própria construção como pessoa. Essa talvez seja a grande diferença entre as sociedades que jamais foram modernas das sociedades que jamais foram tradicionais (nunca foram tradicionais porque nunca houve uma sociedade moderna para que o tradicional seja criado)⁸.

Existe então uma impropriedade na utilização dos termos natureza e cultura, na medida em que são polissêmicos. Natureza pode ser instinto, meio ambiente, recursos naturais vivos e não vivos, animais, vegetais, rochas, rios, mares, florestas etc. A natureza pode até mesmo ser cultura, quando se utiliza o adjetivo selvagem com o substantivo cultura: cultura selvagem, instintiva, que segue sua natureza.

Da mesma maneira, o termo cultura assume uma polissemia de maneira a perder sua capacidade explicativa. Tudo é cultura. Do tradicional ao moderno, existe uma explicação cultural. Cultura é educação (homem culto é sinônimo de homem educado), é história, é tradição, é costume (mas esses costumes são curiosos, eles se comportam dessa maneira por sua tradição, sua cultura é assim), cultura é arte, enfim, tudo é cultura, mas também tudo é natureza, mas, já que tudo é natureza e cultura, nada também o é.

Assim, quando alguém suspira surpreso por alguma prática curiosa de algum grupo social e outro alguém pondera: “ah, isso é cultural, ou é uma questão cultural”, essa qualidade **cultural** pode ser facilmente substituída por “isso é questão de educação, é social, histórico, um costume, é típico ou tradicional das pessoas desse local, é seu instinto, isso é **natural** deles”. Nesse caso, quando opostos podem figurar como sinônimos, algo está descompassado.

⁷ Fazendo um jogo de palavras com o título da obra de Latour (2013a), “Jamais fomos modernos”.

⁸ Ainda que pareça repetitivo, mas em verdade visando esclarecer e conduzir o leitor em minha argumentação, devo frisar que me refiro ao conceito de tradição dentro da matriz tradicional antropológica (BRITO, 2001; WEBER, 2009), onde essa categoria reforça a binaridade entre natureza e cultura para poder construir a crítica sobre o mesmo mais adiante. Busco mostrar suas incoerências e inaplicabilidades para a atual realidade vivida, na medida em que, como explanado por Latour (2004, 2013), esse conceito é purificador, logo, sendo impossível existir de fato, na medida em que o mundo está permeado por híbridos de tradicionais e modernos, de natureza e cultura.



Com efeito, a dicotomia entre humanos e não humanos suspende essa imprecisão, na medida em que se estabelece um crivo diferenciativo entre ambos os termos: a qualidade humana. Ou se é humano, ou não se é humano. Latour ainda permite que esses dois atores tenham uma atuação dentro do coletivo, logo, o não humano, mesmo que seja um objeto, um animal, uma floresta cultural⁹, um espírito, seja o que for, detém uma capacidade de ação, de influenciar e ser influenciado por outros atores, sejam eles humanos ou não humanos. Eis a inovação da sociologia de Latour (2004; 2012; 2013), a possibilidade de dar a qualidade de ator a coisas, objetos, animais, espíritos, conceitos, instituições e uma série de outros elementos que antes ficavam obnubilados pela dicotomia entre natureza e cultura, não sabendo se faziam parte da esfera cultural, ou da esfera natural, empacava-se na sua descrição e análise¹⁰. Esta dicotomia proposta pela Ecologia Política de Latour que será utilizada por este trabalho para conceder a qualidade ambiental para o conceito de Foucault de “racismo de Estado”, formando a ideia de racismo ambiental de Estado. Antes, melhor delineia-se a ideia de racismo ambiental, no tópico que segue.

2.3 Racismo Ambiental

A ideia de racismo ambiental surge no âmbito de um seminário que ocorreu no estado do Rio de Janeiro, no ano de 2005, intitulado de “I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental”. O referido seminário foi organizado pelo projeto Brasil Sustentável e Democrático (BSD) e o Laboratório de Estudos, Pesquisas e Ação sobre Cidadania, Territorialidade e Ambiente da Universidade Federal Fluminense (LACTA/UFF), trazendo para a discussão casos de racismo ambiental no Brasil.

No evento focou-se especialmente nos casos de Unidades de Conservação de uso integral (aquelas que não permitem presença humana em seu interior) que deslocam pessoas que historicamente habitavam um determinado ecossistema. O objetivo do deslocamento é a preservação integral dos recursos naturais do espaço especialmente protegidos, eliminando qualquer tipo de intervenção humana. Esta medida fundamenta-se

⁹ Seriam florestas que se formaram sobre a influência e indução de ameríndios, surgindo a questão: seriam florestas naturais ou culturais? Este paradoxo é fruto do mito moderno da natureza intocada, conforme descrito por Diegues (1993, 1994, 1997, 2008). Para mais detalhes consultar Magalhães (2006), Adams (1994), Scoles (2011), entre outros. O antropólogo Darrel Adson Posey figura como um dos pioneiros desta temática, também denominada de “indigenização da paisagem”, entretanto, não consegui mais localizar as referências de suas obras em meus arquivos pessoais. De toda sorte, fica o registro.

¹⁰ Dito de outra forma, o que fazer com as florestas culturais na Amazônia? O que fazer com as culturas tradicionais, rústicas, selvagens dos grupos sociais que são entendidos como PPCT? Como estabelecer um protocolo de atuação e relacionamento com esses atores, ao mesmo tempo naturais e culturais? Tal confusão é eliminada por meio da dicotomia entre humanos e não humanos. Ainda que a floresta seja cultural, ou seja, produto da ação humana, ela não é humana, ela continua sendo floresta. Ainda que as culturas tradicionais não distingam natureza de cultura ou, se o fazem, não lhe dão muita importância, estes continuam sendo humanos, mesmo sendo sua cultura “integrada” com a natureza, estabelecendo relações de simbiose com rios e florestas.



na crença moderna da existência de uma natureza intocada pela humanidade, pela civilização, que se resume pela ideia de *wild* (DIEGUES, 1994).

Com efeito, é deste paradoxo moderno que é extraída a ideia de racismo ambiental, agregando-se, ainda a ideia de racismo de Estado de Foucault, resultando no termo racismo ambiental de Estado, a ser empiricamente verificado junto às populações povos e comunidades tradicionais da região das ilhas de Ananindeua.

3 DADOS DE CAMPO

Nas primeiras idas à campo foi possível conversar com o diretor da escola, (denominada Domiciano de Farias), alguns professores/as e funcionários/as da escola, assim como alguns moradores/as de Igarapé Grande. A impressão inicial foi aquela encontrada nos livros e artigos científicos que falam sobre comunidades caboclas e ribeirinhas amazônicas (DIEGUES, 2008; LIMA, 1999; LIMA e POZZOBON, 2000), assim como aquela construída em experiências de campo pretéritas dos pesquisadores, junto à outras comunidades rurais amazônicas: um povo que desenvolve práticas sociais de uso dos recursos naturais diferenciadas da sociedade maior, com uma organização social fortemente delineada por relações de parentesco e compadrio e que, nas últimas duas décadas, vem lutando de maneira mais vigorosa por seus direitos territoriais e culturais, tentando manter a essência de seu modo de vida, ainda que articulado com novas práticas advindas da interação com o mercado e com políticas agrárias e de inclusão social do Estado (ALMEIDA, 2008; CUNHA e ALMEIDA, 2001).

De posse de impressões iniciais, foi possível concluir que os ribeirinhos, como de costume em outras localidades, desenvolviam as atividades da pesca artesanal, agricultura familiar (especialmente a produção de farinha) e extrativismo vegetal, especialmente o açaí e, especificamente no caso da região das ilhas de Ananindeua, a extração de madeira para a produção do carvão vegetal. Para confirmar essa observação, lançou-se mão das diversas conversas informais que foram realizadas com os habitantes da ilha e funcionários/as da escola, perspectivadas com experiências de campo pretéritas e leituras acadêmicas sobre o conceito de populações, povos e comunidades tradicionais da Amazônia.

Como exemplo, cita-se o caso da entrevista com o Sr. Antônio de Farias, um dos moradores mais antigos da comunidade. Ele relatou que Igarapé Grande fora fundada por seu avô, Domiciano de Farias, e, sua avó, Maria Cristina do Monte de Farias, sendo todos os moradores atuais da localidade parentes ou afins do referido casal. Este modelo de colonização e perpetuação do direito ao uso da terra é comum no interior amazônico, como relatado por Ravena-Cañete (2005) e Almeida (2008), reproduzindo-se não só na localidade



em questão, mas na maior parte das localidades das ilhas de Ananindeua, fato este narrado por Sr. Antônio de Farias e confirmado por outros moradores locais.

O Sr. Antônio de Farias ainda ratificou minha percepção quando narrou sua história de vida, contando que seu avô chegou a coletar seringa nas décadas de 1930 e 1940, criou gado leiteiro, produziu farinha de mandioca, vendeu e consumiu todo tipo de recurso florestal (açaí, andiroba, jenipapo, mari-mari, carvão vegetal entre tantos outros frutos e recursos extraídos da floresta) faunístico (veado, tatu, cutia, paca, mucura, dentre outras caças comuns ao cenário paraense) e pesqueiro (peixes de espécies variadas, caramujos, camarão, jabuti, tartarugas de espécies variadas, jacarés, entre diversos outros recursos), desenvolvendo um modo de vida intensamente atrelado ao uso dos recursos naturais locais, característica essa parcialmente preservada por Sr. A.F. e seu filho, atual presidente da comunidade, o Sr. G.F.

Este discurso se repetiu na conversa com outros moradores, assim como foi confirmada pelos professores/as da escola local. Ocorre que ao longo das estadias em campo, foi possível notar que esse perfil pertencia às pessoas mais velhas, por volta dos seus trinta e cinco anos ou mais. Os adultos na casa dos trinta e quatro anos para baixo, em sua maioria, atuaram por pouco tempo na roça e na pesca, sendo a relação com os recursos naturais locais desenvolvidas, no presente, somente pela extração do açaí e produção do carvão vegetal, sendo fortemente marcada por um caráter econômico e ordenado pela lógica do mercado, ou seja, a natureza representa um recurso a ser economicamente explorado. Assim, o modo de vida caboclo e/ou ribeirinho, descrito mais acima, não se repetia para os moradores mais jovens de Igarapé Grande, na medida em que estes deixaram de interagir intensamente com os recursos naturais locais, visualizando-os como recursos a serem economicamente explorados.

Com efeito, o estilo de vida de Igarapé Grande, seus padrões e anseios de consumo, a cosmologia que explicavam as forças da natureza, suas práticas econômicas e de relação com a natureza, sofreram um gradual processo de mudança. Esta teve início em meados da década de 1980, com a criação da escola municipal, intensificando-se na década de 2000, especialmente em virtude dos vários projetos governamentais que chegaram à ilha. No levantamento realizado por esta pesquisa, pode-se citar algumas dessas políticas e projetos governamentais, a saber: programa Luz para todos; projetos de reforma agrária desenvolvidos pelo INCRA; projeto de um micro abastecimento de água encanada para a ilha; bolsa família; entre outros.

Outro fenômeno que atuou na mudança do modo de vida local refere-se à escola municipal localizada em Igarapé Grande. Esta funciona como uma instituição que alimenta monetariamente a rede social local, na medida em que detém entre seus funcionários



alguns membros de Igarapé Grande, como é o caso de três barqueiros responsáveis pela condução escolar, um secretário, uma professora, um servente e uma merendeira. Na escola também trabalham moradores de outras ilhas e povoados, como é o caso de um barqueiro, três merendeiras, um vigia e uma professora. Nesse sentido, a perspectiva da necessidade de se ter um emprego é reforçada pela presença escolar, deixando-se de lado a noção do trabalho rural, não atrelado às relações empregatícias e salariais, mas orientado por relações de compadrio e parentesco e de exploração dos recursos naturais locais para o próprio consumo e sustento, não exclusivamente para a venda.

Faz-se a observação que não se está aqui advogando que essas pessoas devam ficar culturalmente estáticas ou que o governo deve promover políticas que preservem e protejam seu modo de vida como está agora, coibindo qualquer tipo de mudança. A questão é que esses sujeitos tem o direito de desenvolver sua cultura, mas a partir de seu ritmo e sua concepção de desenvolvimento, não sendo a mudança obrigatória, tampouco proibida. Este direito está garantido nos artigos 215, 216 e 216A da Constituição Federal, sendo que este processo de mudança deve ser realizado de maneira a considerar suas especificidades sociais, modos de ser, viver e existir, sem impor nossos padrões e anseios de vida à eles. Em outras palavras, as políticas devem considerar as necessidades do próprio local e não as necessidades do Estado e do Mercado. Nesse sentido, os beneficiários dessas políticas, antes de serem sujeitos de qualquer outra intervenção estatal, devem ser sujeitos e agentes de políticas de afirmação identitária, que visem um processo de emancipação, valorização e reforço da identidade, autonomia e mesmo auto estima local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi demonstrado como o modo de vida rural, marcadamente agroextrativista, de Igarapé Grande foi sendo alterado com o decorrer dos anos, especialmente em virtude das políticas lá implantadas, que desconsideram seus meios de reprodução econômica e ambiental ou, nas palavras de Latour, desconsideram as redes locais de humanos e não humanos. É justamente esta desconsideração por essas redes que pode ser classificado como racismo ambiental de Estado. Ora, as políticas estatais priorizam a formação de certas redes entre humanos e não humanos, sendo estas diferenciadas das redes de outrora, permeadas por não humanos como animais da mata, inúmeras espécies de pescado, recursos florestais os mais diversos possíveis, criação de animais, plantios, entre tantas outras atividades que marcavam essas redes.

Em outras palavras, este cenário de intervenção estatal evidencia o racismo de Estado, marcadamente em sua qualidade ambiental, frente às práticas e relações dos moradores de Igarapé Grande com os recursos naturais locais. Essas pessoas, quando



tenham acesso aos serviços estatais, o devem ter em condições específicas de fortalecimento da lógica local e respeitando suas redes de humanos e não humanos.

REFERÊNCIAS

ADAMS, C. As florestas virgens manejadas. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Antropologia, Belém-PA, v. 10, n.1, p. 3-20, 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras Tradicionalmente Ocupadas**: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008b.

BRITO, Daniel Chaves de. **A Modernização da Superfície**: Estado e Desenvolvimento na Amazônia. Belém: UFPA/NAEA/PDTU, 2001.

CUNHA, Manoela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro et al. **Biodiversidade na Amazônia brasileira**: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios. São Paulo, Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos S. Populações Tradicionais em Unidades de Conservação. In: VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália (Org.). **As Ciências Sociais e a Questão Ambiental**: Rumo à Interdisciplinaridade. Belém: NAEA/UFPA, 1993.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

_____. O mito do paraíso desabitado nas florestas tropicais brasileiras. In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence (orgs). **Faces do trópico úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: CEJUP, UFPA-NAEA, 1997.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Editora HUCITEC, 3 edição, 2001.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Editora HUCITEC, 6 edição, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

LATOUR, B. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na modernidade. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. **Reagregando o social**: uma introdução a Teoria do ator-rede. Salvador: EDUFBA. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2012. 1-400 pp.

_____. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013.

LIMA, Deborah de Magalhães. **A construção histórica do termo caboclo**. In: Novos Cadernos Naea, vol 2, n 2, 1999.



_____; POZZOBON, Jorge. Amazônia Socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: **REUNIÃO DA ABA**, 22, 2000, Brasília, DF. Anais... Brasília: ABA, 2000.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. Evolução Histórica das antigas sociedades amazônicas. **Amazônia: Ci. & Desenv.**, Belém, v. 1, n. 2, jan./jun. 2006.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MOUTINHO-DA-COSTA, Lara. Territorialidade e racismo ambiental: elementos para se pensar a educação ambiental crítica em unidades de conservação. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol. 6, n. 1 – pp. 101-122, 2011.

RAVENA-CAÑETE, Voyner. **Os colonos de Nova Redenção**: estratégias de permanência e dinâmica do campo rural da região guajarina do estado do Pará. Tese (Doutorado em Ciências Socioambientais) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2005.

RAVENA-CAÑETE, Thales M. **Direito e populações tradicionais no Brasil**: da revisão à crítica de aplicabilidades e definições acadêmicas/jurídicas/legais. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Belém, p. 125, 2012.

_____. **Antropologia de populações, povos e comunidades que jamais foram tradicionais**: experiências etnográficas junto ao coletivo de humanos e não humanos de Igarapé Grande, Amazônia paraense. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, p. 318, 2017.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.



GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina.

O SISTEMA DE JUSTIÇA E O SISTEMA AUTORREFERENCIAL LUHMANIANO: QUESTÕES DE GÊNERO NA LEI MARIA DA PENHA.

Nadia Maria Bentes (UFPA)¹
nadiabentes@gmail.com
Yasmim Pamponet Sá (CESUPA)²
yasmimpamponetsa@gmail.com

RESUMO

O presente artigo trata da atuação do Sistema de Justiça do Estado do Pará nas questões de gênero relativas à lei Maria da Penha, a partir da teoria dos sistemas autorreferenciais de Niklas Luhmann, na qual os sistemas são analisados de modo circular e autopoietico. Inicialmente, foi realizada uma abordagem na qual são conceituados os sistemas abertos, os sistemas fechados e o sistema autorreferencial Luhmaniano, que coloca o Sistema de Justiça como um sistema autopoietico e autorreferencial. Tal sistema atua pelo código binário e passa pela questão da dupla contingência em relação à lei Maria da Penha, que, enquanto direito positivado, traz a formação de subsistemas e um paradoxo normativo-cognitivo, em uma estabilidade que pode tornar-se instável para se reconstruir em uma estabilidade adaptativa ao ambiente social, que diz respeito à própria circularidade de seu referencial teórico. A lei traz uma perturbação comunicativa e contribui para que o sistema jurídico coloque a seletividade de temas, como possíveis soluções que podem decidir a respeito de situações contingentes, deixando em aberto que tudo poderia ser diferente, pois sempre existem novas possibilidades.

Palavras-chave: Sistema Autorreferencial, Sistema de Justiça, Dupla Contingência, Gênero, Violência doméstica.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo trata da atuação do Sistema de Justiça do Estado do Pará nas questões de gênero relativas à lei Maria da Penha, a partir da teoria dos sistemas autorreferenciais de Niklas Luhmann, na qual os sistemas são analisados pela lógica circular e autopoietica. Foi realizada uma abordagem na qual são conceituados os sistemas abertos, os sistemas fechados e o sistema autorreferencial Luhmaniano, que coloca o Sistema de Justiça como um sistema autopoietico e autorreferencial.

Luhmann (2011) aduz que o modelo de sistemas abertos, por mais complicado e subdividido que possa parecer, sempre volta a reproduzir, em todas as suas fases, a relação *input/output*, não esclarecendo a respeito do tipo de relação de interação que poderá ocorrer

¹ Doutoranda do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA). Defensora Pública do Estado do Pará, Coordenadora do Núcleo de Atendimento Especializado da Criança e do Adolescente (NAECA).

² Pós-graduanda em Ciências Criminais pelo Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Pesquisadora do Grupo Cabano de Criminologia (GCCrim). Advogada.



entre o sistema e o meio, bem como a relação entre sistema e sistema e o entorno, o que dificulta a observação de sua complexidade.

O sistema autorreferencial Lumaniano atua pelo código binário e passa pela questão da dupla contingência em relação à lei Maria da Penha, que, enquanto direito positivado, traz a formação de subsistema e um paradoxo normativo-cognitivo, em uma estabilidade que pode tornar-se instável para se reconstruir em uma estabilidade adaptativa ao ambiente social, que diz respeito à própria circularidade de seu referencial teórico.

Diante do sistema judicial e da Lei Maria da Penha, que visa diminuir a violência doméstica, Luhmann (2016) diz que a lei traz uma perturbação comunicativa e contribui para que o sistema jurídico coloque a seletividade de temas, como possíveis soluções que podem decidir a respeito de situações contingentes, deixando em aberto que tudo poderia ser diferente, pois sempre existem novas possibilidades.

Para trabalhar estas teorias e temáticas foram escritos tópicos a respeito da teoria dos sistemas abertos, dos sistemas fechados e autorreferenciais, bem como a respeito do sistema de justiça do Pará e sua dupla contingência na questão de gênero da Lei Maria da Penha.

2. SISTEMAS ABERTOS

Dentro da visão da Teoria das Organizações, os sistemas abertos propiciam a interação do sistema com o entorno, que também pode ser denominado de ambiente. Dentro desta perspectiva de interação e de mudanças do entorno, as organizações, consideradas sistemas, se adaptam, realizando o processo de retroalimentação de suas demandas.

Tal interação e retroalimentação do sistema realizada com o entorno delimita a estrutura de um sistema aberto, visto que qualquer mudança no ambiente pode acarretar adaptações do sistema, em prol de sua subsistência. Por tais questões, tal sistema é chamado de sistema aberto, pois interage com o entorno para a realização de suas funções, tornando-se cada vez mais interdependentes e complementares.

Oliveira (2011, p. 7) considera sistema como “a consolidação de partes integrantes e interdependentes que, conjuntamente, formam um todo unitário com determinado objetivo e efetuam determinada função na empresa”. Aduz, ainda, que os componentes do sistema são: os objetivos, que é o propósito da existência do sistema; as entradas, que são os recursos para sua operação; o processo de transformação do sistema, onde o insumo da entrada é transformado em produto na saída; as saídas do sistema, que são os resultados



do processo de transformação da estrutura organizacional; o controle ou a avaliação, que é onde se verifica se as saídas estão em consonância com os objetivos da organização e a retroalimentação, que é onde há a reintrodução de uma saída em forma de informação, tornando-se um controle para se reduzir as divergências apresentadas.

O sistema é um conjunto de elementos dinamicamente relacionados entre si, visando atingir um objetivo em que existem entradas para receber insumos e saídas onde serão liberados resultados e, então, através desses produtos, o sistema é retroalimentado, por *feedback*, de acordo com suas necessidades, estabelecendo um ciclo (PARK; BONIS; ABUD, 1997). Uma organização é um sistema criado pelo homem, que mantém contato com o meio ambiente, influenciando e recebendo influências e, como tal, é um sistema integrado por diversas unidades relacionadas entre si, que trabalham em harmonia para que sejam alcançados os objetivos almejados pela organização e pelos seus participantes.

É importante frisar que, apesar dos vários conceitos de sistemas abertos, foi o biólogo Ludwig Von Bertalanffy (2010) que propôs a teoria geral dos sistemas (TGS) a ser aplicada para os sistemas em geral, qualquer que seja a natureza dos elementos que os compõe e as relações ou “forças” existentes entre eles. Como “sistemas” entende-se “complexos de elementos em interação” (BERTALLANFY, 2010, P.62). A TGS é aplicável a vários campos da ciência como termodinâmica, a biologia, medicina, genética, estatística, entre outros.

Bertalanffy (2010) elencou como principais pontos da TGS: a tendência geral de integração entre as várias ciências naturais e sociais; o fato de que esta integração parece centralizar-se em uma teoria geral dos sistemas, a qual pode ser um importante meio para se alcançar uma teoria exata nos campos não físicos da ciência, bem como pode aproximar-se da meta da unidade da ciência, pois atravessa o universo das ciências individuais, através de seus princípios unificadores e, ainda, pode conduzir a interação muito necessária na educação científica. Luhmann (2011), entretanto, critica os sistemas abertos por considerar que se trata de uma teoria de alta generalidade, pois:

Trata-se de um modelo formal, no qual a *inputs* com funções iguais correspondem *outputs* iguais. Este esquema foi caracterizado como um modelo de máquina ou de fábrica e daí a crítica acirrada de que a teoria dos sistemas seja um modelo tecnocrático que não é capaz de dar conta da alta complexidade multifacetada das realidades sociais (LUHMANN, 2011, p. 64).

O referido autor aduz que o modelo de sistemas abertos, por mais complicado e subdividido que possa parecer, sempre volta a reproduzir, em todas as suas fases, a relação *input/output*, não esclarecendo também a respeito do tipo de relação de interação que



poderá ocorrer entre o sistema e o meio, bem como a relação entre sistema e sistema e o entorno, o que dificulta a observação de sua complexidade.

3. SISTEMAS FECHADOS AUTORREFERÊNCIAIS

Além dos sistemas abertos, existem os sistemas fechados, que são aqueles que não sofrem influência do ambiente externo, pois interagem apenas com seu ambiente interno. Esses sistemas podem ser chamados de sistemas burocráticos, que são sistemas fechados de organização, visto que não consideram as variáveis externas, dando importância apenas ao seu processo interno, não interagindo com o entorno. Bertalanffy (2010) conceituou os sistemas fechados como aqueles isolados do seu ambiente, onde não há nenhuma entrada ou saída de material.

Capra (2006), em sua concepção sistêmica, entende os sistemas fechados como um sistema relativamente isolado, comparando-o a uma máquina:

(...) que exige energia para funcionar, mas que não precisa necessariamente interagir com seu meio ambiente para manter-se em funcionamento. Já os sistemas abertos têm de manter uma contínua troca de energia e matéria com seu meio ambiente, a fim de permanecerem vivos. (2006, p. 264).

Luhmann (2011) criticou o entendimento sobre sistemas abertos e sistemas fechados (encerrados em suas operações) e, por tal razão, desenvolveu sua teoria delimitando os sistemas como autorreferenciais, visto que buscam a redução da complexidade do mundo. Apesar da complexidade e abstração de sua teoria, expôs que um sistema autorreferencial torna-se complexo quando não tem mais possibilidades de responder a todas as suas demandas e nem as de relações entre outros elementos, devendo selecionar algumas delas para poder continuar operando, reduzindo sua complexidade.

O tema Complexidade para Luhmann, inicialmente, parte do pressuposto básico de que o mundo é um aglomerado de múltiplas possibilidades e que os sistemas são cada vez mais complexos, de forma que o aumento gradativo dos elementos por meio da autopoiesis leva à progressão de possíveis relações entre esses elementos (autorreferência), bem como os sistemas passam a operar de maneira seletiva, isto é, selecionam os seus elementos e com quais deles irão se relacionar. Enfim, o sistema escolhe suas operações.

A maneira mais acessível de entender a complexidade é pensar, primeiramente, no número das possíveis relações, dos possíveis acontecimentos e dos possíveis processos. Imediatamente, compreender-se-á que cada organismo, máquina e formação social tem sempre um meio

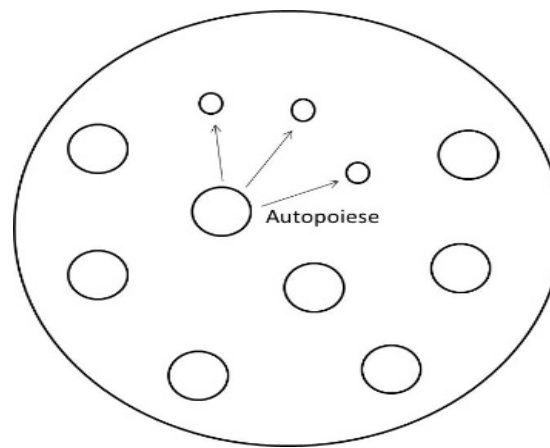


que é mais complexo e oferece mais possibilidades do que aquelas que o sistema pode aceitar, processar ou legitimar. (LUHMANN, 2011, p. 184).

Dentro deste processo, a tendência é que o sistema se torne mais complexo, levando à sua mudança interna, à sua autodiferenciação em subsistemas e estimulando, ainda, a complexidade de outros sistemas. Destaca-se que os subsistemas que foram criados dentro do sistema têm o seu próprio entorno e complexidade. Complexidade e diferenciação são questões centrais abordadas por Luhmann, sendo que a diferenciação implica em redução de complexidade.

Ressalta-se que a evolução do sistema não acontece de forma isolada, pois depende das irritações do ambiente, que acarreta a mudança de suas estruturas, as quais foram chamadas, por Luhmann (2011), de sistemas autopoieticos, autorreferenciais e fechados. Isto porque o ambiente não opera no sistema, criando, assim, sua complexidade, que obriga a seleção e a possibilidade da contingência, que ocorre quando as possibilidades ofertadas são diferentes das esperadas, ocasionando o risco de desapontamento. O gráfico abaixo transcrito representa, segundo entendimento da autora, o sistema autorreferencial:

Gráfico 1- Sistema Autorreferencial



Fonte: Bentes (2013).

Dentro da perspectiva Luhmaniana, a teoria dos sistemas não começa sua fundamentação com uma unidade, ou com uma cosmologia que represente essa unidade, ou, ainda, com a categoria do ser, mas sim com a diferença (Luhmann, 2011, p. 81). Aduz, ainda, que o sistema social surge quando a comunicação desenvolve mais comunicação, a partir da própria comunicação, pois tudo o que existe como social é uma construção teórica fundamentada na operação, por um mesmo impulso e tipo de acontecimento que é a comunicação.



A comunicação é uma operação genuinamente social (e a única, enquanto tal), porque pressupõe o concurso de um grande número de sistemas de consciência, mas que, exatamente por isso, como unidade, não pode ser atribuída a nenhuma consciência isolada. E ela é social, porque de modo algum pode ser produzida uma consciência comum coletiva, isto é, não pode chegar ao consenso, no sentido de um acordo total; e, no entanto, a comunicação funciona (LUHMANN, 2011, p. 91).

Luhmann (2016) teoriza e compreende o sistema social como um sistema comunicativo, sendo uma operação puramente social, sem que se possa atribuí-la, exclusivamente, a um ou outro sistema, bem como não podendo haver comunicação individual. Logo, o ser humano não comunica e, sim, somente o sistema social. Por tal razão é que o autor entende a sociedade como um sistema, onde não há participação do ser humano, que é colocado no entorno. O sistema social existe e se reproduz como um sistema de comunicação, sendo a sociedade uma malha de comunicação formada de vários sistemas diferenciados.

Os sistemas são organizados de forma que o choque entre eles não altere a sua essência, o que só é possível por meio da comunicação. Essas comunicações ocorrem nos diversos sistemas sociais que são operativamente fechados e cognitivamente abertos. Os sistemas operam mediante diferentes códigos, de maneira que têm a sua linguagem específica, mas estão interligados. Assim, a comunicação entre os diversos sistemas ocorre por meio de constantes irritações processadas por meio de informações diferentes que permitem a evolução de cada sistema, os quais operam de acordo com determinadas estruturas internas diferenciadas, buscando reduzir sua complexidade.

A comunicação ocupa um lugar de destaque na teoria dos sistemas sociais de Luhmann (2016), visto que é o limite da sociedade onde se inicia o estudo da sociologia e se reproduz o sistema social. Dentro dos códigos binários de Luhmann, a comunicação pode ter sentido/não sentido ou compreendido/ não compreendido e é dentro desta perspectiva que se direciona o sistema social para sua autorreprodução. Assim, nesta proporção, os subsistemas sociais constituem entorno uns para os outros e suas relações definem o modo como a sociedade organiza suas comunicações. O sistema jurídico, enquanto um sistema, possui subsistemas que formam o sistema de justiça.

4. O SISTEMA DE JUSTIÇA NO PARÁ E A DUPLA CONTINGÊNCIA

As instituições do sistema de justiça fazem parte do sistema jurídico dentro da proposta teórica de Luhmann (2011). A expansão dos subsistemas dentro do sistema jurídico, afeta a capacidade seletiva de outros sistemas, visto que aumentar de tamanho



significa aumentar a seletividade e a eleição de alternativas que sejam viáveis aos novos pleitos da sociedade (VIDAL, 2012).

O sistema jurídico é fechado, autopoiético e autorreferencial, na complexidade de seu entorno e só ele pode conferir significado jurídico às comunicações que nele acontecem. Por tais razões, Luhmann (2011), ao mesmo tempo em que considera o sistema “*normativamente fechado*”, ao estabelecer que somente a norma que decide a relevância legal, aduz que o sistema jurídico é “*cognitivamente aberto*”, na medida em que é estimulado pelas informações do ambiente e que está em contínua adaptação às exigências deste.

É importante destacar que, dentro da visão Luhmanniana, o sistema jurídico não vive isolado dos demais sistemas sociais, que são diferenciados em sociedades complexas, mas esse sistema possui seu próprio código binário, bem como suas estruturas respectivas. Dentro do sistema jurídico, temos o sistema de justiça, que é composto pelo Poder Judiciário, Ministério Público e Defensoria Pública, subsistemas que formam o tripé da justiça e que possuem códigos binários, com uma estrutura específica de comunicação, sendo sistemas complexos que vão realizar suas operações na aplicação da lei Maria da Penha para o combate à violência doméstica.

Um sistema é complexo quando a quantidade de elementos que lhe compõe cresce, principalmente em relação ao número de operações entre eles, levando a complexidade a um problema operacional. O sistema precisa se diferenciar do entorno e essas operações não podem ser infinitas, pois ele depende de operações que reduzam a complexidade no seu meio. A redução da complexidade dos sistemas sociais se traduz no problema de como enfrentar a dupla contingência, isto é, de como escolher entre as várias possibilidades de atuação. O comportamento social, em um mundo altamente complexo e contingente, exige a realização de reduções que possibilitem expectativas comportamentais recíprocas e que são orientadas a partir das expectativas sobre tais expectativas (Luhmann, 2016).

O sistema vai conviver com a dúvida sobre as consequências no caso de a seleção ter recaído em uma possibilidade diversa daquela que fora escolhida. A incerteza levará a uma nova seleção, que acionará este processo e assim sucessivamente, isto porque não há fim, porque não existe certeza. Para Luhmann (2016), a realidade do sistema é a realidade da contingência, que tem sua lógica paradoxal, pois a certeza no processo de diferenciação e seletividade está na certeza de novas diferenças e seleções, isto é, na incerteza. Neste caso, ao reduzir a complexidade (certeza), o sistema, ao mesmo tempo, aumenta a complexidade (incerteza).



A questão da dupla contingência confere a todo comportamento dos sistemas participantes uma qualidade adicional: o comportamento reduz justamente aquela indeterminabilidade que resulta da dupla contingência, e, com base nesse aspecto, qualifica a si mesmo como ação. Ele se encontra liberado no espaço da insegurança duplamente contingente, de modo que cada realização significa seleção e cada seleção significa limitação, trazendo como resultado uma indeterminabilidade produzida pela previsão. A previsão possibilita ou, até mesmo, estimula a sua própria refutação.

Dentro do sistema de justiça, o Poder Judiciário exerce a função jurisdicional de compor conflitos de interesses, aplicando as normas legais, além de verificar se as normativas legais estão em conformidade com a Constituição Federal. Dentro da estrutura administrativa e de gestão no estado do Pará, existe uma Coordenadoria Estadual da mulher em situação de violência doméstica e familiar que possui como atribuição elaborar sugestões para o aprimoramento do judiciário nesta área, dando suporte aos magistrados e servidores, visando à melhoria da prestação jurisdicional; coordenando políticas públicas a respeito da violência doméstica e familiar contra a mulher, bem como da criação das Varas de Violência Doméstica, que são as instituições onde serão decididos os feitos enquadrados na Lei Maria da Penha.

O Ministério Público (MP) é um órgão do Estado que foi criado para defesa da sociedade, da ordem jurídica, do regime democrático de direito e dos interesses sociais e individuais indisponíveis, fiscalizando o cumprimento da lei brasileira. Na Constituição de 1988, o MP está incluído nas funções essenciais à justiça e, dentro de sua estrutura administrativa e de gestão no estado do Pará, possui promotorias que atuam perante as Varas de violência doméstica e familiar contra a mulher.

A Defensoria Pública do Pará é uma instituição permanente, essencial à Justiça, incumbindo-lhe, como expressão e instrumento do regime democrático, a orientação jurídica, a promoção dos Direitos Humanos e a defesa, em todos os graus, judicial e extrajudicial, dos direitos individuais, coletivos e difusos, de forma integral e gratuita para a população legalmente necessitada, exercendo a função precípua de guardião da cidadania e promoção da conscientização de direitos. Dentro de sua estrutura administrativa e de gestão do estado do Pará, possui dois núcleos especializados na questão de gênero: o Núcleo de Atendimento Especializado à Mulher (NAEM) e o Núcleo Especializado de Atendimento ao Homem (NEAH).

É importante destacar que o sistema de justiça atua diante dos mais variados processos, possui seus códigos binários e seus mais diversos tipos de comunicações e, por tais razões, é importante diante da questão de gênero e da aplicação da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006). É um sistema complexo, se auto observa e sente pressões do entorno,



selecionando os elementos que vão integrar seu próprio sistema e os que vão permanecer fora, no ambiente. Esse processo de seleção tende a reduzir a complexidade do entorno e a aumentar sua complexidade interna. Tal movimento autorreferencial é um movimento circular, visto que Luhmann (2016) trabalha com a ótica circular dos sistemas, que contém formas de paradoxos e de não paradoxos como os códigos direito/não-direito, sistema/ambiente externo, regra/decisão, direito material/direito processual, etc., as quais são chamadas de código binário e, de preferência, será utilizado em todas os processos judiciais, incluindo o presente caso, na questão da violência doméstica.

5. GÊNERO NA LEI MARIA DA PENHA

A violência doméstica e familiar faz parte da história da sociedade e sempre foi combatida, principalmente pelos movimentos feministas que lutavam por uma legislação que contribuísse, efetivamente, para a garantia de direitos das mulheres que diariamente são espancadas ou até mesmo mortas por seus companheiros que se tornam seus agressores. O abuso e agressão contra a mulher sempre foi tomado como de menor importância, reforçando a desigualdade social existente entre homens e mulheres na sociedade patriarcal. Em se tratando de um crime que ocorre no seio familiar, a impunidade era rotineira, pois o ditado popular “em briga de marido e mulher, ninguém mete a colher”, ficou presente na sociedade.

O medo de denunciar, de expor sua vida, de perder o sustento familiar, entre outras, sempre foram as justificativas para que a violência doméstica não fosse relevada, mesmo com muitos casos que chegaram a óbito da vítima. Apesar de todas as dificuldades, com muitas lutas, mobilizações sociais e pela própria luta de Maria da Penha Maia Fernandes, vítima de violência doméstica, em 7 de agosto de 2006 foi promulgada a Lei nº 11.340, batizada de Lei Maria da Penha. A lei criou instrumentos para reduzir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, determinando, inclusive, a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher.

Destaca-se que a violência doméstica ou familiar se caracteriza como qualquer ação ou omissão, baseada no gênero, que cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico, moral ou patrimonial praticada no âmbito da unidade doméstica ou familiar, onde haja uma relação íntima de afeto, independente da orientação sexual, bastando que o agressor conviva ou tenha convivido com a agredida (Moreira, 2011). A Lei Maria da Penha elencou um rol de medidas que visam à efetividade de seu propósito que é garantir à mulher



o direito de uma vida sem violência, tentando deter seu agressor, bem como garantir a segurança pessoal e patrimonial da vítima e de sua prole (Dias, 2013). Caso uma medida protetiva que obrigue o agressor seja imposta, isso não impede a aplicação de outras medidas, na hipótese em que a segurança da vítima esteja ameaçada ou as circunstâncias do fato assim exijam.

Apesar da vigência da Lei Maria da Penha desde 2006, pesquisas demonstram que os casos de violência doméstica contra a mulher ainda são muito presentes na sociedade brasileira, em que pese a ONU ter elegido a referida lei como uma das três melhores legislações do mundo no enfrentamento à violência contra as mulheres, como a do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2013), que revelou que a Lei Maria da Penha não diminuiu as taxas de mortalidade das mulheres por agressão no Brasil. O levantamento aponta que a proporção de feminicídios por 100 mil mulheres em 2011 (5,43) superou o patamar visto em 2001 (5,41). Comparando a taxa de mortes por agressão nos períodos anteriores e posteriores à lei, a pesquisa do IPEA também constatou um retrocesso. De 2001 a 2006, foi verificada uma taxa de 5,28 feminicídios por 100 mil mulheres, praticamente a mesma encontrada entre 2007 e 2011, de 5,22.

Nesse contexto, observa-se que, apesar da nova normativa, as taxas de violência doméstica contra a mulher ainda continuam altas, havendo necessidade da efetividade do desenvolvimento de políticas públicas na promoção dos direitos que envolvem a atual normativa legal, a qual ampara as mulheres que se encontram em situação de vulnerabilidade por conta da violência de seus companheiros.

A Lei 11.340/2006 deve garantir a realização de políticas públicas integradas entre os órgãos operacionais como o Poder Judiciário, o Ministério Público e a Defensoria Pública com as áreas da segurança pública, assistência social, saúde, educação, trabalho e habitação apenas para proteção da mulher vítima de violência doméstica. Destaca-se que a citada lei determinou, ainda, diretrizes para as políticas públicas de promoção de estudos e pesquisas com perspectiva de gênero, o respeito aos valores éticos e sociais da pessoa e da família, a promoção e realização de campanhas educativas de prevenção e violência doméstica e familiar, bem como a capacitação dos profissionais que trabalham com o tema.

A lei Maria da Penha veio proteger a entidade familiar e não apenas a mulher em situação de violência. A retro mencionada lei definiu a família como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa. É importante destacar que a lei não colocou termos como “homem” e “mulher” para definir o gênero, mas utilizou o termo “indivíduos”, o que deixou aberto para outras modalidades de família, como as anaparentais, homoafetivas, paralelas, entre outras.



Luhmann, em sua teoria dos sistemas autorreferenciais, aduz que o direito positivado guarda uma estreita vinculação com o processo de diferencial que marca a sociedade atual. Essa positivação traz a formação de subsistemas autorreferenciais que vão desempenhar funções específicas a partir de um código que lhes é próprio. O autor coloca o direito positivo como um paradoxo normativo-cognitivo, em uma estabilidade que pode tornar-se instável para se reconstruir em uma estabilidade adaptativa ao ambiente social, que diz respeito à própria circularidade de seu referencial teórico.

Deste modo, a lei Maria da Penha, como integrante do direito positivo, inclui-se no paradoxo da estabilidade instável, podendo decidir de modo autopoietico mudanças neste sistema, que acarretam o aumento da complexidade deste. O conflito como uma perturbação comunicativa contribui para que o sistema jurídico coloque a seletividade de temas, como possíveis soluções que podem decidir a respeito de situações contingentes, deixando em aberto que tudo poderia ser diferente, pois sempre existem novas possibilidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da explanação a respeito do Sistema de Justiça do Estado do Pará nas questões de gênero relativas à lei Maria da Penha, a partir da teoria dos sistemas autorreferenciais de Niklas Luhmann, os sistemas foram analisados de modo circular e autopoietico, perpassando pelos conceitos de sistemas abertos, fechados e autorreferenciais.

Luhmann (2011) posicionou-se contrário ao entendimento da teoria dos sistemas abertos, aduzindo que este, por mais complicado e subdividido que possa parecer, sempre volta a reproduzir, em todas as suas fases, a relação *input/output*, não esclarecendo também a respeito do tipo de relação de interação que poderá ocorrer entre o sistema e o meio, bem como a relação entre sistema e sistema e o entorno, o que dificulta a observação de sua complexidade.

A lei Maria da Penha, enquanto direito positivado, segundo Luhmann (2011), traz a formação de subsistema e um paradoxo normativo-cognitivo, em uma estabilidade que pode tornar-se instável para se reconstruir em uma estabilidade adaptativa ao ambiente social, que diz respeito à própria circularidade de seu referencial teórico e que atua pelo código binário e passa pela questão da dupla contingência.

A dupla contingência traz a todo comportamento dos sistemas uma qualidade adicional: o comportamento reduz justamente aquela indeterminabilidade que resulta da dupla contingência, e, com base nesse aspecto, qualifica a si mesmo como ação. Ele



encontra-se liberado no espaço da insegurança duplamente contingente, de modo que cada realização significa seleção e cada seleção significa limitação, trazendo como resultado uma indeterminabilidade produzida pela previsão. Assim, a previsão possibilita ou até mesmo estimula, a sua própria refutação.

Luhmann diz que o sistema judicial e a Lei Maria da Penha visam diminuir a violência doméstica, porém a lei traz uma perturbação comunicativa e contribui para que o sistema jurídico coloque a seletividade de temas, como possíveis soluções que podem decidir a respeito de situações contingentes, deixando em aberto que tudo poderia ser diferente, pois sempre existem novas possibilidades.

REFERÊNCIAS

BENTES, Nadia. **Organização e gestão dos núcleos de atendimento especializado da criança e do adolescente da defensoria pública do Pará**. 2013. 265 f.: Dissertação (mestrado) - Universidade federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém, 2013.

BERTALANFFY, Ludwig Von. **Teoria Geral dos Sistemas**. Petrópolis: Vozes, 2010.

BRASIL. **Constituição Federal**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em 02/09/2016.

BRASIL. **Lei nº 11.340 de 07/08/2006**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em 29/08/2016.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.

DIAS, Maria Berenice. **A Lei Maria da Penha na Justiça**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=19873. Acesso em 03/09/2016.

LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Sistemas Sociais: esboço de uma teoria geral**. Petrópolis: Vozes, 2016.

MOREIRA, Milene. **Violência Doméstica Familiar**. Porto Alegre: Nuria Fabris Editora, 2011.

OLIVEIRA, Djalma. **Estrutura organizacional**. Uma Abordagem para resultados e competitividade. São Paulo: Atlas, 2011.

PARK, Kil; BONIS, Daniel; ABUD, Marcelo. **Introdução ao estudo da administração**. São Paulo: Pioneira, 1997.

VIDAL, Josep. **Decisões nas organizações: uma primeira abordagem a partir da teoria de LucienSfez e NiklasLumann**. Belém: Paper NAEA, 2012.

**GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA****ESTADO E LATIFÚNDIO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO**

Dion Márcio Carvaló Monteiro (Universidade Estadual de Campinas – Unicamp e Movimento Xingu Vivo para Sempre - MXVPS)¹
dionmonteiro@outlook.com

RESUMO

A violência contra povos indígenas e trabalhadores rurais não é algo novo no Brasil, assim como não é novidade a estreita relação entre Estado e latifúndio neste país. De fato, essa concepção político-econômica está presente desde o início da colonização deste território, em diversos formatos. As “Capitanias Hereditárias”, sistema administrativo criado em 1534 por D. João III, dividindo o território brasileiro em grandes faixas e entregando estas a particulares, já apresentava este processo. Com o tempo, essa relação foi se “modernizando”, tomando formas do contemporâneo, onde a institucionalização garante os direitos das elites econômicas, e a legalidade não é palavra tão rígida assim. Hoje as políticas econômicas que privilegiam e fortalecem o agronegócio andam juntas com um arcabouço jurídico em atualização regressiva, fragilizando e retirando direitos constitucionais outrora garantidos. A tese aqui apresentada é que o processo de violência no campo se acentuou tão rapidamente, após o impeachment de Dilma Rousseff, porque, de fato, os setores que a promovem nunca estiveram fora do bloco no poder, impulsionados pelo projeto neodesenvolvimentista, implementado no início do século XXI.

Palavras-chave: Estado, Latifúndio, Povos Indígenas, Trabalhador Rural, Neodesenvolvimentismo.

1. INTRODUÇÃO

A violência contra povos indígenas e trabalhadores rurais não é algo novo no Brasil, assim como não é novidade a estreita relação que existe entre o Estado brasileiro e grandes “proprietários” de terra. De fato, essa concepção político-econômica está presente desde o início da colonização do território brasileiro, em diversos formatos. As Capitanias Hereditárias, sistema administrativo criado em 1534 por D. João III, dividindo o território brasileiro em grandes faixas e entregando a particulares, já apresentava este processo. Com o tempo, essa relação foi se “modernizando”, tomando formas do contemporâneo, onde a institucionalização garante os direitos das elites econômicas, e a legalidade não é palavra tão rígida assim.

¹Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pesquisador do Instituto Amazônia Solidária (IAMAS), integrante do Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXVPS).



Atualmente as políticas econômicas neodesenvolvimentistas, que privilegiam e fortalecem o agronegócio, andam juntas com um arcabouço jurídico em “atualização regressiva”, fragilizando e retirando direitos constitucionais garantidos em 1988. Redução de áreas protegidas, exploração econômica onde antes não poderia ocorrer, expropriação territorial de povos indígenas e comunidades tradicionais, incluindo trabalhadores rurais, são identificadas o tempo todo nas chamadas “Casa do Povo”, o Congresso Nacional em particular.

Junto a isso vê-se também a modernização da pistolagem. Se antes este “serviço” era feito por indivíduos, os pistoleiros, que eliminavam camponeses, posseiros, religiosos, sindicalistas, indígenas, e qualquer opositor ao latifúndio em troca de dinheiro, agora os serviços de pistolagem se escondem por trás de “empresas de segurança”, algumas com CNPJ e carteira assinada, verdadeiras milícias com “autorização para matar”. Em outros casos, as próprias forças de segurança do Estado cumprem este papel. O ataque aos índios Gamela no mês de abril/2017, no Maranhão, e o massacre de Pau d'Arco no mês de maio/2017, no Pará, mostram mais uma vez esta lógica perversa.

Trabalhando com um recorte temporal situado entre os anos 90 do século XX e o início do século XXI, resgata-se, no Brasil, o período pautado pelas políticas neoliberais, paradigma orientado pelos princípios do “Consenso de Washington” (desregulamentação, estado mínimo, globalização econômica e financeira, privatização, etc.). Com a implantação desta doutrina, os investimentos realizados pelo setor público, o principal agente de intervenção até aquele momento, tem sua desaceleração ampliada, o que já vinha ocorrendo desde meados dos anos 80, especialmente na região amazônica.

As dificuldades apresentadas pelas políticas neoliberais, exitosas em relação a estabilização da economia, mas que não conseguiram implementar um processo de distribuição de renda, possibilitaram o fortalecimento de outra proposta política e econômica para o País. A eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, em 2002, apoiado por uma ampla frente política, traz consigo o denominado ideário neodesenvolvimentista.

Aqui caracteriza-se neodesenvolvimentismo como um modelo político-econômico que se pauta, principalmente, no financiamento e na garantia de infraestrutura e logística para grandes empreendimentos, dando suporte para uma reprimarização high-tech da economia, fruto de processos neoextrativistas com alta capacidade tecnológica e de atingir os mercados globais (CASTRO, 2016; GUDYNAS, 2016), combinado com



uma produção de commodities de elevado valor agregado, objetivando a acumulação de divisas a partir da exportação dos produtos gerados, o reinvestimento na economia nacional e a distribuição de parte destes ganhos através da geração de empregos e aplicação de políticas sociais de distribuição de renda.

Ilustrando esta caracterização, observa-se que entre o ano de 2002, ano anterior a posse do ex-presidente Lula da Silva, e o final de seu governo, em 2010, as commodities primárias passaram de 39% do total das exportações brasileiras, para 51%, considerando os seguintes grupos de produtos: commodities primárias; trabalho e recursos naturais; produtos de baixa, média e alta intensidade tecnológica; e outros (IPEA, 2011).

2. NEODESENVOLVIMENTISMO E CONCILIAÇÃO DE CLASSES: fortalecendo as alianças com as elites econômicas nacionais

A proposta neodesenvolvimentista sustenta-se no seguinte tripé: programas de incentivo estatal a oligopolização da economia, com o fortalecimento de grandes grupos econômicos privados apoiados pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES); programas de investimento público em infraestrutura, com ou sem parceria público-privada; e programas estatais de transferência de renda visando à valorização do mercado interno de consumo de massa, utilizando para isso, por exemplo, a política de bolsas (ALVES, 2014).

Em sua caracterização econômica, especificamente no que tange a produção, esta doutrina apresenta alguns elementos que se destacam, tais como: busca pelo aumento das exportações, especialmente de commodities; valorização do agronegócio; ampliação da infraestrutura de transporte de cargas (rodovias, ferrovias, hidrovias e portos); elevação da oferta energética; ampliação do mercado interno de consumo de massa; elevação da produção industrial; intensificação da exploração dos bens naturais; superavit da balança comercial; aumento da competitividade da economia, entre outros. Por outro lado, também prega o controle das contas públicas; respeito aos contratos e obrigações nacionais; controle de metas inflacionárias; preservação do superavit primário, etc.

Verifica-se que a transferência de recursos e responsabilidades à iniciativa privada é uma política que anda paralelamente, dando suporte às demais políticas econômicas neodesenvolvimentistas. Isto ocorre através das terceirizações; concessões públicas; leilões (especialmente gás e petróleo); transferências de gestão (utilizando as



Organizações Sociais Civis de Interesse Público - OSCIPs); Parcerias Público-Privadas (PPP); ou ainda repassando recursos diretamente para as empresas realizarem os serviços ou isentando-as de impostos, como é o caso do Fundo de Financiamento Estudantil (FIES) e do Programa Universidade para Todos (Prouni).

Mesmo sendo o neodesenvolvimentismo um projeto que apresenta diferenças, especialmente em seu caráter político, em relação à proposta neoliberal, a essência macroeconômica do primeiro encontra-se ancorada no segundo modelo. Comparando com o nacional-desenvolvimentismo, observa-se que, mesmo com limitações, este procurou implementar determinadas reformas estruturais, sem as quais é certamente impossível fugir dos limites impostos ao capitalismo periférico. Após mais de uma década de projeto neodesenvolvimentista no Brasil, não se verificaram ações que apresentassem mudanças estruturais como horizonte estratégico.

Analisando politicamente, observa-se que a frente que sustentou o projeto neodesenvolvimentista nos governos petistas foi ampla, composta por parte da grande burguesia interna; pelo operariado urbano e baixa classe média; por trabalhadores assalariados; por setores do campesinato; por trabalhadores desempregados e subempregados; e em maior quantidade pela grande massa populacional desorganizada, atendida pelas políticas de transferência de renda.

Segundo Boito (2012), esta frente política tinha algumas características que a definia, tais como: ser dirigida pela grande burguesia interna; incluir classes trabalhadoras que se encontravam fora do bloco que está no poder; desenvolver uma relação populista com a massa marginal; ter se constituído como o principal recurso político que levou a grande burguesia interna a ascender dentro do bloco no poder e; enfrentar o campo neoliberal ortodoxo, campo este composto, por sua vez, pelo grande capital financeiro internacional; fração burguesa brasileira integrada a esse capital; grandes proprietários de terra e alta classe média alocada no setor público e privado.

A grande burguesia nacional foi a força que dirigiu e mais ganhou com a política neodesenvolvimentista, estando presente na mineração, construção civil leve e pesada, setores do agronegócio, da indústria de transformação e também dos grandes bancos privados e estatais de capital predominantemente nacional, possuindo o favorecimento e a proteção do Estado na concorrência que empreendiam com o capital estrangeiro.

Nesse quadro, somam-se [...] as linhas de crédito e financiamento para investimentos no exterior via BNDES, que viabilizaram a exportação de capital através do investimento direto em outros países da América Latina e África. Entre essas estão a Vale, Oderbrecht, Petrobras, Gerdau, CSN,



BRF, JBS, OAS, Camargo Côrrea, Votorantin, Andrade Gutierrez, Marfrig, Usiminas, Suzano e outras (MORENO, 2015, p. 53).

Na outra ponta estavam o operariado urbano e a baixa classe média, que atuavam de forma organizada dentro desta frente; os assalariados, que tiveram seu poder de compra elevado com a recuperação do emprego e reajuste no salário mínimo; o campesinato, perseguido no governo FHC, e os trabalhadores sem terra ou com pouca terra, a camada camponesa mais marginalizada pelo neodesenvolvimentismo; os trabalhadores desempregados ou subempregados, que vivem do trabalho precário; além da massa popular marginal. Sobre este último grupo Boito faz a seguinte observação: “Eles formam uma base eleitoral desorganizada e passiva que é convocada a intervir no processo político apenas por intermédio do voto para sufragar os candidatos da frente neodesenvolvimentista” (BOITO, 2012, p. 11).

A proposta neodesenvolvimentista, ao incluir em seu projeto de conciliação de classes amplos setores da burguesia nacional (empreiteiras; mineradoras; agronegócio; etc.), fração que dá a direção política e econômica para esta frente, mas também o operariado urbano, assalariados, setores do campesinato (pouco ou quase nada atendidos pelo neodesenvolvimentismo), trabalhadores desempregados e a população não organizada e completamente excluída do processo econômico formal, faz com que este segundo bloco apenas complete o projeto do primeiro.

3. ESTADO E LATIFÚNDIO: O que dizem os números

A análise anterior apresenta elementos que sustentam a tese que o modelo político-econômico adotado nos governos dos ex-presidentes Lula da Silva e Dilma Rousseff possibilitou a manutenção e posteriormente intensificação dos conflitos por terra no Brasil e na Amazônia, consequência da manutenção de um projeto que privilegiou, entre outros setores da economia, o agronegócio e os grandes proprietários de terra, produtores de *commodities*. Outro importante fator que levou ao rápido recrudescimento do processo de violência no campo refere-se a que, de fato, os representantes do latifúndio nunca estiveram fora do bloco que estava e continua estando no poder.

Analisando brevemente a conjuntura recente, observa-se que o ano de 2015 foi bastante contaminado pela observação de uma crise econômica mundial cujo reflexo não era mais possível ocultar, crise essa que se expressava principalmente na redução das exportações brasileiras, mesmo que seu parceiro preferencial, a China, tenha reduzido suas importações bem menos que Europa e EUA, redução de exportações que



desequilibrou a balança comercial e diminuiu os investimentos do setor produtivo da economia.

No campo político, as eleições presidenciais de 2014 tiveram o resultado mais dividido desde o processo de redemocratização do país. Logo após o resultado das eleições, o candidato derrotado, Aécio Neves (PSDB), pede a cassação da chapa Dilma-Temer por abuso de poder econômico. Assim, o ano de 2015 foi, todo ele, repleto de manifestações de rua contra a ex-presidente Dilma Rousseff e o Partido dos Trabalhadores (PT), puxadas especialmente por setores da classe média e pelas elites econômicas, com o apoio de grande parte dos veículos de comunicação da chamada “grande mídia”.

Em dezembro de 2015, o ex-presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB), posteriormente preso em decorrência da chamada “Operação Lava Jato”, aceita a denúncia e abertura de processo de impeachment contra Dilma Rousseff. Em maio de 2016 a ex-presidente é afastada do cargo pelo Congresso Nacional, e em agosto do mesmo ano Dilma é cassada, assumindo o cargo de presidente do Brasil seu vice, Michel Temer (PMDB).

Aqui avalia-se que interpretações mais açodadas podem chegar a conclusão que a intensificação (incontestável) do processo de violência contra povos indígenas e populações tradicionais ocorre motivada por determinados grupos de poder que retomam o controle político nacional a partir daquilo que pode ser considerado um golpe político-institucional efetivado em agosto de 2016 (tamanho sua fragilidade legal). Porém, observando alguns dados, chega-se certamente a outras conclusões.

O jornal “Pastoral da Terra” da Comissão Pastoral da Terra (CPT) – Edição Extra (Abril/2017) traz uma comparação entre a quantidade de famílias sem terra que foram assentadas nos governos de Fernando Henrique Cardoso (PSDB), Lula da Silva (PT) e Dilma Rousseff (PT). O resultado é o seguinte: FHC (1995 a 2002) – assentou 540.704 famílias; Lula da Silva (2003 a 2010) – assentou 614.088 famílias (aproximadamente 13,5% a mais que FHC); e Dilma Rousseff (2011 a 2015) – assentou 133.689 família.

Se é verdade que Dilma Rousseff apenas conseguiu concluir, de fato, um mandato, pois o ano de 2015 foi totalmente comprometido pelas ações políticas das oposições, é verdade também que o total de famílias assentadas por ela foi pífio, mostrando claramente a paralisação do processo de reforma agrária no Brasil. Aqui há também de salientar que, comparando os oito anos dos governos FHC, de tendencia claramente neoliberal, com os oito anos de Lula da Silva, eleito com uma plataforma que



apresentava as políticas sociais como sua máxima prioridade, e que na eleição anterior havia afirmado “se for eleito, resolverei o problema da reforma agrária, com uma canetada” (CPT, 2009), o aumento de “apenas” 13,5% no número de famílias assentadas, em relação ao governo anterior é, no mínimo, decepcionante.

CONFLITOS POR TERRA – 2003 - 2016

Conflitos por terra	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Ocorrências de conflitos	659	752	777	761	615	459	528	638	805	816	763	793	771	1079
Ocupações/ retomadas	391	496	437	384	364	252	290	180	200	238	230	205	200	194
Acampamentos	285	150	90	67	48	40	36	35	30	13	14	20	27	22
Total	1335	1335	1398	1212	1027	751	854	853	1035	1067	1007	1018	998	1295

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos dados do Caderno “Conflito no Campo Brasil 2016” e Jornal “Pastoral da Terra”, abril de 2017, ambos da CPT.

Um elemento importante, extraído da tabela acima, refere-se a contínua queda no número de acampamentos a partir de 2003, primeiro ano do governo Lula. Neste caso, é fundamental lembrar que este tipo de ação (o acampamento) é uma das principais estratégias políticas utilizadas pelos principais movimentos e organizações que lutam pela terra e reforma agrária no Brasil. Em relação a isto a CPT observa o seguinte:

“A diminuição dos números das ações dos movimentos certamente é decorrência do número inexpressivo de assentamentos novos criados pelo governo. As famílias se cansam de esperar debaixo de lonas pretas sonhando conquistar uma terra, sonho que não se concretiza” (CPT, 2017, pág. 04)

Outro elemento que deve ser levado em consideração refere-se ao apoio político que estes movimentos e organizações camponesas deram ao ex-presidente Lula da Silva, desde a campanha eleitoral de 2002, cedendo, inclusive, vários de seus melhores “quadros” para fazer parte do governo eleito, estando presente em diversos órgãos governamentais, secretarias e ministérios.

Seguindo uma dinâmica diferente daquela que se verificou com os acampamentos, o número de ocupações e retomadas apresentam uma queda consideravelmente menos acentuada neste mesmo período. Aqui observa-se que, enquanto “ocupação” é uma ação política realizada por trabalhadores rurais, a



“retomada” é um termo utilizado pelos povos indígenas para expressar o retorno as suas terras ancestrais, terras de onde foram expulsos justamente pelos predecessores daqueles que hoje representam o latifúndio e o agronegócio no Brasil, aliados preferenciais do neodesenvolvimentismo.

Outro exemplo refere-se ao que vem ocorrendo com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), há cada ano sofrendo um paulatino esvaziamento, com drástica redução no montante de recursos disponíveis para investimento em infraestrutura nos projetos de assentamento, precarizando ainda mais as já difíceis condições de subsistência nestes espaços, estimulando, inclusive, os assentados a abandonarem os lotes que receberam. O site do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão informa que em 2010, último ano do governo Lula da Silva, o orçamento do INCRA era de aproximadamente 4,1 bilhões de reais. Porém, em 2014, final do primeiro mandato de Dilma Rousseff, esse valor caiu para aproximadamente 1,3 bilhões de reais. Cerca de 70% a menos quando comparado com 2010.

Além da redução no número de famílias assentadas e nos investimentos nos assentamentos, este órgão também sofreu impactos em relação a quantidade de pessoas disponíveis para realizar ações inerentes ao Instituto, tanto devido a não renovação dos contratos que foram encerrando, quanto em decorrência da não reposição dos técnicos que vão se aposentando (o último concurso para o Incra foi em 2010). Outra questão foi a grande redução de despesas com material de consumo e bens de capital, inviabilizando, inclusive, as visitas técnicas e vistorias nos assentamentos.

Em relação aos povos indígenas, a situação é mais complexa ainda. A partir dos relatórios anuais elaborados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), comparando a quantidade de indígenas assassinados no governo neoliberal de FHC, e no governo neodesenvolvimentista de Lula da Silva, verifica-se o seguinte resultado: nos oito anos de governo FHC (1995 a 2002) foram assassinados 165 indígenas, com uma média de 20,65 indígenas/ano. Já nos oito anos do governo Lula (2003-2010) foram assassinados 452 índios, uma média de 56,5 indígenas/ano.

O Instituto Sócio Ambiental (ISA) fez um levantamento considerando todos os governos pós-redemocratização brasileira, ocorrida no ano de 1985, pontuando a quantidade de Terras Indígenas (TI) homologadas por estes governos, assim como a



extensão territorial que estas homologações alcançaram, obtendo os seguintes resultados:

- José Sarney – Homologou 67 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 14.370.486 ha;

- Fernando Collor - Homologou 112 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 26.405.219 ha;

- Itamar Franco - Homologou 16 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 5.432.437 ha;

- Fernando Henrique Cardoso (1º mandato) - Homologou 114 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 31.526.966 ha;

- Fernando Henrique Cardoso (2º mandato) - Homologou 31 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 9.699.936 ha;

- Luiz Inácio Lula da Silva (1º mandato) - Homologou 66 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 11.059.713 ha;

- Luiz Inácio Lula da Silva (2º mandato) - Homologou 21 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 7.726.053 ha;

- Dilma Rousseff (1º mandato) - Homologou 11 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 2.025.406 ha;

- Dilma Rousseff (jan/2015 a maio/2016) - Homologou 10 Terras Indígenas, correspondendo a uma extensão territorial total de 1.243.549 ha;

Comparando os oito anos do governo (neoliberal) de FHC, com os oito anos do governo (neodesenvolvimentista) de Lula da Silva, verifica-se que FHC homologou 145 Terras indígenas, com uma extensão territorial de 41.226.902 ha, enquanto que Lula da Silva homologou 87 Terras indígenas, totalizando uma extensão de 18.785.766 ha.



Porém, se a comparação for entre os dois mandatos de Lula e os dois anos e meio do governo Collor de Melo (mar/1990 a set/1992), os resultados são mais negativos ainda para o petista, pois Collor, no período que ficou no governo, homologou 112 TI, perfazendo uma extensão territorial total de 26.405.219 ha.

Tanto a análise da proposta neodesenvolvimentista, que também poderia ser chamada liberal-desenvolvimentista (sem nenhum exagero), incluindo a leitura de suas escolhas políticas e econômicas, onde fica evidente a definição do agronegócio como parceiro prioritário visando a exportação de *commodities*, fortalecendo a balança comercial (situação detalhada na parte dois deste trabalho), quanto os números e resultados apresentados na parte três deste texto, mostram claramente uma continuidade na relação privilegiada que existe entre governantes e latifundiários, no Brasil do século XXI.

Finalizando, apresentam-se alguns nomes que assumiram o Ministério da Agricultura nos Governos Lula da Silva e Dilma Rousseff: Roberto Rodrigues; Reinhold Stephanes; Wagner Rossi e Kátia Abreu. Todos estes ruralistas ou representantes dos mesmos. Aos povos indígenas e trabalhadores rurais restou apenas esperar mudanças, que de fato não vieram.

REFERÊNCIAS

ALVES, Giovanni. *Trabalho e neodesenvolvimentismo: Choque de capitalismo e nova degradação do trabalho no Brasil*. Bauru/SP: Canal 6 Editora, 2014.

BOITO Jr., Armando. *As bases políticas do neodesenvolvimentismo*. São Paulo: Fórum Econômico da FGV, 2012. Disponível em: <<http://eesp.fgv.br/sites/eesp.fgv.br/files/file/Painel%20%20-%20Novo%20Desenv%20BR%20-%20Boito%20-%20Bases%20Pol%20Neodesenv%20%20PAPER.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2016.

CASTRO, Edna. *Saberes críticos sobre a América Latina a partir da perspectiva da Pan-Amazônia*. III Jornadas de Estudios de América Latina y El Caribe. Setembro de 2016. No prelo.

CIMI, Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2003-2005

CIMI, Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2010. 2011.



CPT, Caderno Conflitos no Campo – Brasil 2016. 232 páginas: fotos, tabelas

CPT, Jornal Pastoral da Terra, Ano 34, nº 196. 2009

CPT, Jornal Pastoral da Terra, Edição Extra, Ano 42, nº 228. 2016

GUDYNAS, Eduardo. *Transições ao pós-extrativismo: sentidos, opções e âmbitos*. En: *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Gerhard Dilger, Miriam Lang & Jorge Pereira Filho, org. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. pp 174-212.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Exportações: o avanço das commodities*. Revista Desafios do Desenvolvimento, ano 8, edição 66. 2011.

ISA. Disponível <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/demarcacoes-nos-ultimos-governos>>. Acessado em 15 out 2017.

MORENO, Camila. *O Brasil made in China: para pensar as reconfigurações do capitalismo contemporâneo*. São Paulo, Fundação Rosa Luxemburgo, 2015. 116p.

SAMPAIO JR., Plínio de Arruda. *Desenvolvimentismo e neodesenvolvimentismo: tragédia e farsa*. Serv. Soc. Soc. São Paulo, n. 112, p. 672-688, out./dez. 2012.

**GT 9 - PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA****TURISMO E LAZER EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO: OPORTUNIDADES E FRAGILIDADES PARA O DESENVOLVIMENTO LOCAL NO REFÚGIO DE VIDA SILVESTRE METRÓPOLE DA AMAZÔNIA - PA**

Leonard J. Grala Barbosa (NAEA/UFPA)¹
leograla@gmail.com
Laisse Lima Palheta²
laisselima@hotmail.com
Mirleide Char Bahia (NAEA/UFPA)

RESUMO

O processo de urbanização acarreta problemas que interferem na qualidade de vida da sociedade. A percepção deste tipo de problema aumenta o interesse pelo convívio com a natureza. Deste cenário, advém a importância de estudos sobre as áreas naturais protegidas, especialmente as Unidades de Conservação (UC). Para tanto, deve haver planejamento e gestão do uso público, atividades de lazer e turismo que considerem os atores locais, como o Turismo de Base Comunitária (TBC). Este trabalho tem como objetivo realizar uma análise das possibilidades de turismo e lazer, a partir do diagnóstico de situação atual do uso público do Refúgio de Vida Silvestre Metrópole da Amazônia (REVIS), UC em processo de consolidação de seu Plano de Gestão. A Unidade é parte de um contexto de urbanização complexo, inclui comunidades tradicionais em seu interior e entorno, por isso, é necessário considerar estratégias que contemplem os diferentes atores. Como suporte metodológico, foram realizados levantamentos sobre dinâmicas de socialização da preservação natural e histórica, bem como sobre o TBC como possibilidade de gestão local, com monitoramento comunitário dos recursos. Além disso, entrevistas com gestores e comunitários, observações *in loco* subsidiaram a análise apresentada. Esta abordagem é relevante para se entender o lugar ocupado pelas populações locais nos planos de desenvolvimento regional. Como resultado do trabalho, são apresentadas algumas propostas para o uso público e o desenvolvimento local obtidas a partir do diálogo com as comunidades.

Palavras-chave: Uso Público; Desenvolvimento Local; Unidades de Conservação

1. INTRODUÇÃO

Devido a intensificação das atividades nos grandes centros urbanos, observa-se que a sociedade tem despertado para questões de sustentabilidade, qualidade de vida e conservação socioambiental. Desta forma, amplia-se uma busca pelo verde, criando-se uma necessidade de estabelecimento ou manutenção de espaços naturais que gerem

¹ Historiador, Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido – NAEA/UFPA, Brasil.

² Turismóloga, Especialista em Planejamento e Gestão Pública do Turismo e do Lazer – NAEA/UFPA, Brasil.



possibilidade de vivências diferentes daquelas encontradas nas grandes cidades, maior contato com a natureza e aumento da sensação de bem-estar e qualidade de vida.

Os administradores de Unidades de Conservação (UC)³ localizadas em áreas urbanas têm a difícil tarefa de conciliar objetivos de preservação e/ou conservação dos recursos naturais e culturais com o uso público, a fim de estabelecer uma relação mais equilibrada por meio de atividades que promovam a sensibilização para a conscientização ambiental (TAKAHASHI, 2004).

O uso público das UC tem como um de seus objetivos atender às demandas para o uso social das florestas. Este se configura a partir de diferentes aspectos, compreende distintas atividades que variam de acordo com a categoria da UC. As atividades de lazer e turismo sobressaem-se em relação às demais atividades do uso público e exigem o estabelecimento de diretrizes e normas para que a visita seja efetivada de modo adequado, respeitando os objetivos definidos para cada UC.

Desta forma, considera-se importante um estudo sobre o uso público em áreas naturais protegidas, principalmente as UC de proteção integral⁴. Este tipo de categoria de UC, que tem como principal objetivo a preservação da biodiversidade e demais elementos naturais (LEUZINGER, 2017), subdividem-se em cinco categorias de manejo, dentre as quais está o Refúgio de Vida Silvestre (REVIS)⁵, unidade escolhida como local deste estudo.

O REVIS Metrópole da Amazônia (criado pelo decreto estadual nº 2.210/2010), popularmente conhecido como “Fazenda Pirelli”, é uma área legalmente protegida pelo estado do Pará, possui 6.367,27 hectares em ambiente natural remanescente de Floresta Amazônica às margens do rio Guamá, distribuído entre quatro municípios na Região Metropolitana de Belém (RMB), Ananindeua, Benevides, Marituba e Santa Isabel do Pará (ALMEIDA, 2013).

O REVIS apresenta, ainda, alta relevância ambiental e histórico-cultural, com espaço propício para fomentar atividades de lazer e de turismo, com ênfase nos segmentos

³ Espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção (BRASIL, 2011).

⁴ As UC se dividem, segundo o SNUC, em duas vertentes, Proteção Integral e Uso Sustentável, destas categorias maiores se subdividem nas demais tipologias, mais ou menos restritivas de acordo com suas definições. Para mais consultar: BRASIL. Lei Federal Nº 9.985 de 18/07/2000. Regulamenta o artigo 225 da Constituição Federal e institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação e dá outras providências.

⁵ Esta categoria aparece na literatura como RVS, sendo que a sigla REVIS é adotada no estado do Pará. Este contempla como objetivo proteger ambientes naturais onde se asseguram condições para a existência ou reprodução de espécies ou comunidades da flora local e da fauna residente ou migratória (BRASIL, 2011).



de Ecoturismo e de Turismo de Base Comunitária (TBC)⁶, que podem ser vetores a contribuir para a conservação da UC e de suas comunidades por meio de seu uso público, como será explicitado neste artigo. Como objetivo de pesquisa buscou-se realizar uma análise sobre as possibilidades de Turismo e de Lazer, a partir do diagnóstico (pré-existente) sobre a situação atual do uso público do Refúgio, e apontar, ao final, oportunidades e fragilidades da UC que possam contribuir com o planejamento e a gestão turística, em consonância com o desenvolvimento local.

Nessa perspectiva, a proposta foi constituída como pesquisa qualitativa e descritiva dividida em duas etapas. A primeira baseou-se na análise dos estudos anteriores sobre a área, documentos oficiais, com relevantes informações sobre o planejamento das ações no REVIS. Foram realizados levantamentos de dados para captar as dinâmicas e relações constituídas nos processos de socialização da preservação da natureza, a particularidade histórica, o turismo e o lazer como práticas de valor nas interações entre diferentes atores sociais. Foi priorizado o olhar do turismo de base comunitária como possibilidade de gestão local dos atrativos, apoiado na administração comunitária dos recursos e em uma possível autonomia face a processos externos.

Na segunda etapa, foram realizadas as observações em campo para reconhecimento do local, houve a aplicação de entrevistas com atores que estão inseridos no contexto das dinâmicas da Unidade. Estas entrevistas com atores-chave e observações *in loco* foram fundamentais para subsidiar a análise apresentada. É relevante ter em vista a interface com os atores institucionais que configuram a dinâmica da gestão da UC⁷.

2. TURISMO E LAZER EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO

As visitas em UC se intensificaram nos últimos anos, com a popularidade de atividades de turismo e de lazer, de modo que se faz necessário conciliar uso público com preservação da biodiversidade e demais recursos (naturais e culturais). Estas visitas configuram-se sob diferentes ações, dentre as quais citamos as atividades de educação ambiental, de lazer, de turismo, esportivas, científicas e de interpretação ambiental.

⁶ Há relativa controvérsia entre os conceitos utilizados na literatura, aparecendo por vezes como sinônimos o Turismo de Base Comunitária, Turismo Rural Comunitário, Ecoturismo e Turismo Situado. Para uma discussão mais aprofundada sobre o tema consultar Bartholo, R.; Sansolo, D.G; e Bursztyn, I. (org). **Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Lab. de Tec. e Des. Social COPPE/UFRJ Coord. Geral de Projetos de Estruturação do Turismo em áreas prioritizadas do Min.do Turismo Ed. Letra e Imagem: Rio de Janeiro, 2009. Disponível em http://www.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/TURISMO_DE_BASE_COMUNITARIA.pdf

⁷ Neste caso, o IDEFLOR-Bio (órgão gestor do Estado), prefeituras municipais (citadas na página 02), associações locais, como a Associação dos Moradores e Produtores Quilombolas de Abacatal Aura e Bom Jesus) e os atores privados (como o FIEPA - que tem interface com possíveis empreendimentos privados).



As atividades podem variar de acordo com a categoria da UC em questão. E são responsáveis por proporcionar ao visitante a oportunidade de conhecer, entender e valorizar os recursos naturais e culturais existentes (MMA, 2005 *apud* VALLEJO, 2013). Ao mesmo tempo, vê-se ganhar força a perspectiva do uso público na geração de autonomia financeira, seja para a UC ou para as populações influenciadas pela criação da Unidade (LEUZINGER, 2017).

Para Takahashi (2004), o uso público tem como objetivo primordial ordenar e monitorar a visita para os diferentes públicos. Concomitantemente, busca despertar no visitante valores e comportamentos socioambientais que contribuem para a consolidação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), por meio de ampliação do conhecimento e do estabelecimento de relações com a sociedade. A utilização do termo uso público é mais reconhecido por atividades de lazer, turismo e recreação. Estas exigem o estabelecimento de diretrizes e normas para que a visita seja efetivada de modo adequado, respeitando o principal objetivo de cada Unidade.

A importância da atividade turística como elemento de geração de recursos com impacto significativo na economia é reforçada pelo constante fluxo de pessoas em deslocamento, especialmente interessadas em práticas de lazer e contemplação da natureza⁸. Do ponto de vista econômico, o turismo vem contribuindo de forma significativa para o desenvolvimento socioeconômico de inúmeros países, estados e municípios, movimentando direta e indiretamente diversos outros segmentos econômicos, sendo um importante instrumento gerador de emprego e renda para diversas populações.

O aspecto econômico é apenas um elemento da perspectiva de Desenvolvimento Local. Este tipo de abordagem, conhecida também por Desenvolvimento Endógeno (BARQUERO, 2002; BUARQUE, 1996), para Barquero:

O desenvolvimento endógeno propõe-se a atender às necessidades e demandas da população local através da participação ativa da comunidade envolvida. Mais do que obter ganhos em termos da posição ocupada pelo sistema produtivo local na divisão internacional ou nacional do trabalho, o objetivo é buscar o bem-estar econômico, social e cultural da comunidade local em seu conjunto. Além de influenciar os aspectos produtivos (agrícolas, industriais e de serviços), a estratégia de desenvolvimento procura também atuar sobre as dimensões sociais e culturais que afetam o bem-estar da sociedade. (BARQUERO, 2002, p. 39).

Na contemporaneidade, há uma crescente tendência do mercado turístico em ofertar viagens de experiência, com atividades que possibilitem vivenciar e conhecer novas culturas, apoiadas na preocupação com aspectos socioambientais, nos atrativos naturais e

⁸ Conforme apontado por Azevedo, et al. (2013, p.11).



culturais (NEIMAN, 2010). Tais demandas estão ligadas por influências geradas pelos debates ecológicos e o surgimento da conscientização ambiental entre as décadas de 1960 e 1980 (MELO; SILVA, 2003). Desde então, tomou força um novo mercado turístico que entende a natureza e as comunidades como elementos fundamentais para a descoberta da educação, aventura, esporte e lazer.

Compreende-se que a relação entre o turismo e a natureza deve promover a utilização de instrumentos multidisciplinares, por vários fatores como sociais, administrativos, biológicos, econômicos e educativos, entre outros, a fim de possibilitar a geração de recursos para proteger os ecossistemas, e criar, de modo sinérgico, formas sustentáveis de turismo (DIAS, 2007).

O lazer⁹ também é um dos elementos que pode predominar em uma UC. Relações entre o sujeito e a natureza podem ser ampliadas a partir das mudanças no comportamento humano. A busca por um contato direto com a natureza, em consonância com a realização de atividades desafiadoras e com a intenção de se superar limites, pode possibilitar o despertar de novas sensibilidades e o respeito ao meio ambiente (BORGES; BAHIA, 2016).

A prática do lazer em áreas verdes possibilita a vivência de vários conteúdos simultaneamente, sendo um significativo instrumento de sensibilização por meio da educação pelo e para lazer. Vivências e práticas no meio ambiente podem vir a ser uma oportunidade para o aparecimento de novos horizontes, atitudes e sentimentos (BAHIA, 2007).

3. CARACTERIZAÇÃO DO USO PÚBLICO NO REVIS: SITUAÇÃO ATUAL

A UC ainda é pouco conhecida como área de preservação pela comunidade em geral, das sessenta (60) entrevistas realizadas com moradores da região, trinta e cinco (35) moradores alegam não saber o que é o REVIS¹⁰. A maioria da população circundante reconhece a área como a “fazenda da Pirelli”¹¹. O desconhecimento atinge com parte dos gestores dos municípios de abrangência, como pode ser verificado durante as entrevistas nas secretarias municipais.

⁹ “O lazer é, portanto, entendido como a cultura compreendida em seu sentido mais amplo, vivenciada no tempo disponível. É fundamental como traço definidor o caráter desinteressado dessa vivência. Ou seja, não se busca, pelo menos basicamente, outra recompensa além da satisfação provocada pela própria situação” (MARCELLINO, 1995, p. 31).

¹⁰ Conforme pesquisa realizada pelo Instituto Avaliação (2017b).

¹¹ Devido ao histórico processo de consolidação da área como pertencente ao empreendimento de extração e beneficiamento do látex por parte desta empresa (Pirelli).



A história da Fazenda Pirelli corresponde a um dos possíveis atrativos turísticos para a área, como demonstram os próprios moradores ao serem indagados sobre pontos de interesse na área, as respostas elencam as ruínas existentes como locais de visita.

Até o momento, não foi realizado um levantamento do perfil dos visitantes e, segundo o órgão gestor, em 2016, predominou a solicitação de autorização para a realização de pesquisas científicas e para a promoção de eventos esportivos¹², como corrida de bicicletas e caminhadas ecológicas. A solicitação para visita e ou pesquisa pode ser efetuada mediante preenchimento de ficha eletrônica no site do órgão gestor. Existem ações isoladas de condução turística com visitas guiadas, porém no local, não há infraestrutura para recepção de visitantes (centro de visitantes, banheiro, estacionamento, lanchonete, placas sinalizadoras, placa de identificação da UC, etc.), sendo esta uma das maiores dificuldades que a UC enfrenta para o desenvolvimento do uso público.

Há ocorrência de visitas não autorizadas, dentre as quais lista-se grupos de trilheiros, caminhantes, ciclistas e motociclistas (motocross). Estes últimos praticam atividade não compatível com os objetivos da Unidade. A ausência de sinalização, vigilância e cercas em seus limites, facilidades de acesso e/ou o desconhecimento sobre a existência da UC contribuem para a presença de invasores.

O Plano Operativo Anual (POA) das Unidades de Conservação da Região Metropolitana (PARÁ, 2017) prevê um conjunto de ações para serem executadas no interior e no entorno da UC¹³. A criação de uma “Estação Científica Refúgio de Vida Silvestre Metrôpole da Amazônia”, em parceria com Universidade Federal do Pará, é uma das propostas específicas que aparece como possibilidade. O projeto Projeto Agrovárzea¹⁴, idealizado e implementado pelo órgão gestor para desenvolver as comunidades residentes dentro ou no entorno de UC. Há ainda, o projeto intitulado “Parque Amazônia”¹⁵, que visa a construção de um complexo ecoturístico de nível internacional dentro do REVIS, com a construção de infraestruturas turísticas diferenciadas.

¹² Informação do órgão gestor, reunião dia 19/10/2017.

¹³ Entre elas estão: Implantação de formulários eletrônicos para solicitação de visita; Publicação de instrução normativa de visitas na portaria da UC; Confecção de materiais informativos da UC; Formação e capacitação continuada de Condutores Ambientais do REVIS: observação de aves, identificação de flora, inglês, *marketing*, mídias, empreendedorismo, etc.; Cadastro de condutores ambientais do REVIS; Fomento de eventos no entorno e dentro da UC; Trilha de longa distância da Região Metropolitana de Belém, com cerca de 50 Km de extensão, iniciando no PEUt até o rio Taiassuí, no REVIS.

¹⁴ Projeto Agrovárzea foi desenvolvido e implementado pelo IDEFLOR-Bio, o projeto busca apoiar atividades produtivas locais, focadas em UC de gestão estadual as ações contemplam, entre outras atividades, o suporte para feiras e eventos onde os produtores têm a oportunidade de comercializar e divulgar seus produtos.

¹⁵ Proposto em 2003, quando a área ainda não era uma UC, atualmente foi atualizado e retomado pela Secretaria de Estado de Turismo - SETUR e exposto ao IDEFLOR- Bio como uma proposta de fomento ao ecoturismo.



Segundo Castro (2016), existem outros projetos para uso público da Unidade, como o projeto de trilhas ecológicas, que busca oferecer a experiência da visita de escolas em três das quatro trilhas mapeadas no REVIS. Este projeto realizou apenas o mapeamento de quatro caminhos considerados como trilhas de cunho interpretativo, porém, não foi realizada a inventariação para propostas de manejo e de interpretação ambiental.

A partir das considerações apresentadas sobre o uso público do REVIS, verifica-se que as atividades estão em fase de planejamento e/ou consolidação pelo órgão gestor. Estas ações visam sensibilizar para a conservação, promover melhor aproveitamento de vivências, de lazer e de turismo, podendo gerar segurança e bem-estar dos usuários da UC.

4. POTENCIAL TURÍSTICO DO REVIS E ENTORNO IMEDIATO

O REVIS Metrópole da Amazônia é o maior fragmento remanescente de Floresta Amazônica na RMB. Possui rica diversidade de espécies e valioso acervo histórico e cultural que remonta ao período da escravidão e, mais recentemente, ao segundo ciclo da borracha com a empresa Pirelli¹⁶. Apesar de estar localizado próximo aos centros urbanos, abriga valioso conjunto de práticas culturais típico de comunidades extrativistas tradicionais.

Além de valores intrínsecos relacionados à natureza preservada, de serviços ambientais associados, o Refúgio apresenta significativo potencial para fomentar o Ecoturismo¹⁷ e/ou Turismo de Base Comunitária (TBC). Estes representam um segmento que busca realizar contribuições e significativas para o bem-estar ambiental, cultural, social e econômico para a Unidade e as comunidades do seu entorno.

Coriolano (2006, p. 201) diz que o turismo de base comunitária é “[...] aquele em que as comunidades de forma associativas organizam arranjos produtivos locais, possuindo o controle efetivo das terras e das atividades econômicas associadas à exploração do turismo”. Para Irving (2008), o TBC é capaz de favorecer a coesão e os laços sociais de coletividade nas comunidades, de modo a promover maior qualidade de vida, com sentimentos de inclusão e valorização da cultura local. Treze por cento dos moradores entrevistados indicaram o turismo como uma atividade que pode trazer benefício para as comunidades. Levando em consideração a resposta espontânea, sem oferecer alternativas, este é um dado considerável.

¹⁶ A empresa Pirelli adquiriu a área na década de 1950.

¹⁷ “Ecoturismo pode ser geralmente descrito como um turismo interpretativo, de mínimo impacto, discreto, em que busca a conservação, o entendimento e a apreciação do meio ambiente e das culturas visitadas. Trata-se de uma área especializada do turismo que inclui viagens para áreas naturais, ou áreas onde a presença humana é mínima, em que o ecoturista envolvido na experiência externa a uma motivação explícita de satisfazer sua necessidade por educação e consciência ambiental, social e/ou cultural por meio da visita à área e a vivência nela” (WEARING; NEIL, 2001, p.05).



O TBC é uma possibilidade para ser difundida junto às comunidades que vivem no interior e no entorno do Refúgio, pois possibilita alternativas de geração de trabalho e renda, e constitui-se como um instrumento para o desenvolvimento sustentável das populações tradicionais; desde que sejam elaboradas políticas adequadas e de planejamento participativo.

O Ecoturismo nasce com um arcabouço que estabelece responsabilidades no uso dos recursos, na tentativa de garantir a sua preservação para as gerações futuras. Dias (2007) define de forma explicativa que o ecoturismo,

[...] não somente é uma viagem orientada para a natureza, mas também constitui nova concepção da atividade, tanto prática social como econômica, tem como objetivo melhorar as condições de vida das populações receptoras, ao mesmo tempo que preserva os recursos e o meio ambiente, compatibilizando a capacidade de carga e a sensibilização de um meio ambiente natural e cultural com a prática turística (DIAS, 2007, p.103).

A atividade de turismo abrange a interpretação educacional da natureza, de forma que pode contribuir para a formação da consciência ambiental, pode valorizar as culturas tradicionais locais, a conservação da biodiversidade. As atividades turísticas também podem fomentar a geração de recursos para proteção e/ou conservação da natureza e das comunidades vizinhas.

Pode-se dizer que o REVIS contém um conjunto de elementos necessários para promover diferentes tipos de turismo na UC e no entorno. Ignarra (2003) salienta que os atrativos turísticos estão relacionados com as motivações que induzem ao deslocamento de turistas, estes podem ser divididos em aspectos naturais e culturais. E o que faz a diferença entre os atrativos são os detalhes e suas peculiaridades, quanto mais singular e diferente for um elemento, mais chamará atenção para os espaços visitados.

O REVIS é uma UC com uma série de elementos diferenciais. Entre os quais, o potencial para a contemplação da fauna e flora típicas da Amazônia¹⁸, seja em trilhas suspensas ou convencionais, nos lagos e igarapés naturais. Amplos espaços para aproveitamento na construção das estruturas necessárias à administração sem a necessidade de supressão vegetal. Diferentes estruturas e caminhos com valor histórico-arqueológico complementam a paisagem oferecendo ao visitante uma autêntica e diferenciada experiência pelos ciclos econômicos da região¹⁹.

As trilhas catalogadas (Trilha do Quati, Trilha do Seringal, Trilha das Samambaias e Circuito da Pirelli) são classificadas como trilhas interpretativas. Porém, apenas uma trilha

¹⁸ Almeida (2013) identificou o grande potencial para a observação de aves, tendo sido registrado cerca de 200 espécies na UC, incluindo algumas espécies endêmicas e em situação de risco.

¹⁹ Também representa um potencial para a visita de pessoas interessadas em conhecer mais sobre a história da borracha no estado do Pará.



recebeu inventário prévio para o manejo e a interpretação ambiental, sendo comum a todas a necessidade de estruturação e recuperação das trilhas, assim como de sinalização dos trajetos, identificação das espécies para a interpretação e a organização de atividades de turismo e lazer (FERREIRA SÁ; PALHETA, 2015). Outros caminhos existentes podem ser mapeados, inventariados e propostos para visitação dentro de um possível sistema de trilhas no REVIS.

A UC ainda apresenta potencial para a realização de passeios em embarcações por igarapés que se entremeiam na floresta, estes passeios podem ser organizados em diferentes partes do REVIS. Da mesma forma que locais de banhos podem e devem ser explorados. No entorno do Refúgio, existem inúmeros balneários, com diferentes estruturas, tipos de serviços e públicos, que compõem a principal fonte de atrativos turísticos e de recreação na região atualmente.

O aproveitamento dos atrativos histórico-culturais também foi apontado por Castro (2016), visando as estruturas de manufatura da borracha pertencentes à antiga fazenda da Pirelli (balança de pesagem, barracão de beneficiamento, casas dos funcionários, entre outros) e as ruínas do antigo Engenho de cana, bem como novos vestígios arqueológicos ainda não estudados. Estes elementos apresentam relevância na construção sociocultural da localidade, podendo servir como um grande acervo histórico para estudos científicos-educacionais.

Imbricada aos limites da unidade, são encontradas famílias e comunidades com modo de vida tradicional, que desenvolvem atividades agroextrativistas. Além disso, o REVIS está repleto de elementos históricos materializados em estruturas, ruínas e vestígios arqueológicos diversos, que remontam séculos de uso e ocupação da área. Tais elementos configuram enorme potencial turístico e educacional para o resgate da memória, formas de vida, costumes, tecnologia e sabedoria.

O diagnóstico socioeconômico do Instituto Avaliação (2017a) apurou cerca de 70 moradores, no que consideraram “interior” aos limites da UC, divididos entre quatro comunidades, sendo que duas delas são compostas por populações tradicionais²⁰ que subsistem do agroextrativismo. Algumas das comunidades do entorno também são reconhecidas como “tradicionais” (Território Quilombola Abacatal, por exemplo). Estas comunidades com perfil rural, detentoras de conhecimento histórico local, são potenciais parceiros a serem qualificados para atividades turísticas de base comunitária.

²⁰ Para esta categoria, utilizamos as definições consagradas na CF 1988 e na OIT 169, que são de maneira clara descritas na frase do documento da 6ª câmara do MPF: “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.” MPF, 2014, p. 35.



As comunidades Ponta Negra e Santo Amaro têm grande potencial para o turismo de experiência, em áreas internas e externas do REVIS, onde os comunitários, com suas casas típicas, seus roçados e apetrechos de pesca, vivem em relação diferenciada com o meio ambiente e fazem uso de seus recursos naturais, em especial o açaí e o cacau.

Na comunidade Quilombola do Abacatal, podem ser encontradas ruínas de engenhos e outras estruturas da época da escravidão, como a Trilha do Caminho das Pedras, construída há cerca de 200 anos (MARIN, R; CASTRO, E., 2004). Nesta comunidade, há também florestas e áreas manejadas com produção em roçados e sistemas agroflorestais que, além da produção diversa, também possibilitam a realização de eventos tradicionais, como o Festival do Tucupi no mês de junho e o Festival do Licor no mês de setembro. Assim como, a comunidade Sítio Bom Jesus, adjacente ao Abacatal, considerada uma extensão do Quilombo, onde os turistas poderiam vivenciar a paisagem, a cultura e o sistema produtivo do local, que inclui casa de farinha, caminhadas nas trilhas de Sistemas Agroflorestais (SAFs) e banhos de igarapé.

No município de Benevides, no outro extremo do REVIS, existem trilhas ecológicas e rios e igarapés com potencial turístico, com destaque para a região do bairro do Taiassuí, conhecido por seus balneários, com acessos por vias terrestres vindo do centro de Benevides ou fluvial, pelo rio Guamá. Na porção leste do REVIS, no município de Santa Isabel do Pará, predomina a ocupação rural com fazendas e sítios agroextrativistas, além de chácaras de veraneio, cujo potencial turístico ainda não foi levantado, mas que pode ser incentivado a fim de agregar valor ecológico ao entorno da UC.

5. CONCLUSÕES

Conforme foi trabalhado no artigo, abordagens como a do Ecoturismo e do TBC no REVIS podem ser compatíveis com os objetivos da UC e aplicadas no REVIS. Atividades que incentivam a aproximação entre sociedade, natureza e promoção cultural fazem parte de modelos de turismo educacional, turismo científico, turismo histórico-cultural, turismo de aventura e turismo de experiência. Estas abordagens podem gerar empoderamento das comunidades locais como agentes especializados na interface público visitante e moradores locais, uma vez que são os moradores que detêm conhecimento profundo do lugar.

A partir do desenvolvimento do Plano de Manejo da UC, as atividades turísticas deveriam ser condicionadas a estudos de capacidade de carga²¹, a fim de levar em

²¹ A Organização Mundial de Turismo (OMT, 2001 *apud* SOLLER; BORGHETTI, 2013) define Capacidade de Carga como o “[...] máximo de uso que se pode fazer dele sem que causem efeitos negativos sobre seus próprios recursos biológicos, sem reduzir a satisfação dos visitantes ou sem que se produza efeito adverso sobre a sociedade receptora, a economia ou cultura local.”



consideração os riscos comumente associados às modalidades desenvolvidas. Impactos devem ser medidos e avaliados para que os efeitos nocivos sejam minimizados, tendo em vista as necessidades de conservação da biodiversidade. Desta forma, sugere-se a implantação de um sistema de monitoramento de visitação junto com as comunidades envolvidas para que haja um melhor aproveitamento dos atrativos turísticos da UC, gerando recursos de modo participativo e distributivo.

As fragilidades encontradas na UC, são de ordem estrutural, passíveis de resolução por parte da administração após a implementação do plano de manejo. Salienta-se aqui a relevância de atenção à ausência de infraestrutura de apoio à visitação incluindo a acessibilidade para portadores de necessidades especiais (PNES), ausência de coleta lixo e de placas de sinalização e identificação do REVIS.

As lideranças comunitárias do Abacatal, Bom Jesus e Santo Amaro, expressam forte interesse em desenvolver atividades em parceria com o órgão gestor, especialmente no segmento de turismo dentro do Projeto Agrovárzea. Este projeto tem alcançado resultados satisfatórios, tanto na qualificação produtiva (mais desenvolvida), quanto no envolvimento e capacitação de moradores locais em atividades turísticas (ainda incipiente). Os principais representantes das comunidades citadas, que participam das reuniões promovidas pelo IDEFLOR-Bio, já iniciaram o desenvolvimento de atividades e vendas de produtos. Além disso, participam de eventos como as feiras do produtor que divulgam a agricultura orgânica, tradicional e familiar.

A fala de um representante da comunidade Bom Jesus demonstra o engajamento dos mesmos: "(...) eu quero transformar meu terreno numa unidade demonstrativa de agroecologia (...) comecei a fossa de evapotranspiração e tenho o meu SAF desenvolvido (...) eu quero que todos venham aqui ver como funciona na prática" (entrevista de RC, 20/09/2017). O plano deste agricultor é que seu exemplo se espalhe entre os comunitários do entorno. Além disso, encontra-se iniciativas que buscam o beneficiamento dos produtos, a fim de agregar maior valor comercial, como é o caso dos licores e do artesanato produzidos no Abacatal. Tais iniciativas encontram consonância com o TBC, uma vez que buscam fazer a gestão de recursos e mesmo o comércio de produtos na unidade produtiva de cada morador.

Moradores dessas comunidades manifestaram interesses em desenvolver atividades que podem ser oportunidades geradas pelo turismo, porém demonstram preocupação com modelos turísticos descolados da realidade. Estas características podem ser exemplificadas por iniciativas dos moradores da comunidade Santo Amaro, que vendem o açaí beneficiado (em forma de polpa) e estão se organizado para promover produtos mais



elaborados, com o aproveitamento dos resíduos resultantes do processo de extração do açáí, seja para artesanato ou para adubo.

Resultados promissores geram efeito sinérgico e comunidades que não participam inicialmente destes projetos acabam por perceber as potencialidades. Segundo a representante da associação quilombola, os moradores somente adotam uma prática quando veem a mesma em funcionamento e dando resultados. Esta dificuldade de inovação decorre da necessidade de manutenção da segurança alimentar, em primeiro plano.

No TBC, este receio pela inovação da atividade não configura um fator determinante contrário, uma vez que pressupõe a continuidade produtiva das famílias, inclusive colocando esta atividade como parte dos atrativos. De modo que ainda é possível agregar o turismo de experiência, onde o visitante é convidado a realizar as tarefas do dia a dia do morador local, sem prejuízo da atividade produtiva do trabalhador.

Há ainda, que promover encontros e reuniões através de grupos de famílias interessadas em ingressar nas atividades ligadas ao turismo, evidenciando que a decisão sobre metodologias e estratégias adotadas devem, necessariamente, ser construídas em conjunto para um turismo ambiental e socialmente responsável.

6. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. do P. S. R. de. **Observação de Aves no Refúgio de Vida Silvestre Metrópole da Amazônia: Uma Contribuição para a Conservação Ambiental da Unidade e ao Desenvolvimento Turístico do Estado do Pará.** Dissertação de Mestrado - Curso de Mestrado em Gestão de Áreas Protegidas da Amazônia, INPA, Manaus, AM, 2013.

AZEVEDO, F. F. et al. **Turismo em Foco.** Belém: NAEA. 2013.

BARQUERO, A. V. **Desenvolvimento Endógeno em Tempos de Globalização.** Porto Alegre: Fundação de Economia e Estatística; Ed. UFRGS, 2001.

BARTHOLO, R.; SANZOLO, D.G; e BURSZTYN, I. (org). **Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras.** Lab. de Tec. e Des.Social COPPE/UFRJ Coord. Geral de Projetos de Estruturação do Turismo em áreas prioritizadas do Min.do Turismo Ed. Letra e Imagem: Rio de Janeiro, 2009. Disponível em http://www.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/TURISMO_DE_BASE_COMUNITxRIA.pdf, acessado em 14/10/2017.

BORGES, B.; BAHIA, M. C.. Planejamento de Equipamentos e Ações de Lazer e Aventura no Parque Estadual do Utinga (PEUT). In: **Planejamento e Gestão Pública do Turismo e do Lazer.** BAHIA, M. C.; FIGUEIREDO, S. L. (org.). NAEA: Belém, 2016.

BRASIL. Ministério do Turismo. **Ecoturismo: Orientações Básicas.** Ed. Min. Turismo: Brasília, 2010.



BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza: Lei nº 9.985**, de 18 de julho de 2000; Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002; Decreto nº 5.746, de 5 de abril de 2006. Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas: Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006 / Ministério do Meio Ambiente. Brasília: MMA/SBF, 2011. 76 p.

BUARQUE, S. C. **Construindo o desenvolvimento local sustentável: metodologia de planejamento**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2. ed., 2004.

CASTRO, M. C. S. **Território Verde: Análise do Potencial Turístico do Refúgio de Vida Silvestre Metrôpole da Amazônia (Pará)**. Dissertação de Mestrado. UFPR. Curitiba, 2016.

CORIOLOANO, L.N.M.T. **O Turismo nos Discursos nas Políticas e no Combate à Pobreza**. São Paulo: Annablume, 2006.

DIAS, Reinaldo, **Turismo Sustentável e Meio Ambiente**. 1.ed. São Paulo. Atlas.2007.

FERREIRA SÁ, H. D. S. F. D.; PALHETA, L. L. **Manejo e interpretação ambiental da trilha das samambaias no Refúgio de Vida Silvestre Metrôpole da Amazônia – Marituba-Pará**. Belém: Projeto de Intervenção (Especialização) - Curso de Planejamento e Gestão Pública do Turismo e do Lazer, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2015.

FURTADO, C. **Teoria e Política do Desenvolvimento Econômico**. 8ª edição, Editora Nacional, São Paulo, 1983.

IGNARRA, L. R. **Fundamentos do turismo**. São Paulo, p. 205. 2003.

INSTITUTO AVALIAÇÃO, PESQUISA, PROGRAMAS E PROJETOS SOCIOAMBIENTAIS. **Elaboração do Plano de Gestão do Refúgio da Vida Silvestre Metrôpole da Amazônia: Etapa 3 - Descrição e Sistematização das Oficinas de Planejamento Participativo**. Santarém, p. 38. 2016.

_____. **Levantamento socioeconômico para apoio ao Plano de Gestão do Refúgio de Vida Silvestre Metrôpole da Amazônia**. IA/IDEFLOR-Bio: Santarém-PA. 2017a.

_____. **Relatório Técnico do Plano de Manejo do REVIS Metrôpole da Amazônia - Produto 4 C**. IA/IDEFLOR-Bio: Santarém-PA, 2017b.

LEUZINGER, Márcia. **Uso Público em Unidades de Conservação**. Disponível em: <http://www.nima.pucrio.br/aprodab/artigos/uso_publico_em_unidades_de_conservacao_marcia_leuzinger.pdf>. Acesso em: 12/010/2017.

MARCELLINO, Nelson. **Lazer e Educação**. Campinas- SP. Papiros 1995ª.

MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. M. R. **No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará**. NAEA, Belém, 2004, 2ed.

MCKERCHER B. **Turismo de natureza**. São Paulo: Contexto, 2002

MELO, M. J. C. M.; SILVA, I. D.. **Ecoturismo e Gestão Ambiental participativa no Parque Ambiental de Belém-Pa**. Belém: UNAMA, 2003.



MPF. **Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais / 6.** Câmara de Coordenação e Revisão – Brasília: MPF, 2014.

NEIMAN, Z.; RABINOVICI, A. (org.). **Turismo e Meio Ambiente no Brasil.** Manole: Barueri, 2010.

PARÁ. **Plano Operativo Anual - POA das Unidades de Conservação da Região Metropolitana.** IDEFLOR-Bio, Belém, 2017.

SACHS, I. **Desenvolvimento: incluyente, sustentável, sustentado.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SOLLER, J.. BORGHETTI, C. Capacidade de Carga Turística: Um Estudo no Caminhos Rurais de Porto Alegre, RS. **Revista Rosa dos Ventos** 5 (3) 511-527, jul-set, 2013 Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/rosadosventos/article/viewFile/2257/pdf_166 acessado em 25/10/2017.

TAKAHASHI, Leide. Uso Público em Unidades de Conservação. In: **Fundação O Boticário. Cadernos de Conservação.** Curitiba, Paraná. 2004. 40p.

VALLEJO, L. R. Uso Público em Áreas Protegidas: atores, impactos, diretrizes de planejamento e gestão. **Anais – Uso Público em Unidades de Conservação**, Niterói, v. 1, n. 1, 2013.

WEARING. S.; NEIL, J. **Ecoturismo: impactos, potencialidades e possibilidades.** Manole: Barueri, 2001.

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina**

MOVIMENTO PELA VIDA NA AMAZÔNIA PARAENSE: cidadania, violência e ação política

Alda Cristina Silva da Costa¹,Analaura Corradi²Célia Regina das Chagas Trindade Amorim³**RESUMO:**

Compreender a cidadania como forma de engajamento dos indivíduos em favor de interesses comuns e como luta política na contemporaneidade é a proposta desta comunicação, que toma como objeto de análise as ações da organização não-governamental Movimento pela Vida – Movida, entidade instituída na Amazônia Paraense em defesa das vítimas de violência. Nossa discussão busca uma reflexão das ações do Movida e sua constituição enquanto movimento social em busca de cumprimento das normas institucionais que não são efetivadas pelo Estado. Entendemos assim, que os movimentos sociais, no contemporâneo, ganham feições de interações coletivas, de inquietude com a forma de vida (Blumer, 1969) e de ações sociais coletivas, conforme nos aponta Gohn (2013), de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam distintas formas das pessoas se organizarem e expressarem suas necessidades. Partimos também dos estudos Chantal Mouffe, que ao conceber uma democracia radical, admite as diferenças de identidade, mas num ambiente de direitos democráticos iguais. Em outras palavras: Trata-se de um pluralismo que abre mão da homogeneidade de uma democracia que exige igualdade de todos, mas todos podem ter igualmente os direitos para garantir suas diferenças (Mouffe, 1996, p.142-143). A filósofa entende a cidadania e o cidadão dentro da perspectiva da democracia radical, com todas as conquistas liberais para o indivíduo e também como fator “agonístico” no interior da sociedade, proporcionando aos indivíduos uma diversidade de engajamentos segundo seus interesses comuns com uns e contra outros. Nesta perspectiva, trabalhamos o Movida criado, primeiro, informalmente, após a experiência de dor de Dona Iranilde Russo, com a perda de seu filho, em uma ação desastrosa de oito policiais militares que deram mais de cinquenta tiros no carro da vítima, refém de um assaltante. A forma trágica da morte e a dor da perda, provocaram na mãe, uma luta incessante por justiça, assim como a filiação de outras 300 famílias que também sofreram situações de violência. Assim, observamos, nas últimas décadas, se agudizar conflitos de violência, seja da perspectiva urbana ou rural, com aumento de assassinatos individuais ou

¹Professora do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia e da Faculdade de Comunicação, na Universidade Federal do Pará. Pós-doutoranda em Comunicação, Linguagens e Cultura, pela Universidade da Amazônia (PPGCLC/UNAMA). Doutora em Ciências Sociais/UFGA; Coordenadora dos Projetos e do Grupo de Pesquisa Mídia e Violência: percepções e representações na Amazônia (UFGA/CNPq) e Narrativas Contemporâneas na Amazônia Paraense (NARRAMAZÔNIA/UFGA/UNAMA); E-mail: aldacristinacosta@gmail.com.

² Doutora em Ciências Agrárias, pela Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA); Mestre em Letras, pela Universidade Federal do Pará (UFGA); Professora e coordenadora do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia (PPGCLC/UNAMA). E-mail: corradi7@gmail.com.

³Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) e da Faculdade de Comunicação; Doutora e Mestre em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP; coordenadora do Grupo de Pesquisa e do Projeto Mídias Alternativas na Amazônia (CNPq-UFGA); E-mail: celia.trindade.amorim@gmail.com;



coletivos, as chamadas chacinas, com a morte de inúmeros indivíduos e poucas ações efetivas de combate a esse problema de violência por parte do Estado. Do mesmo modo, percebemos uma criminalização da violência, principalmente pela mídia, que trata o problema de forma quase pontual e restrita à pobreza e periferia. Adotamos como metodologia a pesquisa qualitativa, tendo como base a análise de enquadramento (Goffman, 2012), com objetivo de interpretar como os indivíduos organizam sua experiência em dada situação, por meio de entrevistas com quatro integrantes do Movida para expandir o conhecimento sobre o tema. Esperamos contribuir com as reflexões sobre Movimentos Sociais e Vítimas de violência no Estado, buscando compreender o modo como o Movida enquadra o problema social violência.

Palavras-chaves: Movida; Cidadania; Movimentos sociais.

INTRODUÇÃO: MOVIMENTO PELA VIDA

O Movimento pela Vida, conhecido como Movida, se instituiu na Amazônia Paraense como uma organização não governamental em defesa das vítimas de violência. Na matriz do seu próprio nome está a negação da cultura da morte. Combater a cultura da morte e reivindicar ao grau máximo a vida é a missão deste movimento que surge em 2010 em meio ao vertiginoso aumento da violência na cena urbana de Belém do Pará. A entidade tem cadastrado mais de 300 famílias, com diferentes perfis de identificação, mas todas vitimadas pela violência.

O Movida é presidido pela bancária aposentada Iranilde Russo, além de contar com um vice-presidente, um tesoureiro e um secretário. A entidade não é custeada financeiramente e nem tem filiação partidária com nenhuma legenda política. Sua ação coletiva e política é de solidariedade, de orientação e de apoio nos trâmites judiciais e administrativos nas instituições policiais civis, militares e judiciais, assim como em mobilizações em defesa de justiça e da vida.

No presente artigo buscamos compreender como se estruturam as lutas desse movimento. Assim, ao localizarmos a missão e ações do Movida dentro do escopo histórico de um movimento social que surge na contemporaneidade com uma identidade e temática específicas, a violência, tomamos o conceito de Rezende (1985, p. 38) sobre a acepção de movimentos sociais: “Os movimentos sociais não podem ser pensados, apenas, como mero resultados da luta por melhores condições de vida, produzido pela necessidade de aumentar o consumo coletivo de bens e serviços”, mas devem ser vistos pela ótica de quem faz a história, “como forças instituintes que, além de questionar o Estado autoritário e capitalista, questionam, com sua prática, a própria centralização/burocratização tão presentes nos partidos políticos” (REZENDE, 1985, p.38).

Do mesmo modo, recorremos a Alfred Schuz (2012) na compreensão da realidade social, no conjunto de tudo aquilo que se dá como objetos e acontecimentos no interior do



mundo sociocultural de modo a revelar as experiências dos indivíduos no cotidiano e suas relações interativas. Na relação vivencial se encontra a cultura e as instituições, ou seja, o cenário social, em que se dão as experiências do mundo como um dado natural e cultural ao mesmo tempo. O mundo se configura ao indivíduo a partir de um quadro das interações intersubjetivas que o constitui, ou seja, a relação entre mundo natural e cultural no contexto da comunicação e da linguagem

Ao analisar as ações dos indivíduos dentro dos movimentos sociais, Alberto Melucci (1999, p. 206) dirá que as pessoas não são simplesmente moldadas por condições estruturais, mas se adaptam, e dão sentido próprio às condições que determinam suas vidas, e que “criam formas de interação dentro das condições estruturais nas quais estão integradas”. Os movimentos sociais, hoje, lutam também, segundo ele, pela criação de novos códigos e símbolos culturais, uma vez que eles são construções sociais. Nas sociedades complexas, afirma o autor, a ação dos movimentos sociais está estritamente ligada com a vida cotidiana e com a experiência individual. Neste sentido, ao se referir aos fenômenos coletivos usará o termo redes de movimentos. Ou seja, “uma rede de pequenos grupos imersos na vida cotidiana que exige que as pessoas se envolvam na experimentação (...) (MELUCCI, 1999, p. 73). Nesta concepção de rede entrariam tanto as organizações formais, como as informais na conexão entre indivíduos e grupos. Para ele, a rede se configura como um sistema de trocas que leva em conta a associação múltipla, o engajamento de forma parcial e de curta duração, e a solidariedade afetiva como condição de participação. O pesquisador enfatiza que a simples existência dos movimentos já representa um sintoma de que algo não vai bem na sociedade.

Sob este aspecto, o Movida se insere na luta questionando dentre vários organismos institucionais, o próprio Estado já que os órgãos estatais (como membros das polícias civil e militar, por exemplo) que estão para servir a sociedade quando o assunto é violência, nos últimos tempos desvirtuam a sua finalidade e passam a ser geradores de mais criminalidade⁴. Muitas vítimas da violência em Belém do Pará se tornaram estatísticas a partir de ações irresponsáveis de membros do Estado na área da Segurança pública. Do mesmo modo, tribunais de Justiça com suas metodologias lentas não conseguem dar respostas satisfatórias à sociedade quando o assunto é uma chacina ou outro tipo de violência principalmente envolvendo pessoas de camadas populares.

⁴ Segundo Bueno (2016, p. 31), o Brasil concentra o maior número de homicídios do planeta, estando à frente do ranking da barbárie, em que a polícia mais mata e mais morre em seu cotidiano de trabalho. “Em Honduras, país mais violento do mundo e cuja taxa de homicídio atingiu a marca de 62,5 por grupo de 100 mil no último ano, a taxa de letalidade policial é de 1,2. Já na África do Sul, país extremamente desigual e que igualmente concentra altos indicadores de criminalidade violenta (a taxa de homicídios, de 34,0 por 100 mil, também é superior à registrada no Brasil), a letalidade da polícia é de 1,1. Assim, a taxa de letalidade das nossas polícias, que atinge a marca de 1,6 no ano de 2015 e cuja tendência se mostra ascendente”.



Maria da Glória Gonh (2011, p. 1), ao trabalhar com Movimentos Sociais, destaca que é necessário “buscar as redes de articulações que os movimentos estabelecem na prática cotidiana e indagar sobre a conjuntura política, econômica e sociocultural do país quando as articulações acontecem”. Ao trilharmos por tal perspectiva, destacamos o contexto social da capital do Estado do Pará quando o assunto é violência.

Estatisticamente, Belém do Pará desponta como uma das cidades mais violentas do mundo. De acordo com Lúcio Flávio Pinto (2017), “das 50 cidades mais violentas do mundo em 2016, 19 são brasileiras, segundo a lista divulgada (...) pela ONG mexicana Conselho Cidadão para a Segurança Pública e Justiça Penal”. Nesta mesma pesquisa, Belém aparece como “a 2ª cidade mais violenta do Brasil e a 11ª do mundo (com 67,4 homicídios por cada 100 mil habitantes).

Aliada à violência urbana que ceifa a vida de centenas de pessoas no Pará, ainda vivemos outra grave e triste realidade, os conflitos de terra, que nos últimos trinta anos vitimou mais de setecentos camponeses e defensores de direitos humanos no Estado, principalmente nas regiões sul e sudeste, conforme dados e registros da Comissão Pastoral da Terra (CPT)⁵.

Essa violência, seja urbana ou rural, ainda é tratada pelo poder público como resposta ao crime e à pobreza, sem medidas eficazes para o seu enfrentamento ou reconhecimento desse grave problema social que aflige a população como um todo. Para se ter uma ideia da questão, em 2015, foram contabilizadas mais de 58 mil mortes violentas intencionais no país, entre homicídios dolosos, latrocínios, lesões corporais seguidas de morte e mortes decorrentes de intervenções policiais, de acordo com o diagnóstico do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2016). Mortes essas consideradas semelhante aos números de guerra.

A própria presidente do Movida, Iranildes Russo, faz parte dos dados desta pesquisa, pois a vida do seu filho foi precocemente interrompida no ano de 2005. Gustavo Maia Russo, de 27 anos, foi mais uma vítima de uma ação desastrosa do Estado, o carro de Russo foi alvejado por representantes da Polícia Militar que estavam à procura de criminosos.

É neste contexto de violência que vai se estabelecer a identidade das lutas do Movida, se diferenciando assim das múltiplas e heterógenas demandas e dos múltiplos

⁵ Segundo Sergio Seuer (2005, p. 14), a problemática que envolve os conflitos e a violência no Estado do Pará está diretamente associada à concentração da propriedade da terra, inclusive feita através da apropriação ilegal de terras públicas, conhecida como “grilagem”. O Pará tem mais de 30 milhões de hectares de terras griladas, e este tem sido o pano de fundo das mais variadas formas de violação de direitos. Essas violações vão desde a negação de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, com a extração criminosa dos recursos florestais, até a expulsão violenta e prisões de posseiros, extrativistas, ribeirinhos, indígenas, populações tradicionais que ocupam a terra há muitas décadas. As violações agravam-se com as práticas de trabalho escravo e culminam com números assustadores de assassinatos de trabalhadores e suas lideranças.



atores sociais que surgem no interior das lutas dos novos Movimentos Sociais (NMS). Uma das dificuldades dos novos movimentos sociais é articular numa perspectiva “complexa” (Morin, 2000) às diferentes e fragmentárias propostas e identidades existentes como parâmetro para suas reivindicações e mobilizações. Percebemos, assim, que nas reivindicações do Movida há um reposicionamento político claro em transformações culturais cotidianas pela paz no seio de uma sociedade cada vez mais violenta, assim como nas interações de solidariedades entre as pessoas vitimadas pela violência.

Scherer-Warren (1993), ao analisar os Novos Movimentos Sociais (NMS), contribui com o debate ao observar que transformar não está na ordem de apenas forçar mudanças na sociedade a partir do Estado, “mas modificá-la também no nível das ações concretas da sociedade civil” (1993, p. 52). Entretanto, como promover a cultura da paz em uma sociedade cada vez mais bárbara?

Gonh (2011, p. 336), destaca que os movimentos sociais “representam forças sociais organizadas, aglutinam as pessoas não como força-tarefa de ordem numérica, mas como campo de atividades e experimentação social, e essas atividades são fontes geradoras de criatividade e inovações socioculturais”. Sendo assim, os atores sociais do Movida tiram forças da dor da perda de um parente querido, de um amigo, para ressignificar o valor da vida na cena urbana de Belém do Pará.

As estratégias de visibilização da causa não são as redes sociais digitais, mas a principal praça da cidade, a República, local onde reúnem seus atores sociais para debater e promover a cultura da paz e exigir direitos. É no contato cara a cara, ao contrário do *facebook*, que se estabelece a experiência compartilhada do Movida. “A experiência recria-se cotidianamente, na adversidade das situações que enfrentam. (...) Energias sociais antes dispersas são canalizadas e potencializadas por meio de suas práticas em “fazer propositivos” (Gohn, 2011, p. 336).

A praça da República, localizada no centro de Belém, é o espaço da experiência comum (TUAN, 1983) em que os integrantes do Movida ‘demarcam’ suas histórias, no sentido de envolver os indivíduos que transitam nesse espaço público belemense, mas também a si mesmos, pois os integrantes usam as camisas estampadas com a foto dos parentes vitimados, assim como estendem dois banners que contêm dados das vítimas e as informações relativas à maneira como elas morreram. São mais de 90 narrativas sobre a vida.

Nesta acepção, concebemos os desafios coletivos enfrentados pelo Movida, considerando que as pessoas que o integram compartilham sentimentos, objetivos comuns e solidariedade numa interação comunicativa em busca de justiça social. Ou seja, não uma justiça concebida como direitos de todos, mas uma justiça para indivíduos que sofreram



direta ou indiretamente situação de violência contra si ou contra pessoas de seus laços de afetividade.

A agonística do Movida

Um dos desafios da contemporaneidade é pensar o sentido da cidadania e seu exercício na sociedade democrática, levando-se em conta que muitos dos direitos garantidos nas cartas constitucionais (federal ou estaduais) não se refletem em garantias de fato nas práticas cotidianas dos indivíduos. Como bem nos referencia Mouffe (2015) devemos assumir o antagonismo e o conflito como categorias centrais do político, assim como reconhecer a importância do dissenso como elemento fundamental da democracia.

Ao conceber a necessidade de uma democracia radical, Chantal Mouffe vai estabelecer distinções entre o que entende por “político” e “política”, categorias necessárias para se entender o Movimento Social, Movida.

Por “político” refiro-me à dimensão do antagonismo que é inerente a todas as sociedades humanas, antagonismo que pode assumir formas muito diferentes e emergir em relações sociais diversas. “Política”, por outro lado, refere-se ao conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflituosas, porque afetadas pela dimensão do “político”. É apenas quando admitimos esta dimensão do “político” e entendemos que “política” consiste em domar a hostilidade e tentar neutralizar o antagonismo que existe nas relações humanas, que podemos posicionar a questão fundamental para a política democrática (2003; 2015, p.8)

Em tais condições, o Movida questiona o Estado no campo político e o faz agir em nome das leis democráticas, atuando, desta forma, e a partir da dimensão política. Acompanhar os processos jurídicos das famílias das vítimas é fazer valer direitos que estão na ordem do Estado. Fazer exposição de banners e cartazes na Praça da República tem o potencial de chamar a atenção da sociedade para o tema da violência, provocando debates e reivindicações na solução desta problemática.

Mouffe destaca ainda que na dimensão da política, o outro “não pode ser visto como um inimigo a ser destruído, mas como um “adversário”, isto é, alguém com cujas ideias iremos lutar, mas cujo direito de defender tais ideias não vamos questionar” (2015; 2003, p. 16). O Movida enxerga o Estado não como um inimigo que precisa ser eliminado, mas como um adversário para fazer valer direitos que são excluídos socialmente. Mouffe argumenta que “um adversário é um inimigo legítimo, um inimigo com quem temos em comum uma adesão partilhada aos princípios ético-políticos da democracia” (2003, p.16). Segundo a estudiosa, eis o elemento antagonístico na relação. “Aceitar a posição do adversário é experimentar uma mudança radical na identidade política” (2015; 2003, p.16).



Portanto, para o efetivo exercício da democracia, se torna condição *sine qua non*, no ponto de vista de Mouffe (2015, p. 3), a existência de uma “vibrante esfera pública “agonística” de contestação”, com o objetivo de se confrontar diferentes projetos políticos hegemônicos. Assim, deve-se “reconhecer a inerradicabilidade da dimensão conflituosa da vida social, longe de solapar o projeto democrático, é a condição necessária para compreender o desafio diante do qual a política democrática se encontra (MOUFFE, 2015, p. 4). Neste sentido, nenhum ator social, isoladamente, acrescentamos aqui também os movimentos sociais, pode atribuir a si mesmo uma representação do todo, pois a “prática política em uma sociedade democrática não consiste defender os direitos de identidades pré-construídas, mas consiste antes em constituir estas mesmas identidades em um terreno precário e sempre vulnerável”, afirma Mouffe (2001, p. 19).

A pensadora política vai além, quando afirma que a abordagem racionalista da teoria democrática impede de se fazer as perguntas que são essenciais da política democrática. E, “é por essa razão que precisamos urgentemente de uma abordagem alternativa que nos permita compreender os desafios que estão colocados hoje para a política democrática” (MOUFFE, 2015, p. 8).

Nesta perspectiva analisamos a ação empreendida na Amazônia Paraense pelo Moviada e de seus integrantes, como busca de uma resposta aos seus direitos enquanto cidadãos que vivem a experiência de suas vidas em uma sociedade democrática, mas que questionam o papel das instituições de fazer valer esses direitos.

O Moviada como quadro de referência

Na tessitura do presente artigo, entrevistamos quatro integrantes do Moviada (ver Quadro 01), selecionadas entre 11 (onze) pessoas pesquisadas, com a finalidade de compreender a interpretação, identificação e motivação dada por elas às ações desenvolvidas no Movimento pela Vida. As entrevistas foram realizadas, de acordo com o local escolhido pelas integrantes, a partir da “definição de uma situação”, no caso aqui, a experiência com a violência e a ação interativa motivadora de participação no movimento.

Quadro 01 – Perfil das Entrevistadas⁶

Integrantes do Moviada	Vítima da violência	Situação	Data da conversa
Iranilde Russo – presidente e fundadora do Moviada	Filho (27 anos) assassinado em 2005	Já houve julgamento com 5 condenados e 3 inocentados	Março/2017

⁶ Todas as quatro integrantes que participaram da conversa assinaram um documento, elaborado pelas pesquisadoras, permitindo que utilizássemos as informações e imagem delas.



Angélica Elmescany - 9 (nove) anos que integra o Movida.	Noivo (24 anos) assassinado em 2008	O julgamento aconteceu em 74 dias, com a condenação por 30 anos da pessoa que deu o tiro.	Maio/2017
Ana Maria Rodrigues - 5 anos integra o Movida	Marido (52 anos) assassinado em 2012	Já houve julgamento e as duas pessoas envolvidas foram condenadas, estando uma foragida.	Julho/2017
Socorro Nobre - 5 (cinco) anos integra o Movida	Filho (30 anos) assassinado em 2012	Ainda aguarda julgamento.	Junho/2017

Fonte: Elaborado pelas pesquisadoras, 2017

Observamos que a criação do Movida está embasada na construção de uma sociabilidade humana que leva em conta o respeito e o papel das instituições na garantia dos direitos dos cidadãos. Ou seja, suas ações não são definidas por uma atividade específica, mas por formas de vida. Suas mobilizações objetivam, por um lado, a pressão social, voltadas a persuadir as instituições e a sociedade civil, e por outro, acolher pessoas afetadas pela violência em movimentos de solidariedade, assim como visibilizar e lembrar os assassinatos cometidos em busca de justiça. Como nos lembra Melucci (1988), a ação coletiva é construída pelos atores, à medida que se comunicam, produzem e negociam significados, avaliam e reconhecem o que têm em comum.

Indivíduos agindo coletivamente 'constroem' suas ações por meio de investimentos 'organizados'; isto é, eles definem em termos cognitivos o campo de possibilidades e limites que percebem, enquanto, ao mesmo tempo, ativam suas relações de modo a dar sentido ao seu 'estar junto' e aos fins que perseguem (MELUCCI, 1988, p. 332).

Enquanto movimento social, o Movida possui uma agenda pública com participação em algumas atividades com objetivo de fortalecer suas ações junto à sociedade, entre elas: a) participa todo último domingo do mês de encontro com seus integrantes na praça da República⁷; b) realiza, anualmente, no dia 10 de janeiro⁸, a caminhada da paz⁹ pelas ruas da capital; c) a presidente realiza, quando necessário, visitas às instituições para conhecimento sobre os processos; d) os integrantes participam em grupo¹⁰, dos julgamentos em apoio às

⁷ Nos encontros os integrantes usam camisas brancas com a foto estampada da pessoa vitimada pela violência, assim como estendem nos arredores dois banners com mais de 5 metros de comprimento, narrando um pouco a história de cada uma das pessoas assassinadas.

⁸ Data do assassinato do filho de Iranilde Russo, Gustavo Maia Russo.

⁹ Inclusive foi sancionada pelo governador do Estado do Pará a lei estadual 7.627/2012, criando o Dia Estadual do Movimento pela Vida e pela Paz.

¹⁰ Os integrantes do Movida se identificam no Tribunal de Justiça do Estado com as camisas do Movida e com faixas de apoio às famílias.



famílias; e) participam de eventos, quando convidados, de defesa da vida e combate à violência; e, f) de entrevistas à mídia paraense no caso específico de seus integrantes ou quando são instadas a falar sobre a violência.

Tomamos como análise o enquadramento de Goffman (2012, p. 11), levando em conta a organização da experiência dos indivíduos, em que “as definições de uma situação são construídas de acordo com princípios de organização que governam eventos – pelo menos os sociais – e o nosso envolvimento subjetivo neles”. A proposta do sociólogo é entender como os indivíduos recorrem aos enquadramentos como estruturas cognitivas na percepção e vivência pelas diversas realidades sociais com os quais tomam contato. Goffman acredita que a subjetividade e os significados empregados para decifrar e compreender o mundo são os elementos centrais daquilo que é considerado real para cada indivíduo. A partir do enquadramento, o autor busca explicar de que maneira o indivíduo constrói sua experiência pessoal, e aquilo que ele julga ser real.

Na construção desse enquadramento estão as estruturas cognitivas que organizam o pensamento, compostas de crenças, atitudes, valores e preferências, bem como de regras a respeito de entender e correlacionar diferentes ideias. A forma dessa organização, segundo Goffman, obedece, em princípio, alguns recursos, entre eles, as ‘estruturas primárias’, as ‘chaves’ e as ‘fabricações’. A estrutura primária é o que possibilita aos indivíduos interpretar o mundo a sua volta, produzindo um esquema de interpretações que “permite dar significado àquilo que de outra forma seria um aspecto insignificante de uma cena” (Costa, 2010, p. 190), podendo assumir um caráter natural ou social. Já as estruturas sociais são aquelas pelas quais os indivíduos sentem ter controle através da sua vontade, dos seus objetivos ou esforços e são elas que ajudam a “localizar, perceber, identificar ou rotular” qualquer fato em sociedade. E, as ações e acontecimentos serão resultantes da ação humana intencional (Goffman, 1986, p. 21).

Os enquadramentos estariam assim, relativamente ligados à estrutura primária, e os secundários podem se diferenciar entre transformações (ficção, imitação, entre outros), e a fabricação (na qual se opera deliberadamente uma diferença entre o que é o enquadramento para alguns participantes e o que é para outros). Nos enquadramentos são dadas as premissas ou instruções necessárias para decifrar-se a situação, mas podem variar e transformar-se em realidades múltiplas, pois a realidade é constituída por camadas ou bases em que o indivíduo pode se movimentar (Costa, 2010).

Em Goffman (2012) dois aspectos são relevantes na compreensão de uma situação social: a definição da situação (“o que está acontecendo aqui? ou, o que é isso?”) e a



definição da realidade da situação (“Em que circunstâncias o que está acontecendo é real? Ou, isso é real?”). A partir da identificação desse quadro, termo utilizado por Goffman, buscamos analisar a interação, a experiência dos integrantes e a dimensão cognitiva de participação em situações sociais de violência. Assim, tomamos como análise duas perspectivas principais que consideramos importantes no enquadramento dado pelos integrantes do Movidá, a interpretação/identificação (definição da situação) e a motivação da ação coletiva de participação do movimento em defesa da vida.

A primeira pergunta que abriu nossa conversa com as quatro integrantes do Movidá, realizada em momentos diferentes, se elas se reconheciam como vítimas da violência. “A minha experiência com a violência foi avassaladora. Ela (violência) é algo assustador. Eu já percebia a sociedade violenta, só que quando você passa pela situação, vive aquilo, você passa a perceber mais ainda. (...) hoje eu percebo muita coisa e é porque também a violência vai gradativamente... as pessoas do mal, elas vão percebendo a ... fragilidade da segurança pública. A nossa legislação, a facilidade com que eles também conseguem se livrar da cadeia”, afirmou Iranilde Russo. “...eu vivi na pele e eu trago traumas muito grandes até hoje. Não só traumas de saúde mesmo, que eu fiquei, traumas assim psicológicos, coisas que até hoje assim eu não faço, eu não vou em loteria¹¹, ... loteria de rua eu realmente não vou. Andar de mototáxi, pra mim é a pior invenção que existe na face da terra. Quer dizer, as vezes eu tô em casa, passa uma moto, eu me espanto porque acho que a qualquer momento vai descer alguém daquela moto e vai apontar uma arma pra mim e vai me dar um tiro. Então eu tenho muito os resquícios do que aconteceu naquele dia”, relata Angélica Elmescany. “A violência é a pior coisa que pode existir na vida do ser humano. Ela traz muitos traumas, ela desequilibra todo nosso viver, fica uma marca pra sempre. Por mais que você não queira, fica aquilo sempre marcado. Você não é mais a mesma pessoa. (...) é uma dor da alma, não tem remédio. Só Deus... Isso é uma ferida que se abre todo dia e sangra, sabe? (...) quando uma pessoa é assassinada é uma dor diferente, é uma dor de revolta. (...) A violência é tudo o que faz mal, tudo o que prejudica a nossa mente. Porque a gente não tem mais paz!”, declara Ana Rodrigues¹². Maria do Socorro Nobre faz a seguinte narração, a “violência é tudo o que a gente tá vendo acontecer, (...) e a dor pra mim é uma coisa que me maltrata, que me corrói até hoje. (...) sou uma pessoa sofredora. Coração um pouco despedaçado. A gente sente que não está preparada pra isso né? Pra enterrar o próprio filho. Então eu posso dizer pra senhora que eu mudei”.

¹¹ O noivo de Angélica foi assassinado na sua frente quando estavam na fila de uma lotérica.

¹² O marido de Ana Maria da Silva Rodrigues foi assassinado em assalto no seu local de trabalho. Ele era arrendatário de um clube social.



Essas quatro pessoas demarcam as transformações que a violência fez em suas vidas. Transformações radicais cuja a paz interior e exterior foi perdida. Por isso, elas lutam cotidianamente para encontrá-la. Não para si, dificilmente a terão já que os traumas as absorvem, mas para que a sociedade não passe pela mesma violência que elas foram obrigadas a enfrentar. Os depoimentos foram narrados, em alguns momentos, com muito choro, inquietações com a vida e a dor de suas experiências.

No segundo momento, indagamos sobre suas experiências com o Movida. Este momento é o segundo enquadramento, considerado motivacional, ou seja, a interação estabelecida com os integrantes e o movimento. Segundo Russo, ela é estabelecida, inicialmente, a partir da experiência da violência e da dor. A linguagem de compreensão entre os integrantes é a dor, sentimento comum compartilhado entre as pessoas que participam do movimento. De acordo com informações obtidas junto à presidente, somente pessoas afetadas pela violência participam do Movida. Isso demonstra uma clara identidade do movimento.

Para Iranilde Russo¹³, fundadora e presidente da entidade, a criação do Movida surgiu, primeiro, a partir da experiência da violência e de dor com a perda de entes familiares; segundo, pela concepção da representatividade em grupo. Ou seja, existia antes de 2010, data de fundação do Movida, movimentos individuais das famílias, como: Movimento Gustavo Russo, Movimento Bruno Abner, Movimento Nirvana, Movimento Rafael Viana, entre outros. A decisão de formar o movimento foi coletiva, com o objetivo de ter alguém ou entidade que representasse a ‘voz’ das famílias nas atividades relacionadas ao encaminhamento dos processos, isto é, chegar ‘junto’ ao delegado, ao promotor, ao juiz para ter conhecimento do andamento das ações relativas aos crimes. Do mesmo modo, falar em nome de todos, pois nem sempre é possível falar de cada um. Para Russo, falar no coletivo tem uma representatividade, expressão e demarcação do “quem somos” e “por quem lutamos”. Trata-se de sair da instância individual para a experiência coletiva de um grupo.

De acordo com a presidente, a união de forças dessas famílias possibilitou reconhecer a ação coletiva do movimento, assim como visibilizou a entidade como representante das vítimas de violência, tanto institucionalmente, como na mídia e em parte da sociedade. Segundo ela, “nós ajudamos as instituições, porque nós estamos do outro lado, vivendo o cotidiano da vida, e muitas informações chegam até nós, dos familiares, amigos e vizinhos”. Portanto, a partir dessas informações colhidas, a presidente do Movida entrega às autoridades, pode acontecer de forma verbal, por escrito ou e-mail. “A

¹³ Entrevista concedida às pesquisadoras no dia 22 de março de 2017, em sua residência. Espaço que também funciona o Movida.



informação pode ser mínima, mas é o suficiente para as pessoas que são especializadas naquilo, façam uma relação com o caso e levem a julgamento”, disse Russo às pesquisadoras.

Para Maria do Socorro Nobre¹⁴, que teve o filho assassinado numa rivalidade entre torcidas, ele era presidente de torcida organizada, a importância de participar de um movimento social está configurada na representação enquanto entidade. Segundo ela, a sua identificação como integrante do Movida facilita sua entrada em determinados ambientes públicos. Caso se apresente apenas como Socorro Nobre tem dificuldades de ser ouvida, mas dizendo ser do Movida a relação com as instituições modifica, considerando a credibilidade e a força política do movimento junto às autoridades.

Para Ana Rodrigues¹⁵, o movimento tem um papel importante na sua vida. Segunda ela, o Movida acolheu tanto ela como sua dor. “A Iranilde e a Andrelina (outra integrante) me acolheram de braços abertos. Aquele abraço forte que ela me deu marcou muito, sabe? Encontrei aquelas mães muito sofridas, então quando eu vi assim que o meu sofrimento diante dos delas era... Iranilde totalmente vivia só pra este movimento, não se ligava em nada, só resolver os problemas dos outros e aí eu comecei a me acalmar, aí eu me achei uma outra pessoa, achei assim que eu não estava sozinha. Aí a gente entendia a mesma linguagem uma da outra, aí eu fui interagindo com os outros grupos e nos deram apoio e nas horas precisas sempre me apoiavam. No julgamento, audiência, elas estavam presentes, são sempre presente”.

Angélica Elmescany¹⁶ narra que o Movida ajuda as pessoas aprenderem umas com as outras e ao mesmo tempo esclarece que a luta pela reparação de justiça é sempre muito grande. “Aprendemos muito a ouvir a outra. Não diminuir a dor do outro, mas a entender e, as vezes, acomodar a tua dor. As vezes a dor da violência daquela pessoa é tão maior que a tua que tu tens que engolir a tua dor, pra acalmar a do outro, o desespero do outro”. Mas lembra também que em determinados momentos é necessário a racionalidade para fazer as ações fluírem no movimento. (...) tu tens que fazer o papel de advogado do diabo porque chegam pessoas aqui no Movida cheias de esperanças, porque “Ah, o Movida são muitos casos resolvidos, porque eu vou resolver os meus problemas aqui no Movida, porque isso e aquilo outro...”, eu digo assim: Vou logo lhe dizer uma coisa, não vai ser assim. O caminho vai ser bem mais longo que a senhora acha. Vai ser assim, assim...”, “Mas o seu caso foi

¹⁴ A conversa foi realizada nas dependências da Universidade da Amazônia no dia 13 de junho de 2017, conforme escolha da integrante.

¹⁵ A conversa foi realizada nas dependências da Universidade da Amazônia no dia 05 de julho de 2017, conforme escolha da integrante.

¹⁶ A conversa foi realizada nas dependências da Universidade da Amazônia no dia 08 de maio de 2017, conforme escolha da integrante.



rápido” “Ah, foi rápido, mas a senhora sabe quanto tempo eu levei? Eu ia pra lá todo dia, a senhora vai pra lá todo dia?”.

Segundo Elmescany, para a efetividade de um movimento é necessário a contribuição de todos, isto é, a participação, mas mesmo assim nem sempre será possível obter o resultado que se deseja, uma vez que você depende de outras instituições.

Algumas considerações

Neste sentido, a ação política do Movida se constitui a partir do ‘encontro’ entre o desejo de justiça e a solidariedade. Com o primeiro se deseja valer os direitos dentro de um sistema que não reconhece ou nega o cumprimento das normas e das diferenças entre os cidadãos. O segundo como consequência do primeiro, uma vez que a violência se alastra causada pela ineficiência do Estado, gerando as altas estatísticas de mortes violentas e de dor entre os indivíduos.

Constatamos que o Movida se configura entre mundo objetivo e subjetivo, uma vez que os indivíduos desejam ser atendidos, dentro do mundo social, pelas normas institucionais estabelecidas, fazendo valer os princípios do Estado Democrático de Direito, e minimizadas suas dores.

REFERÊNCIAS

BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969.

BUENO, Samira. Governar pelo medo ou pela lei?. In: Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2016. ISSN 1983-7364. Ano 10, 2016.

COSTA, Alda C.S. “**O embate entre o visível e o invisível**: a construção social da violência no jornalismo e na política. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2010.

GOFFMAN, E. **Frame analysis** : an essay on the organization of experience. Reprinted. Boston: Northeastern University Presse, 1986.

_____. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise. Petrópolis: Editora Vozes. 2012.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais na contemporaneidade**. In Revista Brasileira de Educação v. 16 n. 47 maio-ago. 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n47/v16n47a05.pdf>. Acesso: 13 de outubro de 2017.

MELUCCI, Alberto. **A Invenção do Presente**: Movimentos Sociais nas Sociedades Complexas. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. **Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia**. México. El Colégio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México, 1999.



_____. **“Getting involved: identity and mobilization in social movements”**. International Social Movements Research, vol. 1, 1988.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita. Repensar a reforma reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOUFFE, Chantal. **Democracia, cidadania e a questão do pluralismo**. Política e Sociedade. N.º 03 – outubro de 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2015/1763>. Acesso: 13 de Outubro de 2017.

_____. Globalização e cidadania democrática. Revista da Faculdade de Direito da UFPR, v. 36, 2001. In: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/32912-41034-1-PB.pdf>. Acesso 16 de outubro de 2017.

PINTO, Lúcio Flávio. **Belém campeã da violência**. A agenda Amazônica de um jornalismo de Combate. In <https://lucioflaviopinto.wordpress.com/2017/05/15/belem-campea-da-violencia/>. Acesso, dia 13 de outubro de 2017.

REZENDE, Antônio Paulo de M. **Movimentos sociais: para além da dicotomia rural-urbano**, João Pessoa, 1985.

SAUER, Sérgio. **Violação dos direitos humanos na Amazônia: conflito e violência na fronteira paraense** / autor: Sérgio Sauer; [tradução: Phillippa Bennett, Julia Figueira-McDonough, Marsha Michel e Kristen Schlemmer]. – Goiânia : CPT ; Rio de Janeiro: Justiça Global; Curitiba : Terra de Direitos, 2005.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de Movimentos Sociais**. São Paulo. Edições Loyola, 1993.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de Livia de Oliveira. – São Paulo: DIFEL, 1983.

SCHUTZ, Alfred. **Sobre fenomenologia e relações sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

**GT 9 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA****A ATIVIDADE TURÍSTICA EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E O DESAFIO DA
PARTICIPAÇÃO NA RESERVA EXTRATIVISTA MARINHA DE SOURE/PARÁ**

Juliana Azevedo Hamoy (UFPA/NAEA)

julianahamoy@gmail.com¹

Kassia Suelen da Silva Farias (UFPA/NAEA)

kassiasfarias@gmail.com²

Thiliane Regina Barbosa Meguis (UFPA/NAEA)

thilly20@hotmail.com³

Mirleide Char Bahia (UFPA/NAEA)

RESUMO

O objetivo desse artigo foi expor as condições de participação na Reserva Extrativista Marinha de Soure, tendo como foco o desenvolvimento local a partir da atividade turística. Realizou-se estudos bibliográficos, necessários para compreender o processo de criação de Unidades de Conservação (UC) e o desafio da articulação entre ações governamentais e organizações comunitárias para o desenvolvimento local em áreas protegidas, especificamente na RESEX Marinha de Soure. Compreende-se a importância da participação de diferentes atores na elaboração e implementação de estratégias para o desenvolvimento do turismo, com o objetivo de resguardar o patrimônio biológico da UC e a afirmação da autonomia das comunidades. A articulação entre os atores sociais é um meio para que aconteça o planejamento participativo. A metodologia constou de pesquisa de campo com entrevistas semiestruturadas voltadas para os moradores das comunidades do Céu e do Pesqueiro, que se localizam na RESEX. A análise dos dados foi primordial para a conexão do referencial teórico com a percepção dos moradores locais sobre a importância da participação para o desenvolvimento do turismo.

Palavras-chave: Turismo, Unidades de Conservação; Participação.

1. INTRODUÇÃO

Soure é uma cidade localizada na Ilha do Marajó (Pará), norte do Brasil, que tem relevância turística, sendo escolhida pela Secretaria de Turismo (SETUR/PA), como um dos destinos marajoaras mais consolidados para receber investimentos públicos e fomentos para o desenvolvimento do turismo no Marajó. O Município detém uma parte do seu território uma Área de Proteção Ambiental sob jurisdição Estadual e outra parte como Reserva Extrativista a nível Federal, o que exige alguns cuidados socioambientais.

¹Graduação em Turismo - Universidade Federal do Pará (UFPA); Mestranda em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos-NAEA/UFPA).

²Graduação em Turismo - Universidade Federal do Pará (UFPA); Mestranda em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos-NAEA/UFPA).

³Graduação em Turismo - Universidade Federal do Pará (UFPA); Mestranda em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos-NAEA/UFPA).



As UC são espaços territoriais, com relevantes características naturais, que têm a função de garantir a existência de diferentes comunidades, habitats e diversidade de fauna e flora, resguardando o patrimônio biológico existente. Em algumas UC é permitida a existência de atividades de turismo (como é o caso de Soure), que devem ser guiadas por planos e políticas públicas que visem restringir o uso do espaço e diminuir os efeitos negativos ao meio ambiente e à sociedade local. O planejamento e a gestão do turismo em UC representam um grande desafio, que tem como objetivo compatibilizar os ideais de uma área natural a ser conservada, os interesses dos visitantes e o envolvimento da comunidade local (quando é permitido o uso público).

A utilização de áreas protegidas para atividades de turismo tem-se mostrado uma tendência global, na qual a partir do crescimento da consciência ambiental em função do alto índice de degradação da natureza, pode demonstrar uma forma de respeito e cuidados com meio natural e com a cultura local, partindo do princípio que cada comunidade constrói a sua diferenciação, identidade e um conjunto de relações sociais (CARDOSO, 2015).

Essa compatibilização é acompanhada por considerável complexidade: a existência de diferentes atores sociais – grupos sociais, instituições, gestores, pesquisadores – que, seja direta ou indiretamente, influenciam na gestão da área a ser conservada. A participação é instrumento indispensável para a governança de uma UC. Nesse estudo refere-se à governança como a condução não-exclusiva do Estado, mas associada à mecanismos de gestão centrada nos agentes envolvidos. No caso de UC, trata-se dos moradores locais ou do entorno que decidem juntamente com os gestores (representantes do Estado) as ações que acontecerão (ou não) em determinado espaço natural.

O objetivo desse artigo foi expor as condições de participação de Soure, tendo como foco o desenvolvimento local por meio da atividade turística. Realizou-se estudos bibliográficos, sobre turismo em UC considerando o desafio de uma gestão que tenha a governança como base primordial para alcançar o desenvolvimento local. Para o estudo foram utilizadas referências bibliográficas sobre desenvolvimento sustentável, turismo em UC e participação. Para a pesquisa de campo, realizada em julho de 2017, foram entrevistadas 32 pessoas (19 moradores da comunidade do Céu e 13 do Pesqueiro), pelo critério de acessibilidade (VERGARA, 2005), moradores de duas comunidades da RESEX de Soure. Este critério de escolha seleciona os entrevistados de acordo a facilidade de acesso. As entrevistas foram individuais, seguindo um roteiro semiestruturado, as quais foram gravadas, transcritas e analisadas. Neste estudo, inicialmente, foi abordada a temática ambiental e o surgimento das UC; em seguida a questão da governança. E posteriormente é exposta a análise reflexiva com base nas entrevistas realizadas.



2. PREOCUPAÇÃO AMBIENTAL E UNIDADES DE CONSERVAÇÃO

As discussões sobre o meio ambiente trazem a reflexão acerca dos interesses de distintos grupos sociais, diferentes visões de mundo e paradigmas formados, além dos conflitos entre atitudes, percepções, valores e conceitos (TUAN, 1980). O termo Desenvolvimento Sustentável tornou-se conhecido a partir do Relatório de Brundtland (1987), onde foram discutidos o limite do crescimento econômico e a utilização sustentável dos recursos naturais. Tem como objetivo a possibilidade de junção das premissas ambientais, políticas, econômicas e sociais construídas a partir da inclusão dos discursos ambientais nas preocupações com o modelo de desenvolvimento.

Moura e Castro (2012) consideram que a proposta de desenvolvimento sustentável traz novas considerações para os estudos sociológicos, pois por um lado o modelo é apresentado como uma forma de dar continuidade ao processo produtivo desenvolvimentista, com concepções reestruturadas, por outro lado revela a importância de processos democráticos, como a participação social e a ampliação de canais sociais que reforçam os direitos sociais, e também compreende o valor da multidisciplinariedade capaz de considerar o saber das populações locais nos estudos e planejamentos que tenham como motriz o desenvolvimento sustentável.

No Brasil, o debate sobre o Desenvolvimento Sustentável, colaborou para a criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído pela lei 9.985, de julho de 2000. O SNUC define as UC como “espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação [...]”.

Segundo o artigo 7º desta lei, as UC dividem-se em dois grupos: Unidades de proteção Integral e as de Uso Sustentável. Este último tem como característica a possibilidade de contato direto entre o indivíduo e natureza, e compatibilizam a conservação da natureza ao uso sustentável de uma parte de seus recursos naturais (VILHENA, 2013), ou seja, tanto a natureza quanto a população local estão inseridos no modelo de preservação (BRASIL, 2000), contribuindo para a possibilidade do desenvolvimento de atividades econômicas, como o turismo.

A pesquisa proposta tem foco nas UC de uso sustentável, e aborda sobre a governança nessas áreas, partindo do pressuposto da existência de comunidades locais. Para minimizar os impactos negativos na relação dos indivíduos com o meio ambiente natural (sejam habitantes locais ou visitantes) foram criadas duas importantes ferramentas: o Plano de Manejo, um documento técnico que estabelece o zoneamento, as normas de uso e manejo dos recursos naturais, que deve considerar os aspectos sociais, culturais e a



promoção da integração da UC, com um enfoque ecossistêmico e detalhamento das ações de uso público permitidas (sendo a atividade turística uma dessas ações).

A outra ferramenta utilizada na gestão das UC é o conselho gestor, composto por organizações governamentais e sociedade civil organizada, envolvidas com a UC, e tem por responsabilidade acompanhar a elaboração, a formatação e a implementação do Plano de Manejo. É importante para garantir o envolvimento/participação da sociedade nas ações da UC, com críticas que enriqueçam a qualidade das ações e colaborem com a governança na de gestão da UC. Essa gestão é marcada por múltiplas demandas, que precisam ser observadas para que objetivo de sua criação seja cumprido. Desde a sua instituição legal, passando pela elaboração do Plano de Manejo e formação do Conselho Gestor, até seu pleno funcionamento, existem passos a serem percorridos e problemas a serem vencidos.

Nas áreas de Uso Sustentável, os moradores devem se adequar às diretrizes do Plano de Manejo, não de forma verticalizada, mas a partir de um processo horizontal, que haja o envolvimento e a integração desses moradores com o poder público e privado. Assim, a participação e a governança se mostram como aliadas nesse processo de gestão.

3. PARTICIPAÇÃO, GOVERNANÇA E TURISMO EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO

A participação social em tomadas de decisões políticas tem sido um elemento central para o entendimento das políticas públicas no contexto atual. A configuração da participação, porém, não reflete apenas um único aspecto, mas envolve, necessariamente, a concepção de cidadania. O exercício da cidadania e da participação em uma sociedade marcada por processos de dominação (político-econômico e sociais) e conflitos sociais, como o Brasil, é um desafio marcado por um processo de construção, que se estabelece a partir do encorajamento e da busca de afirmação do indivíduo enquanto cidadão.

A organização representativa dos poderes públicos, privados e da sociedade civil organizada devem traduzir os anseios de cada categoria, e quando articulados é possível alcançar objetivos diversos, de acordo com os interesses desejados, “[...] é importante estabelecerem-se processos participativos entre as Unidades de Conservação, seus vizinhos e a sociedade em geral” (KINKER, 2002, p. 43), com o objetivo de alcançarem propósitos comuns, que gerem benefícios mútuos.

Nas UC as demandas da sociedade local são legítimas, porém existem conflitos e dicotomias no processo participativo e democrático na busca de alternativas viáveis e mais inclusivas (LOUREIRO et al, 2008). Quando uma UC é instituída, existe uma transformação no espaço de vivência das comunidades, inserindo uma nova lógica de organização



espacial, que inclui a atuação de uma gestão diferenciada com normas e regras elaboradas a partir da realidade local.

Os responsáveis por estudos, documentos e leis são os que colaboram para a formulação de regras para as práticas dos moradores de UC, que por vezes são alheios à realidade local. Esse quadro pode levar à recriminação das ações da comunidade, que se sente excluída e acaba por dificultar o processo (COELHO, 2013).

No que tange a governança em UC, Cozzolino (2005) cita alguns critérios para garantir a orientação e avaliação da governança nessas áreas: Equidade, Legitimidade e voz, Eficácia, eficiência e efetividade. A equidade é referente à elaboração de normas claras e concisas aplicadas a todo o conjunto, com respeito ao direito das comunidades locais e do entorno e reconhecimento de danos e injustiças, quando ocorrer. A legitimidade e voz fazem alusão à participação ativa dos moradores locais, com representatividade e envolvimento nas reuniões e decisões. A eficiência, eficácia e efetividade são, especialmente, voltadas para os instrumentos de gestão (plano de manejo e deliberações internas do conselho gestor), prevendo a necessidade de atualização de estudos e ações descritas no plano.

A inclusão e a participação dos agentes locais se fazem palavras-chave na governança, seja a nível nacional, regional, estadual ou municipal. O envolvimento da sociedade em processos de tomada de decisão para a gestão de UC se apresenta como importante pré-requisito para a elaboração de políticas públicas que considerem seus interesses, principalmente no que tange o caso de comunidades afetadas pela criação destas áreas naturais protegidas (COZZOLINO; IRVING, 2005).

As UC têm se consolidado como espaços de significativos potenciais para a prática da atividade turística e, em boa parte, isso acontece pela concentração de atrativos naturais relevantes com fauna e flora. Para que a prática do turismo seja possível, são necessários alguns cuidados com o lugar visitado, partindo do princípio que a atividade não se limita ao turista e ao seu deslocamento, mas também às experiências que a atividade pode proporcionar aos envolvidos, como a troca de informações sobre o espaço visitado (valores sociais, naturais e culturais); a expansão das perspectivas da sociedade e a integração social (FIGUEIREDO; NÓBREGA, 2015).

A atividade turística em UC também possibilita que o visitante colabore com a promoção e valorização de espaços naturais e amplie a sua percepção crítica acerca dos problemas existentes, de modo a contribuir para o fortalecimento de pertença da comunidade. A visitação em áreas naturais representa uma alternativa de geração de renda para os moradores locais e do entorno, com possibilidades para alcançar os objetivos de desenvolvimento e conservação do lugar e a melhoria na qualidade de vida (QUARESMA, 2003; TAKAHASHI, 2004). Essa possibilidade de turismo deve estar associada a uma



gestão precedida de conscientização ambiental e social com perspectiva de desenvolvimento local, tendo os moradores como protagonistas. O desenvolvimento local para o turismo tem como premissa desenvolver a atividade enquanto prática social, direcionada para o lugar que recebe os visitantes e para os atores que participam desse processo. O desenvolvimento local propõe: [...] atender às necessidades e demandas da população local através da participação ativa da comunidade envolvida. Mais do que obter ganhos em termos de posição ocupada pelo sistema produtivo local [...] o objetivo é buscar o bem-estar econômico, social e cultural da comunidade local em seu conjunto (BARQUERO, 2001, p. 39).

A perspectiva do desenvolvimento local em relação ao turismo, em especial em UC, necessita da integração entre a atividade e seus envolvidos: turistas, comunidade receptora, poderes público e privado, de modo a compatibilizar as condições físicas, ecológicas, econômicas e sociais das UC, com um processo cíclico de planejamento e gestão pública com a participação da comunidade local, para que possibilite a instrumentalização dos moradores locais para gerenciar o turismo.

4. TURISMO E PARTICIPAÇÃO EM UC: AS COMUNIDADES DO CÉU E PESQUEIRO EM SOURE

O Marajó, considerado a maior ilha flúvio-marítima do mundo, localiza-se no extremo norte do Pará e abrange dezesseis municípios, entre eles Soure. Limita-se na costa norte pelo oceano Atlântico e pelo canal do Norte do rio Amazonas; com a Baía do Marajó e Oceano Atlântico. É uma Área de Proteção Ambiental de Uso Sustentável (APA Marajó) desde 1989, perfazendo uma área de 5.998.570 ha. E, dentre os doze municípios que fazem parte desta APA, Soure possui 5.94 % do seu território incluídos na UC, com extensão de 3.517,318 km² e população estimada em 24.388 pessoas (IBGE, 2017).

Com parte do seu território incluído na APA Marajó, Soure tem a especificidade de ter uma área de Reserva Extrativista Marinha (RESEX) de instância federal criada em 2001, com o decreto s/n de 22 de novembro de 2001, e tem por objetivo “assegurar o uso sustentável e a conservação dos recursos naturais renováveis, protegendo os meios de vida e a cultura da população extrativista local” (BRASIL, 2001, s/p).

A RESEX Marinha de Soure abrange uma área com ecossistema diversificado que se constitui como patrimônio ambiental. A mesma foi instituída como resultado de uma ‘ação política, organizada pela Associação dos Caranguejeiros de Soure – ACS [...] cujo objetivo era frear os pescadores da Região do Salgado [...] que capturavam o caranguejo



através de técnicas predatórias” (CARDOSO, 2015, p.139). No interior da RESEX, com 29.578,36 hectares (ICMBio, 2017), habitam povos tradicionais de pescadores, destaque para as comunidades Céu e Pesqueiro, *lócus* desse estudo. Essas comunidades fazem parte da Associação dos Usuários da Reserva Extrativista Marinha de Soure (ASSUREMAS), que autoriza a prática extrativista de peixes, crustáceos, moluscos e extração vegetal de modo sustentável na RESEX e os associados também são beneficiados com acesso à crédito (LOBATO *et al.* 2014).

As comunidade do Céu e do Pesqueiro possuem cerca de 45 e 87 famílias, respectivamente. A primeira localiza-se à 20 km de Soure, e o Pesqueiro à 7 km, o deslocamento até as duas comunidades é realizado pela via PA 154. Na comunidade do Céu, também é possível chegar de canoa, partindo da comunidade do Pesqueiro. A localização, a margem da Baía do Marajó facilita o desenvolvimento da atividade pesqueira e a visitação de turistas. Nas duas comunidades existe uma escola de ensino fundamental, um posto de saúde para primeiros socorros e serviços de energia elétrica. No Céu têm banheiro ecológico em algumas casas⁴, uma pousada, um restaurante e a Associação dos Moradores do Povo do Céu (AMPOC). Em Pesqueiro tem um centro comunitário e duas associações, a ASPESQ – Associação de Pescadores do Pesqueiro (ASPESQ) e Associação das Mulheres do Pesqueiro (ASMUPESQ), responsável, juntamente com alguns comunitários, pelo desenvolvimento do turismo.

A partir da pesquisa de campo, os entrevistados ressaltam a importância do turismo nas vilas do Pesqueiro e do Céu. Ao perguntar se o turismo é uma atividade positiva ou negativa para as comunidades, foram ressaltados principalmente os aspectos econômicos:

[...] o turismo é bom pra nos. Porque os turistas traz investimento nos nossos produtos, nos nossos artesanatos, ne? Isso aqui tudo eu vendo pra eles. e tudo é eu que faz. Eu e meu marido, ne? Mas também coloco coisa dos outros vizinhos pra vender. A gente precisamos se ajudar a senhora não acha? [...] e ai eles traz o dinheiro e deixa pra gente. E todo mundo acha tudo isso aqui lindo. E é ne? Olha so essas belezas aqui? Isso aqui é o paraíso mesmo, ne? (Informação verbal⁵)

Positivo. Porque as vezes eles trazem renda para a comunidade né? Ai fica algum dinheirinho para a comunidade. Basta a comunidade se alerta pra isso também né? Porque qualquer um sementinha, qualquer uma coisa da praia a gente já faz um artesanato, a gente já vende né? Mas também tem pra quem sabe né? Fazer artesanato, né? (Informação verbal⁶)

As comunidades do Céu e do Pesqueiro identificam o turismo como uma atividade capaz de dinamizar a economia local, seja pela geração de emprego e renda a partir da

⁴ Os banheiros e fossas sépticas estão sendo construídos, juntamente com um sistema de cisternas para a captação da água da chuva;

⁵ Entrevistado 03- Morador da Vila do Pesqueiro, informação concedida em julho de 2017.

⁶ Entrevistado 02- Morador da Comunidade do Céu, informação concedida em julho de 2017.



oferta de serviços turísticos na praia e nas próprias comunidades ou com a valorização cultural, a exemplo da produção do artesanato, que é capaz de reafirmar a identidade local. Além de questões econômicas e culturais, os entrevistados enfatizaram sobre a visibilidade que o turismo pode trazer à comunidade, fazendo com que o lugar seja cada vez mais conhecido: “[...] assim, porque muitas pessoas não conhecem aqui a comunidade, né? que é uma comunidade pequena, né? e, através do turismo que as pessoas vão conhecendo, né? através da internet também, né? [...] Gravo, jogam na internet⁷”. De todos os entrevistados, somente duas pessoas expuseram os aspectos negativos que podem ser provocados com o turismo “[...] que pelo veraneio é o momento que existe uma contaminação muito grande, né? muito grande [...]”⁸

O turista... eu sei, assim...ele traz as coisas que não é benefício pra comunidade, as vezes tem turista que traz doença, não é verdade? Tem turista que vem só pra poluir, mas todo o morador toda a comunidade ela precisa da...precisa do turista, porque é o turista que traz...pra uma comunidade dessa que não tem órgão...não tem é... não tem emprego. Aqui ou a pessoa é da prefeitura de Soure ou então não tem outro trabalho, então essa comunidade ela precisa que o turismo entre (Informação verbal⁹).

De acordo com os entrevistados há um fluxo regular de turistas nos períodos de férias e feriados¹⁰. O planejamento desta atividade requer um esforço conjunto entre a comunidade, o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBIO), o Instituto de Desenvolvimento Florestal e Biodiversidade (IDEFLOR-Bio) e as Secretarias Estadual e municipal de turismo, uma vez que o desordenado fluxo de turista pode provocar danos ambientais, comprometendo os objetivos da criação de UC.

Sobre a participação da comunidade no planejamento e ordenamento do turismo, foi identificado um desnível com relação ao Pesqueiro e o Céu. Na vila do Pesqueiro, os moradores se mostram mais envolvidos e articulados nas tomadas de decisão. Entre os entrevistados, a maioria participa ou já participou da Associação de Mulheres do Pesqueiro (ASMUPESQ), principal organização civil da comunidade para tomada de decisões, com relação não apenas da RESEX, mas de atividades em geral, incluso o turismo. Ao ser perguntado sobre a integração entre os setores públicos e os moradores do Pesqueiro, obteve-se a seguinte resposta: “não. a organização aqui é da comunidade. Teve uma gentes do SEBRAE, pra fazer uns cursos, mas o envolvimento mesmo é pela Associação de

⁷ Entrevistado 12- Morador da Comunidade do Céu, informação concedida em julho de 2017.

⁸ Entrevistado 13- Morador da Comunidade do Céu, informação concedida em julho de 2017.

⁹ Entrevistado 14- Morador da Comunidade do Céu, informação concedida em julho de 2017.

¹⁰ Ainda não há um estudo sobre o fluxo turística para o município e as comunidade. Informação verbal de um funcionário da Secretaria Municipal de Turismo de Soure, em Julho de 2017.



Mulheres. Que faz reunião, e participa das coisas”¹¹. Na fala da atual representante da ASMUPESQ, ações pontuais estão sendo realizadas com comunidade e o setor público:

A gente tem do Estado aqui, o projeto que eles tão fazendo com a gente aí...do banheiro biológico, né? e tão fazendo...vão fazer capacitações com a gente. Mas aqui municipal a gente só participar mesmo do Conselho, mas não tem outro, assim, uma outra atividade, tu tá entendendo? Que envolva a gente direto (*Informação verbal*¹²)

Pode-se perceber que a maioria das ações e o processo de organização da comunidade com relação às práticas de turismo partem dos próprios moradores. Contudo, nem todos se fazem presentes nessas reuniões, conforme afirma o seguinte entrevistado, quando perguntado sobre a existência da participação/envolvimento da comunidade das ações públicas para o turismo, obteve-se a seguinte resposta: “a comunidade aqui é unida. Só que também tem os que não participam. Que querem fazer sozinhos. Veio até gente falar do turismo comunitário¹³ aqui. Mas nem todo mundo aqui participou”¹⁴, afirmação afinada à resposta da representante da ASMUPESQ:

Toda reunião que tem a gente chama, agora é muito difícil a gente reunir, assim.. a comunidade. Quando não há, assim um...quando não tem um projeto. Difícil eles participarem, agora se você falar “olha, é uma inscrição da bolsa verde, é um Incra, vai dar casa, vai dar isso, vai dar aquilo, vão dar cesta básica, lota! Ou então dar bolsa família, bolsa verde, o salão lota! (como vocês informam?) muita das vezes a gente informa assim mesmo, convidando, né? as vezes a gente faz convite pra uma assembleia (para todos os moradores?) Pra todos os moradores! Mas é muito difícil a participação. [...] A gente tem dificuldade com isso (*Informação verbal*¹⁵).

Na vila do Pesqueiro, apesar de existir a integração e organização entre a maioria dos moradores, foi percebido que alguns não se sentem representados, e por isso não se motivam a participar dos debates e discussões relacionados ao planejamento do turismo na comunidade, bem como ações voltadas para a conservação do meio ambiente. Essa ausência de motivação a participar das reuniões da ASMUPESQ pode estar relacionada ao que um entrevistado ressaltou sobre a não participação nos debates da comunidade: “Eu não participo da associação, então, a gente não fica sabendo muito desses encontros. Mas também não é muito do interesse da gente. Porque eles decidem e fazem”¹⁶.

Em entrevista a presidente da ASMUPESQ, obteve-se a informação que a gestão anterior teve problemas com a articulação dos moradores, e foi ressaltado que as pessoas

¹¹ Entrevistado 07- Morador da Vila do Pesqueiro, informação concedida em julho de 2017.

¹² Entrevista com representante da Associação de Mulheres do Pesqueiro, concedida em julho de 2017.

¹³ Na vila do Pesqueiro, há um processo de organização para o Turismo de Base Comunitária (TBC), que objetiva a troca de experiências e a participação da comunidade na sua organização, a partir de uma relação de confiança entre os atores locais.

¹⁴ Entrevistado 05 - Morador da Vila do Pesqueiro, informação concedida em julho de 2017.

¹⁵ Entrevista com representante da Associação de Mulheres do Pesqueiro, concedida em julho de 2017.

¹⁶ Entrevistado 03 – Morador do Pesqueiro, informação concedida em julho de 2017.



que estavam à frente “deixou os interesse pessoal sair na frente da comunidade, ne?”, e por esse motivo alguns moradores deixaram de participar¹⁷. De modo mais amplo sobre a participação, foi perguntado sobre o envolvimento entre os setores públicos para a gestão do turismo em conjunto com a comunidade, e obteve-se a seguinte resposta:

Fraco. É fraco em apoio, ne? Nós temos apoio mesmo direto, é do ICMBio, de turismo de base comunitário, porque ele já foi muito forte aqui na comunidade, dentro aqui do Marajó a nossa comunidade é piloto daqui. Ai, do poder público a gente tem muito pouco apoio. Muito mesmo. Porque a gente ta tentando reerguer esse turismo de base comunitário que tinha há 6 anos atrás, e por causa da má administração na associação, aí desorganizou, ne? Aí... Agora nós estamos a dois anos reorganizando novamente tudo isso. Só por conta de nós. Sem.. (informação verbal¹⁸).

É possível perceber que os órgãos de turismo, de acordo com a presidente da ASMUPESQ, não se fazem presentes para o desenvolvimento do turismo. O órgão considerado como parceiro da comunidade é o ICMBio. Todavia, alguns entrevistados, ainda que considerem importante a conservação do meio ambiente, não concordam com normas e restrições de uso da RESEX. Ao serem perguntados sobre o processo de instituição da RESEX e a presença do ICMBio para realização de ações de conscientização, as respostas do Pesqueiro foram:

Eles disseram que iam criar isso. Mas não me perguntaram o que eu acho disso ne? Tem um envolvimento aqui, mas eu não faço parte. Acho absurdo, que tem os interesses ne? Tem até os que denunciam os vizinhos. Então tem muita coisa nessa RESEX que eu não concordo por causa disso. Que abala a gente, entendeu? (Informação verbal¹⁹).

Eles vinhéro aqui e falaro da RESEX. Fizéro umas reuniões, encontros pra comunidade aqui. É bom que eles ouviram a gente. Mas ai também tem essas proibições que são ruins pra gente. E as multas tem que cumprir porque é lei. Mas preferia antes (Informação verbal²⁰).

A mesma pergunta foi feita aos moradores da Comunidade do Céu, e as respostas foram similares:

sim sim, eles vieram aqui falar com a gente. Mas assim, tem o lado bom de proteger a natureza, ne? Mas tem muito lado ruim eu não posso nem limpar meu quintal que já levo multa. Na minha época, as casas era cobertas com coisa de coco, o assoalho de taboca hoje é proibido mexer no manguezal. Isso eu concordo. Mas querer mandar na casa da gente? (Informação verbal²¹).

Outro morador do Céu afirma que “eles (setor público) não vem aqui quase. Às vezes vem o ICMBIO, uma época vinho o IBAMA. Mas só isso, só. E a gente fica por aqui fazendo

¹⁷ Presidente da ASMUPESQ – informação concedida em julho de 2017.

¹⁸ Presidente da ASMUPESQ – informação concedida em julho de 2017.

¹⁹ Entrevistado 04 – Morador da vila do Pesqueiro, entrevista realizada em julho/2017.

²⁰ Entrevistado 02 – Morador da vila do Pesqueiro, entrevista realizada em julho/2017

²¹ Entrevistado 03 – Morador da comunidade do Céu, entrevista realizada em julho/2017



do nosso jeito, como a gente acha que deve ser”. Com essa necessidade de maior atenção às comunidades quando ao desenvolvimento do turismo, visto a ausência do setor público, foi perguntado sobre uma possível integração entre o Céu e o Pesqueiro. Porém, a resposta é que: “[...] tem uma articulação ne? no turismo porque o S. Catita²² atravessa pra lá, e nós avisa quando tem gente pra ir no restaurante de lá, ne? e eles tem o boi que a gente não tem, ne? E quando a gente precisa eles vem dançar pra cá. E é isso..”²³.

Na comunidade do Céu, a participação se mostrou ainda em processo de articulação, pois os entrevistados afirmaram não participar de reuniões e debates de assuntos voltados para o turismo: “eu não participo não. Porque eu acho que nem adianta, porque não muda as coisas. [...]. Se esperar pelo governo, a gente fica abandonado mesmo”²⁴.

Outro problema que dificulta a prática do turismo na Comunidade do Céu é o acesso, pois a PA 154, que dá passagem à comunidade corta uma propriedade privada, que mantém restrições para a entrada e saída, tanto dos turistas quanto dos próprios moradores da comunidade do Céu e Caju Una. Para os entrevistados, perguntou-se sobre sua percepção com relação a existência do planejamento e da gestão pública do turismo na comunidade do Céu: “Planejamento? Não tá porque....até porque lá, ela²⁵ não deixa assim passar. Transporte pra cá com o turista tem que ficar na fazenda dela tudo [...]”²⁶, informação que se completa com outro relato:

Eu não sei te dizer. Porque assim, eu não vejo ne? Devia ver essa fazenda aí. Porque a fazenda é dela. Mas não as terras. E ela também trabalha com turismo, ne? Pessoal bate foto... até tavam cobrando. Cada pessoa tinha que pagar 15 reais pra passar pra cá (Informação verbal.²⁷)

Para os moradores, o acesso pelo portão é permitido com limite de horário, 9 horas da manhã até às 21 horas da noite, e para o turista também são cobradas taxas, que podem ser individual ou por veículo, inviabilizando ainda mais o acesso, e por consequência, o desenvolvimento do turismo. As entrevistas evidenciaram que, comparado ao Pesqueiro, o desenvolvimento do turismo no Céu é tímido, salvo por aqueles que conseguem obter informações para acessar a comunidade, como demonstra a seguinte entrevistada, ao ser perguntada sobre avaliação das ações de turismo organizada pelo setor público:

²² S. Catita é um pescador da comunidade do Pesqueiro que, com sua canoa, atravessa até o Céu. Cerca de 15 minutos de travessia.

²³ Informação verbal coletada em julho de 2017, da presidente da ASMUSPESQ.

²⁴ Entrevistado 04- Morador do Céu, informação realizada em julho de 2017.

²⁵ Entrevistado se refere à dona da propriedade privada que limita o acesso à comunidade.

²⁶ Entrevistado 02- Morador do Céu, informação concedida em julho de 2017.

²⁷ Entrevistado 01 – Morador do Céu – informação concedida em julho de 2017.



[...] Porque o turismo funciona até ali na fazenda né? Na fazenda da doutora [...]. Pra cá é difícil. Eles venham, mas é muito difícil vim pra cá? (Mas já teve alguma ação do poder público voltada para o turismo?) olha, eles já fizeram...agora não sei se eles fizeram aqui né? Só sei que em Soure eles fizeram. Eu soube isso em. Pesqueiro ali no pesqueiros eles sempre fazem esse negócio do turismo né? Ele gostam de passear nos igarapé, paga as pessoa pra passear, né? Agora aqui, não. Eu já vi, mas é muito difícil, muito pouco (*Informação verbal*)²⁸.

Os entrevistados informaram que o setor público não se faz presente na comunidade para desenvolver o turismo, exceto em ações que tratam sobre questões que refletem no cotidiano dos moradores, como: a coleta de lixo, o abastecimento de água potável e banheiros ecológicos, como relata o morador ao ser questionado sobre a participação em atividade organizada pelo setor público a respeito de conscientização e/ou educação ambiental: “eles nunca mais vieram aqui. Só naquela época mesmo. Às vezes tem reuniões da RESEX, uma vez por ano. Mas só quando tem projeto, essas coisas fora isso ele num vem”²⁹.

A comunidade do pesqueiro também se faz presente no conselho gestor tanto da RESEX de Soure, quanto da APA do Marajó. Essa presença da comunidade nas reuniões do conselho gestor é acompanhada de suas demandas quanto aos anseios para a melhoria do local. Melhoria não apenas de aspectos turísticos e/ou ambientais, mas de todas as carências existentes: água, saúde, educação, etc. De acordo com as informações coletadas, as demandas são ouvidas, porém passam por uma triagem que assume basicamente dois lados: o lado técnico aponta para uma carência de mão de obra (quantidade de técnicos) e econômico (orçamento do Plano Orçamentário Anual).

O Estado como responsável legal pela elaboração das políticas públicas de turismo tem o compromisso de proporcionar um “desenvolvimento ordenado dessa atividade, a fim de evitar seus impactos negativos nas comunidades e no meio natural” (RUSCHMANN, 2010, p. 29), porém, dificilmente, as ações desses instrumentos legais chegam de forma eficaz aos diversos destinos turísticos.

Meguis *et al.* (2015) evidenciam que o planejamento turístico deve ser condição *sine qua non* à capacidade dos indivíduos e grupos participarem das tomada de decisões e elaboração de políticas públicas. Portanto, definir políticas públicas de são questões inerentes ao processo de planejamento, sobretudo, quando se trata de realiza-lo em áreas que têm como pressuposto a preservação de ambientes naturais e resguardo da cultura local.

²⁸ Entrevistado 04- Morador do Céu, informação concedida em julho de 2017.

²⁹ Entrevistado 02- Morador do Céu, informação concedida em julho de 2017.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

As transformações sociais, ambientais e políticas propuseram uma nova maneira da relação do homem com a natureza, é nesse sentido que as UC surgem como uma maneira de solucionar os problemas que estavam sendo causados pelos processos de produção de uma sociedade pautada no capital. O turismo em UC se insere nesse contexto como uma atividade capaz de gerar divisas que afirme os princípios da participação, valorização cultural e social. O planejamento estaria corroborando a gestão pautada na governança como uma das bases principais para que os diferentes atores se relacionem objetivando a consciência ambiental de uma determinada localidade.

Destaca-se nesse estudo a importância de uma gestão participativa eficaz, porém, alguns problemas ainda são visíveis na UC de Soure, e mais especificamente nas comunidades estudadas da RESEX, que podem ser minimizados por meio dos princípios da governança, e deve se constituir como um instrumento para conduzir a sociedade a partir de instituições e dos atores sociais como partícipes na elaboração e implementação de medidas públicas, principalmente em uma UC como a de Soure que se pretende desenvolver a prática da atividade turística.

A iniciativa assídua das comunidades do Céu e do Pesqueiro como partícipes na gestão da UC, no qual, a comunicação deve ser um dos pilares, para que o diálogo com as esferas que estão envolvidas na administração vise traçar um objetivo comum, para que os interesses sejam atingidos. Assim, a organização do poder público, iniciativa privada e sociedade civil organizada, tenha como propósito o desenvolvimento da atividade turística de uma maneira sustentável e comunitária no qual todos possam traçar estratégias condizentes com a realidade.

Portanto, pensar o desenvolvimento da atividade turística em Soure, pressupõe não apenas uma visão global, mas direcionar o olhar para as singularidades dos povos e das comunidades locais que vivem na região. Entende-se que o meio ambiente onde vivem é a garantia das suas formas e manutenção da cultura e da vida.

REFERÊNCIAS

BARQUERO, Antonio Vásquez. **Desenvolvimento endógeno em tempos de globalização**. Porto Alegre: Fundação de Economia e Estatística, 2001.

BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. Lei 9.985/2000 SNUC. **Sistema Nacional de Unidades de Conservação**. Brasília, 2000.



BRASIL. **Casa Civil**. Decreto de 22 De Novembro de 2001. Cria a Reserva Extrativista Marinha de Soure no Município de Soure, Estado do Pará, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/2001/Dnn9384.htm>. Acesso em 29.jan.2017.

CARDOSO, M. do S. da C. Pescadores da Reserva Extrativista Marinha de Soure: Práticas Sociais e Ordenamento do Território. In MARIN *et al.* **Povos tradicionais no arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.

COELHO, E. A. **Refletindo sobre turismo de base comunitária em Unidades de Conservação através de uma perspectiva amazônica**. Revista Brasileira de Ecoturismo, São Paulo, v.6, n.1, jan/abr-2013, p.313-326.

COZZOLINO, L. F. F. **Unidades de conservação e os processos de governança local: o caso da APA do Sana (Macaé, RJ)**. Rio de Janeiro, 2005. 156 f. Dissertação - (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____, L. F. & IRVING, Marta de Azevedo. **Avaliação de Gestão em Unidades de Conservação: Um caminho teórico e metodológico possível a partir da ótica da governança**. I SAPIS, anais. UFRJ, Rio de Janeiro. 2005.

FIGUEIREDO. S. L.; NOBREGA, N. Turismo e desenvolvimento regional: conceitos e políticas em um caso brasileiro. IN _____; _____; AZEVEDO, F (ORGs). **Perspectivas contemporâneas de análise em turismo**. Belém: Naea/UFGA, 2015.

KINKER, S. **Ecoturismo e conservação da natureza em Parques Nacionais**. Campinas – SP: Papirus, 2002.

LOBATO, G. J. M. MARTINS, A. C. C. T. LUCAS, F. C. A. MORALES, G. P. ROCHA, T. T. Reserva Extrativista Marinha de Soure, Pará, Brasil: modo de vida das comunidades e ameaças ambientais. **Revista Biota Amazonia**. Macapá, v. 4, n. 4, p. 66-74, 2014

LOUREIRO, C. F. CUNHA, C.C. **Educação ambiental e Gestão participativa de unidades de conservação: elementos para se pensar a sustentabilidade democrática**. Campinas. Revista Ambiente & Sociedade. v.11. n.2, 2008. p. 237 – 253

MEGUIS, T. R. B; FARIAS, K. S. S; VIANA, P.; HAMOY, J. A. **Do desenvolvimento global ao desenvolvimento local: novas perspectivas do desenvolvimento do turismo**. Revista de Turismo Contemporâneo – RTC, Natal, v. 3, n. 1, p. 98-120, jan./jun. 2015.

MOURA, E. A. F.; CASTRO, E. **Mudanças sociais e gestão ecológica em questão: a experiência de Mamirauá**. Ambiente & Sociedade v. XV, n.2, p.23-50, mai.-ago. 2012.

QUARESMA, H. D. **O desencanto da princesa: Pescadores tradicionais e turismo na área de proteção ambientais de Algodoal/ Maiandeuá**. Belém: NAEA, 2003.

RUSCHMANN, D. **Turismo e planejamento sustentável: A proteção do meio ambiente**. Campinas, SP: Papirus, 2010.

TAKAHASHI, L. Uso público em Unidades de Conservação. **Cadernos de Conservação**. Curitiba: Fundação O Boticário de Proteção à natureza. out. 2004



público em Unidades de Conservação. Cadernos de Conservação. Curitiba: Fundação O Boticário de Proteção à natureza. out. 2004

TUAN, Y. Topofilia: **Um estudo da percepção e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980

VERGARA S. C. Métodos de pesquisa em administração. São Paulo: Editora Atlas, 2005.

VILHENA, K. de S. **Educação ambiental e gestão de unidades de conservação: um estudo de caso na área de proteção ambiental Algodão-Maiandeuá**. Dissertação de mestrado – Núcleo de Meio Ambiente/ Universidade Federal do Pará: 2013.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina.****QUILOMBOLAS, PROCESSOS DE TRABALHO E AVANÇO DA FRENTE DO
DENDE**

Maria da Paz Corrêa Saavedra (UFPA)¹
mpazcs@ufpa.br

RESUMO

O desenvolvimento acelerado do capitalismo por meio das indústrias de produção de óleo de palma na Amazônia implica não só a transformação do meio natural, como também sua expansão possibilita a exploração dos moradores de comunidades quilombolas que com sua força-de-trabalho, criaram um novo elemento até então desconhecido para eles: o assalariado rural. O objetivo do artigo é analisar o assalariamento dos quilombolas e o retorno deles às atividades agrícolas familiares na comunidade Santo Antônio (Concórdia do Pará; Brasil), no Nordeste paraense que tem, como outras comunidades na Amazônia, a característica de estar localizada nas adjacências dos espaços de cultivo de dendê (*Elaeis guineenses*), e fornecer mão-de-obra assalariada para a empresa Biopalma, responsável pela produção de óleo de palma. O trabalho de campo revelou que o processo de ir trabalhar como assalariado na grande plantação de dendê desencadeou uma série de transformações negativas na vida dos quilombolas assalariados, fazendo-os retornar às suas atividades anteriores, entre as quais, a agricultura familiar. Em certa medida, este trabalho pretende contribuir para se pensar além do imediato, da financeirização do meio ambiente, mostrando que é possível romper com o modelo desenvolvimentista imposto pela monocultura do dendê no mundo rural amazônico.

Palavras-chave: Quilombola. Trabalho Assalariado. Dendeicultura.

1. Introdução

Uma primeira aproximação conceitual ao tema de processos do trabalho assalariado estabelecidos pelo advento da monocultura de dendê no entorno de comunidades quilombolas na Amazônia, torna indispensável colocar em evidência o modo como este processo opera uma desvalorização das tradições, dos costumes e práticas que estão associados à uma identidade coletiva. Nesse sentido, por inserir no contexto rural amazônico, novos elementos ligados a mudanças no modo de vida de comunidades tradicionais, o monocultivo do dendê é causador de situações que podem ser consideradas conflitos entre as formas para se adquirir os meios necessários de subsistência através do trabalho, podendo ser percebido conceitualmente como um impacto sobre a dinâmica da vida de atores dos territórios concernentes.

¹ Mestra em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA); Especialista em Políticas Públicas pelo Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará.



Esta assertiva é corroborada por estudos à exemplo de Basiron (2007); Feintrenie et al. (2010) que enfatizam que os mecanismos de reprodução ampliada do capital no mundo rural amazônico, ao produzir novas relações de trabalho resultam em alterações nas formas sociais secularmente presentes na região e, este modo de produção veio acompanhado de desmatamentos de áreas de florestas nativas, conflitos sociais e agrários ameaças à fauna silvestre, êxodo de produtores rurais, dentre outros problemas.

As mudanças nas relações sociais de produção com o avanço da frente do dendê na Amazônia, apresenta um novo cenário que vão desde a compra das terras agrícolas das famílias, resistências locais ante à consolidação da territorialidade de empresas, até a parceria entre o grande produtor e agricultura familiar e a disponibilização de trabalhadores assalariados para a monocultura do dendê, através do caráter simbólico de uma forma segura de trabalho.

A lógica capitalista manifestada na região nas últimas décadas através de uma de suas facetas: o assalariamento de trabalhadores rurais para a grande plantação de dendê, é que se pretende ressaltar neste artigo, através do resultado de uma pesquisa empírica qualitativa voltada para quilombolas camponeses que por certo período, ficaram subordinados ao grande capital sob as bases de um sistema de trabalho inteiramente novo para eles e, portanto, estranho e desprovido de todas as formas de sentido que o trabalho possa produzir, não diferindo esse processo de outros semelhantes ocorridos na Amazônia em diversos momentos.

Enfatiza-se aqui, “certo período”, porque ao retornarem do assalariamento para suas antigas praticas laborais, sejam como extrativistas, pescadores ou agricultores, deram as costas à um sistema de trabalho que os impediam de vivenciar uma vida dotada de autonomia em seu sentido mais profundo, emergindo assim, no contexto estudado, várias questões: Por que a tão propalada monocultura do dendê apresentada como opção de plantio em áreas degradadas não representa um desenvolvimento rural mais “sustentável”? Por que o assalariamento dos quilombolas não resultou na capacidade de indução de práticas diferenciadas de capacitação capazes de garantir suas permanências na empresa? Para tratar de tais questionamentos torna-se necessário entender as premissas orientadoras do presente artigo.

2. O óleo de palma na Amazônia

As primeiras plantações de dendê em escala industrial na Amazônia paraense ocorreram em 1967, através de um convênio firmado entre a então Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) e o Institut de Recherches pour les



I-luiles et Oleagineux (IRHO), atualmente Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement (CIRAD), da França, para implantar e desenvolver um Projeto Piloto elaborado por este último, de 1.500 ha de plantação de dendê no estado, o qual posteriormente foi transferido para a iniciativa privada, surgindo então a empresa Dendê do Pará (DENPASA).

Após a implantação da DENDESA, no município de Santa Barbara (à época, distrito de Benevides) ocorreu à da AGROPALMA, no município de Moju. A AGROPALMA continua como empresa produtora no espaço agrário do estado; a DENPASA, no período de 1974 a 1991 teve suas plantações de dendê atingidas pela doença conhecida como amarelecimento fatal ocasionando a morte de mais de cem mil plantas neste intervalo (VAN SLOBBE, 1988 *apud* BOARI, 2010, p. 153), limitando-se atualmente à produção de mudas de palma híbrida para comercialização.

O *boom* do cultivo do dendê na Amazônia paraense iniciou através das empresas Agropalma, Marborges, Dentaua e Palmasa se limitando aos municípios de Moju, Acará, Tailândia, Santo Antônio do Tauá e Igarapé-Açu. Posteriormente, dentre outras empresas, foram implantadas Biopalma, Petrobras/Biocombustível, Belém Bioenergia, ADM (Archer Daniels Midland Company), que passam também a produzir o cultivo nos municípios de Baião, Abaetetuba, São Miguel do Guamá, sendo Tomé-Açu e Concórdia do Pará, atualmente, as grandes frentes de expansão da cultura. Inicialmente, a parceria da agricultura familiar com o cultivo do dendê, resumiam-se ao Grupo Agropalma, expandindo-se na década seguinte, para as demais empresas.

Este avanço das grandes empresas responsáveis pelo plantio de dendê (*Elaeis guineenses*) na Amazônia ressaltam não apenas as novas configurações territoriais na região, como também destacam a submissão das populações locais à lógica da reprodução do capital, causando impactos nos modos de vida das comunidades rurais, caracterizando a relação de exploração do trabalho pelo capital neste modo de produção, pois, de acordo com Marx (2011, p. 570), “a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador”.

É a desvalorização da economia das populações tradicionais, muito presente nos planos de desenvolvimento da Amazônia. Ao trazer considerações sobre este fato, Hurtienne (2005), pondera que “caracteriza-se a economia camponesa de base familiar como pouco produtiva e destruidora do meio ambiente”. Para substituí-la, reafirma-se na região a perspectiva desenvolvimentista de política planejada, que assume a forma de discurso de fronteira agrícola, do ecoturismo e do desenvolvimento sustentável, sustentada em políticas governamentais que atendem ao setor privado.



O discurso oficial é a continuação do mesmo iniciado na década de 1970, cujas estratégias de desenvolvimento à época subsidiaram diretrizes por um lado geopolítica e de segurança e, por outro a colonização da região como fronteira de povoamento e expansão agrícola, que foi concretamente viabilizada pela política de abertura de estradas (MONTEIRO; COELHO, 2004, p. 92). Agora, na Amazônia, a monocultura do dendê subsidiada pelo Estado substitui o plano de colonização da região. O fato de a espécie ter sido considerada apta para reflorestamento, à exemplo de Furlan Junior (2006), a grande versatilidade e a alta produtividade do dendê fazem deste, a principal cultura para atender à crescente demanda interna e externa por óleos vegetais e mais recentemente para atender ao mercado de biodiesel.

Atraídas pelas grandes extensões de terra disponíveis e pelo clima propício para a plantação de dendê na região, vários consórcios e empresas, iniciaram, passaram desde então, a investir Pará, com destaque para a companhia Vale, por meio da empresa Biopalma e para a empresa Belém Bioenergia Brasil (BBB), pertencente à Petrobrás Biocombustíveis e à empresa europeia GALP. Nesse ínterim, chegaram à Amazônia a empresa Yossan e a multinacional Archer Daniels Midland (ADM). As condições para essa expansão foram fomentadas pelo Programa Palma de Óleo, que criou mecanismo e condições para expansão e para a integração da agricultura familiar. (GLASS, 2013).

Visando à expansão da dendeicultura e tomando como direcionamento as características de clima, solo e água da região amazônica para essa cultura, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) realizou, em 2010, o Zoneamento Agroecológico e fez parte do Programa de Produção Sustentável de Palma de Óleo do Governo Federal mostrando o Pará como o estado da região amazônica com a maior área aproveitável para a dendeicultura levando em consideração as condições edafoclimáticas e com vistas a avaliar o potencial das terras sob diferentes níveis de aplicação de tecnologia agrícola e de capital.

A região preferencial para o cultivo de dendê no estado do Pará, concentram-se na região Nordeste paraense, também considerada região consolidada² e com grande quantidade de áreas desmatadas, o que, de acordo com o zoneamento, torna-se ainda mais indicada para o plantio do dendê.

O zoneamento reedita a ideia de espaço vazio e a ideologia da fronteira, como descritos em Nahum (2013). Na segunda década do século XXI, multinacionais como a Vale e a Petrobras, que, historicamente, tem seu foco em setores não agrícolas, orientam partes de seus recursos técnicos, humanos e financeiros para produção de óleo de palma de

² O Inciso IV do artigo 3º da Lei 12651/2012 define área rural consolidada como: “área de imóvel rural com ocupação antrópica preexistente a 22 de julho de 2008, com edificações, benfeitorias ou atividades agrossilvipastoris, admitida, neste último caso, a adoção do regime de pousio”.



dendê utilizável na composição do biodiesel, edificando empresas como Biopalma, uma empresa Vale, e Petrobras Biocombustível.

3. O trabalho camponês na comunidade quilombola

A comunidade quilombola Santo Antônio está localizada no município de Concórdia do Pará e, em sua maioria, os moradores se autodenominam como pequenos produtores. São trabalhadores que adquiriram a posse legal da terra através de sua titulação, em 2010, cuja comunidade foi formada por laços de parentesco ou solidariedade com antepassados que organizaram suas vidas às margens da escravidão e da colonização, consolidadas pelo processo de territorialização.

Ao lançarmos um olhar sobre as comunidades quilombolas, podemos identificar que, especificamente na citada, as relações sociais e a utilização dos recursos naturais que não se dá moldes capitalistas – com o intuito de acumulação do capital e, sim, dando a natureza um duplo caráter simbólico, já que dela se retira a manutenção da existência e, ao mesmo tempo, serve como fonte de preservação cultural, já que, como observado durante a pesquisa, seus moradores ao integrar suas atividades produtivas à elementos da floresta, da terra e da água, trazem como resultado uma serie de conhecimentos elaborados a partir de um aprendizado repassado por gerações. Mesmo com as influências externas que alteram a cultura e as relações entre seus membros, a maioria dos habitantes é ligada por laços de parentesco e ainda se percebe no local, manifestações materiais e imateriais como as narrativas que apontam no grupo a origem quilombola, o que resultou em seu reconhecimento oficial.

Para o camponês³, terra e trabalho se completam. Se a propriedade familiar lhe pertence, o trabalho na terra o torna independente já que seu trabalho é livre. Para Martins (2003, p. 60) o que o camponês vende “não é sua força de trabalho e sim o fruto de seu trabalho, que nasce como sua propriedade”. Na análise deste autor, a família camponesa se diferencia da família operária já que esta é controlada pelo capitalismo, pois o que produz, não é para ela e sim para o capital, uma vez que suas atividades são privatizadas na fábrica, por exemplo.

Como ressaltado por Jean Hébette em seus estudos, a identificação de sujeitos no campesinato pode ser entendida como um modo de vida específica e marcada “principalmente pela relação direta de determinados grupos com a natureza como base de sua produção material e de sua reprodução social e por sua organização social baseada na

³As populações rurais recebem estas denominações por terem variadas formas de produção englobando os agricultores familiares, extrativistas, pescadores artesanais, ribeirinhos, assentados e acampados da reforma agrária quilombolas, caiçaras, indígenas e outros.



família nuclear, no parentesco e na convivência coletiva em vizinhança”, ou seja, é um “conjunto de valores que remetem a uma ordem moral que tem como valores nucleantes a família, o trabalho e a terra [...] tendo como unidade social básica a comunidade” (HÉBETTE, 2004, p. 29).

Nesse sentido, o excedente da produção camponesa colocado no mercado é aquilo que ultrapassa as necessidades do camponês e de sua família para a sua sobrevivência e, portanto, em uma acepção diferente em relação à produção capitalista. Na comunidade em questão, este processo enfatiza a condição de coletividade camponesa, entrelaçada pelo compartilhamento de um território e de uma identidade já que reconhecer-se como parte integrante do grupo é tão importante quanto assumir-se enquanto identidade quilombola. A existência de um grupo camponês negro e sua permanência por gerações na comunidade, a produção familiar, permite-me visualizar a dupla condição dos atores sociais locais: a de ser negro e de ser camponês.

O trabalho camponês local é originado na transmissão de conhecimentos da terra, nas formas do uso dos diversos ecossistemas, predominando a agricultura de subsistência, principalmente a fabricação de farinha de mandioca destinada ao consumo familiar e à comercialização. O calendário agrícola, geralmente realizado pelo núcleo familiar, compreende atividades como roçar e queimar para preparar o terreno para o plantio, a capina para o desenvolvimento da plantação e facilitar a colheita e atividades de beneficiamento.

Importante observar que o trabalho rural na comunidade envolve dois momentos: o antes e o depois da chegada da dendeicultura em seu entorno. Ficou observado que o trabalho antes do advento do dendê possuía autonomia própria dos moradores locais, sem intenções de acumulação capitalista, produzindo o necessário para suas sobrevivências.

Praticamente, o trabalho na roça dura o ano inteiro e esse processo é marcado pela concepção de tempo marcado pelas roças de “inverno” e de “verão”, observando-se que podem contar com a mandioca nas duas estações. Em 2001, ocorreu um curso de capacitação para a implantação de um apiário na comunidade Santo Antônio dentro de um projeto financiado pela Mani Tese⁴, tendo ajuda financeira para o período de 3 (três) anos, após os quais, o projeto deveria tornar-se autossustentável. O projeto tinha o intuito de desencadear um processo de aprendizagem mobilizador desde o início, através de uma série de ações concretas no espaço e nas relações sociais, já que, segundo Freire (1977, p. 77), “o conhecimento se constitui nas relações homem-mundo, relações de transformação, e se aperfeiçoa na problematização crítica dessas relações”.

⁴ ONG italiana que opera a nível nacional e internacional.



Por isso, através do projeto ocorreu um processo de conscientização coletiva e ecológica, na medida em que esta, se refere a uma aprendizagem apropriada pelo indivíduo e a utiliza para transformar sua realidade.

Atualmente, a principal atividade desenvolvida é a produção de mel de abelha significando que com o passar dos anos, multiplicaram-se as colmeias e com o fim do financiamento, os apicultores conseguiram se manter sozinhos devido a grande quantidade de mel produzida, que até os dias atuais é levado para a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras (ABAA) para ser centrifugado e decantado e posteriormente engarrafado e vendido. Nos dias atuais, o apiário continua a produzir mel e além de repassá-lo para a associação, os apicultores da comunidade também o vendem de maneira autônoma, a um preço de R\$ 15, 00 (quinze reais) a garrafa com 700 g.

A ABAA pode exemplificar o fato de o camponês estar inserido no mercado com o fruto de seu trabalho não o torna menos camponês, como esclarece Wanderley (1996) em “Raízes Históricas do Campesinato” ao admitir que a modernização transformou o agricultor, entretanto, a trajetória do camponês diante de novas maneiras de produzir é determinada por pontos de rupturas e elementos de continuidades, e apesar de uma nova maneira de produção moderna transformar camponeses tradicionais em camponeses modernos, estes, trazem consigo elementos do campesinato tradicional, inibindo o rompimento entre as duas categorias sociais.

Trata-se aqui de uma atividade complementar à responsável pelo fornecimento dos alimentos básicos necessários à alimentação da família. Ela existe paralelamente ao excedente da agricultura e pode ser considerada não como o produto que sobra além do que é consumido e, sim, como o excedente em tempo/força de trabalho que o indivíduo utiliza ao produzir algum produto com o qual se insere no mercado para aumentar sua renda monetária.

Nesse sentido, em Santo Antônio vários grupos se organizam de formas diferentes, dependendo de condições objetivas, como o financiamento, por exemplo, mostrando uma realidade diversidade, o que não significa que o camponês esteja negando sua tradição na agricultura garantindo sua autonomia, mesmo que relativa.

4. O trabalho assalariado para a produção do óleo de palma

Os anos da década de 1970 representaram na região amazônica um período de grande expansão de grandes empresas, principalmente mineradoras na época, apontando um forte crescimento do mercado de trabalho, especialmente no setor secundário. Um dos mecanismos do regime trabalhista – respaldado pelo autoritarismo gerencial – se reportava



ao uso extensivo da mão-de-obra não qualificada, à alta rotatividade e à extrema parcelização das tarefas (LEITE, 1994, p. 566), possibilitando grandes concentrações de capital.

A adoção de políticas neoliberais no Brasil e, conseqüentemente na Amazônia das grandes empresas nos anos 90, promoveu a redução dos já restritos mecanismos de proteção ao trabalhador. São os efeitos sociais bastantes visíveis no processo de acumulação de capital que, harmonizado com a legitimidade promovida por um Estado nacional incapaz de articular as lutas do mundo do trabalho com as lutas por direitos sociais, apresenta-se, como ressaltado por Laurence Cox e Alf Gunvald Nilsen como um “movimento social ofensivo ‘dos de cima’”.

Nesse contexto, o processo intensificou-se e consolidou-se na região com o surgimento de vários consórcios e empresas, que passaram desde então, a investir no Pará, atraídos pelas grandes extensões de terra disponíveis e pelo clima propício para a plantação de dendê na região.

No embate cotidiano empreendido para sua expansão na Amazônia, as grandes empresas produtoras de óleo de palma advindo do dendê, disputam e ao mesmo tempo, tentam gerenciar expansões territoriais e o universo laboral afetando as relações de trabalho. Como em toda grande empresa presente no mundo rural há uma contradição causada pelo setor produtivo: mais qualificado, polivalente e multifuncional em alguns setores nos ambientes internos da empresa e mais desqualificado na maioria dos setores externos.

É o mundo do trabalho que aliado à um forte caráter contraditório torna-se uma forma particular de (des) socialização e de (des) humanização no interior da classe trabalhadora. Isso nos mostra que na divisão entre qualificados e desqualificados decorrente do setor produtivo, para estes últimos, o assalariamento, tornou-se, na maioria das vezes, mesmo instável e precário, um meio de sobrevivência para aqueles que só dispõem de sua força de trabalho, mostrando-se por excelência um espaço de jornadas extenuantes e precarização de seus direitos sociais.

É a lógica do capitalismo presente na Amazônia que, ao perseguir o crescimento econômico através do desenvolvimento, não o faz como sugere Amartya Sen (2001, p. 3) quando ressaltava que “o desenvolvimento deve referir-se à melhoria da qualidade de vida [...] e deve criar as bases sólidas para o desenvolvimento sustentado e solidário”.

5. O assalariamento de quilombolas na monocultura do dendê



O Estado, ao fornecer incentivos e investimentos em infraestrutura, amplia a lógica empresarial dando suporte para o desenvolvimento capitalista em lugares distantes dos grandes centros. Tal política, chegou em 2007, à Concórdia do Pará onde o território da Biopalma⁵ se estende a partir do quilometro 50 da PA 140, onde está localizada a sede da empresa.

A reorganização espacial impulsionada pela plantação de dendê no Nordeste paraense, promoveu mudanças no uso da terra e, conseqüentemente nas formas de trabalho, causando uma grande redistribuição da mão-de-obra local. Uma parte originada pelos camponeses que aderiram ao programa de parceria das empresas para o cultivo do dendê em suas propriedades e, a outra parte exemplificada pelos camponeses transformados em trabalhadores assalariados para a grande plantação.

São mudanças que na composição tanto da ocupação do cultivo nas pequenas propriedades, quanto no assalariamento, geram modificações na dinâmica produtiva das famílias com a redução da mão-de-obra. São relações de trabalho que se ampliam entre a força produtiva⁶ camponesa e a grande empresa agrícola, ocasionando, a alteração da natureza e modos de vida tradicionais.

Shanin (2008, p. 18) ao estudar a dendeicultura na microrregião de Tomé-Açu ressalta que o início da monocultura encontra o modo de vida camponês, composto por ribeirinhos, quilombolas, agricultores familiares, trabalhadores rurais, que “usam a terra como núcleo estruturante das comunidades”, principal meio de produção e força produtiva. São atores sociais que reproduzem atividades comuns à unidade familiar de produção, “cuja mão-de-obra predominante é familiar, sem emprego de máquinas agrícolas e baixo custo de instrumentos e técnicas modernas, baixa produtividade e precária integração com o mercado”.

A presença de atividades relacionadas ao trabalho na grande plantação de dendê para a produção do óleo de palma, interferiu, de certa forma, no interior da comunidade em estudo, já que diversos moradores vivenciaram a experiência de se tornarem trabalhadores assalariados para a monocultura do dendê.

⁵ Fundada em 2007, a Biopalma é uma joint-venture entre a Vale e o grupo MSP. A companhia possui a maior plantação de palma de óleo das Américas e uma das maiores usinas de extração no mundo em termos de capacidade. Está localizada na região norte do Brasil, uma das regiões mais promissoras para a produção de palma de óleo no mundo. O objetivo de sua criação foi para produzir óleo de palma, matéria-prima principal para produção de biodiesel a ser utilizado nas operações da Vale. Em 2018, a empresa projeta iniciar as operações de sua 1ª usina de biodiesel, com capacidade para produzir até 200.000 ton. do biocombustível por ano, com uma segunda usina planejada para 2021, de mesma capacidade produtiva.

⁶ As forças produtivas são a unidade, o conjunto dos meios de trabalho, (tudo que se vale o homem para trabalhar), objeto de trabalho (tudo aquilo sobre que incide o trabalho humano) e a força de trabalho (energia humana utilizada, valendo dos meios para transformação do objeto), sabendo que os meios e objeto formam os meios de produção. No processo de produção a força do trabalho é o que apresenta destaque e faz a diferença entre as forças produtivas, pois é ela que imprime o elemento histórico do crescimento da produtividade do trabalho (PAULO NETTO; BRAZ, 2011).



Não foi possível visitar a empresa para a obtenção do número de assalariados ali empregados, os dados mostrados no site oficial afirmam que são em número de 5 (cinco) mil em todo o Pará. No município de Concórdia, dados apresentados por Silva (2015) apresentam 2 (duas) mil pessoas empregadas na Biopalma, em 2012, realizando diversas funções como rural plantar, motoristas, copeiros, jardineiros, etc. O número de pessoas da comunidade que trabalharam ou trabalham na empresa é impreciso, uma pessoa falou cerca de 20 (vinte), outra, 18 (dezoito) assalariados, as duas, entretanto, afirmaram que ao certo, apenas 4 (quatro) pessoas permanecem na empresa e, que o fenômeno de abandono do trabalho na dendeicultura acontece também em outras comunidades, sem que, entretanto, isso seja impedimento para outros contratos, mas, em menor número do que antes.

Uma ressalva a ser feita é que todos os entrevistados trabalharam ou trabalham na empresa com a carteira assinada com a designação de “rural plantar”, nenhum foi oriundo de empresas terceirizadas e nem de recrutamento realizados por terceiros, todos foram diretamente à empresa fazer cadastro e após algum tempo, voltaram à Biopalma para verificar a contratação. Outro fato a ser ressaltado que nem todos pertencem ao Sindicato Rural, mas fui informada que o Sindicato tem livre acesso à empresa já que há uma cláusula no Acordo Coletivo de Trabalho (ACT) que prevê o acesso do sindicato ao local de trabalho, entretanto, a visita deve ser agendada previamente, e segundo um ex-assalariado, sindicalizado, “o sindicato não tem acesso aos contratos de trabalho”.

Segundo informações de um trabalhador assalariado, é estabelecido no contrato que a jornada de trabalho na empresa é de 44 horas, sendo assim distribuídas: de segunda a sexta-feira de 06:00h às 15:45h, com intervalo para o almoço de 11 às 12 h, sendo o retorno para casa de quem usa a condução da empresa, por volta das 17:00h. No sábado, a jornada vai de 06:00h às 10:00h.

A lógica do capitalismo orientada pelo tempo do relógio organiza a vida das pessoas, inclusive o tempo livre do trabalhador, que está atrelado às relações de trabalho. Assim, o tempo pode ser considerado mercadoria já que obedece às regras atuais do mercado globalizado. Como ressaltado por Macedo, Carneiro e Souza (2014, p. 4) “O trabalho fora da terra não se traduziu em trabalho fácil de ganhos abundantes. Pelo contrário, o trabalho para outrem, se traduziu na perda da liberdade e na exploração [...] diferente da roça, onde o camponês tem a liberdade para decidir a quantidade (de tempo) de trabalho”.

O transporte para os trabalhadores residentes em locais distantes da empresa é disponibilizado pela Biopalma e, como relatado por um entrevistado, rotineiramente passa pela PA 140 as 04:30h, onde já devem estar à espera os trabalhadores de comunidades



localizadas próximas à rodovia. Para as comunidades afastadas e onde são poucos os assalariados da empresa, esta, não oferece condução, restando-lhes ir de moto, carona ou bicicleta. Percebe-se que há uma sobrecarga de tempo se for considerado o tempo de deslocamento de moradia e o de trabalho propriamente dito. Este tempo, pode ser considerado como mercadoria e está presente na fala de um entrevistado:

“Como a vila tem poucos trabalhadores na empresa, ela não manda a condução até aqui e eu ia de bicicleta. Saía às três horas da manhã, mais ou menos para chegar às cinco e meia por lá. Do portão até onde assinava o ponto era mais meia hora e aí começava o trabalho que iniciava às seis. Era o mesmo tempo pra voltar pra casa”. (D. A.).

Além do excessivo tempo gasto para ir para a empresa e voltar para a casa, outros fatores, como não se sentir bem no trabalho ao abordar uma difícil relação com os fiscais e o trabalho excessivo, contribuem para a insatisfação no trabalho, conforme expressado por um ex-assalariado:

“Era muito tempo gasto para ir trabalhar na plantação e depois voltar pra casa e o ganho não compensava. Fiquei oito meses de carteira assinada mas acho que deveria ter um salário melhor porque o serviço é muito fatigante. E trabalhei em diferentes funções, capina, adubo e aplicação de veneno e merecia ganhar mais ... além disso, os fiscais de campo implicam muito com os trabalhadores. Não deu e pedi demissão...é melhor trabalhar na roça e fazer farinha”. (V. L.)

Estudiosos sobre a temática observam em suas análises que o programa que tinha por principal objetivo favorecer a agricultura familiar está, na verdade, modificando esse sistema. “Na região há muita pobreza e apenas esse grande projeto. Ou seja, não são oferecidas alternativas para reforçar a agricultura local”, afirma Maria Backhouse, pesquisadora do Instituto de Estudos Latino Americanos da Universidade Livre de Berlim.

Nessa relação assimétrica entre assalariamento e mercantilização, o trabalho surge como mero valor de troca tornando-se coisificado, alienado e estranho a quem o produziu, de forma funcional ao capital, como maneira de valorização do mesmo. E, nessa dinâmica “não é o trabalhador quem usa as condições de trabalho, mas são as condições de trabalho que usam o trabalhador. E esse processo, por sua vez, institui e ratifica a relação desigual entre capital e trabalho, fonte de exploração e subalternização da classe trabalhadora”. (BENEVIDES; LIMA, 2014, p.59).

“Trabalhava na roça e voltei, mesmo sem ter ajuda de dinheiro como a bolsa família pra poder comprar ferramenta nova ou sementes, a gente vai dando um jeito. O trabalho aqui da roça rende pouco dinheiro, mas na plantação do dendê, mesmo ganhando mais e com carteira assinada o trabalho é muito pior, vivia cansado de tanto trabalhar no sol ou na chuva, mal chegava em casa pra dormir, já tinha que voltar, por isso achei melhor voltar pra minha roça” (C. D.)



O resgate das atividades ligadas ao modo de vida tradicional torna-se uma necessidade, no momento em que este contribui para que o assalariado perceba que na mudança em sua forma de trabalho não existe uma contrapartida de aumento econômico. O trabalho assalariado produziu uma remuneração muito longe do esperado, e o sonho de um emprego regular tornou-se uma conquista de difícil execução. As falas dos entrevistados mostram-se relevantes para concluir que o ritmo de trabalho na Biopalma, contribuem de certa forma, para que o interesse por parte dos moradores da comunidade fosse se diluindo sob uma percepção de trabalho difícil e penoso, arrefecendo os ânimos daqueles que desejassem ter um contrato de carteira assinada pela empresa.

Retornar ou pensar em retornar às atividades camponesas pode ser um importante exemplo de resistência dos quilombolas de Santo Antônio, em relação ao grande capital em seu território. Se pensarmos a relação existente entre trabalho assalariado e o trabalho familiar da roça, é necessário observar a existência de um atual e complexo fenômeno no mundo rural brasileiro que é a contratação de trabalhadores assalariados, em momentos em que, situações como, a necessidade de adquirir bens materiais ou até mesmo a produção familiar não ser suficiente para o sustento da família. São estratégias de vida que podem ou não se opor, mas se completam dentro de uma lógica camponesa, permitindo a circulação mesmo que temporária, entre ser camponês e ser assalariado.

Conclusão

As reflexões no decorrer deste artigo, não tratam, como é de praxe, da imprescindível crítica à submissão do indivíduo, através de seu trabalho, à uma modernidade infecunda, desprovida de sentidos. Trata, sim, do resgate da tradição e dos valores ancestrais de um grupo pertencente a um povo invisibilizado pelo pensamento de um sistema econômico capitalista.

Um aspecto fundante deste resgate é a resignificação do convívio coletivo, da relação com a natureza, não mais pautada no trabalho assalariado, mas cuja harmonia e autodeterminação, remontando à interação entre o homem e seu *habitat*. E, apesar da grande dispersão de povos e culturas tradicionais, ocasionado pela trajetória do chamado desenvolvimento econômico na região, incentivado pelo Estado, ainda é possível visualizar, representada pela comunidade estudada, a reconfiguração do modo de vida campesina, já que os quilombolas residentes, ao desistir de suas condições de assalariamento, reproduzem um processo de relação com a natureza, que, a meu ver, atende ao desenvolvimento das atividades humanas.



O processo de ir trabalhar como assalariado na grande plantação de dendê desencadeou uma série de transformações negativas na vida dos moradores da comunidade, com destaque para a metamorfose ocorrida nas relações de trabalho que apontam para um conjunto maior de mudanças que ocorrem nos níveis econômicos, sociais e culturais e que estão incorporados à seus cotidianos, constituindo seus modos de vida e moldando suas práticas existenciais.

O trabalho passou a atender demandas de fora da comunidade já que o óleo de palma não é uma necessidade de seus moradores, talvez não seja nem do município de Concórdia ou do estado do Pará, uma vez que a maior parte da produção é destinada para exportação. Nesse sentido, ao retornar para suas antigas atividades retomam um modo de vida que gira em torno da forma de trabalho que possuíam e da maneira que utilizavam a terra na unidade familiar, de uma agricultura cuja produção, com suas próprias regras locais, é voltada para as necessidades das famílias que ali moram.

Conclui-se que o fato de os quilombolas, que se assalariaram na empresa, ao romperem seus vínculos trabalhistas e retornarem às antigas atividades agrícolas ou extrativistas, denota uma resistência, mesmo que não tenha sido imediata, ao projeto neocolonial da cultura do dendê, que construiu alternativas ao capitalismo agrário, ou quiçá, ao novo colonialismo imposto ao mundo rural amazônico, através da ressignificação do modo de vida camponês como uma possibilidade de fortalecimento de sua cultura diante da chegada de um novo modo de vida, uma nova relação de trabalho, diversas daquelas que construíram de geração a geração.

Em certa medida, este artigo pretende contribuir para se pensar além do imediato, da financeirização do meio ambiente, mostrando que é possível romper com o modelo desenvolvimentista imposto pela monocultura do dendê no mundo rural amazônico e ao apoio estatal que prima pela busca de eficiência e orientação de curto prazo em sentido contraditória de equidade, construindo novos horizontes emancipadores a partir de novas ressignificações do trabalho retirando-se do histórico processo de imposições empresariais (e governamentais) completamente descontextualizadas na região.

Referências

BACKHOUSE, Maria (2013): **A despropriação sustentável da Amazônia: O caso de investimentos em dendê no Pará, Fair Fuels? Working Paper 6**, Berlin.

BENEVIDES, G.; LIMA, M. J.O. As transformações no mundo do trabalho e os desdobramentos no trabalho do Assistente Social. In JUNIOR, A. C.; PIANA, M. C.; LIMA, M. J. O. (Orgs.) **Trabalho, Educação e Formação Profissional: Um debate do Serviço Social**. Bauru: Canal 6, 2014.



COX, Laurence & NILSEN, Alf Gunvald. **We Make Our Own History: Marxism and Social Movements in the Twilight of Neoliberalism** (Pluto Press, 2014).

Disponível em: <http://www.plutobooks.com> . Acesso em 10/set/2017.

FEINTREINIE, L. CHONG, w. k.; LEVANG, P. Why do Farmers Prefer Oil Palm? Lessons Learnt from Bungo District, Indonesia. **Small-Scale Forestry**, v. 9, p. 379-396, 2010.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HÉBETTE, Jean. **Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudos do campesinato na Amazônia**. V. 2. Belém: UFPA, 2004.

MACEDO, Cátia; CARNEIRO, Fabiana; SOUZA, Derik. Novos projetos, velhas práticas: o Impasse entre camponeses e agronegócio do dendê no Pará. **VI Congresso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales**. São Paulo, set/2014.

MARTINS, José de Souza. **A Sociedade vista do Abismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MONTEIRO, Maurílio de Abreu; COELHO, Maria Célia Nunes. As políticas federais e reconfigurações espaciais na Amazônia. **Novos Cadernos NAEA** v. 7, n. 1, p. 91-122, jun. 2004.

MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política. 29ª ed. Livro 1. Rio de Janeiro: Civilização

NAHUM, J. S.; SANTOS, C. B. D. Impactos socioambientais da dendeicultura em comunidades tradicionais na Amazônia paraense. Ed. especial **Geografia Agrária**. Boa Vista, 2013. p. 63-80.

SABOURIN Eric. **Camponeses do Brasil. Entre a troca mercantil e a reciprocidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SHANIN, Teodor. Lições camponesas. In: PAUNILLO, E. T.; FABRINI, J. E. (Org.). **Campesinato e territórios em disputa**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

SILVA, Elielson Pereira da. **Agroestratégias e Monocultivos do dendê: a transferência silenciosa das terras da reforma agrária para o grande capital na Amazônia paraense**. Dissertação de mestrado. UFPA/NUMA/PPGGRNDLA. Belém, 2015.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro. In: **XX Encontro Anual da ANPOCS**. GT 17. Processos Sociais Agrários. Caxambu, MG. Out/1996.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina****RELATÓRIO FIGUEIREDO: LUTA CONTRA HEGEMÔNICA POR JUSTIÇA**

Vinícius da Silva Machado (UFPA)¹
Vinicius_s.m@hotmail.com

RESUMO

O texto presente tem por objetivo apresentar uma contextualização do documento conhecido como relatório Figueiredo e por temática as agências desenvolvidas pelos povos indígenas apresentadas no referido documento. Durante anos, acreditou-se que o relatório Figueiredo tivesse sido destruído por um incêndio no ministério da agricultura, em junho de 1967, e seu conteúdo se transformado em pó de esquecimento, porém, ele foi redescoberto em novembro de 2012 pelo pesquisador Marcelo Zelic no Museu do Índio, no Rio de Janeiro (Guimarães, 2015), emergindo para a luz da verdade como uma ferramenta histórica importante a qual apresenta uma quantidade fantástica de relatos que permitem criar novas possibilidades de análises sobre a atuação do SPI e do indigenismo brasileiro. Coloca uma relação com o relatório final produzido pela comissão nacional da verdade com intuito de reificar as ações desenvolvidas pelo Estado Brasileiro contra os povos indígenas e a sua omissão para com os mesmos.

Palavras-chave: Relatório Figueiredo, Povos indígenas, Justiça.

1. PUXANDO O FIO DA MEADA

A história é construída, destruída e reconstruída pela vontade dos que fazem do seu esforço e determinação combustível inesgotável na busca por justiça, na luta por uma sociedade mais fraterna e solidária. Uma vontade que vai em direção a outras, as quais visam horizontes semelhantes e se fortalecem na construção coletiva. Um processo desenvolvido em múltiplas realidades, diversas acepções, e variados campos do saber. Produzindo outras formas hermenêuticas de compreensão do mundo social e diversas epistemologias, sustentadas por racionalidades outras, o que possibilita o florescimento de uma quantidade significativa de alternativas ao sistema hegemônico de conhecimento. Um esforço que pode ser aplicado a absolutamente todas as situações possíveis, utilizado nas mais diversas análises e verificado entre todos os povos.

A construção da história por uma perspectiva contra hegemônica necessita de paciência, imaginação construtiva e disciplina consciente. Uma paciência que seja inquieta e

¹Mestrando do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil. Bacharel em Direito pela UFPA, membro do grupo de pesquisa Cidade Aldeia e Patrimônio e militante do Levante Popular da Juventude.



profunda ao mesmo tempo, que origine um olhar sensível e atento aos detalhes que permeiam os ladrilhos do pensamento e alcance o que está por baixo do revestimento amorfo do saber. Uma ideação que vá além do que se vê, que cisme com os paradigmas que colocam em condição de subjugação o outro, e que crie novos ideais a serem alcançados. Uma consciência pautada pelo rigor de uma disciplina transcognitiva que visa alinhar os fios considerados descartáveis na fiação do tecido social, ou melhor, dos tecidos sociais, além de proporcionar maturação de matéria fertilizante de ideias transformadoras.

Diálogo entre distintas formas de conhecimento, também, se faz indispensável para edificação de outras formas de se dizer a História. Nesse texto, a Antropologia e a História estarão debatendo, conversando e pensando sobre o mesmo quadro e tentando compreender como se faz a trama dos fatos que estão presentes e ausentes no relatório produzido pela comissão de inquérito, instaurada pelo Ministro do Interior, General Albuquerque Lima, por meio da portaria 154 de 24 de julho de 1967 e instalada em novembro do mesmo ano, que teve como objetivo investigar e apurar as irregularidades existentes no Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (Relatório Figueiredo: síntese, 1967).

O presente trabalho coloca em evidência as condições e contradições que possibilitaram a produção do relatório, mostrando como esse documento foi tratado pelo Estado brasileiro, as suas repercussões, sua trajetória ao longo do tempo e a sua relevância para produção de novas evidências sobre o genocídio produzido pelas políticas indigenistas do SPI.

Aponta para a necessidade de ampliar as discussões sobre a etnohistória² indígena referente ao período da ditadura civil militar do Brasil e para a necessidade de responsabilização, por parte do Governo nacional, pelos crimes cometidos contra os povos indígenas. E, também, apresenta fatos presentes no relatório da comissão nacional da verdade com relação ao que foi investigado sobre os povos indígenas durante o período ditatorial brasileiro.

Comparando dois documentos de suma importância para a reconstrução do processo de extermínio dos grupos etnicamente diferenciados e contribuindo para produção de uma contra narrativa sobre essa questão.

2. ENTRE CONTEXTOS

Entrelaçar contextos com o objetivo analítico, de forma sucinta, os relatórios Figueiredo e da Comissão Nacional da Verdade (CNV) apresentando os pontos mais

² O conceito etnohistória, aqui utilizado, é entendido conforme apresentado pelo pesquisador Jorge Eremites de Oliveira, que diz: “embora os termos etnohistória e história indígena venham sendo utilizados como sinônimos um do outro, é certo que o uso do primeiro implica em valer-se de um método em construção e de caráter interdisciplinar, cada vez mais sólido frente às interfaces entre a antropologia, a arqueologia e a história, dentre outros campos do conhecimento” (2003, p:7).



relevantes de cada documento, os seus aspectos históricos, suas limitações e a relação que pode existir entre eles, apontando para a necessidade do pensamento antropológico tomar esses dados como uma rica fonte de investigação e como eles podem ser utilizados para colocar do avesso o a história dominante, a história dita “oficial” sobre os povos indígenas brasileiros.

2.1 SPI: ANTRO DA BARBÁRIE AOS POVOS INDÍGENAS

Antes de apresentar em específico o processo de produção, divulgação, esquecimento e retorno do Relatório Figueiredo (RF), como ficou conhecido posteriormente, é importante destacar a importância preterita de duas Comissões Parlamentares de Inquérito (CPI) realizada nos anos de 1962 e 1963. Elas tinham como objetivo investigar as possíveis irregularidades cometidas pelos funcionários do SPI. A primeira não teve muito êxito e foi logo dissolvida. Não produziu quase nem uma documentação. A segunda tem o seu foco nas denúncias sobre o roubo do patrimônio indígena e abrangeu os estados do antigo Mato Grosso e Amazonas e durou até 1965. Os documentos dessa comissão vão para o ministério da agricultura e se perdem junto com 150 inquéritos administrativos em um incêndio criminoso em junho de 1967. Eram documento de suma importância para comissão de inquérito que seria realizada futuramente (Zelic, 2014). O que sobra dessa comissão são as conclusões apresentadas e aprovadas pela câmara dos deputados por meio da resolução Nº 142 de 1965. Essa documentação foi juntada ao relatório figueiredo e consta no tomo I das folhas 4 a 13 (Relatório Figueiredo: Tomo I, 1967).

Uma vez que a documentação central foi incendiada e o trabalho não mais poderia ser feito em Brasília, o promotor decidiu percorrer o País estendendo as investigações para vários outros Estados, o que levou à ampliação do foco das investigações. A partir do que ele apurou nas regionais e aldeias, foi possível ampliar a gama de delitos praticados, apresentando tanto os crimes contra a pessoa do índio, renda e propriedade, quanto desvios de verbas públicas.

O RF é o resultado de uma investigação empreendida pelo procurador Jader de Figueiredo Correia a pedido do ministro do interior Afonso Augusto de Albuquerque Lima por meio da portaria nº 154/67, a qual constituiu a Comissão de Inquérito (CI) instalada no dia 3 de novembro de 1967 para cumprir o que preceitua a lei e indiciar os culpados, em plena ditadura civil-militar. O objetivo do documento visa apresentar violações cometidas por funcionários do SPI, órgão subordinado ao Ministério da Agricultura, contra indígenas brasileiros ao longo das décadas de 40, 50 e 60 do século XX, mediante provas documentais e testemunhais (Relatório Figueiredo: síntese, 1967).



O RF foi produzido por servidores de fora do SPI e as investigações coordenadas pelo procurador do Estado Jáder de Figueiredo Correia³. Um professor de pedagogia do Instituto de educação do Ceará com pouca ou nem uma familiaridade com a temática indígena. Valente coloca em seu livro, *Os Fuzis e as Flechas*, uma fala de Jader a qual indica as suas limitações: “[e]u não conhecia o problema indígena, a não ser por leituras esparsas como, acredito, qualquer brasileiro” (2017, p:42). O que poderia ser um problema, contudo, revelou-se uma virtude, pois ele passou a olhar com perplexidade procedimentos que já haviam se tornado uma rotina no SPI (Valente, 2017), contudo, essa afirmação deve ser melhor ponderada, pois Jader era um agente do governo ditatorial e estava a serviço das mesmas pessoas que produziram o etnocídio e o genocídio de vários povos indígenas ao longo do século XX.

Fatos produzidos a partir dessa investigação, a qual durou em torno de um ano tendo os seus resultados finais divulgados em março de 1968 (Relatório Figueiredo: síntese, 1967), foram utilizados como argumentos e provas para a necessidade da extinção do SPI e construção de um novo órgão tutelar. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é apresentada como proposta a partir de um projeto de lei com intuitos mais amplos e indo muito além do que apenas reformular e refundar o órgão tutelar, “[a] FUNAI foi construída sobre o espólio do do SPI do extinto Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do até então Parque Nacional do Xingu” (Milanez, 2015, p:65). Criada em 5 de dezembro de 1967 a nova fundação indigenista “em linhas gerais, mantinha os mesmos objetivos e regras do SPI, apenas deixando mais claro que o patrimônio da fundação seria formado em parte “pelo dízimo da renda líquida anual do Patrimônio Indígena”” (Valente, 2017, p:52), passando, durante a presidência de Fernando Collor, para o Ministério da Justiça, onde mantém seu vínculo institucional até hoje. Sendo esse apenas um dos inúmeros desdobramentos que a comissão de inquérito possibilitou.

A publicação do documento causou grande repercussão tanto a nível nacional como internacional, sendo divulgado em vários jornais pelo globo como, *Le Monde* (francês), *Sunday Times* (britânico) e o *New York Times* (estadunidense). “Este último, em 21 de março de 1968, dava chamada de capa e reproduzia trechos do Relatório Figueiredo na matéria assinada por Paul L. Montgomery, *Killing of Indians Charged in Brazil*” (ISA, 2001). Após a sua divulgação o inquérito foi arquivado nos porões da FUNAI, no Ministério do

³ “Jáder tinha como padrinho político o ex-governador do Ceará Virgílio Távora (1919-88), de quem fora secretário de Educação quando o tenente-coronel, apoiador do golpe de 1964 e líder da União Democrática Nacional (UDN), governou o estado, de 1962 a 1966. Após deixar o governo, Távora elegeu-se deputado federal pela Aliança Renovadora Nacional (Arena), o partido que dava apoio aos militares. Jáder também era irmão do ex-deputado estadual do Ceará Joaquim Correia, que, nos anos 1970, se tornou deputado federal pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB)” (Valente, 2017, p: 42).

⁴ Assassinato de índios denunciado no Brasil. Tradução do autor.



Interior, e a sua visibilidade ficou comprometida com a promulgação do AI-5 e lá ficou por mais de quarentas anos. Inclusive, muitos pesquisadores acreditavam que ele teria sido perdido em um incêndio no Ministério da Agricultura – na verdade, a tragédia aconteceu às vésperas da Comissão de Inquérito de Figueiredo (Daudén; Mestre, 2013).

Durante anos, acreditou-se que o Relatório Figueiredo tivesse sido destruído por um incêndio no Ministério da Agricultura, em junho de 1967, e seu conteúdo se transformado em pó de esquecimento, porém, ele foi redescoberto em novembro de 2012 pelo pesquisador Marcelo Zelic no Museu do Índio, no Rio de Janeiro (Guimarães, 2015), emergindo para a luz da verdade como uma ferramenta histórica importante a qual apresenta uma quantidade fantástica de relatos que permitem criar novas possibilidades de análises sobre a atuação do SPI e do indigenismo brasileiro.

Entende-se o indigenismo como uma política de Estado que visa realizar a integração dos povos indígenas a nação Brasileira hegemônica objetivando o controle dos povos indígenas e pretendendo solucionar conflitos de forma sistematizada por meio de entidades públicas. Conforme as proposições de Souza Lima:

“pode-se considerar indigenismo o conjunto de ideias (e ideias, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio. A expressão *política indigenista* designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas” (1995: p.14 e 15).

Foram várias as atrocidades perpetradas pelos agentes do Estado Brasileiro, crimes que devastam material e imaterialmente os povos indígenas. O Relatório coloca de forma explícita a desumanização dos funcionários do SPI em sua atuação. São descritos alguns desses terrores como: crucificação, estupros, venda de crianças, roubo de produção, açoite no tronco, venda de terras, desvio de verbas, humilhações públicas, constituição de polícia indígena, capitão indígena, tortura, espancamentos, além de obrigar as pessoas a castigar os seus parentes refere-se a morte tão somente, cárcere privado, trabalho escravo, entre outras atrocidades (Relatório Figueiredo: síntese, 1967).

Esses crimes são relatados na síntese do Relatório onde, também, se apresentam os esquemas que sustentavam a sua efetivação, colocando de que forma essas manobras criminosas eram desenvolvidos no seio do SPI e como os seus funcionários, desde a diretoria geral até os funcionários dos postos avançados, executavam essas barbaridades contra os povos indígenas.



Todos os fatos descritos foram verificados durante as visitas aos postos de atuação do SPI, aos gabinetes regionais e nacional. O roteiro das inspeções era mantido sob sigilo, contudo, ocorria vazamento de informações e postos eram avisados com alguma antecedência e tentavam mascarar as atrocidades, mas obtinham pouco êxito nesse intento, pois não era possível mascarar tudo, a miséria continuava imutável, a carne estava exposta e o sangue regava a terra (Relatório Figueiredo: síntese, 1967).

Como resultado do inquérito, o relatório indicou 132 pessoas à serem indiciadas e prestarem conta dos seus crimes. Tudo comprovado com provas e essas juntadas ao documento que foi finalizado com mais de sete mil páginas divididos em 30 tomos (Relatório Figueiredo: síntese, 1967).

É inegável a importância do relatório Figueiredo e a sua validade, contudo, em alguns momentos os povos indígenas são apresentados como “indefesos”, “amedrontados”, “silvícolas” incapazes de lutar contra o maquinário social colonialista desenvolvida pelo Estado brasileiro na consubstanciação denominada SPI. É importante relatar essa lacuna do documento⁵, que não aponta, de uma maneira sistematizada, como os povos indígenas se organizaram para lutar contra o etnocídio e genocídio, e quais agência, de modo específico, foram utilizadas nesse combate. É impossível imaginar que nesse processo conflituoso os povos indígenas não tenham construído estratégias de combate e resistência a essa política indigenista. É necessário buscar essa outra parte da história para ser possível compreender de maneira mais alargada a atuação do SPI nesse período.

Por isso a centralidade da antropologia para se conseguir interpretar esses dados de uma forma que se pense adequada, que ajude a desvendar as múltiplas formas de agências produzidas pelos indígenas descritas no relatório Figueiredo, e não sistematizadas, para enfrentar a homogeneização e a acusação de “não ser indígena” frente ao seu sistema de justiça e conseguir ampliar o alcance desse documento, tornando-o uma poderosa arma na luta por justiça étnica.

Assim sendo, faz-se necessário compreender que agências os povos indígenas utilizaram para “permanecer” com a sua identidade de índio, apesar da colonização, ultrapassando as dificuldades que enfrentaram considerando o “cercamento” das aldeias e de suas culturas, pelos não indígenas, chegando aos seus antigos territórios e dessa maneira despojando-os de suas terras, as quais hoje apresentam-se reduzidas, complicando a sobrevivência cotidiana dos grupos.

⁵ Está se ponderando o que é apresentado na síntese do relatório, os demais tomos serão analisados e apresentados em trabalhos futuros que iram mapear os depoimentos existente no relatório Figueiredo, como um todo, sobre a categoria que, entre os indígenas, corresponde à justiça, a direitos, especialmente em oposição àquilo que é considerado injustiça e subtração de direitos.



2.2 1946-1988: VIOLAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS

Comissão Nacional da Verdade (CNV) é o nome do grupo que investigou as graves violações de direitos humanos cometidas, entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988, por agentes públicos, pessoas a seu serviço, com apoio ou no interesse do Estado brasileiro, ocorridas no Brasil e também no exterior. Essa comissão foi composta de sete membros nomeados pela presidenta do Brasil, legitimamente eleita, Dilma Rousseff, auxiliados por assessores, consultores e pesquisadores. A lei que a instituiu (Lei nº 12.528/2011) foi sancionada em 18 de novembro de 2011 e a comissão foi instalada oficialmente em 16 de maio de 2012 e seu relatório foi divulgado em 10 de dezembro de 2014.

No relatório da CNV os povos indígenas são apresentados de uma maneira diferente a do Figueiredo. Em seu segundo volume no texto que diz sobre a violação de direitos humanos dos povos indígenas é apresentada a resistência as políticas indigenistas por meio da formação e atuação dos movimentos indígenas e como o regime ditatorial se mobilizou no sentido de desarticular essa mobilização.

O período analisado pelo relatório comporta o espaço tempo entre 1946 e 1988, sendo o resultado da pesquisa os casos documentados de violação aos direitos humanos dos povos indígenas. Assim como no relatório figueiredo o documento final da CNV aponta para os limites dos resultados e faz a recomendação da necessidade de uma comissão nacional específica para a investigação de crimes cometidos aos povos indígenas.

Todo o texto é cortado pela política indigenista brasileira. São apresentados os mecanismos que o Estado brasileiro utilizou para manter os povos indígenas sob domínio e como os órgãos indigenistas atuaram na efetivação desse projeto e violaram os seus direitos humanos. Não foram violações esporádicas nem acidentais são sistêmicas e reproduzidas em todo o território nacional considerado pelo relatório como uma política de Estado de ação e omissão, pois:

[c]omo resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa.² O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas (CNV, 2014, p.205).



O relatório coloca que os direitos indígenas estavam subordinados aos planos governamentais. Essa dominação ocorreu mediante os órgãos indigenistas do Estado, sendo eles o SPI e posteriormente a FUNAI. “Acrescente-se a esse quadro a anomalia jurídica de não haver um órgão curador a quem o órgão tutor dos índios devesse prestar contas de suas ações” (CNV, 2014, p: 205).

É apresentada a transformação legislativa que correu ao longo dos anos para a superação das novas realidades. As Comissões Parlamentares de Inquérito analisadas nesse período foram quatro e todas contribuíram para a sofisticação das políticas indigenistas. “O ano de 1968, na esteira do endurecimento da ditadura militar com o AI-5, marca o início de uma política indigenista mais agressiva – inclusive com a criação de presídios para indígenas” (CNV, 2014, p: 209).

Crimes que foram denunciados pelo relatório Figueiredo continuaram sendo cometido. O etnocídio contínuo, são denunciados alguns casos como o extermínio dos Xetá, no Paraná; o caso dos Tapayuna (Beijo-de-Pau), no oeste do Mato Grosso; a invasão do território Sateré-Mawé, no estado do Amazonas; o caso Cinta Larga, no noroeste do Mato Grosso e sudeste de Rondônia; o caso Aikewara, no Pará; a captura e o cativo dos Avá-Canoeiro do Araguaia, no estado do Tocantins. Práticas como invasões, garimpo, desassistência, expulsão, remoção e intrusão de territórios indígenas também são apresentadas no relatório (CNV, 2014, p: 209).

Urge descobrir os caminhos percorridos pelos povos indígenas apresentados no relatório⁶ Figueiredo e da CNV para manterem-se indígenas e compreender como reivindicam o ser indígena, requerendo direitos à manutenção do seu modo de vida, ao seu sistema jurídico, afigura-se como sendo à ordem do dia.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Colocar, por meio desse documento, a ditadura militar brasileira em outros parâmetros, também, é necessária e de grande relevância. Olhar esse período a partir do que foi implementado junto aos povos indígenas se mostra como uma outra necessidade, pois não existe uma grande variedade de debates, produções e reflexões sobre esse tema. Mesmo a comissão nacional da verdade, não conseguiu dar cabo de todas as nuances inerentes a esse tema, fazendo recomendações, em seu volume 2 no texto 5, do seu relatório final, que visam ampliar e aprofundar os estudos sobre essa temática, sugerindo a

⁶ Em trabalhos futuros se buscará analisar os marcos teóricos referentes a sistemas jurídicos entre povos indígenas, de modo mais aprofundado, tendo em vista a necessária observação da interseccionalidade e da colonialidade no Relatório Figueiredo e da CNV.



“instalação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, exclusiva para o estudo das graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas, visando aprofundar os casos não detalhados no presente estudo” (CNV, 2014, p. 253).

Um documento de importância sumaria para a construção de outras histórias referentes aos povos indígenas, uma outra narrativa possível sobre o Estado Brasileiro e a suas perversidades. Conseguir apresentar uma argumentação relativa a política genocida implementada pelo colonialismo capitalista nacional é uma demanda emergente que possui prioridade por sua urgência e relevância. O Brasil deve ser investigado por suas ações e julgado como um ente com responsabilidades a cumprir, não se deve cair em uma culpabilização unitária das ações, uma culpabilização dos indivíduos, mas, sim ter a compreensão que o Estado Nação é quem deve ser responsabilizado. Com o RF e uma leitura contra hegemônica de suas páginas isso é possível.

REFERÊNCIAS

DAUDÉN, Laura; MESTRE, Natália. *A verdade sobre a tortura dos índios*. 26 de abril de 2013. Istoé. Disponível em: https://istoe.com.br/294080_a+verdade+sobre+a+tortura+dos+indios/ Acesso em: 5/10/2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 11 de outubro de 2001. *Índios no Brasil foram vítimas de guerra bacteriológica*. Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/noticias/nsa/detalhe?id=64>. Acesso em: 5/10/2017.

BRASIL. Relatório Figueiredo: documento na íntegra. 2013. “Síntese”. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2013/06/02/relatorio-figueiredo-documento-a-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>. Acesso em: 5/10/2017.

BRASIL. Relatório Figueiredo: documento na íntegra. 2013. “Tomo I”. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2013/06/02/relatorio-figueiredo-documento-a-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>. Acesso em: 5/10/2017.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade (CNV). 2014. “Texto 5 - Violações de direitos humanos dos povos indígenas” In: *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*. V. II Brasília, p. 203-262. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 5/10/2017.

VALENTE, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras. 518p.

MILANEZ, Felipe (Org.). 2015. *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo. 419p.

GUIMARÃES, Elena. 2015. *Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Rio de Janeiro: UERJ. (Inédito).



OLIVEIRA, Jorge Eremites. 2003. "Sobre os conceitos de etnoistória e história indígena: uma discussão ainda necessária" In: *ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*. João Pessoa, p. 1-8. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wpcontent/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.341.pdf>.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

ZELIC, Marcelo. 2014. *Ativista do Tortura Nunca Mais: "Filho de acusado de tortura atua na CNV"*. Carta Capital. Entrevista concedida a Mauricio Savarese. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-reparacao-que-nao-vira-5463.html>. Acesso em 5/10/2017.

**GT 09 - PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA****INTEGRAÇÃO E EMANCIPAÇÃO: APONTAMENTOS PARA UMA REFLEXÃO
SOBRE O PROTAGONISMO INDÍGENA NOS ANOS 70 E 80**

Fernando Roque Fernandes (Universidade Federal do Pará)¹
fernando_clio@hotmail.com

Mauro Cezar Coelho (Universidade Federal do Pará)²
mauroccoelho@yahoo.com.br

RESUMO

Nas décadas de 1970 e 1980, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Governo Militar (1964-1985) sofreram duras críticas de diferentes setores sociais. Este período foi marcado por intensas transformações políticas que resultaram da articulação de grupos de interesse que nem sempre se posicionaram nas estratificações hegemônicas da sociedade brasileira. Associações e organizações indígenas e pró-indígenas se articularam de forma estratégica diante de propostas que defendiam a assimilação dos povos indígenas pela sociedade envolvente. As discussões relacionadas aos binômios *tutelado/emancipado* e *integrado/não integrado* se mostraram incompatíveis com as práticas dos sujeitos indígenas. O pretexto utilizado pelos representantes do Estado era de que o Estatuto do Índio (1973) não atendia os interesses dos grupos indígenas. Mas, na visão de antropólogos, professores universitários, missionários, juristas, lideranças indígenas, dentre outros, o que tal legislação não dava conta era de atender as demandas de grandes grupos empresariais interessados nas terras e na mão de obra indígena. A desapropriação das terras indígenas foi mascarada por propostas de emancipação compulsória direcionadas especialmente às lideranças indígenas que emergiam de forma articulada no cenário político nacional. Aproveitamo-nos deste contexto, para desenvolver uma breve análise sobre as representações acerca dos povos indígenas nas décadas de 1970 e 1980. Pretendemos demonstrar como tais representações expressavam projetos políticos que fundamentaram interesses diversos. Para tanto, evocaremos alguns eventos que nos possibilitem compreender como questões relacionadas aos direitos indígenas, seu lugar na sociedade brasileira e as implicações políticas de suas ações foram interpretados por diferentes grupos sociais, inclusive pelos próprios indígenas.

Palavras-chave: Protagonismo Indígena; Projetos Desenvolvimentistas; Regime Militar.

1. INTRODUÇÃO

¹ Doutorando em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará – UFPA/BELÉM/PARÁ/BRASIL. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (GERA/UFPA). Desenvolve pesquisas relacionadas ao Protagonismo Indígena na História do Brasil; Educação Escolar Indígena e Povos Indígenas no Ensino Superior.

² Professor Associado na Faculdade de História da Universidade Federal do Pará – UFPA/BELÉM/PARÁ/BRASIL. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (GERA/UFPA). Desenvolve pesquisas relacionadas à História Indígena e do Indigenismo no Brasil, História e Livros Didáticos, Teoria e Metodologia da História e do Ensino de História na Educação Básica e Nível Superior.



Foi na gestão do General Bandeira de Mello, que presidiu a FUNAI entre 1970 e 1974 que o General Emílio Garrastazu Médici, então Presidente da República (1969-1974), sancionou o Estatuto do Índio (19 dez. 1973). As discussões que conformaram a criação desta lei, não eram recentes. A novidade no conteúdo dos debates não era, especificamente, o tema da *emancipação*. Isto já era discutido há algum tempo em diferentes projetos relacionados às ideias de nacionalismo (Cf. GARFIELD, 2000). O que parece ter mudado com a criação desta lei foi que tais propostas passaram a ser reguladas e amparadas por seu caráter jurídico. As articulações políticas que surgiram naquela conjuntura passaram a ter prerrogativas estabelecidas na própria legislação.

Logo após sua sanção, o Estatuto do Índio já levantava polêmicas. Em 27 de janeiro de 1975, o Ministro do Interior Maurício Rangel Reis, em entrevista coletiva à imprensa, sugeria que essa legislação fosse alterada, permitindo a emancipação compulsória das comunidades indígenas. Conforme suas análises, as modificações a serem feitas na legislação possibilitariam uma espécie de “emancipação coletiva”, onde grupos inteiros seriam emancipados de uma só vez. No dia 2 de fevereiro, cinco dias depois, o presidente da FUNAI e general do Exército Ismarth Araújo de Oliveira, defendia as ideias apresentadas pelo Ministro Maurício Rangel Reis, admitindo que “talvez fosse perigosa a existência de uma legislação única para todos os índios” (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 9). Mesmo reconhecendo a necessidade de considerar a diversidade de povos, o presidente da FUNAI defendia como necessária a alteração da lei. Naquele mesmo dia, antropólogos do Museu Paraense Emílio Goeldi, no Estado do Pará, criticavam a atitude do Ministro, afirmando que não se tratava apenas de *emancipação*, já que “o índio sempre se integra à sociedade nacional num nível mais baixo do que desfrutava em sua vida tribal” (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 9).

A razão para tais posicionamentos é que o Estatuto do Índio, apesar de suas implicações assimilacionistas, possibilitava certo espaço de atuação dos indígenas na estrutura política da sociedade. Tal possibilidade partia do fundamento legal do Estatuto, ao prescrever, no parágrafo único, artigo 1º, que “aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei” (BRASIL, 19 dez. 1973).

Ao ignorar a emancipação do órgão tutelar os indígenas estavam, possivelmente, canalizando as vantagens que poderiam angariar sob essa condição. Vantagens que apesar de pequenas, lhes permitia espaços de liberdade e aparato jurídico diferenciado que não lhes convinham em outras condições sociais e políticas senão na de indígenas amparados pelo Estatuto do Índio. E isto parece ter acontecido de forma intencional, deliberada e protagonizada.



Mário Juruna, destacada liderança indígena *Xavante* (grupo étnico estabelecido na região centro-oeste do país), conhecido na década de 1970, através da mídia impressa (GRAHAM, 2011), por sua luta em defesa das terras indígenas afirmaria, em 1981, que a FUNAI não via os índios como pessoas, como adultos. Aliás, na sua concepção, ninguém via os índios como adultos. A própria FUNAI, responsável pela defesa dos direitos indígenas era uma das principais responsáveis pelos desvios da lei. Isto ocorria não somente por ser condescendente com práticas ilícitas cometidas contra os povos indígenas, mas, principalmente por se omitir do auxílio político que deveria potencializar o *protagonismo indígena* (PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 23).

Nas palavras de Juruna, “a Funai [poderia] cumprir sua obrigação aplicando melhor o Estatuto do Índio e não passar por cima e fazer ameaças ao índio com o Estatuto”. Juruna questionava as práticas empreendidas pelo órgão tutelar de modo a forçar seus funcionários a refletir sobre os fundamentos daquela instituição. Assim, protestava: “Porque a Funai chama de agitador quem defende o índio? Então nós podemos chamar a Funai de traidora. O Estado tem que reconhecer o índio como brasileiro porque ninguém tem mais direito do que nós” (PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 23).

Nos idos de 1978, as discussões sobre a *emancipação* dos índios tomaram maiores projeções. Em junho daquele ano veio a conhecimento público a existência de uma minuta de decreto de regulamentação que alterava os artigos 9º, 10º, 11º, 27º e 29º do Estatuto do Índio que havia sido enviada ao Presidente pelo Ministro Rangel Reis. Conforme aponta a matéria intitulada *Emancipação indígena vai a Geisel*, publicada pelo periódico *Jornal do Brasil*, na edição de 22 de outubro de 1978, havia se reunido em Brasília um grupo restrito para discutir não mais a elaboração de um projeto de lei, o qual era a intenção inicial do governo, mas um projeto de decreto de lei. A diferença é que esta estratégia visava afastar a discussão pelo legislativo, anulando as possibilidades de os grupos pró-indígena fazerem pressão sobre o Congresso na tentativa de impedir sua aprovação (JORNAL DO BRASIL, 22 out. 1978, p. 30).

Não se sabia ao certo sobre o teor do documento, senão apenas que se tratava de uma proposta de reestruturação dos artigos relacionados aos processos emancipatórios. A minuta de decreto se direcionava especificamente, para os artigos que tratavam da questão da assistência e da tutela dos índios e sobre suas terras. Para muitos estudiosos do assunto, inclusive em âmbito internacional, os processos que conformavam essas proposições, tinham forte relação com os projetos desenvolvimentistas e sua relação com as terras indígenas (VIDAL, 1979).

Em Carta datada de 26 de outubro de 1978, enviada ao General Ismarth de Araújo Oliveira, a *Indian Rights Association*, conhecida associação indigenista norte americana, atuando desde 1882 nos Estados Unidos, criticava as propostas apresentadas pelo presidente



da FUNAI observando que “quando a terra indígena está em jogo, as questões são encobertas por uma nuvem de nobre retórica sobre a necessidade de se civilizar o índio, conceder-lhe cidadania, terminar o ‘degradante’ sistema de reservas” (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 24).

A jornalista Eliana Lucena, havia redigido uma matéria intitulada *A emancipação (das terras) dos índios*, que foi publicada pelo periódico *Movimento*, na edição semanal de número 139, de 27 de fevereiro de 1978. Nela, o padre Egídio Schwaden, secretário do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), afirmava que “por detrás da emancipação do índio está o interesse na ‘emancipação’ de suas terras” (MOVIMENTO: 27 fev. 1978, p. 8). Lucena foi responsável por diversas matérias publicadas entre 1973 e 1978 no jornal *O Estado de Mato Grosso*. As matérias abordavam questões que diziam respeito aos povos indígenas. Uma delas, intitulada: *União, a única defesa dos índios*, evidenciava outros atores envolvidos naquele debate.

2. AGENTES INDÍGENAS E SEUS COADJUVANTES SOCIAIS

Publicada em 15 de dezembro de 1973, na cidade de Cuiabá/MT, a referida matéria apresentava questões relacionadas à condição dos povos indígenas na Amazônia frente aos projetos desenvolvimentistas implementados na região. Em certa altura do texto, a jornalista observava que apesar da polêmica sobre como *integrar* o índio, num ponto FUNAI, sertanistas, antropólogos e técnicos indigenistas concordavam: “o índio seria muito feliz se pudesse continuar isolado no seu habitat. Mas isso é uma ideia utópica, já que ninguém poderá deter o processo de desenvolvimento”. Continuando, Lucena destacaria a fala de um sertanista e ex-funcionário da FUNAI chamado Antônio Cotrim Neto, na qual se lia: “o índio não pode se constituir num entrave ao desenvolvimento da Amazônia e deve ser integrado gradativamente na sociedade” (O ESTADO DE MATO GROSSO, 15 dez. 1973, p. 3). O indígena Megaron, da etnia *Txucarramãe*³ foi, também, destaque na matéria.

Nascido em 1951, esta liderança indígena ficou conhecida por acompanhar Orlando Villas Boas em suas viagens pelo país. Sabia ler, escrever, falava o português e não escondia o gosto pelas músicas da comunidade envolvente. Naquela ocasião, com o fim de seguir para a aldeia dos *Txucarramãe*, Megaron foi localizado pela jornalista Eliane Lucena enquanto esperava uma canoa no Posto Indígena *Diauarum*, localizado no Parque Indígena do Xingu a

³ Conforme o portal *Britannica* (9 maio 2017), “O povo *Txucarramãe* faz parte de um grupo indígena maior, o dos *Kaiapós*. Eles constituem, de fato, o povo chamado também de *Kaiapó-Mecranoti*. O grupo usa o nome de *Metuctire*. Vivem nas Terras Indígenas *Baú* e *Mecranoti*, localizadas no sul do [Pará](#), e na reserva *Capoto-Jarina*, no norte de [Mato Grosso](#). Pertencem ao grupo linguístico Jê”. A TV Câmara (29 jul. 2007), da Câmara dos Deputados, em Brasília, ao convidar o líder indígena para discutir sobre questões relacionadas aos conflitos agrários na Amazônia, observou: “Um dos principais líderes indígenas do País, o cacique *Kaiapó Megaron Txucarramãe* é o símbolo da luta de centenas de nações de índios brasileiros por saúde, terras e direitos em um mundo cada vez mais globalizado. Sucessor do cacique Raoni, seu tio, nos últimos anos Megaron percorreu o mundo e conheceu presidentes, reis e imperadores, tudo sem perder o contato com as suas raízes culturais”.



cerca de 650 km da cidade de Cuiabá, no Estado do Mato Grosso. Acompanhado de sua mulher, seu cachorro, uma máquina fotográfica, um gravador, duas redes e calças da marca Lee o indígena revelaria à Lacerda os motivos daquela viagem. Em suas palavras: “soube que está havendo problemas com a minha tribo e os posseiros em Piará-Açu. Por isso, vim logo para cá, pois podem precisar de mim e, além do mais, preciso visitar a minha mãe, que já está velha” (O ESTADO DE MATO GROSSO, 15 dez. 1973, p. 3).

A fala de Megaron, destacada na matéria, nos permite observar diferentes nuances das relações que este sujeito estabelecia com a comunidade envolvente sem descuidar das responsabilidades que tinha como militante das causas indígenas, das causas de sua comunidade. Ademais, considerando as diferentes nuances da questão apresentada pela jornalista em suas matérias, podemos observar que as divergências de opinião já se faziam sentir desde antes da validação do Estatuto do Índio, em fins de 1973. O caso de Megaron reflete as ações de lideranças indígenas que, apesar da relação com a comunidade envolvente, não estavam alheias às necessidades de seus grupos étnicos, com eles mantendo relações em defesa dos interesses das coletividades das quais faziam parte.

Lucena finalizava a matéria observando que enquanto não se chegava a uma conclusão sobre o melhor método de *integração* dos povos indígenas, um ponto parecia ser fundamental: “se não for garantida a terra ao índio, ele talvez não consiga assistir a sua própria integração no mundo do branco” (O ESTADO DE MATO GROSSO, 15 dez. 1973, p. 3). Pelo teor da matéria, mas não somente, é possível observar que, independente das posições tomadas em relação à questão indígena, era perceptível que as propostas de *emancipação* mascaravam outros interesses. Para diferentes grupos da sociedade, a *emancipação* dos sujeitos e povos indígenas deveria ser desenvolvida, considerando os processos que conformavam os modos de vida desses sujeitos. Forçá-los a *emancipação* significava, em termos econômicos, entregar suas terras aos interesses de grandes empreendimentos de caráter desenvolvimentista.

Conforme se pode observar, a sociedade civil não estava alheia aos debates sobre a *emancipação* dos índios. Para os antropólogos da Comissão Pró-Índio, de São Paulo os problemas fundiários, pelos quais o país passava, não deveriam ser resolvidos à custa dos índios. Os objetivos dos projetos emancipacionistas seriam ausentes de justiça e inviáveis de serem alcançados. Em outras palavras integrar os indígenas significaria entregar suas terras aos interesses de grandes grupos empresariais. Para alguns estudiosos do assunto,

[...] emancipar grupos indígenas [era] entregá-los desarmados a forças infinitamente mais poderosas, que lhes arrebatarão, em maior ou menor prazo, as terras a vil preço, por grilagem ou por execução das dívidas, absorvendo-os como mão-de-obra barata. (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 18).



Outros grupos também se posicionavam contrários à forma como os projetos de emancipação dos índios eram desenvolvidos, assim como foram contrários à proposta de *emancipação forçada*, apresentada pelo Ministro, General Maurício Rangel Reis ao Presidente, General Ernesto Geisel.

No dia 7 de novembro de 1978, se realizava um Ato Público contra as medidas adotadas pelo Ministro do Interior, reunindo cerca de 700 pessoas no Auditório da Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro (JORNAL DO BRASIL, 7 nov. 1978, p. 7). No dia 8 de novembro de 1978, na cidade de São Paulo, outro importante evento foi organizado pela Associação Nacional de Cientistas Sociais (ANCS). Organizado pela recém-criada Comissão Pró-Índio, o ato foi coordenado por Darcy Ribeiro, contando ainda com uma exposição de fotografias, filmes etnográficos e depoimentos de lideranças indígenas. O evento foi denominado de “*Ato Público Contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas*” e reuniu mais de 2 mil pessoas no Teatro da Universidade Católica de São Paulo, contando ainda com 190 monções de apoio a causa indígena. Os destaques deste encontro foram documentados e posteriormente publicados na primeira edição dos *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP* (1979), sob o título *A questão da emancipação*.

Na ocasião, antropólogos, associações e organizações pró-indígenas nacionais e internacionais, lideranças de várias comunidades indígenas e pesquisadores de diversas áreas das Ciências Humanas se fizeram presentes. Foram apresentados diferentes pontos de vista sobre questões relacionadas à *emancipação* dos povos indígenas. Além da apresentação de monções, análises sobre os processos que conformaram aquela conjuntura e críticas aos projetos desenvolvimentistas impetrados pelo Estado fizeram parte da agenda do evento. A situação de diferentes povos indígenas por conta dos conflitos com fazendeiros, posseiros, garimpeiros, dentre outros também foram acionadas para fundamentar a crítica contra os procedimentos do Estado. Lideranças indígenas como Nelson Xangrê dos *Kaingang* e Daniel Pareci dos *Pituary*, dentre outras lideranças, se pronunciaram.

Nelson Jacinto Xangrê, da etnia *Kaingang* de *Nonoai*, localizada no Rio Grande do Sul, ficou conhecido como importante liderança daquela etnia. De acordo com a matéria intitulada: *Xangrê, ameaçado de morte: “o certo é tomar as terras de latifundiários”*, publicada pela revista *Porantim*, na página 9 da edição junho/julho de 1980, Nelson Xangrê havia sido eleito cacique em 1977, “quando os *Kaingang* sentiram necessidade de um líder forte e decidido, capaz de levar adiante a tarefa de expulsar de suas terras cerca de seis mil colonos” (PORANTIM, jun./jul. 1980, p. 9). Naquela ocasião, os *Kaingang* passavam por uma difícil situação. A área indígena de 14.910 hectares, localizada a 461 km de Porto Alegre, estava quase totalmente tomada por posseiros e grileiros.



Os *Kaingang* viviam ameaçados e escorraçados em seu próprio território. Diante da situação, liderados por Nelson Xangrê, os *Kaingang*, nos idos de 1978, decidiram expulsar os posseiros de suas terras. De acordo com a matéria publicada, a principal intenção do grupo era “chamar a atenção do povo brasileiro e das autoridades para a difícil situação que [os *Kaingang*] vinham enfrentando diante da invasão gradativa de seus territórios” (PORANTIM, jun./jul., 1980, p. 9).

Foi com essa experiência de luta e reflexões sobre sua condição de *indígena brasileiro* que esta liderança entre os *Kaingang* se pronunciou naquele evento. Suas observações sobre as diferentes nuances da questão foram expressas da seguinte maneira:

Eu vou falar um pouco pra vocês, povo querido. Há muito tempo que a gente vem sentindo esses problemas que vem acontecendo para nós, para os índios desse país brasileiro. Mas, com tudo que eu tive experiência, o movimento dos índios é movimento de brigar, que a gente chama. Durante que eu conheci esse, a comunidade indígena, como eu falei, com o civilizado, é uma experiência diferente, não é, assim, que seja pessoas diferentes, mas a vivência é tão diferente quanto vocês. Agora, talvez, e pode ser que a vivência do civilizado, que é o costume de vocês, eu acho que vocês sempre tem uma vivência que não vai servir para a nossa comunidade indígena. É uma questão que eu não estou criticando a vivência de vocês, mas é que eu acho que é bom respeitar a vivência indígena porque nós temos direito de reclamar nossa vivência que vai complicar com o tempo (XANGRÊ – PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 70).

Na mesma ocasião trechos da fala de Darcy Ribeiro eram destacadas de forma a evidenciar seu alinhamento com as discussões. Ribeiro observava que “o índio já está tomando consciência de que somente ele, lúcido, alfabetizado, capaz, pode se emancipar, defendendo-se e argumentando com os burocratas” (JORNAL DO BRASIL, 12 nov. 1978, p. 31). O *sertanista* Orlando Villas Boas e o Presidente do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Dom Tomás Bauduino também se fizeram presentes no evento. Estes e muitos outros interessados nos encaminhamentos da questão da emancipação testemunharam o depoimento das lideranças indígenas presentes.

Outra liderança indígena que se pronunciou foi Daniel Matenho Onizokab, popularmente conhecido como Daniel Pareci, cacique da comunidade indígena *Pareci*, localizada na Chapada dos Pareci, no Estado do Mato Grosso. Daniel ficou conhecido pela eloquência com que dialogava com a comunidade envolvente. Em matéria intitulada “*Críticos acham que decreto visa afastar líder indígena*”, publicada no periódico *Jornal do Brasil*, na edição de 21 de novembro de 1978, o editorial enfatizava a participação de Daniel Pareci naquele evento. Em certa altura do texto se lia: “Daniel Matenho Onizokab impressiona as plateias dos brancos com sua clareza” (JORNAL DO BRASIL, 21 nov. 1978). O elogio resultou



da forma como esta liderança indígena se dirigiu aos presentes. Naquela noite, Daniel encaminhou sua fala da seguinte maneira:

Antes de mais nada eu queria agradecer a esta entidade que promoveu este Ato Público de apoio ao movimento contra a emancipação do índio. E também agradecer a todos os presentes aqui, que com sua presença nos dão forças, nos dão coragem para que possamos continuar na nossa luta indígena. Para que possamos ter as nossas terras garantidas e para que não aconteça esta “emancipação” dita pelo governo que nada mais é do que um grave crime contra todos os índios do Brasil (aplausos). Eu peço que vocês notem bem minha expressão e que isso simplesmente demonstre a todos vocês que o índio tem atualmente, outra dimensão na sua forma de pensar e na sua forma de agir. Hoje em dia não somos mais aqueles selvagens que ainda a televisão e o cinema continuam a mostrar, auxiliando muito para deteriorar e dar uma falsa imagem do índio. Dar uma falsa imagem que muitas das sociedades brancas têm sobre nós. Um tipo de estereótipo, um falso índio. Então, como o tempo aqui é muito curto, eu quero agradecer do fundo do coração. E que vossas consciências se tornem também consciência de outras pessoas iguais a vocês. Para que nos possam dar firme apoio na nossa luta, na nossa verdadeira luta de emancipação, que não será feita pelo governo ou pelo Ministro do Interior ou seja lá quem for! (aplausos). Ela será feita por nós mesmos, por nós, os índios. Através da nossa luta de consciência. Assim como todas as classes da massa oprimida formando suas consciências, também nós índios estamos empenhados em formar nossas consciências para exigirmos os nossos direitos. Eu tenho um ponto de vista, representando a consciência indígena. Digo que esta emancipação nada mais, nada menos é que uma arma mortífera que simplesmente nos tirará todo e qualquer direito de reclamar os nossos direitos. Talvez com essa emancipação nós não possamos mais fazer as nossas assembleias que tão ricamente nos tem ajudado. Eu vejo no futuro, se caso essa emancipação for aprovada pelo Presidente, que nós também seremos tachados, nós os mais conscientes, seremos tachados como aqueles que são chamados de “subversivos”. É por isso que, nós índios, conclamamos a consciência do mundo branco. Porque só a consciência de vocês é que nos poderá dar forças para um dia sermos homens livres. E mais uma vez deixo aqui o meu profundo agradecimento a todos aqueles que vierem prestigiar este encontro.

Para encerrar esta série de apresentações queremos agradecer mais uma vez a todos aqueles que tornaram possível este Ato Público. E quero conclamar a todos aqui presentes em nome de suas devidas entidades que sejam contra todos os crimes das declarações aqui deixadas, principalmente as dos índios. Contamos com o apoio firme dos meios de comunicação de massa, que sejam fiéis às declarações aqui deixadas (aplausos), para que o crime que está prestes a desabar sobre os povos indígenas não seja uma realidade fatal. E que o branco e o índio, no futuro, unidos e de braços dados possamos formar uma sociedade justa e humana. Há igualdade de homens como bem pode provar as sociedades denominadas silvícolas; obrigado! (PARECI – PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 70-71).

3. CONSIDERAÇÕES PONTUAIS

Diante do exposto por Daniel Pareci, podemos concluir que o "movimento contra a emancipação do índio" que tomou força nos anos 1970/1980 concorreu para o fortalecimento das lutas empreendidas pelos povos indígenas para não deixarem de ser reconhecidos como indígenas pelo Estado e pela sociedade brasileira. Desta forma a conquista da igualdade de



direitos, no Brasil, para os povos indígenas, implica na luta pelo reconhecimento da diferença. Conforme apontou Pareci, naquele contexto *emancipação* significava “um grave crime contra os índios do Brasil” (PARECI – PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 70-71), especialmente porque emancipar os indígenas, dentre outras coisas, significava impedi-los de reclamar direitos sociais que tinham como indígenas, no que se inclui o direito à terra, saúde e educação diferenciadas.

Outro fator que nos parece ser preciso observar é que Pareci não falava apenas por si mesmo ou pela comunidade da qual fazia parte. Suas palavras ecoaram, naquela noite, os anseios de centenas de etnias indígenas que desejavam uma reviravolta nos processos que conformavam as políticas indigenistas empreendida pelo Estado. Como uma espécie de porta-voz dos povos indígenas que iniciaram anos antes um processo de articulação política na sociedade brasileira Daniel Pareci alertava para a necessidade de se reconhecer a complexa caracterização de povos indígenas existentes no país e acionava os presentes, naquela noite, mas não somente, a multiplicar seus projetos de paz através do reconhecimento da diversidade que dá corpo a toda sociedade.

Este aspecto do protagonismo indígena não havia se iniciado ali e, muito menos, ali teria seu fim. Aquele momento fazia parte de uma pequena, mas significativa cena de uma peça composta por quadros anteriores e posteriores ao *Ato Público de 1978*. Os personagens que subiram ao palco naquela noite ainda participariam de diferentes momentos deste espetáculo. Contracenariam com distintos atores dos quais muitos, tidos como vilões, intentariam a todo custo angariar os aplausos da plateia seguindo o conhecido roteiro a partir do qual os sujeitos em condições marginais na estratificação social sempre acabam em condições piores do que iniciaram suas lutas por direitos.

No limite dessas representações, tais personagens acabam mortos, vencidos pelos detentores do poder que, mascarados de arautos da verdade, oprimem o subalterno. O modo como determinadas representações, produzidas sobre certos grupo sociais, podem servir para legitimar as ações empreendidas pelos discursos de poder, podem ser observadas a partir da análise da imagem com a qual iniciamos nossas reflexões. Ainda que de forma sutil, tal representação encobertava o protagonismo dos povos indígenas naturalizando discursos pejorativos sobre eles. Senão vejamos.

Conforme aponta Sidnei Roque Deparis (2007), no dia 19 de abril de 1980, por ocasião do encerramento das atividades comemorativas da Semana do Índio, ocorrida através do I Seminário de Estudos Indigenistas de Mato Grosso do Sul, depois de muitos debates, optou-se pela criação de uma entidade que passaria a representar os interesses das comunidades indígenas. Tal instituição seria composta somente por indígenas, porém estaria aberta para o diálogo, recepção e apoio de outras pessoas ou associações e organizações pró-indígena. É



neste momento que a ideia de uma entidade capaz de dialogar com as lideranças indígenas espalhadas por todo o país toma corpo com a criação da União das Nações Indígenas.

No Encontro de Lideranças Indígenas e Entidades de Apoio, ocorrido entre 26 e 30 de abril de 1981, em São Paulo, na Sessão Pública da Reunião da Diretoria da União das Nações Indígenas (UNI), feita para a escolha de uma nova diretoria para coordenar as atividades da UNI, Luiz Inácio Lula da Silva, então Presidente do Partido dos Trabalhadores, convidado pelos chefes indígenas Mário Juruna (da comunidade *Xavante*) e Olair Carajá (da comunidade *Carajá*), discursou da seguinte maneira:

Companheiros e companheiras: hoje tive a satisfação de receber, no Sindicato de São Bernardo do Campo, o Cacique Mário Juruna e um representante da tribo Carajá, o Olair. Eu acredito que para mim foi uma grande lição. Uma lição porque eu imaginava encontrar um cacique falando uma língua que eu não conhecia. Sem brincadeira, às vezes chegava a imaginar um homem de arco e flecha na minha frente. Afinal de contas, eu não posso ter culpa disso, e acredito que ninguém do plenário poderia ter culpa disso, porque a formação que nós recebemos sobre o índio nas grandes cidades é uma formação deturpada, recebemos a informação de que o índio é selvagem. As nossas crianças quando entram na escola, recebem essa informação de que os índios são selvagens e a coisa não para por aí; quem liga a televisão, assiste um filme de bang-bang americano, com os brancos matando os índios como forma de garantir a sobrevivência da raça supostamente tida como maravilhosa e bondosa, a raça branca. [...] Sempre existe aqueles que tentam dizer que o problema do índio é um e o problema do trabalhador é outro, mas é mentira, o problema é um só, é a fome, é a exploração, é a miséria. É tudo igual! É a multinacional comprando ou roubando a terra do índio, é a multinacional roubando o sangue e o suor do trabalhador em São Bernardo do Campo (LULA – PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 47).

Ressalvadas as considerações sobre a relação com a causa dos trabalhadores, o teor do discurso de Lula enfatizava, justamente, a forma como a imagem sobre os povos indígenas poderia ser manipulada para naturalizar a imagem de que lugar de índio é no meio do mato e, ainda assim, somente enquanto é assimilado pela civilização. Retomando aquela imagem das quatro figuras indígenas que evocavam o mito das *guerreiras amazonas*, naturalizadas nas representações do fotógrafo J. Américo Peret, é possível observar que alegorias desta natureza carregavam um conjunto complexo de significados que condizia com as discussões feitas pelos presentes no I Encontro de Advogados da FUNAI, em agosto de 1981. Por outro lado, não dialogava com as ações sociais relacionadas às emergências dos povos indígenas no cenário político brasileiro.

Conforme é possível observar, os projetos de emancipação que estavam sendo debatidos no I Encontro de Advogados da FUNAI, em 1981, em Brasília, já haviam sido criticados em larga medida por diferentes setores da sociedade brasileira. Mas isto não significa que lhes faltava argumentos para se manterem atuais. No âmbito epistemológico,



todas as possibilidades eram possíveis de aplicação. Parece-nos que o que faltava a esses debates era certo fundamento prático. Era preciso demonstrar, a partir de resultados, que o projeto de *emancipação indígena* era viável. Da mesma forma, de nada adiantava criar diferentes argumentos na defesa da causa indígena se não houvesse demonstração prática das proposições em jogo. Era preciso articular estratégias pelas quais se tornassem sem fundamento o que defendiam as propostas de *emancipação compulsória* criadas, pelo Estado, para os índios.

Como bem evocou Lula, os projetos desenvolvimentistas empreendidos com o consentimento do Estado esbarravam nos inúmeros conflitos com as populações indígenas estabelecidas por todas as partes do país. Massacres eram cometidos, fome e miséria assolavam comunidades indígenas que eram expulsas de suas terras, muitas vezes, com o consentimento do próprio órgão responsável pela manutenção, fiscalização e defesa de seus direitos. A situação era insustentável (não que tenha se tornado sustentável na atualidade). Mas, era preciso criar mecanismos que fortalecessem a luta dos povos indígenas em defesa dos poucos direitos que tinham conquistado com o Estatuto do Índio e lhes permitissem a luta por direitos, principalmente, se quisessem que o Estado cumprisse seu papel de possibilitar às comunidades indígenas o direito à terra, a saúde e a educação, permitindo-lhes o reconhecimento da cidadania plena sem que fossem forçados a deixar de ser índios.

Cabe-nos a observação de que o evento para o qual Lula havia sido convidado por Juruna e Olair, apesar de ser organizado para possibilitar o diálogo entre lideranças indígenas e entidades de apoio, acabou por se constituir como o primeiro encontro de lideranças indígenas em perspectiva nacional, reunindo um número expressivo de chefes de várias partes do país, sendo por elas dirigido e encaminhado nos três dias que se seguiram. Marcos Terena, que por ocasião daquele evento havia sido escolhido para coordenar a nova diretoria da União das Nações Indígenas, se referia aquele encontro da seguinte maneira:

O pensamento organizador desse encontro, a princípio se baseava em reunir as entidades de apoio e os índios passíveis desse apoio. Entretanto, dada a forma como se conduzia a Fundação Nacional do Índio, sob a orientação do Coronel Nobre da Veiga, os índios se sentiram ultrajados em vários de seus direitos e se identificaram nos problemas, sintomas estes que os levaram a se sentir solidários uns com os outros: questões de saúde, de educação e principalmente as questões de demarcação de terras. Assim sendo, nada mais natural que este encontro se transformasse da noite para o dia em uma forma de organização indígena, dirigida e organizada pelos próprios índios, o que veio a acontecer dando mais ênfase e força ao pensamento de união, dando assim um verdadeiro sentido à organização até então existente no coração de todos os que ali se encontravam, a União das Nações Indígenas – UNIND (TERENA – PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 3).



Para muitos líderes indígenas que iniciaram, na década de 1970, o processo de articulação entre grupos étnicos de diferentes regiões do país, o direito à cidadania brasileira não deveria se conformar pelas políticas emancipacionistas ou civilizatórias empreendidas pelo Estado. Mas, sim, a partir da lógica dos próprios sujeitos indígenas. Para estes, a *integração* junto à comunidade nacional deveria ocorrer em seus próprios termos. Nas palavras de Marcos Terena, importante liderança da comunidade *Xané*,

Quando pudermos considerar o passado dos povos indígenas com seus métodos de sobrevivência e suas experiências como orientação para melhorar o futuro do índio, saberemos então que os caminhos traçados de acordo com o pensamento do índio também estão voltados para o sentimento de brasilidade e expressam preocupação com as coisas do Brasil (TERENA – PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 3).

Obviamente que, para defender seus direitos, as lideranças indígenas precisavam dialogar com a comunidade envolvente. No entanto, abrir mão de suas diferenças para serem assimilados não parece ter sido a intenção dos povos indígenas que passaram a ascender politicamente naquele contexto. A ideia de integração à comunidade nacional parece ter sido entendida pelos indígenas a partir de suas cosmologias e experiência, junto à comunidade envolvente.

Em perspectiva nacional, o Brasil passava por intensas agitações políticas e sociais. Democracia, Cidadania e Direitos Humanos eram temas que estavam na pauta de primeira ordem nas agendas dos movimentos sociais. Os movimentos indígenas, para além das especificidades étnicas de suas articulações, não estavam alheios a essas mudanças. Suas lutas seriam legitimadas pelo reconhecimento de suas diferenças no texto constitucional de 1988. Mas tal acontecimento não pôs fim às lutas dos povos indígenas, mas apenas elevou para outro *status* a sua relação com o Estado Brasileiro.

REFERÊNCIAS

Fontes

ANTROPÓLOGOS Manifestam-se Contra Projeto de Emancipação de Grupos Indígenas. PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A Questão da Emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP. São Paulo: Global Editora, v. 1, ago. 1979, p. 18.

BRASIL. Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em: 27 abr. 2017.

CARTA da “Indian Rights Association”, de 26 de outubro de 1978, ao General Ismarth de Araújo Oliveira. Fundação Nacional do Índio. Ministério do Interior; Brasília, DF/Brasil. In PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A Questão da Emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP. São Paulo: Global Editora, v. 1, ago. 1979, p. 24.

CRÍTICOS acham que decreto visa afastar líder indígena. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 12 nov. 1978. 1º Caderno/Nacional, p. 31. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_09&PagFis=189471&Pesq=Falsa%20Emancipa%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 10 maio 2016.



- EMANCIPAÇÃO indígena vai à Geisel. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 out. 1978, 1º Caderno, Nacional, p. 30. Disponível em: Hemeroteca da Biblioteca Nacional - http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_09&pasta=ano%20197&pesq=decreto%20de%20emancipa%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 12 maio 2017.
- ENTREVISTA com Megaron Txucarramãe (Cacique Kaiapó). *TV Câmara*. Acervo Personalidades. 29 jul. 2007. Disponível em: [http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/PERSONALIDADE/177163-MEGARON-TXUC ARRAMAE-\(CACIQUE-KAIAPO\)-\(BL.1\).html](http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/PERSONALIDADE/177163-MEGARON-TXUC ARRAMAE-(CACIQUE-KAIAPO)-(BL.1).html). Acesso em: 09 maio 2017.
- INFORMES. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 07 nov. 1978. Caderno B; Música, p. 7. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pesq=Audit%C3%B3rio%20da%20Associa%C3%A7%C3%A3o%20Brasileira%20de%20Imprensa&pasta=ano%20197. Acesso em: 10 maio 2017.
- LUCENA, Eliana. A emancipação (das terras) dos índios. *Movimento*. Edição Semanal – Nº 139 – 27 de Fevereiro de 1978, p. 8. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=318744&pesq=emancipa%C3%A7%C3%A3o>. Acesso: 05 maio 2017.
- LUCENA, Eliana. União, a única defesa do índio. *O Estado de Mato Grosso*. Ano XXXV – Nº 6.698. Cuiabá, 15 de dezembro de 1973, p. 3.
- PRÓ-ÍNDIO, Comissão. Encontro de Lideranças Indígenas e Entidades de Apoio – Índios, Direitos Históricos. De 26 a 29 de abril de 1981. São Paulo/SP; Cadernos da Comissão Pró Índio/SP Nº III, 1982, p. 23.
- PRONUNCIAMENTO de Nelson Xangrê no Ato Público contra a falsa emancipação das Comunidades Indígenas. In PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A questão da emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP, v. 1. 1979, p. 70.
- PRONUNCIAMENTO de Daniel Pareci no Ato Público contra a falsa emancipação das Comunidades Indígenas. In PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A questão da emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP, v. 1. 1979, p. 70-71.
- RUIZ, Fernando; VASCONCELOS, Luiz. Índio, o herói em busca de civilização humana. *Tribuna de Parintins*. Parintins, p. 8, ago. 1981.
- SESSÃO Pública da Reunião e discussões relacionadas à votação da nova diretoria da UNI, feita pelas lideranças indígenas presentes no Encontro de abril de 1981, em São Paulo (Reunião fechada aos não índios). In. ÍNDIOS: Direitos Históricos. Cadernos da Comissão Pró-Índio. Nº 3, São Paulo, 1982, p. 47.
- TERENA, Marcos. União das Nações Indígenas. Brasília, 17 de novembro de 1981. Cf. ÍNDIOS: Direitos Históricos. Cadernos da Comissão Pró-Índio. Nº 3, São Paulo, 1982, p. 3. *THE Indian Rights Association*. Postado em: 11 maio 2011. Disponível em: <http://nativeamericannetroots.net/diary/958>. Acesso em: 09 maio 2017.
- XANGRÊ, ameaçado de morte: “o certo é tomar as terras de latifundiários”. *Revista Porantim*, p. 9 jun/jul, 1980. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/11241_20100419_153038.pdf. Acesso em: 10 maio 2017.

Bibliografia Consultada

- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 22. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras/FAPESP, 1992.
- _____, Manuela Carneiro da. Definições de índios e comunidades indígenas nos textos legais. *Sociedades Indígenas e o direito: uma questão de Direitos Humanos*. Florianópolis: UFSC/CNPQ, p. 31-37, 1985.
- DEPARIS, Sidiclei Roque. *União das nações indígenas (UNI): Contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD); Grande Dourados/MS, [s.n.]



2007. Disponível em: <https://tede.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/tede/251/1/SidicleiRoqueDeParis.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2017.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. As mil mortes de Ajuricaba. *In* FREIRE, José Ribamar Bessa (Org.). *A Amazônia Colonial (1616-1798)*. Editora Metro Cúbico, Manaus/AM, 1994.
- GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, v. 20, n. 39, p. 13-36, 2000.
- GRAHAM, Laura R. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, v. 17, n. 2, p. 271-312, 2011.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. *Sociedades Indígenas e o Direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC/CNPq, p. 17-30, 1985.
- PRÓ-ÍNDIO, Comissão. *A questão da emancipação*. Cadernos da Comissão Pró-Índio, 1979.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Vozes, 1982.
- VIDAL, Lux. Projetos Desenvolvimentistas. *In* PRÓ-ÍNDIO, Comissão. *A Questão da Emancipação*. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP. São Paulo: Global Editora, v. 1, p. 47-50, 1979.



GT – 09 Pensamento Social e Imaginário na América Latina

CÓMO SE CONFIGURAN LOS SUJETOS INDÍGENAS QUE RECIBEN TRATAMIENTO PSIQUIÁTRICO EN EL ESTADO DE PARÁ, BRASIL.¹

Edna Carolina Mayorga Sánchez (UNIFESSPA)²
ednamayorga@gmail.com

RESUMEN:

En este artículo se presentan algunas reflexiones con respecto a una política que se ha implementado desde hace años en pueblos indígenas de Brasil, la cual ha sido legalizada bajo la Portaria N° 2.759, de 25 de outubro de 2007, donde se establecen directrices para la política de Atención Integral a la Salud Mental de los Pueblos Indígenas. Para la elaboración de este artículo se tomará como referencia a Foucault como autor principal, para reflexionar acerca de la construcción del sujeto indígena que es diagnosticado y que a su vez recibe tratamiento psiquiátrico. Los debates aquí presentados pretenden instar hacia la construcción de una mirada holística del contexto indígena y de un modelo intercultural de salud indígena que considere dentro de estos casos, las causas, consecuencias y efectos a largo plazo de los tratamientos realizados con medicamentos psiquiátricos o también conocidos como psicotrópicos.

Palabras Claves: Pueblos Indígenas, Portaria N° 2.759, de 25 de outubro de 2007, Salud Mental, Poder.

1. INTRODUCCIÓN: PENSAR EN SALUD...

Para los Xikrin, pueblo indígena de Brasil, así como para muchas comunidades indígenas de la amazonia, no es lo mismo hablar de salud que hablar de bienestar. En su idioma *mekanedjá* significa salud, sin embargo esta palabra se refiere específicamente a dos cosas, por un lado a los lugares institucionales donde se prestan este tipo de servicios, siendo por ejemplo, el puesto de salud, el hospital, o a cualquier centro de salud occidental, y también a las personas que trabajan en dichos espacios.

Sin embargo, cuando se refieren a “tener” salud, la palabra que utilizan es *méi*, la cual posee también varios significados, puede ser: bien, bueno o estar bien. Así, la

¹ Los análisis presentados en el presente artículo hacen parte de un proceso de elaboración de pesquisa, que constituye uno de los requisitos para obtener el título de Magister del Programa PDTSA - Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia.

² Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia – Colombia, Bogotá; Cursando Maestría en el Programa PDTSA - Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, UNIFESSPA, Brasil.



importancia de gozar de bienestar significa *méi*, estado que trasciende la ausencia de enfermedad para reunir todo un conjunto de condiciones como lo son: su soberanía alimentara, sus recursos, su relación con el territorio y todo lo que abarque el ejercicio de sus usos y costumbres. Aspectos que son en absoluto relevantes, y que se deben tener en cuenta al momento de construir, implementar y evaluar una política pública relacionada al tema.

Partiendo de este análisis, se puede deducir que, existe un sistema de pensamiento diferente en los indígenas, en donde convergen sus prácticas, sus cosmovisiones, su relación con el entorno, y sus formas de sentir, pensar y actuar, propias para cada etnia, que los constituye no sólo como individuos sino como sujetos colectivos, con derechos sociales y culturales específicos.

Teniendo en cuenta esta reflexión, se pretende elaborar en las siguientes líneas algunos planteamientos, con respecto a la política de salud mental en pueblos indígenas de Brasil, la cual ha sido legalizada bajo la Portaria Nº 2.759, de 25 de outubro de 2007, donde se establecen directrices para la política de Atención Integral a la Salud Mental de los Pueblos Indígenas. Para ello se hace inicialmente un breve recuento del transcurso que ha tenido el tema de salud indígena en Brasil, posterior a ello se presentan algunos conceptos de Foucault, para finalizar en un análisis de dicho acto administrativo.

2. POLÍTICA PÚBLICA DE SALUD INDÍGENA

Con el objetivo de comprender el contexto en el que surgió la Portaria en cuestión, el transcurso del tema de salud indígena y de la prestación de los servicios de salud por parte del Estado, se realiza a continuación una breve relación histórica del tema, teniendo en cuenta las instituciones que han estado involucradas en el diseño e implementación de estas políticas y a su recorrido legislativo.

El tema indígena inició de manera formal en el Estado brasilero, con la creación del Servicio de Protección al Indio y Trabajadores Nacionales - SPI, en el año 1910, esta entidad estaba vinculada de forma directa al Ministerio de Agricultura, su objetivo era en absoluto colonialista, pues era específicamente la protección de los indios, en donde se percibían como bárbaros, que debían pasar de un estado infantil a un estado de civilización. Así lo relata el documento de la Fundación Nacional de Salud del Ministerio de Salud de Brasil en la introducción a la presentación de la Política Nacional de Atención a la Salud de Pueblos Indígenas (2002, p. 9),



[...] destinava-se à proteger os índios, procurando o seu enquadramento progressivo e o de suas terras no sistema produtivo nacional. Uma política indigenista começou a se esboçar com inspiração positivista, em que os índios, considerados num estágio infantil da humanidade, passaram a ser vistos como passíveis de "evolução" e integração na sociedade nacional por meio de projetos educacionais e agrícolas.

Hasta entonces la salud no se contemplaba como un derecho de los pueblos indígenas. Esto se inició en la década de los 50, cuando se creó en el Ministerio de Salud, un programa denominado Servicio de Unidades Aéreas – SUS; a través del cual se realizaban atenciones básicas a comunidades indígenas de difícil acceso. Posterior a ello en el año 1967 con la finalización del SPI, se creó la Fundación Nacional del Indio - FUNAI, con el objetivo de prestar asistencia a los pueblos indígenas, a través de Equipos Volantes de Salud – EVS, los cuales prestaban asistencia médica esporádica en algunas comunidades.

Propiamente en el año 1980, se crea el SUS, que es el Sistema único de Salud Indígena, el cual consiste en un sistema público de prestación de servicios de salud para la población de Brasil, en los niveles federal, estadual y municipal. Debido a la característica federal de este país, los municipios tenían la responsabilidad de planear y ejecutar las actividades en cada lugar y le correspondía al gobierno federal la tarea única de acompañar y regular las acciones implementadas. La creación de este sistema fue parte de una reforma política y sanitaria, y tenía como objetivo ampliar la asistencia en salud a “todos” los lugares de Brasil. (GARNELO, 2012).

Con la Constitución Política de 1988, se reconocieron varios derechos a los Pueblos Indígenas de Brasil y se abrieron puertas para nuevas discusiones con relación a la atención diferencial a pueblos indígenas, hasta el año 1993 se llevaron a cabo, la I Conferencia Nacional de Protección a la Salud del Indio y la II Conferencia Nacional de Salud para los Pueblos Indígenas, en las cuales se propuso un modelo de atención diferencial, basada en los Distritos Sanitarios Especiales Indígenas como una estrategia para garantizar a los pueblos indígenas el acceso a la salud de forma integral y diferenciada. (BRASIL, 2002).

Sin embargo en el año 1991, varias funciones de la FUNAI fueron asignadas a varios Ministerios, entre ellos todo lo relacionado a salud indígena, esto se implementó bajo el Decreto Presidencial N° 23; con el fin de ampliar la cobertura y garantizar la atención en salud a los indígenas. Allí fue creada la Coordinación de Salud del Indio – COSAI, subordinada al Departamento de Operaciones - DEOPE – de la Fundación Nacional de Salud. En el mismo año se creó, a partir de la Resolución 11, del Consejo Nacional de



Salud, la Comisión Intersectorial de Salud del Indio, la cual tiene como objetivo asesorar a este consejo en todo lo relacionado a salud indígena. (BRASIL, 2002).

Con el fin de mejorar la atención en salud, se creó en el año 1999 el Subsistema de Atención a la Salud Indígena, a través de la Ley 9.836, a su vez se diseñó el modelo asistencial y condiciones de funcionamiento del subsistema de salud indígena, con el objetivo de prestar atención a la población Indígena de las aldeas, y bajo el Decreto N° 3.146 de 27 de Agosto de 1999 la Fundación Nacional de Salud – FUNASA, pasó a ser el órgano responsable por la ejecución de las acciones de salud a pueblos indígenas.

Posterior a ello, en el año 2002, bajo la Portaria del Ministerio de Salud N° 254, se crea la Política Nacional de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas, determinando los órganos del Ministerio que trabajarían de manera directa con este sector y sus determinadas funciones. Se definen allí lo que significa el Distrito Sanitario Especial Indígena, como un modelo de organización de servicios de salud, para espacios poblacionales y administrativos delimitados, con el fin de reordenar las redes de salud y las prácticas sanitarias. (BRASIL, 2002). En la política se establece también su organización, su distribución se llevó a cabo de acuerdo a criterios demográficos y características culturales, cuenta con una red jerarquizada de servicios, en donde se encuentra desde el aspecto más local el puesto de salud ubicado en las aldeas indígenas, luego el polo base en la zona urbana de los municipios, posterior a este la Casa de Apoyo a la Salud Indígena y de ahí depende de cada caso, se remite a un Hospital, denominado dentro del sistema como referencia. Cabe mencionar que a la fecha no todas las aldeas cuentan con DSEI.

Esta política también anota la articulación de los sistemas tradicionales indígenas de salud, reconociendo que: “Portanto, a melhoria do estado de saúde dos povos indígenas não ocorre pela simples transferência para eles de conhecimentos e tecnologias da biomedicina, considerando-os como receptores passivos, despossuídos de saberes e práticas ligadas ao processo saúde-doença.” (BRASIL, 2002, p.19). Sin embargo en dicha política no se menciona nada referente al tema de salud mental indígena, el cual va a protagonizar más adelante varias acciones institucionales.

En el año 2010 con el Decreto N. 7.336 del Ministerio de Salud crea la SESAI – Secretaría Especial de Salud Indígena, con algunas reformas posteriores a través del Decreto N° 8.065, esta sería la unidad responsable por la coordinación de la Política Nacional de Atención a Salud de los Pueblos Indígenas, y del proceso de gestión del Subsistema de Atención a la Salud Indígena. Su objetivo principal es ejercer la gestión de la



salud indígena, a partir de acciones de atención integral en la red institucional. (BRASIL, 2013).

Para finalizar este apartado es necesario mencionar que el control social a la política de Salud Indígena se lleva a cabo a través de los Consejos Distritales de Salud, los cuales cuentan con la participación de indígenas que han sido atendidos por el Distrito Sanitario Especial Indígena - DSEI, y por instituciones que prestan los servicios de salud. De igual forma se encuentra la Comisión Intersectorial de Salud Indígena (CISI), que brinda asesoría al Consejo Nacional de Salud Indígena. (GARNELO, 2012).

2.1. EN MATERIA DE “SALUD MENTAL INDÍGENA”...

En el año 2001, se publicó la Ley 10.216, la cual trata acerca de la protección y los derechos de las personas portadoras de trastornos mentales y redirecciona el modelo asistencial en salud mental. También en este mismo año se llevó a cabo la III Conferencia de Salud Mental, la cual tenía por objeto discutir los rumbos de la política de Salud mental de Brasil. (CASTELO; RAMOS DE SOUZA, 2013).

El tema de salud mental en poblaciones indígenas se comenzó a trabajar específicamente en los DSEI, en el año 2003, como una actividad integrada en las acciones de atención básica a las comunidades, cabe mencionar que ello no se implementó en todos los Distritos, pero sí en muchos de ellos. Todo ello respondiendo a una estrategia de la FUNASA para integrar las acciones de salud mental a las de vigilancia epidemiológica. Así, para el año 2008 este programa ya estaba siendo implementado en 28 DSEI del territorio brasileiro. Las principales causas para implementar acciones eran, el alcoholismo y el intento de suicidio, en la actualidad se ha sumado a ello la agresividad y otras causas específicas para cada caso. (BASTA; YAMALL ORELLANA; ARANTES, 2012).

Ya en el año 2007, se expide la Portaria N° 2.759, la cual corresponde al eje central del presente artículo, *Estabelece diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor*. Este documento administrativo tiene como fundamento la Ley 10. 216, los principios generales del relatorio de la tercera conferencia nacional de salud mental, la IV conferencia nacional de salud mental, los debates del II Foro Amazónico de salud mental y las reuniones sobre el Plan de salud mental indígena para los DSEI, y posterior a ello establece directrices para una Política de Salud Mental para pueblos indígenas, entre ellas el apoyo y respeto a las



capacidades de las diferentes etnias con relación a sus costumbres, la identificación de sus problemas y movilización de recursos para alternativas de solución a los mismos.

De igual forma menciona el apoyo a un proceso de construcción colectiva de consensos y soluciones de los actores relevantes, haciendo énfasis en el apoyo de etnólogos y de la comunidad académica y en la búsqueda de alternativas para abordar los casos de salud mental. Se refiere también a la necesidad de la articulación institucional, además del fortalecimiento de investigaciones que faciliten la sistematización de la información epidemiológica indígena, para finalmente crear el Comité Gestor de la Política de Atención Integral a la Salud Mental de las poblaciones Indígenas, estableciendo sus responsabilidades e integrantes.

3. ARTICULACIÓN ENTRE PODER Y SABER EN LA CONSOLIDACIÓN DE LAS VERDADES...

Para esta sección se tomará como autor principal a Foucault, debido a que sus propuestas teóricas brindan diferentes tópicos de análisis, basados en aspectos como los mecanismos y la microfísica del poder, las tecnologías disciplinarias, y la perspectiva biopolítica. Sus escritos atravesados por la tríada de saber, verdad y poder, proporcionan múltiples elementos para analizar la construcción de la política de salud mental, y de los indígenas que están sujetos a ella.

Inicialmente se parte del argumento de que al momento de identificar sí existe o no una enfermedad mental en un indígena, se está dejando de lado su característica de sujeto colectivo, para verlo como individuo, generando un control sobre su cuerpo, viéndolo desde una perspectiva únicamente biológica y tomando a su vez medidas que afectan de forma directa a la comunidad. Se considera pertinente traer aquí las palabras del antropólogo Marc Abélès (2017, p. 7),

[...] la biopolítica designa la toma de control por el poder de los procesos que afectando la vida, desde el nacimiento hasta la muerte (enfermedad, vejez, discapacidad, efectos del medio, etc.), y que, para ser absolutamente aleatorios a escala individual, tienen, como fenómeno colectivo, efectos económicos y políticos determinantes.

Este control, ejercido en estos casos por las instituciones del Estado, en los niveles federal, estadual y municipal, intervienen de forma directa en las dinámicas sociales de la comunidad indígena, determinando en qué medidas se puede presentar una enfermedad mental y decidiendo los mecanismos para manejarla. Cabe mencionar aquí, que si bien se



especifica en muchos documentos la importancia de la participación del pueblo indígena, los tratamientos terminan siendo casi un cien por ciento resueltos desde la biomedicina.

Al momento de determinar que, aspectos como el alcoholismo, la agresividad o el intento de suicidio, son factores relevantes para establecer un procedimiento psiquiátrico, permite afirmar que el posicionamiento de la verdad biomédica, sobre el conocimiento indígena y sus tratamientos tradicionales es notable y adquiere cada vez más poder. Se impone cada vez más una verdad sobre otra, hasta el punto de determinar leyes y estrategias de atención para nuevos casos, sin reconocer que las causas para que se presenten estas conductas son en gran parte el contacto con occidente. En palabras de Foucault, “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política.” (FOUCAULT, 1979, p. 47).

Se podría afirmar que en las intervenciones que se llevan a cabo desde las políticas de atención en salud, específicamente en comunidades indígenas se evidencia un control sobre el otro, un control sobre sus cuerpos, sus conocimientos y sus alternativas de vida. Que parte desde la perspectiva de la salud como ausencia de enfermedad y como una cuestión únicamente biológica, sumado a ello determinar que existen enfermedades mentales en los indígenas, parte de un discurso occidental que se fortalece en una forma de dominio sobre el otro y de imposición de una verdad desde la alteridad. En palabras de Foucault (1979, p. 67),

Relaciones de poder y de saber trata-se sim de formas de poder-e-de-saber, de poder-saber que funcionam e se efetivam ao nível da "infra-estrutura" e que dão lugar à relação de conhecimento sujeito-objeto como nome do saber. Norma esta que é historicamente singular. E disto não podemos nos esquecer.

Señalar como enfermedades, síntomas que pueden ser resultado de efectos negativos generados por el contacto con occidente, como por ejemplo la nostalgia de perder el territorio, la impotencia y la rabia que ello puede generar, interpretándose quizá como depresión y además de ello “curándose” con medicamentos de tratamiento prolongado, pueden ser también prácticas de normalización en palabras de Foucault, estandarización mental de los individuos, en donde escapa el reconocimiento de los indígenas como sujetos colectivos y se fortalece una tipificación de enfermedades, que en muchos casos, dejan de lado el contexto social y cultural. En lugar de fortalecer las políticas que garanticen los



derechos de los pueblos, se cura a través de un procedimiento occidental un vacío que antes ya fue generado por el contacto con occidente.

Se identifica entonces un poder, que está inmerso en la visión que se ha construido históricamente de los indígenas, desde el fortalecimiento de un Estado asistencialista y desde un discurso que cada vez invalida más el conocimiento indígena, dejándolo como un elemento meramente formal incluido en objetivos de atención diferencial. Los indígenas son ahora doblemente colonizados, desde una construcción ideal de lo que debe ser un indígena, se normalizan a través de la ley. El Estado se sirve del discurso biomédico para disciplinar al otro, para hacer del otro dentro de un “deber ser”.

As normalizações disciplinares chocam-se cada vez mais freqüentemente com os sistemas jurídicos da soberania: a incompatibilidade de umas com os outros é cada vez mais nítida; torna-se então cada vez mais necessária a presença de um discurso mediador, de um tipo de poder e de saber que a sacralização científica neutralizaria. E precisamente com a medicina que observamos, eu não diria a combinação, mas a permuta e o confronto perpétuos dos mecanismos das disciplinas com o princípio do direito. Os desenvolvimentos da medicina, a medicalização geral do comportamento, dos discursos, dos desejos, etc., se dão onde os dois planos heterogêneos da disciplina e da soberania se encontram. (FOUCAULT, 1979, p. 106).

En su libro *Vigilar y Castigar*, Foucault afirma que el ejercicio del poder, no se puede entender específicamente como violencia o coerción estrictamente, sino que trasciende a un conjunto de relaciones complejas, acompañadas de técnicas de dominación, las cuales en gran parte están atravesadas por el poder de la normalización, que obliga a la homogeneidad.

En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras. Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de la igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, todo el desvanecido de las diferencias individuales. (FOUCAULT, 2002, p. 171).

Son esos poderes y dominios los que configuran sujetos, construyen una imagen del indígena,

Seria interessante tentar ver como se dá, a través da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é cada instante fundado e refundado pela história. (FOUCAULT, 2005, p. 10).



Así como no existe una verdad absoluta, no existe una verdad desde el origen, todo lo que somos y lo que pensamos ha sido construido a lo largo de la historia, así el sujeto también es construido y sus prácticas sociales también lo son. En estos casos esta construcción parte de unos dominios de saber; hay un saber que se impone sobre otro, el conocimiento de la medicina occidental se impone de forma vertical sobre el conocimiento tradicional, el sujeto deja de ser un ser social, como se debe considerar que son los indígenas, pues su existencia parte de redes de conocimiento y de su relación directa con la naturaleza, con el territorio y con su colectividad, para configurarse como un individuo que posee un trastorno y debe ser curado.

Se podría además, analizar esto como una práctica jurídica en palabras de Foucault, que efectúa una forma de verdad, donde se establecen unas reglas de juego y donde existe un tipo de poder. La regla de juego en este caso sería el modelo de atención en salud, que establece un procedimiento de atención dando prioridad al occidental, este impone su poder y su propia verdad. Aquí la gravedad del caso es que este discurso trasciende y afecta de forma directa la vida de una persona. No se piensa aquí la salud como un eje transversal y como estar-bien, como gozar de una calidad de vida digna, lo cual sería también responsabilidad del Estado; sino que se piensa a la salud como lo contrario a la enfermedad; y de acuerdo a ello se procede. Citando de nuevo a Foucault: “O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento e, verdade. Devido a isso, o conhecimento é sempre um desconhecimento.” (FOUCAULT, 2005, p. 25) Aquí las miradas holísticas desaparecen, y el conocimiento que se impone violenta toda una realidad y una historia, se aleja de los otros y los destruye.

Esa imposición de verdad desde la biomedicina, es la que permite que los principios de la psiquiatría se consideren universalmente válidos, y que sus métodos se implementen sobre personas que poseen otra forma de ver y de interactuar con el mundo, pues además del contacto con occidente, el cual ha traído transformaciones culturales, no se debe universalizar el pensamiento, ni propender por una visión etnocéntrica que defienda la medicina alopática como la “más eficiente”, desconociendo un conjunto de prácticas y de visión de mundo propias de otros pueblos, de otros universos culturales. Sumado a ello, es importante analizar de qué forma se están identificando los casos de enfermedad mental y si esto podría violentar la autodeterminación de los pueblos, promulgada con el Convenio 169 de la OIT.



4. CON RELACIÓN A LA PORTARIA N° 2.759, DE 25 DE OUTUBRO DE 2007...

Tal como se menciona en párrafos anteriores, la Portaria N° 2.759, de 25 de outubro de 2007, es un acto administrativo en el que se establecen directrices para la política de Atención Integral a la Salud Mental de los Pueblos Indígenas, a continuación se presentan algunas observaciones al respecto:

En el documento se observa que el diseño y la implementación de la política de atención Integral a Salud Mental de los Pueblos Indígenas, está diseñada sobretodo bajo una visión proteccionista de los indígenas, lo cual promueve la percepción de que ellos como poblaciones vulnerables, que requieren atención externa para solucionar sus dificultades; sin embargo dicha solución se dirige a realizar diagnósticos y determinar enfermedades mentales, en lugar de fortalecer sus prácticas y analizar la relación de salud - enfermedad con relación específicamente a éste tema.

La Portaria no propone una revisión exhaustiva de los instrumentos que se utilizan para determinar el suministro de medicamentos psiquiátricos, no se tiene claridad con relación a sí se utiliza el catálogo DSM IV (Manual Diagnóstico y Estadístico de trastornos mentales) o el CID 10 (Clasificación Internacional de Enfermedades), a través de los cuales se clasifican las enfermedades, o sí se construyen instrumentos propios. El documento administrativo se percibe ambiguo, pues determina lo que debería hacerse, pero no expone de qué forma, aspecto que es necesario aclarar en estos casos de amplia complejidad. No hay claridad con relación a la manera en que se debe abordar el tema de salud mental en poblaciones indígenas. De hecho, no se está interrogando acerca de por qué se ha creado y difundido esta categoría, en qué momento se comenzó a catalogar como enfermedad mental un conjunto de manifestaciones que pueden dar cuenta de la existencia de otras problemáticas históricas que han vivenciado estas comunidades.

La salud mental se percibe como una estrategia para superar los problemas de los indígenas, pero se deja de lado los factores que pueden producir alteraciones en sus formas de vida, como el desplazamiento, las bajas garantías de una calidad de vida digna, y sus transformaciones culturales, simbólicas e identitarias a las que han sido abocados, por el contacto con occidente y por las políticas estatales, tanto las implementadas como las ausentes.

5. ALGUNAS REFLEXIONES, ENTRE LOS OTROS Y NOSOTROS...



Ese desconocimiento de los otros los transforma en Islas desiertas, lugares que pueden ser inexistentes, o que están absolutamente deshabitados, las comunidades indígenas son para muchos lugares inhóspitos, habitados por seres extraños que practican la brujería y la superstición, que son salvajes y que entre más alejados se encuentren es mejor para todos. A partir de estos pre-conceptos se niega el punto de vista de los otros,

“Na ilha deserta, uma tal criatura seria a propria ilha deserta á medida que ela se imagina e se reflete em seu movimento primeiro. [...] a unidade da ilha deserta o do seu habitante não e real, mas imaginaria, como a idéia de ver atrás da cortina quando ali não se está.” (DELEUZE, 2006, p.19)

Como no los conocemos, los imaginamos, vemos atrás de una cortina y a partir de allí intentamos pensar en cómo son los otros. Y el problema no es imaginarlos, el real problema es construir políticas a través de esa invención creada, de ese imaginario sobre el otro, que en muchos casos parte de un rechazo y de una búsqueda de herramientas que los conviertan a nuestro estilo de vida, o que los dejen como seres exóticos y casi piezas de museo, inmutables.

Si bien, como lo plantea la autora Ferreira (2011, p. 250), se está construyendo la psiquiatría cross-cultural, o transcultural, la cual busca direccionar su mirada hacia las particularidades socioculturales, dejando de lado las cuestiones de validez universal en las clasificaciones de las enfermedades. La pregunta aquí es: sí en verdad esta labor se puede llevar a cabo, pues, ¿cómo analizar estas particularidades si los métodos siguen siendo occidentales?

La pérdida de la autonomía y la decisión, acerca de cómo aplicar el conocimiento tradicional con relación a un caso específico de enfermedad en la comunidad, se está despojando al indígena de esas creencias y representaciones. A pesar de que la psiquiatría cross-cultural propone que se debe tener en cuenta las características culturales de cada pueblo, es necesario trascender este reconocimiento para acompañar de cerca los procesos, pues tal como lo afirma Taussig se trata de dos formas de visión del mundo, cada una con su propia connotación ontológica, que además en muchos casos se encuentra en el lugar de la cultura dominada, incivilizada, bárbara o atrasada, argumentos que fortalecen la implementación de políticas y proyectos unidireccionales y unidimensionales y sustentados en los argumentos de occidente (TAUSSIG, 2010).

Para pensar desde la interculturalidad, es necesario iniciar desde el principio, que es comprender cómo se visualiza y define la salud para los pueblos indígenas, cómo se interpretan e identifican las enfermedades y cuáles son los procedimientos que se llevan a cabo, tanto desde el conocimiento tradicional, como desde el occidental. De esta forma se



tendrían en cuenta las particularidades socioculturales, así los métodos, tratamientos, prevenciones y prácticas podrían ser distintas y no dominantes, quizá se puedan tratar los casos uniendo ambos conocimientos, y no abandonando al sujeto al suministro de medicamentos. Es importante traer aquí la respuesta de Walter Mignolo a Catherine Walsh,

En suma, el concepto de "interculturalidad" definido desde la perspectiva de los movimientos sociales e intelectuales indígenas da cuenta de la importancia de las geopolíticas del conocimiento. Esto es, la de tomar en serio que el conocimiento no es uno y universal para quien quiera ingresar a él, sino que está marcado y está marcado por la diferencia colonial. En este sentido, estoy de acuerdo con usted en que la interculturalidad así definida es una manera de sobrepasar el colonialismo interno. Por otra parte, es una buena muestra del potencial epistémico de la epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética. (WALSH, 2003, p. 12).

Aquí la importancia de pensar en perspectiva intercultural, reconociendo los procesos atravesados por los pueblos indígenas y todo lo que constituye sus formas de pensamiento, en relación con occidente, ellos también han sido colonizados desde la marginalización y la conquista de un poder de conocimiento sobre otro, lo cual ha transformado sus vidas y ha traído múltiples problemáticas imposibles de olvidar.

6. CONSIDERACIONES FINALES...

En este artículo no se pretende desvirtuar los avances científicos de la psiquiatría, se quiere demostrar cómo se impone un discurso sobre otro, y cómo el científico, es en muchos casos considerado como de mayor validez, por estar sustentado en pruebas y comprobaciones, fácticas. Por lo tanto, considero que son estas imposiciones de verdad, las que permiten que los principios de la psiquiatría se consideren universalmente válidos, y que sus métodos se implementen sobre personas que no forman parte de esta forma de ver y de interactuar con el mundo, pues además del contacto con occidente que ha traído transformaciones culturales, no se debe universalizar el pensamiento ni propender por una visión etnocéntrica que defienda la medicina alopática como la "más eficiente", desconociendo un conjunto de prácticas y de visión de mundo propias de otros pueblos, de otros universos culturales.



Al descubrir que estas políticas, se están llevando a cabo con los pueblos indígenas de Brasil, que son implementadas hace más de diez años, y que ya no se puede hablar de salud intercultural sin hablar de salud mental, hay muchas preguntas con relación a la forma en que estas políticas surgieron, y a la manera explícita de cómo se implementan. El objetivo es resolver estas y otras preguntas en el transcurso de la investigación, como por ejemplo, cuáles son los instrumentos utilizados para diagnosticar las enfermedades mentales, quién las diagnostica, y si en estos diagnósticos se está incluyendo un análisis cultural y contextual de las personas atendidas.

Así también, no basta con conocer a los pueblos indígenas, sus costumbres, sus imaginarios, tradiciones, etc.; es indispensable conocer cuáles son las relaciones de poder que existen entre los diferentes actores y cuáles son las luchas y los intereses dominantes que intervienen en estos procesos. Aquí citaré a Foucault quien menciona que: “Se quisiermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é apreende-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. (FOUCAULT, 2005, p. 23).

Finalmente, creo que por ello es tan importante pensar en una medicina intercultural, que discuta las perspectivas de salud y enfermedad y que trate cada caso desde una visión diversa, considerando ambas posibilidades, escuchando ambos discursos, y generando nuevas posibilidades de aplicabilidad que consideren el contexto sociocultural, las causas y las consecuencias de los tratamientos que se decidan implementar. Es necesario comprender que la salud es un tema transversal que se percibe y se vive de diferentes formas, de acuerdo a las visiones de mundo.

La propuesta es dejar de ver a los pueblos indígenas como islas desiertas, como seres extraños, y comprender su sistema de significados y sus propios imaginarios, reconstruyendo un modelo de salud que desde el principio, desde la prevención y la calidad de vida tenga presente tanto la perspectiva indígena como la occidental, que sea consensuado y que elimine o reduzca esas prácticas de dominación que afectan fuertemente a estos pueblos, tanto a sus individuos como a las colectividades, pues el “remedio” o los medicamentos se han convertido para ellos en una necesidad tan importante como la alimentación.

REFERÊNCIAS

ABÉLÈS, Marc. Michel Foucault, la antropología y el problema del poder. Traducción de Carolina Villada Castro. **Revista del Museo de Antropología**. Argentina, v. 10, n. 1, p. 139-



148, 2017. Disponible en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>. Consultado en día: 15 ago. 2017.

BASTA, Paulo Cesar; YAMALL ORELLANA, Jesem Douglas; ARANTES, Rui. Perfil epidemiológico dos povos indígenas no Brasil: notas sobre agravos selecionados. In: GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia (Org.). **Saúde Indígena: uma introdução ao tema**. Brasília: MEC-SECADI, 2012, p. 60 – 106.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria GM/MS nº 2.759, de 25 de outubro de 2007**. Estabelece diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 27 de outubro de 2007. Disponible en: <http://www.ccs.saude.gov.br/saudemental/legislacao.php>. Consulta el día: 15 jul. 2017.

CASTELO, Fabiana; RAMOS DE SOUZA, Edinilsa. Análise da inserção do tema da violência na Política de Saúde Mental brasileira a partir de seus marcos legais (2001-2011). **Physis: Revista de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 23, n. 4, oct/dec., 2013.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: editora Nau, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigilar y Castigar**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002.

GARNELO, Luiza. Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In: GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia (Org.). **Saúde Indígena: uma introdução ao tema**. Brasília: MEC-SECADI, 2012, p. 18-58.

TAUSSIG, Michael. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. **Polis, Revista de la Universidad Bolivariana**. Santiago de Chile, v. 1, n. 4, Disponible em: en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500409>. Consulta el día: 15 jul. 2017.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina****NECROPOLITICA E COLONIALIDADE: HERANÇAS PARA AS SOCIEDADES
INDIGENAS BRASILEIRAS**

Cristiane Helena Silva de Oliveira (UFPA)¹
cristiane_helena2007@hotmail.com
Ivânia dos Santos Neves (UFPA)²
ivanian@uol.com.br

RESUMO

Todo pensamento decolonial parte dos pensadores da América, principalmente, Latina, estamos diante de um momento onde discutir a América se tornou crucial para o descolonizamento de nossas próprias mentes, arraigadas de pensamentos coloniais. Às práticas exercidas pelos colonizadores “descobridores” do Brasil, podemos nomear de Necropolítica, conceito desenvolvido por Achille Mbembe (2006), baseado no conceito de Biopoder de Michel Foucault (2012), onde “o biopoder parece funcionar segregando as pessoas que devem morrer daquelas que devem viver” (MBEMBE, 2006). Além disso, Mbembe destaca ainda que o estado de exceção criado pela relação de inimizade sugere ao “colonizador” o direito de matar, morte esta que não precisa ser a física, mas pode vir a ser a ideológica, cultural. Neste sentido, o autor apresenta o seguinte questionamento qual a relação entre o político e a morte? Há ainda outra herança deixada pelo estado de colonização sofrida no Brasil, a colonialidade do saber (QUIJANO, 2005), onde podemos observar claramente as sociedades indígenas e relações de poder no século atual, uma das problemáticas a serem levantadas é a de que mesmo depois de mais de 500 anos do “fim” da colonização, esta ainda persiste perseguindo aqueles que por muitos séculos foram silenciados e recolhidos a subalternidade e são agora colonizados por aqueles que se sentem pertencentes às classes dominantes, seja pela sua “superioridade” de raça, cor ou credo e carregam em si o instinto de colonização imbricado em seus preconceitos e discriminações.

Palavras-chaves: Necropolítica. Colonialidade Do Saber. Sociedades Indígenas.

1. INTRODUÇÃO

¹ Mestranda, Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Letras, UFPA, Brasil, integrante do Grupo de Pesquisa GEDAI.

² Doutora, Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Letras, UFPA, Brasil, Coordenadora do Grupo Estudos GEDAI.



Desde que o colonizador aportou em terras brasileiras as formas de se viver em sociedade foram drasticamente modificadas, passando-se assim a adotar a forma de vida da Europa. As pessoas que mais sentiram essas mudanças foram aquelas que já moravam no território que hoje chamamos de Brasil, os indígenas. Os primeiros habitantes da “terra do Pau-Brasil” tiveram que se submeter aos domínios de portugueses, ingleses e espanhóis. Na visão de colonizador aqueles “bárbaros” deveriam ser civilizados para que pudessem, de fato, ter uma vida em sociedade. E, por isso, muitas metodologias foram adotadas a fim de trazer “dignidade branca” para os povos ditos “selvagens”. Estado e igreja se uniram em prol de uma política capitalista de expansão comercial que violentamente sacrificou etnias inteiras. Segundo Neves (2009),

Para alcançar seus objetivos, estas instituições ocidentais criaram uma série de estratégias de dominação, dispositivos que agenciavam a exploração de riquezas florestais e minerais, mas que se estruturavam na construção de cidades, na imposição de línguas oficiais, e que também estabeleceram os processos de sujeição impostos às sociedades indígenas. (p. 32).

A vontade de dizimar os povos indígenas, puros em suas práticas culturais, não parou só na catequese estabelecida pelo Europeu. As várias medidas adotadas pelos governos portugueses são explícitas no desejo de transformar o indígena em um mero escravo que possa suprir as necessidades do seu senhor, sem que lhe ofereça algum risco de selvageria. O nativo brasileiro não teve escolha senão ceder às vontades do colonizador que vinha empunhado sempre com uma arma de fogo. E o lema “matar para viver”, ao que parece, tornou-se lei entre os dominantes.

Entre os dominantes trazemos recorrências vividas pelos indígenas que por muitos anos sofreram crimes e foram assassinados pelas mãos dos agentes da lei que foram nomeados justamente para auxiliar no contrario desses fatos. Funcionários do SPI³ foram por anos os algozes que transformaram os valentes e fortes guerreiros em miseráveis que definhavam nas suas terras até a morte. E quando a morte não lhe chegava através de um tiro de metralhadora ou no “tronco”⁴, eles tinham suas vidas poupadas, mas ficavam envoltos em um regime de escravidão e usurpação de sua cultura e identidade.

Neste contexto notamos que a prática de sujeição por parte do indígena não deixou de ser uma dizimação velada, com muitas mortes físicas, mas trouxe principalmente mortes simbólicas. A essa tentativa de apagamento das práticas culturais, através da força e

³ Serviço de Proteção ao Índio

⁴ Consistia na trituração do tornozelo das vítimas, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente.



aculturação, nós chamamos de necropolítica e colonialidade do saber. Uma mata o corpo físico, enquanto a outra coloniza as ideias e ideais, respectivamente.

2. NECROPOLÍTICA E COLONIALIDADE

O primeiro conceito veio da África e visibilizou de maneira negativa as ações do estado para com o povo africano que sofreu com a omissão do governo e a falta de água que levou à morte grande parte dessa população. A partir da análise feita desse acontecimento, Mbembe diz que o governo elabora estratégias para que o biopoder seja efetivo. A omissão, a falta de políticas públicas e a burocracia são elementos sociais do biopoder que gera a necropolítica. Segundo Mbembe.

[...] a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder. (MBEMBE, 2016; p. 123).

A “necropolítica” ou “política da morte” se embasam em segregar e dar sentença definitiva para o outro.

O segundo conceito trabalhado neste artigo é oriundo na América Latina pelas mãos dos autores pós-coloniais, abordaremos o conceito de “colonialidade” mais discutido por Quijano, onde, a noção de “humano” e “não humano” são debatidas como algo crucial na natureza indígena, pois ser considerado índio se atribuía automaticamente a ser um humano no mais baixo nível de humanidade, ficando como se nunca tivessem sido, sequer viventes.

2.1 necropolítica

Para a formulação do conceito de necropolítica, Achille Mbembe (2006) enlaça algumas formulações. A primeira de biopoder do filósofo contemporâneo Michel Foucault, que pode ser compreendido como o domínio da vida sobre o qual o poder estabelece seu controle. Em outras palavras, Foucault nos apresenta como em nossa sociedade ocidental, o poder atravessa nossos corpos no que diz respeito à nossas práticas alimentares, estilo de vida, entre outros aspectos.

O termo Biopoder, como a própria palavra adianta, trata-se do “poder sobre a vida”. Esse agir faz com que a vida transforme-se em um fato político. É a política da lei sobre a vida, que se materializa por meio de um agir que se apropria do corpo e da vida do outro. Assim, governar por meio do biopoder está além de um mero aplicar da lei, mas envolve a gestão da vida através de outras estratégias que não a lei. Em outras palavras, Foucault nos



apresenta como em nossa sociedade ocidental, o poder atravessa nossos corpos no que diz respeito à nossas práticas alimentares, estilo de vida, entre outros aspectos.

Mbembe compreende que “o biopoder parece funcionar segregando as pessoas que devem morrer daquelas que devem viver” (MBEMBE, 2006). Além disso, Mbembe examina as trajetórias através das quais o estado de exceção e a relação de inimizade são convertido na base normativa do direito de matar. Nestas situações, o poder, faz referência contínua e invoca a exceção, a urgência e uma noção “ficcionalizada” de inimigo. Neste sentido, o autor apresenta o seguinte questionamento: qual a relação entre o político e a morte?

O domínio “habitado” pelo necropoder é o da política de exceção, em que os corpos são deslocados de qualquer *status* político e passam a ser contabilizados como meros corpos biológicos. Neste sentido, a prática do biopoder se inscreve em um cenário de divisões, onde, segundo Mbembe (2006), haverá uma,

[...] distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) ‘racismo. (p;128)

Para Mbembe, este passa a ser a maior justificativa para acometer o outro com a morte “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é ‘a condição para a aceitabilidade do fazer morrer”.

A questão da “raça” é o que vai unir os dois conceitos que serão trabalhados neste artigo, pois, assim, como para a “necropolítica” a ideia de “colonialidade” vai vir se apresentar com o pensamento do “superior” e “inferior”.

2.2 colonialidade

Colonialidade não mata o corpo, mata a cultura, mata a mente. A raça leva à morte, pois a morte é justificada pela raça. Quando o teórico Quijano se refere a noção de colonialidade, trata-o como o primeiro padrão de poder global, instituído. Traça diante desse pensamento a diferença crucial entre colonialismo e colonialidade, onde o primeiro é que dá a base para o segundo. O colonialismo seria ligado a ideia de conquista e territorialização, pelo que passou toda a América Latina, “conquistada” pelo europeu. A Colonialidade seria o resultado dessa “conquista”, e é nesse conceito que Quijano vai desenvolver suas discussões.

A colonialidade, podemos assim dizer, é a prática de subjetivação do outro que envolve suas práticas culturais. Assim como para a necropolítica, a questão da raça aparece



também diante da colonialidade, já que essa construção mental, denominada de “raça”, é referida como um dos principais padrões de dominação social envolvido no conceito de colonialidade. Para os estudos da colonialidade a denominação e aplicação do conceito de “raça” ainda é um mistério, pois não se sabe de onde surgiu, mas se tornou o mais importante critério para divisão da sociedade, em que a

[...] raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial.(QUIJANO, 2005; p.2).

Partindo desta construção mental que chamamos de raça, trazida por Quijano (2005), se reconfigura/redefine o conjunto de mecanismos e formas de dominação social.

Mesmo quando o “colonizar” baseava-se em somente conquistar terras, a ideia de colonialidade estava ganhando forças, principalmente quando os primeiros colonizados foram vistos como seres que poderiam ser expropriados de suas identidades.

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005; p. 1-2).

Os indígenas antes tinham nomes, etnias e formas particulares de vida, mas após a chegada do colonizador, foram tão usurpados de suas práticas que passaram a ser somente índios, não há “Maia”, “Asteca”, “Tembé”, “Xavante” etc. o que há é o “mero” índio, todos iguais, cópia fiel do selvagem, bárbaro, imagem que figura ainda nos tempos atuais.

3. UM CASO NACIONAL: RELATÓRIO FIGUEIREDO E A PERMISSÃO DA NECROPOLÍTICA PELO ESTADO BRASILEIRO

É sabido que o estado brasileiro abriu as portas do desenvolvimento da nação de maneira muito rápida, pois havia uma emergência política que predominava no cenário brasileiro. Quando o plano de desenvolvimento nacional foi posto em prática a ideia de limpar o Brasil foi vista como a solução para que o desenvolvimento caminhasse mais rapidamente. Dentre os povos que sofreram com as práticas desenvolvimentistas do estado



há os indígenas, que de maneira brusca sentiram, mais uma vez, o poder emanado de fora da aldeia adentrando as florestas e transformando o que era verde em cinza.

Durante os “anos de chumbo” vividos no Brasil, os indígenas também sofreram repressões violentas dentro de suas aldeias. Um dos dispositivos de controle utilizado pelo governo ditatorial foi o SPI, uma instituição que teoricamente serviria para resguardar e proteger os povos indígenas. No entanto, assim como em todos os órgãos ligados ao governo, acabou por se transformar em mais um braço da ditadura silenciando os indígenas. Sobre a inauguração do SPI, diz Stauffer (1955), “Em 7 de setembro de 1910, um serviço nacional de proteção indígena, comumente conhecido como S.P.I., ou Serviço de Proteção aos Índios, foi inaugurado no Brasil. Sendo um departamento dentro do Ministério da Agricultura [...]”

Em 1967 foi instaurada uma Comissão de Inquérito que visava à apuração de provas contra os desmandes do SPI e a partir dos materiais recolhidos foi elaborado um documento detalhado, Relatório Figueiredo, contendo todas as ações que envolviam os funcionários da instituição. Segundo a Comissão Nacional da Verdade,

No relatório Jader Figueiredo Correia enumera uma lista dos crimes praticados contra a pessoa e o patrimônio Indígena apurados na comissão de inquérito, que transcrevemos a seguir: Assassinato de índios (individuais e coletivos - tribos), prostituição de índias, sevícias, trabalho escravo, usurpação do trabalho do índio, apropriação e desvio dos recursos oriundos do patrimônio indígena, alienação de patrimônio Indígena (vários itens), cárcere privado e mais itens ilegíveis no documento. (CNV, Relatório Parcial 01, 201; p.11).

Segundo o Relatório Figueiredo (1967), “Pelo exame de material infere-se que o Serviço de Proteção ao Índio foi antro de corrupção inominável durante muitos anos” (p.2).

Dentro de toda essa política de dominação, os indígenas foram as maiores vítimas, não importando idade ou sexo,

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana. É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça. (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967; p.2).

Durante as investigações se constatou a existência de uma espécie de “xerife” das aldeias, indígenas que eram cooptados pelos funcionários do SPI e treinados para vigiar os outros indígenas e também tinham a missão de punir com castigos e torturas. No entanto,



pode se dizer que essa guarda composta por indígenas nada mais era do que uma camuflagem que escondia os verdadeiros algozes das ações criminosas,

Para mascarar a hediondez desses atos invocava-se a sentença de um capitão ou de uma polícia indígena, um e outro constituídos e manobrados pelos funcionários, que seguiam religiosamente a orientação e cumpriam cegamente ordens. Mas, mesmo que assim não fosse, caberia ao servidor impedir a tortura e, na residência, destituir e punir os responsáveis. Tal, porém jamais aconteceu porque as famigeradas autoridades indígenas eram a garantia julgada eficaz para acobertar as tropelias de facínoras erigidos em protetores do selvícola pátrio. (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967; p.2).

É neste cenário hediondo que a “política da morte” vai ser vivida pelas sociedades indígenas. Os castigos físicos foram se tornando mais comuns e a morte mais banal, e esse regime foi sendo justificado pela “lógica” colonizadora que pregava que o indígena não era considerado “humano”, sendo as surras e humilhações as formas de aproximar o indígena da tal “humanização”.

Isso porque, de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana [...] Nesse regime de barão e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até a crucificação, os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas. Os espancamentos, independentes de idade ou sexo, participavam de rotina e só chamavam atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou a morte. Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigar seus entes queridos. Via-se, então filho espancar mãe, irmão bater em irmã e, assim por diante. Sem ironia pode-se afirmar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado representavam a humanização das relações índio – SPI. (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967; p.3-4).

Em certo momento dessa história de torturas e maus-tratos, houve o ápice da política do necropoder, encorajada e acobertada pelo estado brasileiro. “O Serviço de Proteção aos Índios degenerou a ponto de persegui-los até o extermínio [...]” (Relatório Figueiredo, 1967; p.6).

Nos autos do Relatório Figueiredo foram descritos os crimes cometidos contra indígenas do Maranhão, Bahia e Mato Grosso, “[...] citaremos, entre outros as chacinas do Maranhão, onde fazendeiros liquidaram toda uma nação [...]” (p.6). Havia um apadrinhamento, inclusive, de juízes para com os funcionários do SPI, “O episódio da extinção da tribo localizada em Itabuna, Bahia, a serem verdadeiras acusações, é gravíssimo. Jamais foram apuradas as denúncias de que foi inoculado o vírus da varíola nos infelizes indígenas para que se pudessem distribuir suas terras entre figurões do governo” (p.7).



Além desses dois episódios há um terceiro que ocorreu no estado do Mato Grosso e envolveu os indígenas da etnia Cintas-Largas, esse talvez um dos mais conhecidos e horripilantes, segundo os fatos narrados no relatório, os indígenas sofreram ataque de guerra,

Mais recentemente os Cintas-largas, em Mato Grosso, teriam sido exterminados a dinamite atirada de avião, e a extrincina⁵ adicionada ao açúcar enquanto os mateiros os caçam a tiros de “pi-ri-pi-pi” (metralhadora) e racham vivos, a facão, do púbis para a cabeça, o sobrevivente. Os criminosos continuam impunes, tanto que o presidente desta comissão viu um dos asseclas deste hediondo crime sossegadamente vendendo picolé à crianças em uma esquina de Cuiabá, sem que a justiça Matogrossense o incomodasse. (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967; p.7).

A “política da morte” adotada pelo SPI, retratada no Relatório Figueiredo, foi em alguns momentos muito explícita, como nesses casos ocorridos nesses três estados, mas a forma mais eficiente de se exterminar as sociedades “assistidas” pelo SPI era a falta de assistência, “a fome, a peste e os maus tratos, estão abatendo povos valentes e fortes.” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967; p.7).

O “relatório Figueiredo” é um documento “vivo” da política da morte, poderíamos, inclusive, destaca-lo como o manual de como se praticar a necropolítica com sociedades indígenas. Pois, em seu conteúdo, do início ao fim, são retratados fatos que ocorreram e foram, sem dúvida, uma política de extermínio em que os exterminadores se autodenominaram superiores aos dominados.

4. CONCLUSÕES FINAIS

Os conquistadores que vieram, trouxeram em sua bagagem uma ideologia exarcebada que implicava na ideia de uma crença cristã, baseada em uma entidade soberana e legitimadora de um poder vertical, autoritário, repressivo e patriarcal. Nesta forma de dominação, toda mulher seria, por definição inferior a todo homem, e neste pensamento vemos a primeira composição da ideia de raça. Os desdobramentos da classificação pela raça supõem que toda mulher de uma raça definida como superior será definida como superior a todo homem de raça inferior a esta.

A classificação das pessoas através da raça resulta em que existam pessoas naturalmente superiores e outras, naturalmente inferiores. Tal divisão reflete em todos os âmbitos e dimensões das relações de poder, produzindo as relações sociais com as quais continuamente convivemos. Assim se desenha um novo modo de dominação social que favorece um novo modo de exploração social, ambos, sem qualquer precedente histórico, e

⁵ Substância utilizada em venenos para matar ratos



que vem se configurando como uma estrutura em que encontram associadas todas as formas conhecidas de dominação e exploração do trabalho, recursos e produtos.

O potencial destruidor apresentado pelo conceito de colonialidade vai além da morte física, estamos falando da morte epistêmica, ou seja, a morte do humano em si, ideia por ideia. Que se traduz pela ocultação e apagamento de identidades, mais que isso, a generalização de sujeitos diferentes, traduzidos e impostos a nomenclatura de uma raça somente.

Estamos vivendo em uma sociedade marcada por muitos discursos de poder que nos levam acreditar que somos obrigados a ainda conviver com uma divisão de classes, onde, o considerado mais fraco deve pagar suas falhas com a sua própria vida. E neste padrão de sociedade o que vemos é o descarte, nada velado, espetaculoso do corpo útil, um corpo que será, sem dúvida, alvo de suplício, até que chegue ao momento final, configurado pela sua morte física ou necropolítica.

Não se pode negligenciar que o pensamento europeu reside em cada um de nós, em cada pensamento trazido dentro das caravelas ou dentro das mídias transpostas pelo discurso segregador. Essa lógica de dominação e superioridade ainda está muito presente em uma sociedade patriarcal e conservadora como a nossa, onde bancadas evangélicas e ruralistas despontam em índices altos de intenção dos votos, indígenas ainda são assassinados e silenciados em suas causas e práticas sociais, e questões que envolvem o gênero são tratadas como afronta e abominação, etc.

Há muitas práticas que sequer sabemos sua origem, mas sabemos que elas existem, colonialidade e a necropolítica precisam ser conhecidas, pois estão presentes em qualquer sociedade independentemente da variação de poder, considerando que tais relações se configuram tanto na esfera micro quanto na macro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**. Reproduzido e disponível em: http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.html. Acesso em: 20 de Outubro de 2017.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo. Edições Loyola, 2000.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012

_____. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**; tradução de Raquel Ramallete. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2013



MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Press de Science Po, 2006.

OLIVEIRA, João Emanuel. **A necropolítica e as sombras na teoria feminista**. *ex æquo*, n.º 29, 2014, pp. 69-82

Quijano, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

NEVES, Ivânia. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi**. 2009. 215 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Campinas, SP, 2009.

**GT 09 - Pensamento social e imaginário na América Latina****A GESTAÇÃO DA MULHER TENETEHAR-TEMBÉ: COSMOPOLÍTICA,
NATUREZA E IDENTIDADE**Vanderlúcia da Silva Ponte (UFPA)¹

vandaponte@ufpa.br

Maria Madalena dos Santos do Carmo (UFPA)²

madallen.hist96@gmail.com

RESUMO

Este artigo analisa a gestação da mulher Tenetehar-Tembé e busca compreender as relações entre cosmologia e natureza. Para bem precisar esse processo utilizamos os conceitos de cosmopolítica por Dias-Scopel (2014). Com base na metodologia etnográfica (GEERTZ, 2008) podemos constatar que os saberes e as práticas de cuidados das mulheres Tenetehar-Tembé são essenciais para bem garantir o bem-estar da mulher, de sua família e dinamizar a cultura Tenetehara. Durante a gestação, restrições alimentares, interdição a determinados lugares e proibição de algumas práticas, como a caça, são vistos como condições necessárias para uma boa gestação e parto seguro. Essas interdições e proibições não estão desvinculadas do modo como os Tenetehar-Tembé se relacionam com a natureza, a espiritualidade e concebem o cosmo, mas também da forma como fabricam seus corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Sendo, portanto, a gestação extremamente importante para se entender como os Tenetehar-Tembé se afirmam como povo, agenciam sua identidade e produzem sua territorialidade.

Palavras-chave: Tenetehar-Tembé; Gestação; Cosmopolítica; identidade; Territorialidade.

1 INTRODUÇÃO

A gestação das mulheres Tenetehar-Tembé³ é formada por um processo de liminaridade (VAN GENNEP, 2011) que as tornam suscetíveis às influências do “karuaras”⁴. Segundo a cosmologia Tembé, a espiritualidade está presente em todas as ações que envolvem o cotidiano da aldeia, por esse motivo é importante considerar como esses agentes interferem na constituição do corpo da mulher, no momento da gestação, seja para garantir um bom parto, seja para causar danos. Abordaremos os cuidados maternos a partir

¹ Doutora em Sociologia, professora da Faculdade de História do Campus de Bragança, Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará Maranhão (GEIPAM).

² Estudante de graduação do curso de História do Campus de Bragança, bolsista do PIBIC e integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará Maranhão (GEIPAM).

³ A fim de melhor facilitar a escrita do texto utilizaremos o etnônimo Tembé sabendo que estamos nos referindo ao Povo Tenetehar-Tembé.

⁴ Termo nativo que corresponde a ideia de espíritos, cuja ação interfere no processo saúde e doença da mulher.



da perspectiva da cosmopolítica, entendendo esse conceito tal qual abordado por Dias-Scopel (2014) como sendo uma rede de relação que envolve humano e não humano e que demarca certa cosmografia, ou seja, lugares de forte relação com a espiritualidade.

Para bem entender a cosmologia indígena e a relação que as mulheres Tembé estabelecem com os humanos e não humanos na gestação. É importante bem situar e, compreender, o sentido e a representação do corpo, de natureza e como essas representações se vinculam com a constituição da identidade e da territorialidade Tembé. O alcance da interioridade dessas relações só foi possível por meio da coleta das narrativas orais (HALBWACHS, 1990) e da etnografia (GEERTZ, 1978), as quais nos possibilitaram entender os sentidos que os cuidados maternos revelam no âmbito dessa cultura.

Na primeira parte do artigo trataremos de mostrar como a cosmologia Tembé se constitui. Aqui detalharemos, especificamente, o período da gestação da mulher, pontuando a relação com a saúde e doença. Abordaremos, em seguida, a relação entre a representação do corpo e suas relações com os humanos os e não humanos, deixando ver como as mulheres Tembé concebem a gestação e sua relação com os elementos da natureza e da identidade Tenetehar.

Na segunda parte precisaremos melhor de que maneira a gestação, mas também os diversos saberes relacionados a esse período da vida da mulher Tembé é um componente importante de resistência frente aos serviços implantados por meio do Subsistema de Saúde Indígena. Por fim, finalizaremos mostrando como esses saberes, vivenciados na gestação, são importantes para demarcar, defender e acionar a indianidade Tembé (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) e demarcar o território (MALDI, 1998).

2. GESTAÇÃO, SAÚDE E DOENÇA E IDENTIDADE

As fases da vida dos Tenetehara são bem definidas dentro do universo social. Ao estudar os Tembé do Guamá, Coelho (2014) nos chama atenção sobre as diferentes fases pelas quais passa a mulher Tembé, sendo a gestação uma etapa importante para a “manutenção do equilíbrio no interior dessa sociedade e responsável pela construção do ser Tembé” (p. 62). Engravidar também representa o fortalecimento, não só da cultura, mas também da família extensa (Ibidem). Desse modo, nesta fase é essencial que o pai e a mãe da criança passem por uma série de restrições e cuidados que irão ocasionar no bem-estar de todo o grupo familiar. Wagley & Galvão mencionam que essas restrições são relacionadas ao controle da caça e de determinados alimentos. “Tais regras são sancionadas pela crença na ação maligna que exercem os sobrenaturais sobre o feto ou sobre os próprios pais” da criança durante a gestação (WAGLEY & GALVÃO, 1961, p. 72).



Com base nos dados levantados a partir das entrevistas coletas com as algumas mulheres das aldeias Ytuaçu, Sede e Tekohaw Ka'a pitehar da Terra Indígena do Alto Rio-Guamá, especificamente Dona Francisca (aldeia Ytuaçu) e Célia Tembé (aldeia Tekohaw Ka'a pitehar) – observamos que a gestação é constituída por uma rede de relação extensa, que envolve agentes da natureza como plantas, animais, rios, igarapés – os quais assumem lugar de agentes de intencionalidade –, a família da gestante e toda comunidade, assim como os serviços oferecidos pelo Subsistema de Saúde Indígena.

Os agentes da natureza com os quais os Tembé se relacionam para produzir a gestação tem vinculação com o cosmo e estão organizados tal qual identificou Dias-Scopel (2014) entre os Munduruku. O cosmo para os Tembé está organizado em distintos lugares, demarcados por fronteiras ente a beira e fundo dos rios, o fundo da terra e o centro da mata e o alto do céu. Essas fronteiras demarcam o território Tembé, que assume fortes vínculos de identificação e pertencimento.

É com o apoio dessa rede extensa que o processo saúde e doença deve ser compreendido, pois adoecer e restabelecer a saúde para os Tembé envolve uma complexidade de relações que exige considerar um conjunto de regras acordadas socialmente, uma relação estreita com a natureza e seus agentes, os cuidados com a alimentação, e uma série de restrições comportamentais, que dependem da gestante, de seu grupo familiar e de toda a aldeia.

Os cuidados orientados pela parteira são essenciais nesse momento da vida da mulher Tembé. Ela sempre estará auxiliando as gestantes e acompanhando o desenvolvimento da criança até o momento do parto, através de massagens e preparação de remédios caseiros – chás e banhos. As massagens são utilizadas para identificar a postura correta da criança dentro da barriga da mãe, impedindo desta forma, uma possível cirurgia. Desta forma, “quando a mulher percebe que está grávida, deve procurar logo a parteira”⁵, que aconselhará uso de remédios caseiros, como a “laranja da terra”, para a prevenção albumina/anemia junto com outros chás, garantindo assim uma gravidez saudável.

Procurar a parteira não exclui o acesso aos serviços de saúde implantados nas aldeias por meio do Subsistema de Saúde Indígena, que através de equipe multiprofissional de saúde intervém com uso de medicamentos e todos os cuidados adotados pela biomedicina ocidental.

Ainda que as mulheres gestantes atendam as recomendações orientadas pela equipe de saúde, elas aprendem desde crianças que é recomendável evitar a circulação por certos locais, por exemplo, o rio ou o igarapé, centro da mata, cemitérios, impedindo assim a

⁵ Entrevista com Dona Francisca Tembé, parteira e pajé da aldeia Ytuaçu (abril, 2017).



atração de sobrenaturais⁶, assim como a circulação por locais de trabalho dos familiares, caso contrário, a gestante pode atrair má sorte ao trabalho do marido. A gestante também corre o risco de engravidar dos animais, como a cobra, e atrair doenças que podem ser contraídas através das fezes e lugares onde a galinha cisca.

Em relação a caça, é orientado ao marido que evite matar certas espécies de animais durante esse período, como a arara vermelha, pois caso tal restrição não seja cumprida, pode ocasionar problemas mentais à criança. Wagley & Galvão (1961), relatam que “um grande número de pássaros e animais é considerado *tapiwara* ou portadores de espíritos” entre os Tenetehar - tanto do Pará como do Maranhão⁷ -, (WAGLEY & GALVÃO, 1961, p. 72). Desta forma, a criança pode ser acometida com anomalias e/ou poderá levar o feto até a morte.

Também é orientado ao casal que não se alimente da caça de outro caçador sem sua permissão, trazendo consequências futuras ao bebê e também ao caçador, pois o bebê poderá morrer na próxima caçada e o caçador poderá se tornar “panema” (MAUÉS & MOTA-MAUÉS, 1978). As práticas de autoatenção (MENÉNDEZ, 2009), utilizadas para evitar a “panemice” se assemelham ao que Scopel (2014) analisou entre os Munduruku e se estruturam com base nos princípios ecológicos de preservação e controle alimentar do grupo.

Doenças como a albumina e a eclampsia, que acometem as mulheres nessa fase, também são relacionadas pelos Tembé às transgressões das regras sociais e são denominadas de “doença de índio”. Há, além disso, as doenças ditas “doença de branco”, como a tuberculose, gripe, infecções, advindas de viroses e epidemias, que estão ligadas ao contato com o não índio, devem ser atendidas e tratadas pelos serviços do Subsistema de Saúde Indígena, ligado ao Sistema Único de Saúde (SUS).

Para os Tembé, grande parte das doenças que acomete a mulher grávida é decorrente das “flexadas de bicho”, ocasionadas pelos *karuwaras*⁸, mas que não podem e nem são tratados pelo Subsistema de Saúde Indígena, mas pelo pajé e/ou pela parteira, já que são doenças ligadas aos seres vivos da natureza, que geralmente estão ligadas aos rios, matas, animais, espíritos errantes. A maneira de tratamento dessas doenças, deve ser realizada por intermédio xamânico, pelos pajés e/ou parteiras, os quais possuem a função de mediadores entre os seres não humanos e humanos (WAGLEY & GALVÃO, 1961).

⁶ Os sobrenaturais são referentes aos donos da floresta ou aos donos do rio, aos espíritos de mortos ou de animais.

⁷ Segundo Wagley e Galvão os Tenetehara formam um só povo, mas foram subdivididos em Tembé, os que habitavam no Pará e de Guajajara, os que habitavam no Maranhão, ficando essa subdivisão até os dias atuais.

⁸ Este termo diz respeito aos espíritos dos animais e dos parentes ancestrais mortos.



Já a “doença de índio” equivale às doenças relacionadas a “quebrantos” e “mãe do corpo”, que se produzem a partir de crenças dos Tembé de que o corpo da mulher grávida passa por um momento de suscetibilidade à atração dos espíritos e que tais espíritos podem controlar o corpo da criança (no caso do quebranto) e da mulher (no caso da mãe do corpo).

Muitas plantas são usadas nesse período para controlar a saúde. O jerimum, a “língua de vaca”, arruda, batatão, laranja da terra e chicória são remédios caseiros culturalmente cultivados no quintal da casa e servem para garantir o bem estar da mulher e curar doenças presentes na gestação. Também são usados para acalmar a “mãe do corpo” e para a preparação de banhos contra doenças advindas de “mau olhado de bicho”. Também é realizada a preparação de purgante de mamona e carrapato para limpar o intestino para que a criança nasça sadia. Além disso, há rezas para combater enfermidades ocasionadas por bichos.

Existem outras plantas que são carregadas de valores simbólicos com o poder de atrair e espantar espíritos, empregadas, geralmente, nos rituais de preparação ou de passagem. Podemos mencionar aqui o jenipapo e o tauwari, bastante utilizados para combater espíritos. O jenipapo é aplicado no corpo da “menina-moça” no ritual de passagem e em diversas cerimônias e práticas xamânicas, assim como o Tauwari. Essas plantas são bons exemplos de como se expressa a relação dos Tembé com a natureza. Carregada de valor simbólico, essas plantas agem no corpo da mulher, protegendo-as e curando-as. É nessa relação cosmológica com a natureza que os Tembé vão territorializando os lugares, sendo o território e a territorialidade (MALDI, 1988) Tembé intrinsecamente vinculado a essa cosmologia, cuja fronteira é estabelecida a partir dessa relação.

3. CORPO E NATUREZA

O corpo da mulher Tembé durante a gestação é associado a diversos elementos, que fazem dessa mulher um Ser de grande poder e importância na cultura Tembé. São elementos que antecedem a gestação, desde a primeira menstruação, que preparam essa mulher para exercer uma função social na aldeia, pois é a mulher que atrai o homem, pelo casamento, para ampliar o grupo familiar. No entanto, é necessário que haja uma preparação dessa menina para a vida adulta, sendo a “festa da moça” e o “moqueado” etapas de preparação da “menina-moça” para se tornar “mulher verdadeira!”⁹. Antes e durante o período que antecede a “festa da moça” são impostas restrições alimentares que, caso não cumpridas, trazem consequências diretamente a essa mulher, assim como para todo o grupo familiar.

⁹ Para maiores informações sobre o ritual de passagem da mulher Tenetehar-Tembé consultar Ponte e



A “mãe do corpo” surge como uma dessas consequências causadas pela transgressão dessa restrição antes da gestação até o pós-parto. Segundo depoimentos coletados por algumas mulheres Tembé¹⁰, elas referem que “mãe do corpo é como se fosse uma bola que se manifesta depois que a criança nasce. Ela fica procurando a criança e se não encontrá-la vai embora”. A “mãe do corpo” aparece quando a mulher está inflamada – mais frequentemente no período da gestação e do pós-parto – sendo localizada na região umbilical, e quando agitada pode apresentar sintomas de tonturas, dor de cabeça, dor de cólica, vômitos e falta de ar. É tratada com a ajuda da parteira e com auxílio de plantas medicinais. Desta maneira, percebe-se que a “mãe do corpo” controla o corpo da mulher, influenciando diretamente no seu modo de vida.

Dona Francisca comenta que nesse período a mulher e o marido podem apresentar o corpo aberto, resultando na atração de sobrenaturais relacionados à mata e ao rio. Neste caso é preciso realizar rezas para fechar o corpo. Essa suscetibilidade do corpo da mulher possibilita a atração dos sobrenaturais e pode ser relacionado ao que Viveiros de Castro (2002) denominou de “fabricação do corpo”, processo que ocorre por meio de identificação com animais ou seres da natureza, em que há um agenciamento do não humano no corpo do humano, o que significa dizer que estes seres colocam-se em perspectiva de sujeitos, capazes de agir e controlar o corpo da mulher. É, pois um mecanismo de identificação em que sujeitos trocam de perspectiva. Essa condição, portanto, transforma o corpo da mulher grávida em um corpo simbolicamente carregado de poder, perigo e impureza (DOUGLAS,1966).

São as rezas, os banhos, a adequada alimentação, o uso de plantas medicinais e as prescrições comportamentais como: não tomar banho no rio, não passar no cemitério, não pegar no instrumento do caçador, os principais elementos de controle e equilíbrio do corpo da mulher e da “mãe do corpo”.

Outra forma de atração desses sobrenaturais é através do sangue. Dona Livra da aldeia Tekohaw, relata que durante a menstruação a mulher não pode ficar sozinha no rio, pois o sangue atrai o bicho do rio fazendo com que a pessoa apresente distúrbios mentais e desapareça entre as águas. Também pode atrair animais, como a cobra, que pode copular nessa mulher e engravidá-la, podendo levar a mesma à morte. Desta forma, é recomendado que a menina passe em seu corpo algo fétido para afastar tais bichos, junto com o jenipapo, que também é adquirido como forma de proteção.

¹⁰ Entrevistas realizadas com Jeane Tembé, Cutã Tembé, dona Francisca Tembé e Celia Tembé, no Alto Rio Guamá (março e abril de 2017).



4. CONCLUSÃO

Podemos ver, por meio da descrição etnográfica, como a cosmologia Tembé determina a relação da mulher Tenetehara com a natureza e o território. O período da gestação produz um amplo e aberto processo sobre o que é saúde e doença e inúmeros saberes de como essas doenças devem ser tratadas. Esses saberes têm numa relação de interdependência de como compreendem o corpo, a natureza, e a forma como agenciam sua identidade e vão delimitando as fronteiras de sua territorialidade.

Ao pensar a saúde, os Tembé a concebem de forma integral: “doença de índio” e “doença de branco”. Para tratar de todas essas doenças os serviços oferecidos pelo Subsistema de Saúde Indígena são insuficientes para cuidar da mulher, já que os profissionais de saúde, não dominam, nem compreendem as técnicas de controle decorrentes das “flexadas de bicho” e nem sabem como curar o enfermo acometido por esses males.

Athias (2007), Garnelo (2004) e Langdon (2007), já estudaram os processos de saúde e doença entre diferentes povos e identificaram que para bem garantir uma vida saudável para os povos indígenas é imprescindível integrar os conhecimentos tradicionais e não substituí-los pelos serviços da medicina ocidental. Integrar esses saberes significa Tembé compreender processo de resistência, que criam os Tembé, para defender seu modo de vida e seu território, pois apesar das pressões, das ameaças e constantes contato com outras culturas, os Tembé continuam realizando suas práticas tradicionais, se reinventando, dinamizando sua cultura e delimitando seu território.

REFERÊNCIAS

ATHIAS, Renato. **Medicina Indígena no Rio Negro**: Experiência de um Projeto. In: Brasil. Ministério da Saúde. OURIQUES, Luciane Ferreira e OSÓRIO, Patricia Silva (org.). **Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília**: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

COELHO, José Rondinelle Lima. **Cosmologia Tenetehara Tembé**: (re) pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá PA. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto**: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.



GARNELO, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade**: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana E. **Participação e Autonomia nos Espaços Interculturais de Saúde Indígena**: reflexões a partir do sul do Brasil. Saúde Soc. São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, 2007.

MALDI, Denise. **A questão da territorialidade na etnologia brasileira**. Sociedade e Cultura, 1 (1): 1-17, jan./jun. 1998.

MENÉNDEZ, E. L. **Sujeitos, Saberes e Estruturas**: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva. São Paulo SP Brasil: Hucitec, 2009.

MAUÉS, R. Heraldo, MOTTA-MAUÉS, M. A. O modelo de "reima": representações alimentares em uma comunidade amazônica. **Anuário Antropológico**, n. 77, 1978.

PONTE, Vanderlúcia da Silva e AQUINO, Maria José da Silva. **"Para ser mulher verdadeira!"** - os Tenetehara-Tembé: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, mis en ligne le 11 décembre 2013, consulté le 01 avril 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios em Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara**: uma cultura em tradição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA.

COLONIALIDADE DO SABER NO ENSINO DE FILOSOFIA: UM ESTUDO NA UNIVERSIDADE PÚBLICA DA AMAZÔNIA BRASILEIRA.

Sullivan Ferreira de Souza (UFMG) ¹

sulivantris@gmail.com

Ivanilde Apoluceno de Oliveira (UEPA) ²

ivanilde.apoluceno@pesquisador.cnpq.br

RESUMO

O objetivo deste artigo é debater a colonialidade do saber presente no projeto pedagógico e desenho curriculares do curso de filosofia de uma universidade pública da Amazônia brasileira. Inicialmente apresentamos a metodologia, o referencial teórico e, por fim, tendo como foco discutir as bases conceituais, as concepções e as geopolíticas do conhecimento que estão incorporadas no projeto pedagógico, nas ementas de algumas disciplinas e nas falas de alunos do curso de filosofia. Pergunta-se, como a colonialidade do saber está circulando nos documentos basilares do curso? Como ela se manifesta nas relações concretas em sala de aula? Como se expressa nas falas dos estudantes? Na primeira parte, apresenta-se, de forma mais descritiva, os objetivos, os perfis de egressos a serem formados, as concepções de filosofia imbricadas, as referências teóricas e legais presentes nos projetos pedagógicos. Conclui-se, mesmo de maneira aberta, que os projetos pedagógicos, a disposição curricular e os ementários estão mergulhados na colonialidade do saber. As “vozes” que destoam do discurso moderno/colonial estão sendo colonizadas, até nas disciplinas que tendem a maior abertura como Filosofia da Cultura estão amarradas ao paradigma eurocêntrico; a narrativa histórica mantém a matriz monocultural do Eurocentrismo.

Palavras-chave: Educação. Colonialidade. Ensino de Filosofia. Decolonialidade. Pensamento Social.

1. INTRODUÇÃO

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação Conhecimento e Inclusão Social em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PPGED-UEPA). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Pesquisador do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire – NEP. Pedagogo (UEPA). E-mail: sulivantris@gmail.com

² Pós-doutora em educação pela PUC-RIO. Doutora em educação: currículo pela PUC-SP. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação e Coordenadora do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire da Universidade do Estado do Pará. E-mail: ivanilde.apoluceno@pesquisador.cnpq.br.



Neste artigo apresenta-se o recorte de uma pesquisa realizada no curso de filosofia numa universidade pública na cidade de Belém, Estado do Pará, Amazônia brasileira, concluída em 2016 e com financiamento de bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

O objetivo deste artigo é debater a colonialidade do saber presente no projeto pedagógico e desenhos curriculares do curso de filosofia de uma universidade pública da Amazônia brasileira. Inicialmente apresentamos a metodologia, o referencial teórico e, por fim, tendo como foco discutir as bases conceituais, as concepções e as geopolíticas do conhecimento que estão incorporadas no projetos pedagógico, nas ementas de algumas disciplinas e nas falas de professores e alunos do curso de filosofia.

Pergunta-se, como a colonialidade do saber está circulando nos documentos basilares do curso? Como ela se manifesta nas relações concretas em sala de aula? Como se expressa nas falas dos estudantes e docentes? Na primeira parte, apresenta-se, de forma mais descritiva, os objetivos, os perfis de egressos a serem formados, as concepções de filosofia imbricadas, as referências teóricas e legais presentes nos projetos pedagógicos.

No segundo momento, parte-se das representações de discentes e docentes sobre o curso, analisam-se as ementas quatro disciplinas. Evidente que as ementas das disciplinas nem sempre são seguidas pelos docentes que a ministram, pois o professor utiliza da sua autonomia didática para montar o seu programa de ensino. Contudo, o projeto pedagógico do curso é o referencial teórico-metodológico, é ele que dá diretrizes ao curso, é nele que se imprime coletivamente o perfil de alunos que se pretende formar.

As indagações giram em torno de: como a colonialidade se articula entre o plano documental e a prática pedagógica? Como emerge a subalternização do saber no processo de ensino-aprendizagem?

2. METODOLOGIA

Metodologicamente o estudo é caracterizado com uma pesquisa qualitativa, pois “trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes [...] corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos” (MINAYO, 1994, P. 22).

O presente estudo é também uma pesquisa de campo uma vez que permite “aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelecer uma interação com os “atores” que conformam a realidade” (MINAYO, 2009, p.61).



Assim, a relação com os atores da pesquisa aconteceu no *lócus* dos estudantes do curso de filosofia, ou seja, na universidade pública, que neste artigo será mencionada como Universidade A (UA). Os encontros ocorreram entre os compromissos acadêmicos, entre as aulas, no dia-a-dia, isto é, foi no palco dos docentes e discentes que se constituiu a interação pesquisador-pesquisado.

Entre os procedimentos realizados consta o levantamento documental de registros referentes ao curso pesquisados. Os documentos investigados foram os Projetos Políticos Pedagógicos. Para Gonçalves (2005, p. 60) o documento “significa todo material escrito ou não, que serve de prova, constituído no momento que o fato ou fenômeno ocorre, ou depois [...]”. Os documentos analisados especificamente foram os desenhos curriculares e ementários.

O Projeto Pedagógico (PPP) analisado foi: o projeto pedagógico do curso de licenciatura em filosofia e de bacharelado em filosofia (2010 / UA).

Entrevistas do tipo semiestruturada foram realizadas com o objetivo de obter dos sujeitos as suas concepções de filosofia, os saberes filosóficos e questões referentes às práticas de ensino de filosofia e o seu diálogo com os saberes latino-americanos. No total foram entrevistados 03 (seis) discentes que serão nominados por: os estudantes: Caquetá (UA), Paraguai (UA), Tapajós (UA).

Gil (2008, p.108) define a entrevista como a técnica que “o investigador se apresenta frente ao investigado e lhe formula perguntas, com o objetivo de obtenção dos dados que interessam à investigação”. As entrevistas com os discentes da Universidade forneceu elementos para análise desde a teoria decolonial possibilitando a problematização do ensino de filosofia nas graduações em Belém.

A partir das falas dos entrevistados, das análises documentais e das observações que foram feitas desenvolveram-se a unidade temática de problematização: a) expressão da colonialidade do saber nos projetos pedagógicos.

No segundo momento realizaram-se as análises para identificar as articulações da colonialidade nos desenhos curriculares e nas práticas pedagógicas.

3. REFERENCIAL TEÓRICO

A abordagem teórica do estudo é a rede Modernidade/ Colonialidade que considera ter a organização do Sistema-Mundo Moderno / Colonial / Capitalista raízes históricas que são marcadas pela exploração do trabalho, espoliação de recursos naturais, subalternização humana, acumulação de capital, negação da alteridade e socialização de miséria (DUSSEL, 2005; CASTRO-GÓMEZ, 2005; GROSFUGUEL, 2010; GALEANO, 2013; MIGNOLO, 2009).



Assim, para interpretar a realidade, e não a aceitar como óbvia, estática e a-histórica, a rede Modernidade/Colonialidade propõe uma perspectiva Decolonial para compreender e interpretar a realidade latino-americana.

Conforme Grosfoguel (2010, p. 457-6), uma perspectiva decolonial implica em:

1) Uma perspectiva epistêmica decolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluído o cânone de esquerda); 2) uma perspectiva decolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num abstrato universal [...] antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontando um mundo pluriversal e não um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologia/visões de pensadores críticos do sul global, que pensam com e a partir do corpos e lugares étnicos-raciais/sexuais subalternizados.

Para se compreender, com mais clareza, essa matriz de subalternização, é imprescindível que se faça o movimento de retorno ao momento constitutivo da hierarquia de submissão forjada na história do povo latino, isto é, no ano da invasão Ibérica em 1492 instaura-se a Modernidade/Colonialidade.

Conforme Quijano (2007):

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. (QUIJANO, 2007, p.93).

A colonialidade é essa matriz de poder / saber que invade as relações de caráter tanto macrossociais quanto microssociais atua no cotidiano, no imaginário social como, por exemplo, a ausência dos saberes latino-americanos nas escolas, universidades e nos cursos de graduação expressam um processo de subalternização dos saberes, da história e de formar o ser e viver dos povos latinos.

4. CURSO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE A - UA

4.1.1 Projeto Pedagógico

O curso possui duas modalidades: o bacharelado e a licenciatura. O graduando opta por uma das modalidades no terceiro período do curso, podendo inclusive optar pelas duas formações. O desenho curricular do curso está dividido em: Núcleo de Formação Básica (comum à Licenciatura e ao Bacharelado); Núcleo de Formação Específica (comum à Licenciatura e ao Bacharelado); Núcleo de Formação Pedagógica (Licenciatura); Núcleo de



Formação do Pesquisador (Bacharelado); Núcleo de Formação Complementar (comum à Licenciatura e ao Bacharelado).

A concepção de filosofia do Curso é a seguinte:

Existem três tipos de problemas a serem investigados pela Filosofia: os teóricos, os práticos e os poéticos. Os teóricos são aqueles problemas que dizem respeito, principalmente, à questão da natureza do conhecimento, do problema e dos critérios de verdade, à investigação do Ser (campo da teoria do Conhecimento e da Filosofia geral). Os práticos, por sua vez, à ação e à conduta humana (campo da Ética e Política). Os poéticos, ao campo da criação artística concebida como parte integrante da atividade humana enraizada historicamente (campo da Estética). (PP/UA, 2010, p.11).

Na Licenciatura, o curso objetiva:

O Curso de licenciatura em Filosofia visa formar professores de Filosofia para a Educação Básica, dotados de uma consistente fundamentação teórico-filosófica, pedagógica, científico-cultural e de vivências de situações práticas, relacionadas ao ensino da Filosofia, de modo a possibilitar que o licenciado em Filosofia exerça de modo competente sua profissão. (PP/UA, 2010, p.13).

No Bacharelado, por sua vez:

O Curso pretende formar pesquisadores em Filosofia, dotados de uma consistente fundamentação teórico-filosófica, metodológica e científico-cultural para que exerçam de modo competente sua profissão. (PP/UA, 2010, p.12).

Em relação às Práticas Pedagógicas, o curso recomenda que:

o professor utilize como metodologia, a que já vem sendo praticada nos melhores Cursos de Filosofia do país, a leitura e análise de textos mantendo-se a centralidade do texto filosófico primário de preferência, pois a Filosofia comporta “um acervo próprio de questões, uma história que a destaca suficientemente das outras produções culturais, métodos peculiares de investigação e conceitos sedimentados historicamente”. (PP/UA, 2010, p. 31).

Na formação dos dois tipos de profissionais, os formados para a pesquisa (bacharelado) e os formados para o ensino (licenciatura), prevalece a influência e a relevância dos autores da tradição filosófica, compreendendo a filosofia como a matriz formada pelas três grandes áreas: teórica, prática e poética.

No projeto pedagógico do curso da UA, como fundamentação teórica, observamos as contribuições de Aristóteles, para a definição da área de filosofia, e de Immanuel Kant, como base para as competências a serem desenvolvidas.

Como referências legais, identificamos: a Resolução CNE/CES12, de 13 de março de 2002; o Parecer que regula as Diretrizes Curriculares Nacionais dos Cursos de



Graduação em Filosofia – nº492/2001 CNE/CES, de 03 de abril de 2001; a Resolução CNE/CP 2, de 19 de fevereiro de 2002; Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação); além de outras normativas gerais e específicas da legislação educacional.

O curso concebe o saber filosófico como uma atividade teórica crítica e reflexiva, formadora de sujeitos éticos, que se relaciona com outros campos do saber, estando inserido em contextos culturais diversos (PP/UA, 2010).

4.1.2 Organização Curricular

O Parecer CNE/CES 492/2001 estabelece como elemento base o perfil dos formandos; competências e habilidades; conteúdos curriculares; organização e estruturação do curso; estágios, atividades complementares e conexão com a avaliação institucional.

Em relação às disciplinas, dentre os conteúdos e temas, considerados como base, estão:

O elenco tradicional das cinco disciplinas básicas (História da Filosofia, Teoria do Conhecimento, Ética, Lógica, Filosofia Geral: Problemas Metafísicos, - além de duas matérias científicas), tem se comprovado como uma sábia diretriz. Tal elenco vem permitindo aos melhores cursos do País um ensino flexível e adequado da Filosofia. Entretanto, tendo em vista o desenvolvimento da Filosofia nas últimas décadas, algumas áreas merecem ser consideradas, como: Filosofia Política, Filosofia da Ciência (ou Epistemologia), Estética, Filosofia da Linguagem e Filosofia da Mente. No caso da licenciatura, deverão ser incluídos os conteúdos definidos para a educação básica, as didáticas próprias de cada conteúdo e as pesquisas que as embasam. (PARECER CNE/CES 492, 2001, p. 4-5).

As habilidades e competências a serem desenvolvidos nas disciplinas, os objetivos a serem alcançados, pelo menos no plano mais formal do ensino, e a organização curricular precisam coadunar com os sustentáculos gerais estabelecidos pela faculdade, coordenação do curso, pelo projeto institucional das universidades, pelas leis e diretrizes curriculares nacionais.

No que se refere aos conteúdos curriculares, o projeto pedagógico do curso da UA estabelece:

os conteúdos e atividades que compõem o núcleo de formação básica e específica da estrutura curricular do curso de Filosofia deverão ser estudados dando-se ênfase a temáticas ou problemas fundamentados no pensamento de um ou mais filósofos da tradição filosófica. E no ensino desses conteúdos deve-se promover contato direto com as fontes filosóficas originais (primárias), desenvolvendo-se a compreensão lógica e hermenêutica, através de leitura dos textos fontes e discussões, que ensinem ao aluno a arte da argumentação, da fundamentação de um ponto



de vista, da clarificação conceptual e da articulação dos discursos. Será sempre recomendável a leitura, ao menos em português e espanhol, dos textos dos grandes filósofos e, quando possível, no idioma original, ou em traduções de boa qualidade numa das línguas internacionais, tais como francês, inglês e/ou alemão. (PP/UA, 2010, p. 31).

Para realizar a análise curricular do curso da UA, optamos por quatro disciplinas: Filosofia Moderna I e II, Filosofia Contemporânea I e II.

Um dos vários argumentos ou mitos para não se estudar ou debater uma filosofia contextualizada na América Latina é que não se havia produção teórica sistemática dos latino-americanos ou caribenhos no transcorrer da história. Então, a pergunta que se faz é: na Idade Moderna e na Contemporaneidade já se pode visualizar indícios de mudança?

No quadro a seguir, destaca-se as disciplinas, as ementas, bem como os pensadores que estão presentes em suas referências bibliográficas básicas e complementares.

Quadro 01 – Disciplinas Curso de Filosofia UA

DISCIPLINAS
História da Filosofia Contemporânea I / UA
Estudo do pensamento dos principais filósofos da abertura da era contemporânea. Pensadores indicados nas referências bibliográficas: HEGEL, G. W.; HUSSERL, MARX, K.; NIETZSCHE, F.; SCHOPENHAUER; WITTGENSTEIN.
História da Filosofia Contemporânea II / UA
Estudo do pensamento das principais correntes filosóficas do século XX. Pensadores indicados nas referências bibliográficas: ADORNO T. W.; HORKHEIMER, M.; DELEUZE, G.; FOUCAULT, M.; SARTRE, J. P.; HEIDEGGER, M.; MERLEAU-PONTY; RICOEUR, P.; HABERMAS, J.
História da Filosofia Moderna I / UA
Estudo do Racionalismo Moderno, elegendo como principais referências as filosofias de Descartes, Spinoza e Leibniz. Pensadores indicados nas referências bibliográficas: DESCARTES, R.; LEIBNIZ, G.; SPINOZA, B.
História da Filosofia Moderna II / UA
Estudo do Empirismo Moderno, elegendo como principais referências às filosofias de Bacon, Hobbes, Locke e Hume. Pensadores indicados nas referências bibliográficas: BACON, F.; HOBBS, T.; HUME, D.; LOCKE, J.

Fonte: Projeto Pedagógico Filosofia UA, 2010.

As disciplinas, apesar de anunciarem como objetivo discutir as principais correntes do pensamento filosófico, bem como pretenderem abordar as dimensões morais ou históricas, e até políticas da história da filosofia, apontam, nas indicações bibliográficas básicas e complementares, apenas alguns teóricos clássicos da filosofia, que, de certa forma, legitimam a colonialidade do saber. Com isso, mantem-se um padrão de referência teórica.

Nascimento e Botelho (2010) explicam que a educação mantém um ideário moderno e desenvolvimentista tanto no plano legal, isto é, nas legislações da educação, como no plano organizacional e nas diretrizes curriculares da educação básica e superior. A retórica



moderna afirma que a formação dos cidadãos precisa fornecer habilidades e competências que tenham a ver com um padrão de excelência.

A aquisição dessas competências e habilidades está vinculada a um padrão de excelência a ser atingido. E efetivamente quem atinge esses padrões (mais precisamente quem mais se aproxima deles) está em uma posição socialmente superior a quem não os atingem ou deles não se aproximam. Apesar de os discursos sobre competências e habilidades afirmarem que a experiência da/o educanda/o é fundamental para o processo de aprendizagem e para a sua boa convivência na vida social, o que elas efetivam é um espaço competitivo que padroniza e hierarquiza sujeitos. Os saberes locais – que cada vez são mais comprometidos com pensar caso a caso, resolver cada problema com as ferramentas que a experiência possibilitar – são vistos como supersticiosos e são desta maneira acolhidos. (NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p. 79).

O que significa, então, esses padrões de excelência para a graduação em filosofia? A inexistência de filósofos e filósofas da América Latina ou do Caribe significa que eles se situam na dimensão local do conhecimento, logo, não se enquadram no padrão histórico universal necessário para formar graduados em filosofia com excelência? Ou são imaturos demais ainda para produzir filosofia de excelência?

Nas disciplinas de História da Filosofia Moderna e Filosofia Contemporânea, os discursos estão centrados em um *lôcus* epistêmico eurocêntrico, pois apresentam, como leituras de base, somente pensadores ligados aos cânones Modernos/Coloniais. Entretanto, destacamos que o problema não é a presença deles, e sim a ausência de outros intelectuais não considerados no campo filosófico, pois conforme Nascimento e Botelho (2010):

Evidentemente isto não quer dizer que não devemos mais ler as teorias vindas da Europa ou dos Estados Unidos na tentativa de pensar a situação da América Latina ou de outros lugares do Sul, mas devemos estar atentos às armadilhas que estas teorias podem trazer, ainda mais quando elas são feitas sob a condução da colonialidade que domina sob a égide do desenvolvimento, do progresso e, porque não, em nome de um suposto benefício para as sociedades menos favorecidas. (NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p. 76).

No relato do discente Caquetá (UA), sobre as aulas da disciplina História da Filosofia Moderna, identifica-se a ausência ou marginalização de um saber filosófico na América Latina.

História da filosofia moderna, teve basicamente duas que teve uma que tratou do racionalismo e uma do empirismo foram dadas pelos mesmos professores só que eu não gostei muito da disciplina da forma que ela foi trabalhada tipo o recorte histórico é feito pelo Autor ... Moderna 1 foi trabalhado Gottfried Wilhelm Leibniz, René Descartes e Espinoza [...] o professor não tinha uma metodologia muito boa, só os textos primários, muito expositivo, não tinha nem comentador ou coisa assim [...] ele sentava



ficavam lendo o texto e só era aula toda ele lendo o texto [...] (DISCENTE CAQUETÁ UA).

Nascimento e Botelho (2010) afirmam que a produção nacional e latino-americana está situada em um não-lugar, isto é, um lugar epistêmico subalterno, ou seja, na formação da graduação existe uma ausência enorme de referências a partir da ameríndia; esta lacuna da formação influenciará nas práticas do docente na educação básica e educação superior.

Assim, a colonialidade do saber se apropria da função política da educação, utilizando-a para a manutenção da hegemonia moderna/colonial:

Poucas destas discussões enfatizam a vinculação da formação, nos termos de nossa legislação, com a preparação para o exercício da cidadania, como é determinado nos marcos legais sobre a educação brasileira. Essa função política da educação – e, em nosso caso, a função política do ensino da filosofia – tem sido discutida à margem desse contexto onde determinadas imagens de cidadania, democracia e filosofia seguem sendo afirmadas sem uma apropriada localização geopolítica da cidadania, da democracia e da filosofia. (NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p. 67).

A narrativa da história, a partir da centralidade europeia e estadunidense, lançou a América Latina no vale da subalternização histórica. Seguindo essa lógica, foi necessário que os colonizadores cumprissem a árdua e divina missão de civilizar as populações que aqui habitam, necessidade civilizatória que nada mais é que a sede do controle; e essa matriz de poder permanece viva, inclusive nas graduações.

Essa concepção histórica, que ainda circula pelos desenhos curriculares das graduações, contribui com a permanência da imagem moderna/colonial de mundo e de filosofia.

A articulação destes níveis terminaria por criar um certo tipo de hierarquia entre o que é local e o que é global, na medida em que o que é local é o particular, o que precisa se desenvolver para chegar à hegemonia do global. Neste sentido, a Modernidade pode ser vista como a construção de uma nova imagem de mundo (ordenado, racional, de algum modo previsível e em constante progresso). Esta imagem do mundo moderno é chamada, pelos estudos sobre a colonialidade de modo eurocentrado de interpretação (ESCOBAR, 2003, p. 57n). Eurocentrado, por ter na Europa (e em suas projeções nos Estados Unidos) o eixo de compreensão do processo moderno, não apenas na Europa (e EUA), mas em todo o mundo e devendo ser seguido por todo o restante mundo, sob a pena de ser considerado pré-moderno, incivilizado, subdesenvolvido, deficitário e necessitado de intervenções “benevolentes” que o coloque na marcha evolutiva da modernidade e da humanidade. (NASCIMENTO, BOTELHO, 2010, p.71).

As disciplinas que permanecem com essa hierarquia geopolítica do conhecimento acabam por serem coniventes com as interpretações eurocentradas da filosofia.



Ao analisar as disciplinas de Filosofia Contemporânea, mesmo que seja adotada nelas a perspectiva da história eurocêntrica do pensamento humano, pela lógica os latino-americanos chegariam à contemporaneidade civilizados, dotados da faculdade de pensar, de fazer democracia e, apesar das fraturas históricas, teriam o direito de caminhar rumo ao sonho moderno do desenvolvimento. Contudo, não é isso que se visualiza, pois, nos currículos, as circularidades do saber ainda são marcadas pela modernidade/colonialidade, o latino ainda é “pré-moderno”.

As ementas das graduações têm como função, no currículo, abrigar um texto resumido que, pelo raciocínio, deve expressar o que é considerado essencial a ser ministrado na disciplina³. Entretanto, de acordo com as análises dessas ementas, foi identificado que não existem filósofos latino-americanos exercendo suas atitudes filosóficas no mundo contemporâneo, ou pelo menos não são tão essências assim para essa temática ao ponto de serem citados nas ementas.

4.3 Currículo e a Formação do Filósofo na Amazônia: o olhar dos atores dos cursos

Neste tópico, apresentaremos a percepção que docentes e discentes têm do desenho curricular do curso de filosofia, indaga-se que problemáticas emergem na graduação em filosofia da UA e da UB? A disposição disciplinar atende os anseios da comunidade acadêmica do curso de filosofia? Há excessos ou faltas na opinião de professores e alunos?

4.3.2 Currículo e a Formação do Filósofo na Amazônia: o olhar dos atores da UA

Na graduação da UA, o estudante Caquetá (UA) conta a sua preocupação com o currículo. Para ele, o currículo está desatualizado, porém o mais grave é a ausência da pesquisa na formação dos alunos que fazem licenciatura, como expõe:

[...] no geral eu acho que a grade está desatualizados, eu acho tipo falta nela filosofia da mente que é uma área muito discutida, falta é... Sistemas complexos [...] uma área interessante, falta pra licenciatura a disciplina de pesquisa, tem muito licenciado que não sabe fazer texto, que quer fazer artigo acadêmico, que teria interesse em fazer e tem que correr atrás do prejuízo porque o curso não oferece isso, tipo eu acho, assim... que falta mais disciplinas porque eu acho que tem muita disciplina possível para filosofia e tem algumas que são importantes pra hoje em dia aqui no Brasil,

³ Essencial é o que não pode ser deixado de fora, pois é imprescindível; isso para descrever apenas o significado usual das palavras ementa e essencial, sem pretender aqui nenhum aprofundamento.



por exemplo, poderia ter alguma questão de filosofia da cultura [...] (DISCENTE CAQUETÁ UA).

Como já apresentado, o curso de filosofia da UA é dividido em duas habilitações, uma para formar bacharéis e outra para formar licenciados. De acordo com Caquetá, essa divisão vem criando falhas na formação do licenciado.

A fala de Caquetá aponta que há lacunas na formação do licenciado em filosofia, pois a concepção fraturada entende que o licenciando não precisa aprender a pesquisar, como se o ato de investigar não fosse um tributo inerente à docência.

Como já anunciava, há algumas décadas, o educador Paulo Freire (2013):

Não há ensino sem pesquisa sem ensino. Esses quefazer se encontram um no corpo do outro. Enquanto ensino continuo buscando, reprocurando. Ensino porque busco, porque indaguei, porque indago e me indago. Pesquiso para constatar, constatando, intervenho, intervindo educo e me educo. Pesquiso para conhecer o que ainda não conheço e comunicar ou anunciar a novidade. (FREIRE, 2013, p.30-31).

Desse modo, o docente ou a docente em formação que não compreenda o ato de educar como ato gnosiológico, que necessita de investigação, acaba por endossar uma formação dualista e fragmentada.

Observamos que ambas as licenciaturas de filosofia, da Universidade do Estado do Pará e da Universidade Federal do Pará, orientam a carga horária dos seus cursos pela Resolução CNE/CP 2, de 19 de fevereiro de 2002, do Conselho Nacional de Educação, que institui as Diretrizes para a Formação de Professores na Educação Básica em Nível Superior. Nessa resolução, estabelece-se que a carga horária deve ser, no mínimo, de 2800 (duas mil e oitocentas) horas:

[...] nas quais a articulação teoria-prática garanta, nos termos dos seus projetos pedagógicos, as seguintes dimensões dos componentes comuns: I - 400 (quatrocentas) horas de prática como componente curricular, vivenciadas ao longo do curso; II - 400 (quatrocentas) horas de estágio curricular supervisionado a partir do início da segunda metade do curso; III - 1800 (mil e oitocentas) horas de aulas para os conteúdos curriculares de natureza científico cultural; IV - 200 (duzentas) horas para outras formas de atividades acadêmico-científico-culturais. (RESOLUÇÃO CNE/CP 2, DE 19 DE FEVEREIRO DE 2002).

As licenciaturas são voltadas para a formação de professores de filosofia que irão atuar na educação básica, mais especificamente no ensino médio. Logo impõe-se como essenciais, na formação, o estudo dos aspectos teórico-metodológicos do ensino, a se preocuparem com a dimensão pedagógica da sua atuação como futuro licenciado.



Para que a formação ocorra de maneira articulada, é imprescindível que haja o diálogo entre a dimensão pedagógica e filosófica da graduação.

Os cursos deverão formar bacharéis ou licenciados em Filosofia. O bacharelado deve caracterizar-se principalmente pela pesquisa, em geral direcionada aos programas de pós-graduação em Filosofia, bem como ao magistério superior. A licenciatura, a ser orientada também pelas Diretrizes para a Formação Inicial de Professores da Educação Básica em cursos de nível superior, volta-se, sobretudo para o ensino de Filosofia no nível médio. Ambos os cursos devem oferecer substancialmente a mesma formação, em termos de conteúdo e de qualidade, organizada em conteúdos básicos e núcleos temáticos. (PARECER CNE/CES 492/2001).

Desta forma, a legislação estabelece as formações de bacharéis e licenciados como distintas: na primeira, o aluno é preparado para realizar pesquisas e exercer a docência no ensino superior e, na segunda, formado para o ensino de filosofia na educação básica. Essa dualidade, presente na própria legislação, contribui para o olhar conflitante entre a educação e a filosofia?

O filósofo Severino (1997), que vem realizando estudos sobre a filosofia e o ensino de filosofia no Brasil, alega que as investigações feitas por ele apontam que há uma relação inerente entre a educação e a filosofia e que manter a dicotomia, na formação em filosofia, vai de encontro com a própria formação da filosofia no país.

Quase todas as formas históricas de expressão da filosofia no ocidente abrangiam espaços em suas sistematizações para uma reflexão explícita sobre as questões e valores relacionados a vida política e à educação das pessoas [...] política/educação está intimamente vinculado à filosofia. (SEVERINO, 1997, p.13).

Formou-se uma hierarquia em que o pedagógico e o filosófico não se encontram, não dialogam. Cria-se, nas graduações, até uma determinada rivalidade entre os aspectos educativos, isto é, as disciplinas mais voltadas para o pedagógico, e as disciplinas consideradas mais filosóficas.

Na visão do discente Paraguai (UA), há um esforço do curso em abarcar todos os principais pontos da história da filosofia, afinal são vários milênios de história do pensamento filosófico. Porém, ele aponta uma questão importante, a urgência de debater na formação em filosofia as indagações que permeiam a realidade, no caso tanto a atualidade mundial como os aspectos referentes à América Latina, ao Brasil e à Amazônia. O curso de filosofia carece dialogar mais com a sociedade contemporânea.

Particularmente eu acredito que ele tenta... Há tentativa e... eu acho que não... e até certa forma eu acho que só de história da filosofia há três milênios, ele tenta abarcar o máximo historiograficamente falando, todos os períodos ainda que isso não seja possível, por outro lado acaba carecendo de



um diálogo maior com a nossa realidade, com a nossa atualidade tanto mundial quanto com a América Latina, Brasil, Amazônia, carece discutir, e as questões da atualidade que permeiam a nossa realidade (DISCENTE PARAGUAI UA).

O Discente Tapajós (UA), também, demonstra a sua preocupação com a formação, pois, segundo ele, parece que o curso está de costas para a realidade, para a história, para o cenário brasileiro e amazônico.

[...] na UA não é feita divisão histórica, muito texto, a gente comenta o autor, a UA ela tem o vício de trabalhar nas perspectivas dos autores, a filosofia temática enquanto problema ela é uma coisa nova, e ainda muito rejeitada pelo conjunto da academia da faculdade de filosofia, acho que se deve trabalhar com o período histórico equivalente ao autor que estejamos lendo e a gente não consegue adaptar aos novos problemas, por exemplo, discutir o bem comum o que seria pras comunidades ribeirinhas com a criação da usina de Belo Monte? Que pra mim é a usina de belo monstro! É discutir, por exemplo, qual o problema ético e da participação popular hoje pela lei da mordaga aplicada pelo Governo Federal? né, a redução da perspectiva do ensino das ciência dianoéticas da produção e tudo mais, hoje no governo do Pará com a redução de carga horária de todas as disciplinas propostas pelo governo, né, Simão Jatene do PSDB, e do Governo Federal do PT, e tal, tipo hoje a filosofia na UA, acredito eu... E tipo e... no Brasil ela não se atenta pra essas coisas [...] Aristóteles e Kant, só... (DISCENTE TAPAJÓS UA).

A filosofia parece cristalizada, não dialoga com o seu entorno, com os seus sujeitos, culturas e histórias da sua terra, fecha-se aos padrões da tradição filosófica, ao rol dos grandes pensadores, mas não consegue ou não se permite olhar fora desse lugar. Paraguai (UA) e Tapajós (UA) levantam uma questão importante: a necessidade de se debater questões filosóficas contemporâneas, o que significa dizer que não pode o desenho curricular permanecer nos teóricos clássicos, precisa trazer para o debate a filosofia latino-americana, o pensamento decolonial, entre outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, mesmo de maneira aberta, que os projetos pedagógicos, a disposição curricular e os ementários estão mergulhados na colonialidade do saber. As “vozes” que destoam do discurso moderno/colonial estão sendo colonizadas, até nas disciplinas que tendem a maior abertura como Filosofia da Cultura estão amarradas ao paradigma eurocêntrico; a narrativa histórica mantém a matriz monocultural do Eurocentrismo.

REFERÊNCIAS



ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno; SANTIAGO, Joelciléa de Lima Ayres. **Filosofia da Educação**: produção intelectual, identidade e ensino a partir da ANPed. Belém: EDUEPA, 2006.

BRASIL. **PARECER CNE/CES 492/2001**. Diretrizes Curriculares Nacionais dos cursos de Filosofia, História, Geografia, Serviço Social, Comunicação Social, Ciências Sociais, Letras, Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia. BRASIL: MEC, 2001.

_____. **RESOLUÇÃO CNE/CP Nº 2, de 19 de Fevereiro de 2002**. Institui a duração e a carga horária dos cursos de licenciatura, de graduação plena, de formação de professores da Educação Básica em nível superior. BRASIL: MEC, 2002.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica**. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

_____. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. 9. ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014.

_____. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais**. Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero** : ciência, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) . Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimiento del Otro Hacia El origen del “mito de La Modernidad”**. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992. Colección Academia. La Paz: Plural Editores – Faculdade de Humanidades y Ciencias de La Educación – UMSA, 1994.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas**. Colección Sur-Sur. Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 47. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: RS: L&PM, 2013.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. - São Paulo : Atlas, 2008.

GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. 11. ed. São Paulo : FTD, 1994.



GONÇALVES, Hortência de Abreu. **Manual de Metodologia da pesquisa científica**. São Paulo: Avercamp, 2005.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). **Crítica y emancipación**. 1(2): 2009.

MINAYO, Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 28.ed. - Pétropolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; BOTELHO, Denise. Colonialidade e Educação: O currículo de filosofia brasileiro entre discursos coloniais. **Revista Sul- Americana de Filosofia e Educação**. Número 14: maio-out, 2010.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. **Filosofia da Educação: reflexões e debates**. 2. ed. Belém, PA. UNAMA, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL Ramón (Eds.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimentos, política e educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

TOMAZETTI, Elisete M.; BENETTI, Cláudia Cisiane. Formação do professor de Filosofia: entre o ensino e a aprendizagem. **Rev. Diálogo Educ.**, Curitiba, v. 12, n. 37, p. 1027-1043, set./dez. 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL A. **Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura em Filosofia**. Belém-PA: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Faculdade de Filosofia, 2010.

UNIVERSIDADE FEDERAL A. **Projeto pedagógico do Curso de Bacharelado em Filosofia**. Belém-PA: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Faculdade de Filosofia, 2010a.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina****O PARADIGMA DA EDUCAÇÃO DO CAMPO A PARTIR DE ESTUDOS DECOLONIAIS**

Érica Fernanda Justino¹ UFMG
ericafernanda28@yahoo.com.br

RESUMO

O artigo intitulado “**o paradigma da educação do campo a partir de estudos decoloniais**” propõe a tessitura de um diálogo que procura revelar o que a máscara da modernidade/colonialidade esconde, desmistificando seus ideais e abrindo sua *caixa de pandora*, desvelando sua face cruel e desumana e para, além disso, apontando fissuras por onde se pode embrenhar e encetar outros pensamentos capazes de desvendar que teimosamente insiste em nos manter alienados na inútil espera do que não virá, ou pior inaptos ao que de fato virá, caso a modernidade/colonialidade não seja freada ou quiçá abortada. Nesse sentido, apresentamos o Movimento da Educação do Campo como um paradigma de resistência contra a da modernidade/colonialidade que se presentifica como um projeto hegemônico que acirra as desigualdades sociais, apontando qual é o lugar destinado a cada um de acordo com os padrões estabelecidos pelo capital moderno. Ademais, vale refletirmos, no contexto do nosso país (Brasil), qual é o lugar do negro, do índio, do camponês, dentre outros que desqualificados são “condenados” (Maldonado, 2007) às margens das políticas, como atores deliberativos, e em outras situações despojados do predicado de humano, impedidos, dessa feita, de assumir o protagonismo na então “república democrática” do Brasil. Apontamos a Educação do Campo como um paradigma contemporâneo que assume um caráter decolonial outro, como outras perspectivas para se construir novas epistemologias que considere o saber produzido pelos sujeitos colonizados, nesse caso específico, os saberes dos camponeses e camponesas que ancestralmente vem construindo conhecimentos.

Palavras chaves: Educação, Campo, Decolonialidade.

1. INTRODUÇÃO

A tessitura desse texto tem como objetivo refletir como o paradigma da Educação do Campo marcado pela resistência contra hegemônica, pode contribuir para revelar o que a máscara da modernidade/colonialidade tende a esconder. A estratégia empregada é a tentativa de desmistificação dos ideais modernos abrindo a *caixa de pandora*, apontando para isso, fissuras por onde se pode embrenhar e encetar outros pensamentos capazes de desvendar os enigmas desse labirinto, minotauro que se presentifica como um projeto

¹ Pedagoga pela UNIMONTES, Mestre em Educação do Campo pela UFMG, Doutoranda em Educação pela UFMG e Coordenadora da Política de Educação do Campo na SEE/MG.



hegemônico que acirra as desigualdades sociais, apontando qual é o lugar destinado a cada um de acordo com os padrões estabelecidos pelo capital moderno.

Ademais, vale refletirmos, no contexto do nosso país (Brasil), qual é o lugar do negro, do índio, do camponês, dentre outros que desqualificados são “condenados” (Maldonado, 2007) às margens das políticas públicas, como atores deliberativos, e em outras situações despojados do predicado de humano, impedidos dessa feita, de assumir o protagonismo na então “república democrática” do Brasil.

Nesse sentido, cabe-nos pensar qual é a intencionalidade que a modernidade/colonialidade carrega e quais são os instrumentos utilizados para que atravessadas pelo capitalismo como propulsor possam manipular e aniquilar os sujeitos que se manifestarem contrários ao ambicioso projeto da modernidade do sistema mundo.

Compreendendo que a modernidade é uma contextura falida, que seus pilares foram corroídos pela ferrugem da ganância do capitalismo/colonialidade, convém-se medir a eficácia das capacidades críticas dos modernos. (LATOURE, 1994, p. 40), mas há de se ter claro que tendo falido, os preceitos modernos cederam espaço para que a modernidade/colonialidades revelasse sua face, a de um projeto atual de domínio *da e sobre* a vida. Nenhum saber teria legitimidade se colocassem em risco os projetos da modernidade/colonialidade conforme destacado por Mignolo:

Entendiendo la colonialidad como reverso y condición sinequa non de la lógica de la modernidad, se advierte su operatividad dentro de esferas, ciertamente inescindibles, esto es: la colonialidad del poder (Quijano), la colonialidad del saber (Lander) y la colonialidad del ser (Mignolo, Maldonado-Torres). Sucintamente diremos que la colonialidad del poder refiere a la administración político-económica y al modo en que diversas sociedades conciben la autoridad y el gobierno e impone criterios de clasificación social a nivel mundial sostenidos en el concepto de raza; la colonialidad del saber remite a la esfera del conocimiento, es decir, a la construcción del saber científico y filosófico, que sienta las bases acerca de los criterios epistémicos canónicos que regulan la circulación y acreditación del conocimiento. Por último, la colonialidad del ser hace referencia a los procesos de subjetivación y dominio sobre los cuerpos en los que queda patentizada la perdurabilidad del dominio colonial, forjando un estereotipo de sujeto deseable frente a otro que revista en tanto infra-valorado, espacio de la otredad, alter y sub-alter. (MIGNOLO, 2011, p. 2).

Vale ressaltar, que os efeitos nocivos da modernidade/colonialidade são sintomáticos e medidas contraceptivas são tomadas, com vistas a impedir sua proliferação. Podemos destacar aqui os movimentos de resistências que têm se formado em diversas instâncias estabelecendo rupturas contra hegemônicas. No campo acadêmico as ações de resistência têm empreendido alterações que reforçam a relevância de outras epistemologias que reconheçam os diversos e diferentes saberes produzidos e protagonizados pelos sujeitos



colonizados. Nesse sentido, tem se evidenciado um gradativo esforço em legitimar esses conhecimentos sem que tenham que passar pelo processo de apossamento e purificação. Dar visibilidade aos conhecimentos e aos sujeitos que os produzem é mote do movimento que tem se configurado como decolonial, que propõe um giro epistêmico, ou seja, um movimento inverso contra o fluxo da corrente neoliberal de produção do conhecimento, ele sinaliza uma nova guinada que tende a mudar o rumo ou nesse caso, o olhar sob a produção do conhecimento. Neste sentido, se, por um lado, a “colonialidade é a cara invisível da modernidade é também a energia que gera a de(s) colonialidade”. (MIGNOLO, 2008, p. 10).

O pensamento decolonial é, portanto, uma crítica atual, uma proposta epistêmica teórica e metodológica que tem como propósito compreender as relações de poder estabelecidas e a partir dessa compreensão criar estratégias de superação da matriz colonial-histórica, para romper com a visão eurocêntrica e dessa maneira, possibilitar a emergência de uma nova episteme.

Castro y Grosfoguel (2007, p. 14) assinala que:

la perspectiva decolonial retoma el concepto de geo-culturadesarrollado por el análisis del sistema mundo (que refiere a ideología global es superestructurales) y lo resignifica como um ámbito constitutivo del capitalismo a través del cual se jerarquizan poblaciones; no se trataría así de um ámbito superestructural derivado de estructuras económicas, sino que junta a éstas y a otras jerarquías (epistémicas, socioeconómicas y culturales) formando una heterarquía (una articulación em redde múltiples regímenes de poder). Conellola perspectiva decolonial sugiere que la cultura está siempre enlazada y no derivada de los procesos de economía política, y reafirma una estrecha relación entre capitalismo y cultura.

Dar visibilidade e reconhecimento ao pensamento latino-americano originalmente produzido é um caminho para a assunção de outra episteme, isso vale também para os sujeitos subalternizados internamente (negros, indígenas e camponeses) que têm seus conhecimentos usurpados e sua identidade enquanto produtora de conhecimento apagada.

Partindo do pressuposto da estreita relação sinalizada entre capitalismo e cultura pela perspectiva decolonial, apontamos a Educação do Campo como um paradigma de rompimentos não só com os modelos europeus, mas também com a colonialidade interna onde a cultura urbanocêntrica se sobrepõe hierarquicamente aos modos de produzir a vida no espaço rural, estabelecendo dessa maneira um distanciamento entre campo e cidade, situando a cidade como lugar da modernidade em contraposição o campo aparece como lugar do atraso. Essa visão contribuiu para que se estabelecesse a supremacia da cidade sobre o campo, desqualificando dessa feita, a produção de conhecimento que advém desse contexto e desses sujeitos. Em outras palavras, “há produção de não existência sempre que



uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível” (SANTOS, 2008, p. 102).

1.1 Modernidade/colonialidade: as filhas de ares

As premissas da modernidade eram de que em algum momento chegaríamos a um patamar de equilíbrio, onde os sujeitos teriam oportunidades iguais e a tríade “fraternidade, Igualdade e Solidariedade” ideários herdados da revolução francesa se fariam plenos. Isso nunca aconteceu e o que vivenciamos nos aponta que caminhamos em sentido oposto. Ou seja, Nunca fomos modernos (Latour, 1994) e acrescenta que “todos ouvimos a promessa de que nosso sistema histórico iria um dia alcançar uma ordem social em que todos desfrutariam confortos materiais adequados logo iguais grosso modo, e ninguém teria privilégio que os outros não tivessem”. (Latour, 1994, p. 174).

Vale destacar que a modernidade/colonialidade inicia na América Latina no ano de 1492, quando o primeiro navio europeu atracou nessas terras. Desde então, o processo de assepsia racial e epistêmica se instaura. A partir do momento em que a primeira bandeira europeia é fincada a modernidade inaugura para além da posse do território a posse e o direito sob o ser, lançando mão para isso de atos explícitos de crueldade “a modernidade ocidental se constituiu como “práxis racional da violência” (Dussel, 2000, p. 472).

O exposto nos instiga a pensar que a proclamação da independência não foi o irrompeu o fim do colonialismo, como uma praga já impregnada ele deixou uma herança forte que deu continuidade ao processo de marginalização dos povos, processo esse já apresentado e nomeado de colonialidade, porque coloniza o poder, o ser, o saber e a natureza que se funda na imposição de uma classificação racial/étnica. (Quijano, 2000, p. 342). O autor acrescenta que “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder” (QUIJANO, 2007, p. 93).

Para os povos do campo a colonialidade do poder produz hierarquias onde a cidade e sua promessa de modernidade se apresenta como superior a vida no campo visto então, como um lugar de atraso e conseqüentemente de gente atrasada. Haja vista que para que esse pensamento permanecesse vivo a negação do acesso ao conhecimento acadêmico historicamente construído foi um instrumento poderoso, separando sob a ótica da modernidade/colonialidade a validade da produção de conhecimentos. Sem condições para o embate o saber do cotidiano camponês foi sorvido em detrimento do conhecimento acadêmico e urbano que sob as bases epistemológicas europeias reduziram as



epistemologias camponesas á meras superstições e crendices, ocultando suas matrizes, negando sua identidade, roubando suas histórias.

A colonização roubou as identidades por meio de assepsias epistêmicas. Nesse bojo a cultura urbanocêntrica/européia é imposta especialmente via processos educacionais. A hierarquia epistêmica urbana/rural ditava o destino dos povos do campo que eram de antemão definidos “enxada do raiar ao cair do sol”. Estudar era destinado a quem de fato tinha merecimento a alcançar benignidadedo saber /poder.

Dessa feita, a colonialidade exerce outro de seus eixos de dominação, a colonização do ser, que internaliza e naturaliza a subalternidade, o colonizador então é empossado de direitos para exercer e materializar os processos de exclusão, relegando-os à condição de não sujeitos, de não humanos os seus colonizados.

A Educação do Campo é um novo paradigma que vem sendo construído pelos movimentos sociais. Esse paradigma rompe com o paradigma da Educação rural, que tem como referência o produtivismo, ou seja, o campo numa perspectiva exploratória restringido apenas como espaço de produção e não como produtor de conhecimento.

Compreendendo que os processos de afirmação da modernidade/colonialidade não se instauraram pacificamente, ao contrário vieram carregados de tensões, revoltas e revoluções em defesa de uma vida mais equitária, justa e de qualidade, apresentamos o movimento decolonial que trava uma batalha no campo epistemológico referindo-se então a uma ética política que se opõe às arquiteturas globais.

1.2 Educação do Campo: construindo “outro” paradigma

O conhecimento é um instrumento de poder e colonização, dessa forma descolonizar implica criar estratégias de decolonizar o saber e o ser, Mignolo (2010) credita ao antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro uma das primeiras expressões de que “el império marcha hacia las colônias com armas, libros, conceptos e pré-conceptos” (MIGNOLO, 2010, p. 9).

Compreendendo que o movimento decolonial parte na defesa da reconstrução de histórias silenciadas, nada mais relevante que um novo paradigma educacional, que possa apontar caminhos para o reconhecimento dos sujeitos e os conhecimentos que produzem, nesse bojo apresentamos o paradigma da Educação do Campo como uma pedagogia decolonial.

Partimos do pressuposto de que um paradigma se reporta as realizações científicas reconhecidas universalmente, Kuhn (2011) considera “paradigmas” as realizações científicas que durante algum tempo e mais, “fornecem problemas e soluções modelares



para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1994 p. 13). Essas realizações são atravessadas e marcadas por momentos históricos que inscrevem suas marcas e promove alterações.

Para Kuhn (1994, p. 38) “o surgimento e o fim de um paradigma são resultados de transformações que ocorrem nas realidades e nas teorias, compreendendo o conhecimento como um processo infinito”. Nesse sentido, os paradigmas operam os diálogos entre a realidade e a teoria, dessa forma, a realidade pode alterar um paradigma, injetando elementos que irrompa sua transformação.

Como paradigmas são invisíveis torna-se difícil contestá-los e diretamente ataca-los. Devem-se criar frestas por onde se corroam as teorias que os fundamentam. Essas corrosões já estão acontecendo porque, se os paradigmas estão ligados aos discursos e aos sistemas de ideias, é possível identificar formas e lógicas que podem contribuir para provocar revoluções e conflitos nos paradigmas especificamente aqui, do paradigma rural tradicional. (FERNANDES, MOLINA, 2004, p.)

Compreendendo que a decolonialidade representa uma estratégia de reconstrução do ser, sua premissa é visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas. Nesse sentido, tratam de reestabelecer os sujeitos aos seus lugares de direito.

Esse processo nacionalmente se reconhece como Movimento de Educação do Campo. Sua novidade se refere principalmente ao protagonismo dos sujeitos que tiveram seus direitos cerceados.

É em função desse protagonismo que o paradigma da Educação do Campo se vincula ao contexto no qual se desenvolvem os processos educativos e os graves conflitos que ocorrem no meio rural brasileiro, em decorrência dos diferentes interesses econômicos e sociais em disputa pela utilização desse território. Molina e Freitas (2011, p.18).

Para tanto, o paradigma da Educação do Campo é construído pelos sujeitos que sofreram historicamente com a ferida colonial. Ele surge então como um paradigma de rupturas e na sua gênese está a luta pela terra. Na luta pela terra a conquista do conhecimento é assumida como elemento imprescindível ao desenvolvimento do projeto de educação e de sociedade idealizado, por isso, tem se tornado cada vez mais objeto de disputas, reforçando o histórico passivo de desigualdade social que se materializa pela desigualdade de acesso a terra. Entendo que terra é mais que terra, é sinônimo de autonomia, identidade, estima e realizações.



A Reforma Agrária aparece através das necessidades dos próprios trabalhadores. Aparece como condição para que outras necessidade de emprego, necessidades de saúde, de educação, de justiça, de futuro, de paz para as novas gerações, de respeito por sua própria lógica (camponesa) anticapitalista (isto é, por seu modo de pensar e de interpretar a vida), necessidade de integração política, de emancipação (isto é, de libertação de todos os vínculos de submissão), de reconhecimento como sujeitos de seu próprio destino e de um destino próprio, diferente, se necessário (MARTINS, 1994, p. 159).

Além de propor um projeto de campo, escola e sociedade que corrobore com a luta contra a hegemonia global capitalista, a Educação do campo refuta a visão de decadência do campo e dos seus modos de produzir a vida.

O movimento Por uma Educação do Campo recusa essa visão, concebe o campo como espaço de vida e resistência, onde camponeses lutam por acesso e permanência na terra e para edificar e garantir um modus vivendi que respeite as diferenças quanto à relação com a natureza, o trabalho, a cultura e suas relações sociais. Esta concepção educacional não está sendo construída para os trabalhadores rurais, mas por eles, com eles, camponeses. Um princípio da Educação do Campo é que sujeitos da educação são sujeitos do campo: pequenos agricultores, quilombolas, indígenas, pescadores, camponeses, assentados e reassentados, ribeirinhos, povos de florestas, caipiras, lavradores, roceiros, sem-terra, agregados, caboclos, meeiros, bóias-frias (FERNANDES e MOLINA, 2004, p. 37).

Para romper com essa lógica naturalizada e cíclica de exploração do homem pelo homem é que os movimentos sociais, especialmente na década de 1990 defende a ocupação do latifúndio do saber acadêmico, como instrumento estratégico na luta e disputa pela terra, as armas precisariam ser equiparadas, e o povo do campo então defende uma educação de qualidade que respeite suas peculiaridades, onde o mundo do campo passe a ser recurso de ensino, onde o saber e o trabalho do/no campo assumam um caráter educativo.

A Educação do Campo põe no centro desse processo os sujeitos coletivos, os movimentos sociais que, com sua firme resistência ao modelo neoliberal, contribuem com a construção de um projeto popular para o país. Estabelece-se, dessa maneira, uma relação indissociável entre educação, escola, política, classe social, cultura e projeto de sociedade, propondo um giro decolonial pelas esferas das relações que se mantém.

El giro de-colonial implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la de-colonización. El giro de-colonial, en el primer sentido, y la idea de de-colonización, son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma. (MALDONADO, 2007, p. 159)



Entendendo-a como uma materialização do giro decolonial no Brasil, a Educação do Campo avançou e adentrou a universidade, (por meio do Programa Nacional de Educação do Campo) espaço de excelência destinado àqueles a quem a meritocracia “escolhia”, onde os estudantes de calos nas mãos, de pele gasta pelo sol só eram números apresentados nos gráficos de recorte da não escolarização. A universidade foi ocupada com outras cores, as místicas começaram a se impor, iniciativas ainda tímidas de decolonização da universidade, da hierarquização do saber. A Licenciatura em Educação do Campo, atualmente ofertada em universidades do Brasil em regime de alternância, necessita ser atravessada por discussões que não a restrinja a uma estratégia de inclusão e com isso “[...] mascarar o antagonismo de classe, reduzindo-os à questão de disparidades e diferenças”. (FRIGOTTO, 2011, p. 20).

Dessa feita, uma leitura crítica da necessidade e defesa das políticas públicas para a garantia do acesso à Educação Superior para camponeses exige situá-las simultaneamente, “[...] à luz das reformas estruturais do Estado, como da exigência metabólica do capital e no âmbito da luta de classes”. (FRIGOTTO, 2011, p. 21).

Há que se destacar que ao se pensar estratégias de resistências, “existem já, no âmbito das ciências paradigmas de pensamento alternativo que rompem com a colonialidade do poder” (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 85. Tradução nossa) apontamos mais uma vez a Educação do Campo, como um paradigma de ruptura ao paradigma da educação rural, que se valia da idéia de uma educação de base homogeneizadora e urbanocêntrica, o paradigma da educação rural se comprometia com a disseminação das identidades colonizadoras, pois, reforçava a subalternização das identidades firmadas na colonialidade do ser e tinha perfil assistencialista manifestando-se por meio da higienização (ARROYO, 2010). Souza (2009) estabelece diferenças entre os paradigmas rural e campo no campo da educação:

a diferença entre Educação do Campo e Educação Rural hegemônica reside na concepção de educação que as norteia. a Educação do Campo está assentada em uma perspectiva emancipatória, em uma educação projetada para o futuro. a Educação Rural Hegemônica está assentada numa perspectiva que concebe o campo como o lugar do atraso, e os trabalhadores, como pessoas que precisam de orientação e de escola que transmita conteúdos com caráter urbano. Muitas iniciativas governamentais em educação rural forma higienistas, tecnicistas e voltadas ao desenvolvimento da produção capitalista. (SOUZA, 2009, p. 48)

Desse modo, os movimentos sociais colocam a Educação no campo do direito, as práticas educativas nessa perspectiva vem combater o silenciamento a que esses povos



foram submetidos no que diz respeito aos processos educacionais e nesse processo fortalecer a diversidade cultural atrelada ao fortalecimento da decolonialidade do saber/poder.

Podemos compreender o paradigma da Educação do Campo como uma perspectiva outra do projeto de educação. Viveiros-Castro (1996) no artigo intitulado “os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, trata das ideias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos vêem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo, estabelecendo uma conexão entre natureza, espírito e corpos, mas o que nos interessa nesse contexto é compreender a discussão proposta por Viveiros-Castro, a noção de perspectivismo compreendido a partir do reconhecimento e validação não eurocêntrica de outras epistemologias.

Conforme explicitado anteriormente, o colonialismo e a colonialidade exerceram sobre os povos do campo um processo de exorcização de suas identidades, porém, é importante destacar que esse movimento não aniquilou com essas identidades, mas exerceu sobre ela uma pressão que a silenciou, digo isso, porque diante de condições mais favoráveis elas ressurgem, é como se estivessem adormecidas, guardadas no interior de cada um e que quando despertadas, vão aos poucos sendo assumidas e cada vez mais sendo internalizadas. O importante é entendermos que isso não acontece naturalmente, é preciso que aconteçam movimentos para afetar esses sujeitos e incitá-los a assumir suas identidades. O paradigma da Educação do Campo é um movimento que visa contribuir para a ascensão dessa identidade, via processos educacionais que contribuam para uma educação emancipatória.

Neste sentido a Educação do Campo está contida nos princípios do paradigma da questão agrária, enquanto a Educação Rural está contida nos princípios do paradigma do capitalismo agrário. A Educação do Campo vem sendo construída pelos movimentos camponeses a partir do princípio da autonomia dos territórios materiais e imateriais. A Educação Rural vem sendo construída por diferentes instituições a partir dos princípios do paradigma do capitalismo agrário, em que os camponeses não são protagonistas do processo, mas subalternos aos interesses do capital (FERNANDES, 2006).

Diante do exposto podemos compreender que o paradigma da Educação do Campo “se trata, pues, de uma ética de la descolonización o de la liberación, que orienta una política radical de oposición a la colonialidad en todas sus formas”. (MALDONADO, 2007, P. 156). É também uma tentativa de materializar o rompimento com a hierarquização do saber/ciência e assim construir “outros” (Walsh, 2007) conhecimentos perpassando outros caminhos, outras perspectivas, desenhando outras arquiteturas.



señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedade otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política (WALSH, 2007, p. 47).

O paradigma da Educação do Campo se manifesta como um paradigma que orienta uma pedagogia decolonial fundada na práxis, no trabalho educativo e na ascensão do protagonismo dos sujeitos do campo como atores sociais ativos politicamente em defesa de um modo de produção e reprodução da vida.

A disputa pela condição epistêmica ocorre em Territórios de Fronteira que são os lugares onde coexistem conflitivamente diferentes cosmovisões disputando a enunciação epistêmica. Desta forma, o Paradigma da Educação do Campo Crítico é um território epistêmico de fronteira, onde habitam outros sujeitos que desenvolvem outras pedagogias. (ARROYO, 2012, p. 103).

Esse paradigma encontra-se em construção a partir das lutas dos povos subalternizados do território rural, que reivindicam formas outras de organização de poder, de participação social igualitária como sujeito de direito.

A educação do campo possibilita-nos ver como é possível operar a passagem da não condição humana para sua condição de ser sujeito. Esse conceito forjado na modernidade ainda não operou seus sentidos na cultura contemporânea, por mais que tenham sido abandonadas suas potencialidades interpretativas do mundo por meio dele. Não é o abandono do conceito que garante sua morte, mas o aniquilamento daquilo que ele representa em termos epistemológicos. (GHEDIN, 2012)

O trecho sinaliza as tensões de um projeto de educação que segue o contra fluxo, resistindo às forças que são impelidas para uma direção, a direção da colonialidade do ser, do poder e do saber. Esses povos trazem consigo as marcas do hibridismo, porém há de se pensar que “o diálogo de saberes só é possível através da descolonização do conhecimento e da decolonização das instituições produtoras e administradoras do conhecimento”.

Nesse sentido, é importante destacar o caráter educativo dos diferentes tempos e espaços defendidos pela perspectiva que apresentamos onde não se restrinja o saber e o seu processo de construção somente ao espaço escolar, mas entendendo educação de maneira rizomática, onde os saberes se ligam e se interligam não se sobrepondo um ao outro, mas dialogando e fortalecendo mutuamente de forma transdisciplinar.

O projeto de educação alcinhado nesse paradigma aponta algumas possibilidades que devem ser fortalecidas e alargadas com vistas a homologar o diálogo dos saberes



populares ao saberes acadêmico. Podemos destacar o protagonismo dos sujeitos no processo de aprendizagem, valorização dos saberes camponeses, apropriação da realidade no cotidiano das práticas da escola. Essa não é uma visão utópica ou clichê, é construção de uma política pública onde a pedagogia seja baseada na vida concreta, que depara com dificuldades de reconhecimento histórico, ou ao contrário de negação histórica, o que requer movimentos decoloniais de rompimento com a visão urbanocêntrica e seletiva do conhecimento. Molina (2008, p.26) corrobora afirmando que:

[...] lutar por políticas públicas significa lutar pelo alargamento da esfera pública, lutar para que a educação não se transforme como querem muitos hoje, em mercadoria, em um serviço, que só tem acesso quem pode comprar, quem pode pagar. Lutar por políticas públicas para a Educação do Campo significa lutar para ampliar a esfera do Estado, para não colocar a Educação na esfera do mercado. Neste momento, entra novamente a questão da justiciabilidade do direito à Educação dos povos do campo. Porque não se instituem políticas enquanto elas não estão muito presentes no conjunto do imaginário da sociedade.

Assim, compreendemos a decolonialidade como um movimento de resistência dos subalternizados, dessa feita, o paradigma da Educação do Campo pode ser analisado como um paradigma decolonial, uma vez que rompe com os projetos hegemônicos/capitalistas/modernos/coloniais, sinalizando outras perspectivas de educação com projetos de campo e de sociedade, que partam na defesa de uma educação intercultural compreendida como caminho outro para o diálogo entre as culturas apresentase em duas perspectivas, interligadas, porém, distintas. Além disso, orienta projetos de Educação “outros” atrelados a práticas pedagógicas “outras”.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomamos a Educação do Campo como um paradigma contemporâneo que assume um caráter decolonial outro, com outras perspectivas para se construir novas epistemologias que considere o saber produzido pelos sujeitos colonizados, nesse caso específico os saberes camponeses que ancestralmente vêm construindo conhecimentos e que avance na legitimação desse conhecimento. Partindo dessa premissa a Educação do Campo é a materialidade e a assunção de uma luta popular em defesa da existência e permanência de um modo de viver e a legitimação dos conhecimentos produzidos e que são compartilhados entre as diferentes gerações.

O movimento decolonial apresentado cumpre desconstruir imaginários, representações sociais já consolidadas, cabe-nos destacar mais uma vez que esse



processo é lento, mas ao mesmo tempo imprescindível para sonharmos outro mundo menos desigual e mais justo. Situando-nos nessa perspectiva a Educação do Campo como uma pedagogia decolonial que orienta para a decolonização ao se apresentar como transgressora de práticas.

O futuro já não pode ser imaginado como um movimento na direção da completude do projeto incompleto da modernidade [nas suas versões marxista ou habermasiana, mas deve ser pensado, antes, em termos de 'transmodernidade' [Dussel], de um mundo para o qual todas as racionalidades existentes possam contribuir. A socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistêmico, implica a superação da modernidade/colonialidade [...]; em síntese, o 'mito da modernidade' é o mito que justificou não apenas o totalitarismo científico, mas o totalitarismo *tout court*, tal como o estamos a testemunhar no início do século 21 à escala global (Mignolo, 2004, p. 677).

Decolonizar preconizado pela Educação do Campo, se refere a emersão de uma educação que se fundamente numa práxis baseada na insurgência educativa propositiva e contra hegemônica de novas condições de existência.

A resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias dos subalternos, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação decolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. (GROSFOGUEL, 2012, p. 18).

Ressaltamos que o paradigma da Educação do Campo fortemente alicerçado no que Caldart (2004, p. 149) explica como uma educação territorializada, “*No*: o povo tem direito a ser educado no lugar onde vive e *Do*: o povo tem o direito a uma educação pensada desde o seu lugar e com a participação dos atores sociais do campo, vinculada à sua cultura e a sua necessidade humana e social coaduna com as insurgências decoloniais uma vez que surge das mazelas coloniais, forjadas pela colonialidade aos povos subalternizados que resistem propositivamente lutando pela valorização de suas identidades empreendendo uma desobediência epistêmica atravessada por uma escola do e no campo que faça educação com e não para o campo.

Na arena estamos, tendo os olhos embaçados pela fuligem da modernidade/colonialidade que insiste em nos cegar, turvando nossos olhos ao grau da normalidade das relações. Cabe a nós usarmos as lentes que nos permitam atravessar essas avarias e compreendermos que não há normalidade na submissão de outro sob



qualquer aspecto. Reposicionar o valor de direito dos subalternos, nessa reflexão, está intimamente imbricado na legitimação de suas epistemes.

REFERÊNCIAS

ARROYO, M. G.; SILVA M. R. da (Orgs). **Corpo infância: exercícios tensos de ser criança; por outras pedagogias dos corpos**. Petrópolis, vozes, 2012.

CALDART, Roseli Salete. Por uma educação do campo: traços de uma identidade em construção. In: ARROYO, M.; CALDART, R. S.; MOLINA, Mônica C. **Por uma Educação do Campo**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2004.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. Decolonizar La universidad. La hybris del punto cero y El diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (Orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Cienciassociales, violencia epistémica y el problema de la 'invenición del otro'. In: LANDER, E. (Org.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 189-186.

DUSSEL, E. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

FERNANDES, B. M. Os campos da pesquisa em educação do campo: espaço e território como categorias essenciais. In: MOLINA, M. C. **Educação do Campo e Pesquisa: questões para reflexão**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2006.

FERNANDES, B. M.; MOLINA, M. C. O campo da educação do campo. In: MOLINA, M. C.; JESUS, S. M. S. A. de (Orgs). **Contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo**. Brasília, DF: Articulação Nacional Por Uma Educação do Campo, 2004. (Coleção Por Uma Educação do Campo, n. 5).

FRIGOTTO, G. Prefácio. In: FIGUEREIDO, E. **Ações afirmativas na Educação Superior: políticas de inclusão ou exclusão?** Bahia: UEFS Editora, 2011. p. 17-24.

_____. **Interdisciplinaridade como necessidade e como Problema nas Ciências Sociais**. Revista Centro de Educação e Letras, v. 10, n. 1, p. 41-62, 2008.

GHEDIN, Evandro. **Educação do campo: epistemologia e práticas**. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

GROSGOQUEL, Ramon. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. In: **Ciência e cultura**. São Paulo: v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

KOLLING, E. J.; NÉRY, Ir; MOLINA, M. C. (ORG). **Por uma educação básica do campo**. Brasília: Editora Universidade Brasília, 1999. (Coleção Por uma Educação Básica do campo, nº 1).

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

_____. Comensurabilidade, comparabilidade, comunicabilidade. In: **A estrada desde a estrutura**. Chicago: A University of Chicago, p. 33-57, 2000.



_____. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LATOURE, B. **Jamais fomos modernos : ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre La colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUÉL, R. (Orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MARTINS, J. S. de. **O Poder do Atraso. Ensaio de Sociologia da História lenta**. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARX, K. **O Capital**. Livro primeiro, volume I. Terceira edição. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe, Nova Cultural, São Paulo, 1988.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluralidade epistémica. In: Boaventura de Sousa **80 Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014 Santos (Org.). Conhecimento prudente para uma vida decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUÉL, R. (Orgs.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

SANTOS, B. S. O campo da Educação do Campo. In: MOLINA, Mônica; JESUS, Sônia Meire Azevedo de (Orgs.). **Por uma educação do campo: contribuições para a construção de um projeto de educação do campo**. Brasília: 2004 (Coleção por uma Educação Básica do Campo, 5)

_____. **A Gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. In: Santiago Castro-Gómez et al. **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino**. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar, 2002, p. 17-44.

_____. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latino americanas**. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005.

**GT 09 – Pensamento Social e Imaginário na América Latina****MEMÓRIAS DE PRÁTICAS DECOLONIAIS: FORMAÇÃO DE PROFESSORES EM CURSOS DE ESPECIALIZAÇÃO EM BELÉM-PA**

Evillys Martins de Figueiredo (UFPA)¹
evillysmartins@gmail.com
Agenor Sarraf Pacheco (UFPA)²
agenorsarraf@uol.com.br

RESUMO

O trabalho tem por objetivo analisar as vivências e narrativas de docentes da Educação Básica que participaram de cursos de Especialização, fundamentados na Lei nº 10.639/03, ofertados pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Pará (UFPA). Tal lei, ao tornar obrigatório o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira na Educação Básica, revela a extrema necessidade que a escola e a sociedade brasileira têm de um ensino antirracista, que entre no processo de dar luz às práticas racistas para se desfazer delas, e é necessária também para a formação cidadã de professores e alunos, prezando pela pluralidade cultural, descolonização do conhecimento e valorização das diversas culturas que formaram o Brasil – e, sobretudo, a Amazônia. Fundamentado no campo epistemológico dos Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais e na Metodologia da História Oral, o texto versa sobre motivações, trajetórias e experiências de professores nos cursos de especialização na cidade de Belém, focalizando como a ciência raciológica atravessa a trajetória pessoal, acadêmica e profissional desses docentes e de que modo a especialização contribuiu para o exercício no cotidiano escolar de práticas decoloniais. A pesquisa problematiza como os professores da Educação Básica têm apreendido e trabalhado para desconstruir racismos, preconceitos, discriminações e essencialismos sobre as culturas africanas, afro-brasileiras e afro-amazônicas nas escolas em que atuam. Constatou-se, portanto, que a procura por formação continuada auxilia professores a terem uma maior segurança para ensinar a temática etnicorracial em sala de aula e lidar com o cotidiano escolar, criando um ambiente de descolonização do pensamento quanto às discriminações raciais.

Palavras-chave: Formação continuada, Antirracismo, Práticas descolonizadoras.

¹ Aluna do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bacharel e Licenciada Plena em Ciências Sociais pela UFPA.

² Doutor em História Social (PUC-SP, 2009); Realizou Estágio Pós-Doutoral em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA, 2016); Professor do Curso de Museologia e dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e História Social da Amazônia (PPHIST) na Universidade Federal do Pará (UFPA).



1. INTRODUÇÃO

É difícil pensar hoje que os dirigentes universitários em qualquer parte do mundo se proponham descolonizar o saber. Estes projetos provêm do corpo docente e discente, não da administração (MIGNOLO, 2014).

A formação continuada de professores é preocupação de muitos setores da sociedade brasileira, sobretudo daqueles que estão em movimentos de militância negra por melhores condições sociais e políticas de parcelas historicamente marginalizadas da população. Ganha destaque o próprio professor, um ser inquieto, questionador, decidido sempre à ousadia, especialmente quando desenvolve consciência mais ampla das contradições, desigualdades e formas de dominação de saberes, poderes e corporeidades que se instalaram e conformam a sociedade em que vive.

As desigualdades raciais construídas a partir da colonização nas Américas, então, são desveladas como consequência de um padrão de poder argumentado por Aníbal Quijano (2005). A ideia de *raça* constituiu-se como um dos pilares que fundamentou esse padrão de poder, fundado no colonialismo para classificar a população mundial, permeando racionalidades específicas que deram bases de sustentação ao eurocentrismo. “Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente” (OLIVEIRA e CANDAU, 2010, p. 17).

Assim, a colonialidade do poder na América Latina construiu categorias arbitrárias, como “índio” e “negro” (MIGNOLO, 2003), para homogeneizar e subalternizar às diversas etnias que estiveram presente no contexto da colonização, seja sendo cooptadas e defendendo interesses coloniais, seja criando artimanhas para frear a dominação.

Uma razão ocidental instituiu normas para vigiar, orientar e violentar, se necessário fosse, as populações nativas e da diáspora em conexões nas Américas. Passou a vigorar, então, a partir desse momento histórico “a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de *raça*” em sentido biológico de inferioridade e a “articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, seus recursos e produtos, em torno do capital e do mercado mundial” para produzir o espaço/tempo das Américas (QUIJANO, 2005, p. 228).

Deste modo, a ciência raciológica está presente na trajetória dos brasileiros que hoje atuam em diferentes campos profissionais. Um desses campos é a educação. Professores e estudantes de diferentes lugares da nação, especialmente indígenas, negros, afroindígenas, vem sentido na pele e na alma o poder simbólico exercido pelos processos de racialização praticados pelas esferas do poder colonial, administrativo, religioso, econômico e social, iniciado no período colonial e esparramados ao longo desses cinco séculos.



Pensando neste panorama de colonização do pensamento e inferioridades ensinadas e aprendidas, os cursos de especialização, como arma da política de formação de professores em diferentes temáticas, propõem novas alternativas aos professores brasileiros, oferecendo-lhes novos horizontes teórico-metodológicos que busquem dar materialidade, no caso da formação para as relações étnicorraciais, ao combate contra o racismo na prática docente. Tal exercício pode ser lido como uma prática decolonial, por busca romper com o currículo escolar eurocêntrico, valorizando outras narrativas, histórias, experiências socioculturais, permitindo que os professores em formação reflitam sua trajetória acadêmica, os saberes ensinados e seus sentidos para ter condições de produzir novas interpretações históricas e políticas da formação do multiétnico povo brasileiro, suas práticas de luta, organização social e busca contínua pelo exercício pleno da cidadania.

Neste texto, com base na metodologia da História Oral, colocamo-nos à escuta das experiências vividas por dois professores, um de Ciências da Religião, que chamaremos de Professor A, e outro de Sociologia, o Professor B, que tiveram a oportunidade de frequentar cursos de especialização com a temática da História e Cultura Africana e Afro-brasileira na Universidade Federal do Pará. As narrativas permitiram compreender alguns aspectos da trajetória de formação inicial e continuada, com foco nas aprendizagens adquiridas na especialização que lhe permitiram problematizar o colonialismo, o eurocentrismo, o racismo naturalizado em seus circuitos pessoais e profissionais. Com base nessas vivências, perceberam a necessidade de mudar suas práticas pedagógicas como uma atitude de decolonialidade para planejar e praticar aulas sobre a diversidade, a identidade cultural, o gênero, a religiosidade e combater o racismo no cotidiano escolar.

Acerca da relação entrevistador e entrevistado no contexto do diálogo como “um experimento em igualdade” (PORTELLI, 1997a), o pesquisador italiano assinala que “a entrevista³, antes de mais nada, é um confronto com a diferença, com a alteridade” (PORTELLI, 2010, p. 5). Igualmente, “os sujeitos da entrevista compartilham um espaço narrativo e um espaço físico – e é isso que a torna possível” (Idem, pp.4-5) conhecer histórias de vida, experiências pessoais de diferentes agentes sociais. A arte de saber ouvir o outro, controlar curiosidades e desejos, compreender que se está num território de “observação recíproca entre sujeitos humanos que não gostam de ser estudados ou observados como se fossem livros ou fenômenos naturais” (Idem, p. 6), permite ao pesquisador, assinala Portelli, “recompensados inesperadamente”.

³ Para os estudiosos da história oral uma entrevista só ocorre diante de duas vistas, a do entrevistador com o entrevistado, por isso o termo pode ser separado pelo hífen para expressar essa relação dialógica. Para uma leitura desse assunto, entre outros ler Thompson (1998), Ferreira e Amado (2001) e Portelli (1997b).



A escolha por trabalhar narrativa dos docentes justifica-se porque é na sala de aula que professores e alunos tem condições de analisar e refletir conteúdos de interesse da Lei nº 10.639/2003 que tornou obrigatório o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira. Por meio do processo de “entre-vista” e afloramento de *representações*⁴ discursivas e vivenciadas pelos agentes escolares, desvendamos aspectos do cotidiano de formação e trabalho docente. Conforme Paul Thompson (1998, p. 254) existem diversas maneiras para se realizar uma entrevista com uma pessoa. “Desde a que se faz sob a forma de conversa amigável e informal até o estilo mais formal e controlado de perguntas”. Assim, entre outras denominações, existem a entrevista informal, a exploratória, a piloto, a semiaberta, a temática e a história de vida. Em todos esses estilos, contudo, Thompson aponta que o entrevistador precisa possuir: “interesse e respeito pelos outros como pessoas e flexibilidade nas reações em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião deles; e, acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar” (THOMPSON, 1998, p. 254).

Ferreira e Amado (2001), diante do avanço da história oral no Brasil, indicam que essa metodologia ampliou o campo da pesquisa empírica e seu caráter indissociável com a reflexão teórico-metodológica explícita que o objeto de estudo é fruto de uma contínua construção. Na mesma perspectiva, François (2000, p. 4) chama a atenção para os aspectos diferenciais desse campo de pesquisa: “defensora de uma história diferente, tanto em seus objetos, quanto em suas práticas”; capaz de construir “uma história alternativa, livre e emancipadora, em ruptura com a história acadêmica e institucional”.

É preciso esclarecer que a história oral não ampliou somente o campo das fontes de investigação, mas contribuiu também para a emergência de novas temáticas e abordagens de estudo. Ultrapassando o mero papel de registrar informações disponibilizadas por determinados narradores, essa metodologia adentrou o campo dos sentidos e significados atribuídos pelo entrevistado às suas experiências transmitidas, via movimentos de memórias individuais e sociais (PORTELLI, 1997).

2. DESAFIOS AO ENFRENTAMENTO DO RACISMO

A colonialidade pautada na raça se expande às instituições e ao pensamento social dos países outrora colonizados mesmo depois de independentes. A prova disto foi a necessidade da criação de uma lei como a 10.639/2003 que vem corresponder às demandas

⁴ O conceito de *representação* utilizado nesse texto fundamenta-se em Chartier (1990). Para o autor, as representações construídas sobre o mundo social pelos mais variados canais comunicacionais ainda que pareçam revelar verdades universais e assentadas em dados objetivos da realidade, são produto de interesses dos grupos que as forjaram. Destarte, toda representação, advoga Chartier (1990, p. 17), envolve desafios, concorrências, competições, poder e dominação. “As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio”.



do movimento negro na questão educacional, na busca da positivação e visibilidade da cultura e história africana e afro-brasileira. Aspectos silenciados na produção do conhecimento dos países latino americanos, ou mesmo representações negativas das etnias não brancas – consoante ao padrão do colonialismo teorizado pelas vertentes acadêmicas Pós-colonial e Decolonial –, desdobrou-se num conhecimento divulgado pelo sistema de ensino que não está de acordo com o que diz a legislação dita cidadã (como a brasileira), pois é um conhecimento unitário e eurocentrado, que desvaloriza o que não está dentro deste padrão de representação racial e social, assim como atribui um sentimento de inferioridade nata a uma parcela da população (SILVA, 2007).

Como resposta do Estado brasileiro a este quadro, além da criação da lei, a formação continuada dos docentes da educação básica foi incentivada, pois, ainda hoje, as fortes marcas das representações construídas historicamente pelo mito da *democracia racial brasileira* refletem-se no cotidiano escolar através de discriminações entre os sujeitos que compõem esse espaço, do racismo institucional, dentre outras formas de hierarquias que são demonstradas diante das diferenças.

A produção acadêmica sobre o ensino e o enfrentamento do racismo especialmente após a promulgação da lei⁵, diagnostica a insuficiência no trato com as temáticas preconizadas pela legislação. Ou seja, para tal implantação, os cursos de formação continuada são imprescindíveis para os professores, pois suas formações iniciais, muitas vezes, esbarram numa lacuna quanto à temática etnicorracial, devido ao currículo eurocêntrico das licenciaturas. Portanto, são cursos necessários para pôr em prática as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Nestes cursos, o aprofundamento teórico-metodológico na formulação de atividades pedagógicas antirracistas é de extrema necessidade na *práxis* da sala de aula, como argumentam as *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais* (MEC/SECAD, 2010).

Nas entrevistas com os professores fica claro que as atividades desenvolvidas a partir de cursos de especialização também os levam a refletir suas práticas pedagógicas, assim como seu ser e estar no mundo enquanto educador do ensino básico, pois, ao tentar modificar as percepções de seus estudantes sobre concepção do outro e de si, engendra novas formas de exercício do pensamento. Os estudantes levam até estes professores as suas experiências de vida, bem como suas dúvidas acerca da temática etnicorracial agora inseridas no currículo e, ao estabelecerem o diálogo no processo de ensino-aprendizagem, professores e alunos exercitam nos circuitos dos fazeres pedagógicos mediados pelo

⁵ A esse respeito e especialmente sobre a temática do racismo, conferir: Guimarães (2009); Munanga (2005); Nogueira (2006); Silva, (2007); Rosemberg; Bazili, e Silva (2003); Schwarcz (2001); Telles, (2003).



arcabouço teórico-metodológico da formação inicial e continuada do docente práticas de desconstrução do racismo e suas manifestações.

Não contramão dessa experiência, a formação acrítica ou o desinteresse da escola frente aos conteúdos antirracistas despersonaliza e descredencia os alunos diante da necessidade de interpretarem as manifestações declaradas ou velados do racismo, do preconceito e da discriminação que atinge especialmente negros, indígenas e pobres. Tal omissão pode tatuar na formação identitária dos alunos expressões e práticas de desqualificações do legado patrimonial material e imaterial de grupos sociais, historicamente postos à margem dos direitos ao capital cultural produzido pela sociedade (BOURDIEU, 2010).

Por esses termos, se o desenvolvimento econômico, político, cultural, técnico-científico legou à história das sociedades humanas significativa mudança em sua paisagem arquitetônica, essas mudanças nem sempre foram positivas no que tange aos costumes, aos valores e às atitudes adotadas pelo chamado cidadão em relação à sua alteridade.

Os avanços na comunicação e na tecnologia em paralelo com uma economia globalizada, ao invés de contribuírem para aproximar os povos, diminuir o fosso provocado pelas desigualdades e melhorar a qualidade de vida de milhões de pessoas em situação desumana, esbarram com interesses internacionais organizados e ambições imperialistas que perpetuam um *status quo* em que as mudanças vertiginosas apenas vêm favorecendo a minoria dos países que detêm a maior parte da riqueza mundial.

Tal retrato da realidade contemporânea demonstra que as hierarquias que separam brancos e negros, ricos e pobres, acirram-se e junto delas antigas e novas formas de discriminação e preconceitos são construídas. A escola como instituição copartícipe deste mundo contemporâneo tem a responsabilidade de fazer das atuais problemáticas um conteúdo de discussão. Essa atitude exige, de imediato, revisões no currículo que orienta o trabalho da instituição e, mais diretamente, o trabalho docente.

Jurjo Torres Santomé, professor da Universidade de La Coruña, Espanha, diante do papel do currículo na formação crítica, democrática, solidária e cidadã dos alunos, advoga que esse instrumento de organização da vida escolar deve primar pela ética, pelo respeito às posições contrárias aos “docentes de plantão”. Nesses termos, Santomé (2005, p. 160) defende: “Um projeto curricular emancipador [...] deve propor necessariamente certas metas educativas e aqueles blocos de conteúdos culturais que melhor contribuam para socialização crítica dos indivíduos”.

Em seu ensaio Santomé (2005) questiona as vozes ausentes na seleção da cultura escolar, entre as quais as culturas infantis e juvenis e as etnias minoritárias ganham atenção. Para os objetivos deste texto, as denúncias do pensador latino-americano encontram



interconexões, porque ajuda a perceber o lugar e a importância dos cursos de pós-graduações *lato sensu* em formato de Especialização, especialmente aqueles voltados para o enfrentamento do silêncio da história da diáspora no Brasil, a contribuição da história e cultura africana e afro-brasileira na formação do país. Investindo diretamente na formação do professor, esses cursos promovem mudanças nas práticas docentes, uma vez que não se trata apenas do cumprimento de lei, mas de processos de transformações de cotidianos escolares proporcionados por outras visões ensinadas, outros conteúdos estudados, outras temáticas pesquisadas, outros saberes confeccionados, problematizando, desse modo, o ensino das relações etnicorraciais e socioculturais (DIAS, 2012).

Sendo assim, o incentivo às práticas que viabilizem a concretude da lei 10.639 – como é o caso das Especializações – é pensada numa perspectiva antirracista. Isto quer dizer que possui amplo diálogo com as demandas do movimento negro, pois emerge a necessidade de desvelar a historicidade das estratégias da ciência raciológica, pilar de formação e sustentação de uma visão excludente das populações negras no Brasil. Na perspectiva de esgarçar os silêncios das culturas africanas no desenvolvimento do país, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2009) problematizou o antirracismo enquanto programa político ocidental, pois no século XX, tal programa enfatizou “o estatuto legal e formal da cidadania, ao invés de seu exercício factual e prático”; adotado pela classe intelectualizada e branca, esse antirracismo ignorou aquele praticado pela massa da população quando denunciavam as barreiras de cor impostas (GUIMARÃES, 2009, p. 41). A presença de um antirracismo universalista acabou por apagar as diferenças raciais ao tentar defender pretensa igualdade humana e, por isso passou a ser muito bem aceito no Brasil na esfera do poder mascarando o racismo praticado em diferentes lugares, setores e práticas culturais.

Em suma, o racismo que se diz antirracista foi mudando de cara ao longo do tempo em nosso país, sempre subalternizando os afro-brasileiros e os indígenas, negando sua existência, pois demarcar as diferenças seria antinacional. Mas a redefinição, na prática concreta do antirracismo, exposto por Guimarães (2009) e aqui adotada – é aquela feita entre os afro-brasileiros quando estes percebem a si e ao outro de forma racializada, quando reconstrói sua negritude, sua identidade e sua dignidade a partir da herança cultural africana e se apropriam “do legado cultural e político do ‘Atlântico Negro’”, ou seja, dos movimentos contra o racismo em outros países (GUIMARÃES, 2009, p. 61).

Portanto, o cultivo das diferenças nem sempre foi bem-vindo na configuração nacional brasileira. Apesar das legislações que pregam o respeito às diferenças, a prática docente a ser incentivada neste bojo deve estar atenta aos valores ensinados, para que não se recaia no universalismo liberal que, como argumenta Guimarães, permeia a democracia,



mas que acaba por não efetuar na prática o exercício de direitos humanos. É importante as diferenças, não mais as transformando em desigualdades no âmbito escolar.

3. FORMAÇÃO CONTINUADA: Experiências e “Sensibilidades de Mundo”

A temática racial, preconizada em lei, não garantiu que desde 2003 esta fosse respeitada e posta imediatamente em prática. Diagnósticos federais afirmam o quanto ainda é insuficiente ou trabalhado de forma equivocada o ensino de relações etnicorraciais em contexto brasileiro (MEC, 2012). A formação necessária para tratar da complexidade do tema relações etnicorraciais foi sendo, então, desenvolvida, com materiais de muitas vertentes teóricas, mesmo que parcialmente.

Os dois professores entrevistados narraram que ainda na licenciatura já se interessavam pela temática das relações etnicorraciais, o grande legado, refletindo em parceria com Walter Mignolo (2017), foi o despertar das “sensibilidades de mundo” que o curso promoveu, porque para além de alcançarem uma visão de mundo, vivenciaram práticas de descolonização do corpo, da mente e dos próprios sentidos. Um, inclusive, aprofundou estudos sobre religiões de matriz africana e feminismo negro, por exemplo; mesmo não sendo o foco deste trabalho, essa pluralidade de conhecimentos, que dialoga interdisciplinarmente, é importante para mostrar os modos como determinados docentes continuaram alargando seus horizontes teóricos e práticos, especializando-se, militando e trabalhando na educação básica. Mas além da adequação à lei e da importância do tema para a formação de professores, qual a principal motivação destes educadores para continuar a estudar a temática?

Quando perguntados, os docentes explicitaram que suas motivações, além da titulação, davam-se pela preocupação de como traduzir complexos estudos e teorias sobre relações raciais – cultura afro-brasileira, religiosidade afro e feminismo, por exemplo – em conteúdos para as séries iniciais. Como, também, materializar este conteúdo-teórico metodológico em atividades na sala de aula? E, a mais profunda e emblemática das motivações: quais os caminhos para que os estudantes entendam como os conceitos que envolvem raça e racismo estão diluídos nas práticas sociais, pois como argumenta Fanon (2008[1952]), (Quijano (2005), Gilroy (2007), e a hierarquia racial se constitui como um dos mecanismos reguladores que se encontra na base da organização social, naturalizada e, portanto, não sentida ou não exposta como opressão. No Brasil, sobretudo, essa desigualdade racial é profundamente mascarada pela desigualdade de classe, reduzindo quase sempre os problemas nacionais em problemas econômicos (GUIMARÃES, 2009).



Despertar os alunos para um olhar mais aguçado é tanto um objetivo da lei quanto é uma tarefa que os professores tomam para si em seu fazer pedagógico, pois é paulatinamente que se vai fazendo entender como funcionam as formas de preconceitos raciais existentes na sociedade. Uma das formas encontradas pelos professores para cumprir este objetivo foi observar atentamente o livro didático utilizado na escola. Qual a representação dos negros e negras que se encontra ali? Em que período histórico? Como é contada sua existência, suas histórias, seus conhecimentos, sua religiosidade, entre outros aspectos?

Muitos alunos, ao concluírem o nível superior, quando adentram os territórios escolares para assumir a profissão de professor, esbarram na dificuldade de realizar com competência a seleção dos conteúdos, capazes de alicerçar uma formação integral para seus alunos, em sua área de conhecimento. Diante dos desafios de construir material didático alternativo que possam explorar assuntos e eixos temáticos de maneira criativa e crítica, apoiados em procedimentos metodológicos claros e consistentes, um número significativo de professores acaba por utilizar a velha tradição de ensino que os formou: acessam o livro didático e seguem o roteiro das aulas expositivas. Outros, contudo, esforçam-se para inovar, explorando temas capazes de questionar a estrutura do colonialismo, da escravidão e do capitalismo em seus diferentes tempos históricos.

Sem entrar no mérito das ideologias, preconceitos e códigos de vida dominantes encomiadas historicamente no livro didático, não pretendemos negar seu uso em sala de aula. Nas mais diversas disciplinas, a exemplo de Ensino Religioso e Sociologia, é preciso conhecer os conteúdos que por ele são postos em circulação nas escolas pelas editoras, via complexos processos de aquisição pelas Secretarias de Educação.

É preciso não perder de vista os limites na transmissão do saber para uma formação sólida dos alunos, que o uso exclusivo dessa ferramenta de trabalho geralmente provoca. Muitos professores reclamam que o silêncio teórico do livro didático, tão fortemente trabalhado na universidade, dificultam o planejamento para o desenvolvimento de aulas fundamentadas e capazes de alicerçar consistente base epistemológica acerca da história e cultura africana, afro-brasileira e suas zonas de contato.

Outro aspecto é a continuidade de formas de abordar assuntos em perspectiva evolucionista. Um dos professores entrevistados nos mostrou a representação de uma estátua de determinada religião afro presente em um livro didático e como ela estava posta numa escala evolutiva – em estado “primitivo” – em relação às outras imagens que representavam as religiões e a arte ocidentais. O docente demonstrou a preocupação de não descartar o material, mas utilizá-lo com outra abordagem, a de estimular os estudantes a refletirem o preconceito e a negativização das religiões afro existentes naquelas representações:



Foi inclusive um compromisso que eu trouxe para dentro do colégio. Passei a prestar mais atenção no material didático, ler as entrelinhas do racismo e do preconceito que estão no material didático. Nós temos uma equipe aqui que a gente começa a receber as coleções de livros. A partir dos critérios para coleção ser selecionada, e um dos critérios é a diversidade cultural, é a presença positiva do negro no livro didático em vista do que eu aprendi na especialização (Professor A).

Outra forma encontrada pelos professores de efetivar seus objetivos pedagógicos foi instigar os alunos a prestarem um pouco mais de atenção aos conteúdos televisivos assistidos por eles, na medida em que estes têm profundo impacto na vida das crianças, sendo o meio midiático uma ferramenta de ensinar e divulgar valores e pensamentos hegemônicos.

Estas ferramentas encontradas pelos educadores materializam o antirracismo prática, conforme argumento de Guimarães (2009). Ele motiva os alunos a desenvolverem olhares mais diversos criticamente. Se isto suscita quebra de alguns paradigmas do pensamento social racista que envolve a sociedade brasileira, tal prática de combate às discriminações raciais poderia ser chamada de uma descolonização do conhecimento?

Se pensarmos pelo viés das representações que são atribuídos aos negros e reproduzidos no espaço escolar, estas imagens são pautadas no discurso de inferiorização, estereotipagem e primitivismo natural, que bestializa seus corpos e comportamentos, atribuindo-lhes os adjetivos de sujo ou do mal (FANON, 2008; HALL, 2016). Assim, o projeto de democracia racial brasileira de se pensar uma nação una que apague as diferenças raciais com falácia da união da nação contra a separação étnica (GUIMARÃES, 2009), consiste na produção de formas coloniais de pensar e manter hierarquias que camuflam a existência de conflitos raciais na falácia da igualdade.

Inúmeras outras representações, como as apontadas por Memmi (2007), no contexto colonial, ainda se encontram nos materiais hoje em dia: povos sem agência e cuja história é quase invisível. Nesses termos, os professores entrevistados assinalaram que após o curso de especialização estão mais atentos aos conteúdos dos materiais didáticos que mostram a versão do conquistador, suas estratégias de dominação e igualmente o modo como as populações negras resistiram e enfrentaram a violência física e simbólica.

Quanto a casos de discriminação racial no cotidiano escolar entre os alunos, os professores revelam alguns episódios como de um aluno que riscou todas as imagens de pessoas negras no livro didático, e outro fato um pouco mais sutis que envolve a questão da estética (como discriminação do cabelo negro, por exemplo). Atualmente, os professores afirmam estarem mais seguros de lidarem com essas questões, pois a formação no curso de especialização acerca da temática se tornou mais sólida. Assim, eles fazem o diálogo com a família dos alunos ou diretamente com estes últimos, procurando “não fazer vista grossa para



as tensas relações étnico-raciais que ‘naturalmente’ integram o dia-a-dia”, não deixando esquecer nunca que estes acontecimentos são desdobramentos da constituição da sociedade excludente e racista que muitos tentam conservar (SILVA, 2007, p. 492-493).

Ao final dos cursos de especialização são solicitados que os professores elaborem suas monografias como projetos de intervenção ou trabalhos voltados à produção de materiais didáticos em consonância com a proposta dos cursos. Tais trabalhos devem ser pensados para a escola onde estes professores atuam, levando em conta suas especificidades e a viabilidade da aplicação do material ou do projeto. Na elaboração constam meios de avaliação da efetividade das proposições docentes.

Como exemplo, temos o projeto de um dos entrevistados referente à dinamização do conteúdo fornecido pela biblioteca da escola e como este espaço poderia se tornar mais atrativo para os estudantes. Este trabalho diagnosticou a insuficiência de materiais referente às relações etnicorraciais na biblioteca da escola. Então, um dos objetivos de sua monografia, com a vinda de materiais sobre a temática, foi instigar maior interesse e divulgar materiais outros, que não fossem apenas os livros didáticos utilizados em sala de aula. Esses novos materiais poderiam ser discutidos pelos alunos com a mediação de bibliotecários e professores.

O outro docente nos contou que produziu seu trabalho final da especialização versando sobre livros paradidáticos. Este projeto seria uma intervenção em favor da educação para as relações etnicorraciais que conta com outros materiais para despertar os alunos a reflexões acerca do preconceito contra a cor e a estética, ou para contar um pouco sobre tradições afro-brasileiras e a ligação do Brasil com a África por meio da cultura material e imaterial.

A proposta se dá com a reunião de alunos em torno destas histórias – umas inclusive inspiradas em biografias – para discussão das questões já mencionadas e, principalmente, para a produção por parte dos alunos, com atividades que ajudem na fixação dos conteúdos, de modo a estimular a reflexão e o desenvolvimento da consciência crítica.

Com estas historinhas, os alunos produziram redações, desenhos ou os próprios estudariam o livrinho para ser apresentado aos colegas, também como forma de estimular a interpretação de texto e a desenvoltura dos alunos ao tratar do assunto, exercícios capazes de relevar esforços dos professores em desejar mergulhar nas “buscas de construção de processos educativos culturalmente referenciados” (OLIVEIRA e CANDAU, 2010, p. 15).

Os objetivos ou mesmo os sentidos de se investir neste tipo de aprendizagem atendem aos objetivos da lei para uma educação antirracista. O estímulo à reflexão de práticas sociais excludentes é difícil de mensurar, mas não se trata de tarefa impossível, pois quando os professores fazem uso de seu arcabouço teórico-metodológico – da licenciatura e da



especialização – aliado à observação atenta de seu cotidiano escolar, os mesmos enxergam em que pontos seu trabalho precisa tocar e, ao fim, acabam encontrando caminhos pedagógicos para se chegar aos alunos e atingir objetivos que coloquem em questionamento o discurso racial, alcançando, na perspectiva de Paul Gilroy (200&), uma “visão pós-racial” capaz de valorizar o patrimônio material e imaterial das culturas negras no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência como o curso de especialização permitiu aos dois professores com os quais interagimos para a escrita desse *paper* aprofundar compreensões sobre a história das culturas negras no Brasil e na Amazônia. Muitos temas trabalhados não se mostraram novidade na formação continuada, mas foram aprofundados teórica e empiricamente. A novidade foi o alargamento das possibilidades de se trabalhar estes conteúdos nas séries iniciais onde atuam estes profissionais; ou seja, foram outras maneiras que os formadores na especialização abordaram os estudos etnicorraciais e sua tradução para a sala de aula. Não foi uma mudança em sentido de conteúdo estudado, mas uma revisão de ferramentas pedagógicas para efetivar os conteúdos expostos em aula, bem como uma mudança “do *ser professor*”, como assinalou o professor B.

A prática pedagógica decolonial dos professores se consolida no ensino daquilo que há muito tempo foi e ainda vem sendo negado na escola: o ensino da diversidade etnicorracial e suas manifestações culturais, religiosas e estéticas, sem esquecer o cuidado também de não tornar essas diferenças em algo exótico, respeitando a história e os sentidos das manifestações artísticas e religiosas africanas e afro-brasileiras, valorizando suas diferenças e conexões.

Deste ângulo, uma nova forma de contar a história, a memória e os saberes culturais destes povos e o combate direto ao eurocentrismo na construção do conhecimento, emergiram como formas diferentes de aprendizagens nos cursos de especialização e, podemos afirmar, uma prática decolonial de ensinar. Sobre práticas da pedagogia decolonial e intercultural crítica, voltada para a temática da educação antirracista, Oliveira e Candau (2010, pp. 37-38) são esclarecedores:

O racismo epistêmico considera os conhecimentos não ocidentais como inferiores. No entanto, atualmente já não é possível negar a existência de histórias e epistêmes fora dos marcos conceituais e historiográficos do ocidente. Almejar desenvolver uma reflexão sobre o ensino de história e suas bases epistemológicas a partir da perspectiva outra (...).

Nestes quadros, uma pedagogia decolonial requer outro tipo de formação para o professor, confecção de outros materiais didáticos, novo desenho curricular com base em



novas epistêmes que sejam capazes de enfrentar a colonialidade do saber, do poder e do ser (QUIJANO, 2005), descolonizando a própria epistemologia que formatou a ciência moderna (MIGNOLO, 2003).

Frente a isso, as narrativas dos dois professores deixaram ver que eles buscam hoje em sua prática não mais hierarquizar as culturas, mas mostrá-las como constituições diversas sem negar suas ontologias, pois elas não devem ser excludentes, uma vez que são fundamentadas em valores sociais construídos historicamente. Assim, reinventa-se o espaço escolar para que se preze pela interculturalidade, descolonização das estruturas racistas do pensamento social que orienta plano, programas e projetos desenvolvimentistas.

Identificamos com este trabalho que os cursos de formação de professores, especialmente em nível de especialização, ofertados por NEAB's nas IES do Pará, têm dado maior segurança tanto teórico-metodológica quanto prática para que docentes da educação básica formulem novas compreensões de mundo e produzam novos materiais didático-pedagógicos, usem novas ferramentas no processo de ensino-aprendizagem, além dos que foram produzidos ao término dos cursos, para colocar este conhecimento descolonizador no centro de sua práxis em sala de aula. Com isso, estão mais preparados para enfrentar questões de racismo, discriminação e preconceito que eventualmente surgem nos circuitos do cotidiano escolar.

Finalmente, é preciso assinalar que somente uma pedagogia decolonial versada na ética, na justiça, no direito das minorias de expressar suas histórias e seu legado patrimonial, sem fazer distinção na distribuição dos conhecimentos, bens simbólicos e *capital cultural* perante os diferentes agentes sociais; uma ação pedagógica como “tecnologia cultural” (SIMON, 2005) e “conteúdo cultural” (SANTOMÉ, 2005) que respeita as heterogeneidades e ajude os discentes a contestar com competência convenções identitárias excludentes e conteúdos com tácitos discursos racistas, serão capazes de reconduzir a escola aos seus sentidos de ser por excelência: lugar onde os vários agentes sociais em suas potencialidades e diferenças, superam dificuldades, constroem, sistematizam, contestam e passam a agenciar saberes necessários ao desenvolvimento de uma vida integralmente digna, saudável e antirracista.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASIL. **Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça | GPP – GeR: módulo III**. HEILBORN, Maria Luiza; ARAÚJO, Leila; BARRETO, Andreia (org.). Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2010.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 10.639**. Diário Oficial da União. Brasília/DF, 09/01/2003.



- BRASIL. Ministério da Educação. **Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da Lei nº 10.639/03**. Nilma Lino Gomes (Org.). Brasília: MEC; UNESCO, 2012.
- BRASIL. Resolução CNE/CP 1/2004. **Diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, 2004.
- COELHO, Wilma de N. Baía. Igualdade e diferença na escola: um desafio à formação de professores. Natal: **Cronos**, v. 7, n. 2, jul-dez, 2006.
- DIAS, Lucimar Rosa. Formação de professores, educação infantil e diversidade étnico-racial: saberes e fazeres nesse processo. Rio de Janeiro: **Revista Brasileira de Educação**, v. 17, n. 51, set-dez, 2012.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 4. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 2001.
- FRANÇOIS, Etienne. **A fecundidade da história oral**. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes. Usos e abusos da história oral. 3. ed. RJ: Editora FGV, 2000, p. 3-13.
- GILROY, Paul. **Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça**. SP: Anablume, 2007.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuru, 2016.
- MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora: Civilização Brasileira, 2007.
- MIGNOLO, Walter D. **O controle dos corpos e dos saberes**. Entrevista com Walter Mignolo. Instituto Humanistas Unisinos. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/533148-o-controle-dos-corpos-e-dos-saberes-entrevista-com-walter-mignolo>. Acesso em 15/06/2017.
- MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, v. 1 n. 1, p. 12-32, 2017.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MEC/SECAD. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2010.
- MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superado o racismo na escola**. 2. ed. revisada. Brasília: Ministério da Educação, SECAD, 2005.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de origem e preconceito racial de marca. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, p. 287-308, nov. 2006.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de e CANDAU, Vera Maria Ferrão Candau. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p.15-40, abr. 2010.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997b.



PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, p. 7-24, abr.1997a.

PORTELLI, Alessandro. A entrevista de história oral e suas representações literárias. In: **Ensaio de História Oral**. Tradução Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010, pp. 209-230.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: Cosjo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SIMON, Roger I. A pedagogia como uma tecnologia cultural. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Aprender, Ensinar e Relações Étnico-raciais no Brasil**. Revista Educação: Porto Alegre, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007.

ROSEMBERG; FÚLVIA; BAZILI, Chirley; SILVA, Paulo Vinicius Baptista. **Racismo em livros didáticos brasileiros e seu combate: uma revisão da literatura Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 125-146, jan./jun. 2003.

SCHWARCZ, Lilia. **Racismo no Brasil**. São Paulo: PubliFolha, 2001.

TELLES, Edward Eric. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Tradução Nadjeda Marques e Camila Olsen. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

**GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA****ETNODESENVOLVIMENTO E ETNOCIÊNCIA COMO INTERFACES DO PROCESSO EDUCACIONAL EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO PARÁ E AMAPÁ.**

Raimundo Erundino Santos Diniz (UNIFAP)[1]

derundinosantos@yahoo.com.br

Silvana da Silva Barbosa Diniz[2]

silbarbdin@gmail.com

RESUMO

A análise propôs-se a abordar aspectos dos processos educacionais entre os quilombolas das comunidades Santa Rita da Barreira em São Miguel do Guamá - PA e São Pedro dos Bois – AP com ênfase ao etnodesenvolvimento (Little, 2002; Stavenhagem, 1984) e etnociência (Campos, 2002; Amorozo, 2001; Silva 2002) como parâmetros de atendimento as situações sociais e demandas específicas das comunidades quilombolas. Analisaram-se às territorialidades específicas ressignificadas no tempo presente através de um contínuo processo de enriquecimento de crenças, saberes e práticas baseadas no uso comum que sustentam a autoafirmação quilombola perante as estruturas de poder no campo educacional. A metodologia baseada na etnografia produziu análises em fontes levantadas por entrevistas, observações e anotações em campo, registros fotográficos, bem como análises documentais, e ainda realização de oficina para elaboração de croqui alinhado a cartografia social da Amazônia. Verificou-se que as políticas quilombolas previstas nos dispositivos jurídicos e instrumentos institucionais por programas específicos relativos ao atendimento às demandas educacionais quilombolas e principalmente às titulações de territórios estão sendo negligenciadas pelo poder público em ambos os Estados.

Palavras chave: Etnodesenvolvimento; Etnociência; Educação; Quilombolas; Saberes Tradicionais.

INTRODUÇÃO

As análises propostas nesta comunicação intentam refletir sobre o abismo que há entre os discursos e políticas oficiais destinadas a dirimir demandas e questões educacionais, sociais e econômicas de comunidades quilombolas contemporâneas, e as situações sociais específicas encontradas nas diversas formas de reproduções materiais, ecológicas e sociais em diferentes territórios tradicionalmente ocupados do Pará e Amapá. As demandas educacionais quilombolas deveriam ser atendidas sob os prismas do etnodesenvolvimento e da etnociência, enquanto parâmetros concernentes as compreensões das realidades encontradas em territórios quilombolas baseados no saber



local, territorialidades específicas, identidades étnicas, entre outras particularidades de povos e comunidades encontradas historicamente em terras tradicionalmente ocupadas.

A título de delimitação de teórico/metodológica buscou-se relacionar as dinâmicas territoriais com foco ao processo educacional entre os quilombolas das comunidades Santa Rita da Barreira em São Miguel do Guamá - PA e São Pedro dos Bois – AP. Procurou-se analisar como as territorialidades específicas quilombolas ressignificadas no tempo presente por crenças, saberes e práticas sociais de conservação da biodiversidade pautadas na filosofia tradicional do uso comum sustentam a autoafirmação quilombola. Percebe-se que as dinâmicas territoriais de reproduções sócio culturais seguem ao encontro do que se convencionou chamar de etnodesenvolvimento e etnociência perante as estruturas de poder, que às negligenciam, sobretudo no âmbito educacional para atender o recorte analítico proposto.

A organização do texto procurou inicialmente refletir sobre a noção de quilombos contemporâneos enquanto identidade coletiva ressignificada no tempo presente. No segundo momento a compreensão de que os territórios devem ser firmados como campos pedagógicos para o desenvolvimento de atividades educativas interdisciplinares com aporte a etnociência. No terceiro momento as análises apresentam o etnodesenvolvimento como via alternativa e desafio a concepção de educação quilombola. E por fim, apresentação de resultados.

QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS IDENTIDADES RESSIGNIFICADAS

As comunidades remanescentes de quilombolas contemporâneas podem ou não serem definidas em termos biológicos, raciais e ancestrais baseados em um passado escravista, mas não se encerram nele. As atividades de campo registram-se vários discursos entre os quilombolas relacionando a autoidentificação baseada em heranças da escravidão, ao referirem a “descendência de escravos”. Entende-se aqui que a escravidão recuperada pela memória e oralidade no tempo presente para firmar a identidade quilombola intenta significar e enaltecer a ancianidade do processo de ocupação e domínio territorial que sempre estearam territorialidades específicas construídas a partir do lugar, marcadas por resistências, lutas e trabalho. Esta acepção a escravidão enquanto uma invenção histórica que sustentou uma condição social de depauperação humana e racial de grande parte da população negra não pode ser confundida e limitada ao critério genealógico alinhada exclusivamente à ideia de descendência biológica, ao fator cromático.



O Plano Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais pontua com alusão ao firmamento da identidade étnica, o território e suas interfaces culturais, assinalando-os, como:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Artigo 3º, inciso I).

Sob outros aspectos ser quilombola no tempo presente projeta outras expectativas de ressignificações de identidade que estão para além das invenções históricas de um passado de submissão e critérios sociais de classificações ajustadas à inferioridade, a continuidade da escravidão. A identidade coletiva “quilombos contemporâneos” ou “quilombolas” assentam segundo Oliveira (1995) o domínio e usufruto comum de um dado território, como resultado de histórias de lutas pela preservação do patrimônio natural e cultural. Para Acevedo Marin (1999) as continuidades e atualizações de práticas sociais específicas de usos comuns, colaborações associativas, entorno de um repertório diversificado de técnicas, utensílios, práticas de culinárias, cultivos e de curas convergem para outras cumplicidades, estratégias de domínios, defesas e unidades políticas.

Esta complexidade organizacional reúne condições favoráveis ao associativismo e orientam a reelaboração de valores de pertença que potencializam identidade política própria em busca de direitos específicos, de uma educação escolar específica sensível a compreensão do território e suas interfaces como campo pedagógico. O próprio conceito de “ecossistema amazônico” deve ser repensado como destaca Almeida (2008, p. 11): “Tal ruptura aponta para uma noção de “ecossistema amazônico” que não se reduz mais ao quadro natural, as paisagens e as descrições e classificações de espécies”. O autor avalia que além da produção de listas e copiosos inventários de ocorrência de plantas, frutos e congêneres deve-se considerar também a diversidade cultural, étnica, saberes tradicionais, riqueza natural e mineral que comportam um cenário de disputas entre diferentes modalidades de apropriações dos bens concêntricos materiais e simbólicos.

A questão ambiental se apropriada ao campo educacional permite refletir sobre a geopolítica dos territórios quilombolas e a busca avassaladora do setor produtivo por recursos naturais, a saber: minérios, ouriços, essências, frutos, madeiras, mananciais de fontes hídricas, áreas para cultivo do agronegócio e pecuária, para citar alguns. O cenário reproduz uma verdadeira “guerra ecológica” como informa Almeida (2011).

Entre as interfaces do território enquanto campo pedagógico considera-se importante problematizar as ameaças e conflitos[3] pelos recursos naturais concêntricos e transversais



que predominam na paisagem e áreas circundantes, comumente conservados pelas comunidades quilombolas. Almeida (2008) salienta a necessidade de repensar a questão ambiental e atribuí-la como um campo que envolve disputas entre práticas[4] colidentes de usos e apropriações entre diferentes agentes sociais sobre os mesmos recursos naturais (recursos hídricos florestais e do solo).

As situações sociais de conflitos que envolvem os territórios e agentes sociais quilombolas não estão descolados das querelas educacionais, pois interferem nas condições de reproduções sociais e culturais das famílias. Nesse sentido ao referir educação quilombola às questões de identidade, território, ecologia se encontram em outras pautas relativas à continuidade da luta histórica pela conservação do patrimônio natural e cultural e garantia da autonomia política frente às estruturas econômicas e políticas de poderes dominantes.

A escola quilombola deve estar em sintonia com as demandas, aflições e conflitos enfrentados ao longo do processo de territorialização e firmamento da identidade que garantiram a permanência no território. A educação quilombola deve aguçar a consciência coletiva, consciência política organizativa voltada à formação de sujeitos comprometidos com a ampliação de direitos, face as constantes ameaças sobre os territórios e direitos étnicos. A educação quilombola alinhada aos princípios do etnodesenvolvimento e etnociência se mostra engajada a construção do discurso contra hegemônico, favorável ao que se considera epistemologia do sul, alternativa a órbita capitalista de sociedade.

TERRITÓRIOS COMO CAMPOS PEDAGÓGICOS E ETNOCIÊNCIA

O território revisitado constitui campo aberto para refletir a partir da etnociência entendida aqui a partir das ponderações de Campos (2002) ao considerar a possibilidade de diálogos entre biologia e antropologia com vias a construir uma “etnografia de saberes, técnicas e práticas” contextualizadas aqui junto à comunidade quilombola São Pedro dos Bois. A etnociência auxilia na compreensão de que não se pode desqualificar ou minorar os saberes tradicionais ante a ciência moderna. Do mesmo modo, afirma posição contrária à hierarquização ou definições, primazias para a produção da ciência elaborada por grupos étnicos não necessariamente convergentes aos modelos e fórmulas ocidentais.

Os sistemas de uso comum tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso a terra frente a outros grupos sociais mais poderosos circunstancialmente afastados (ALMEIDA 2008, p. 145). O autor destaca ainda que estes segmentos de camponeses como no caso os quilombolas passaram a produzir reflexibilidade sobre as estratégias de um passado comum com



designações e linguagens específicas atreladas ao sistema de uso comum. A noção corrente de terra comum ou de bens comuns é acionada como elemento de identidade indissociável ou correlata ao território tradicionalmente ocupado e às regras de uso.

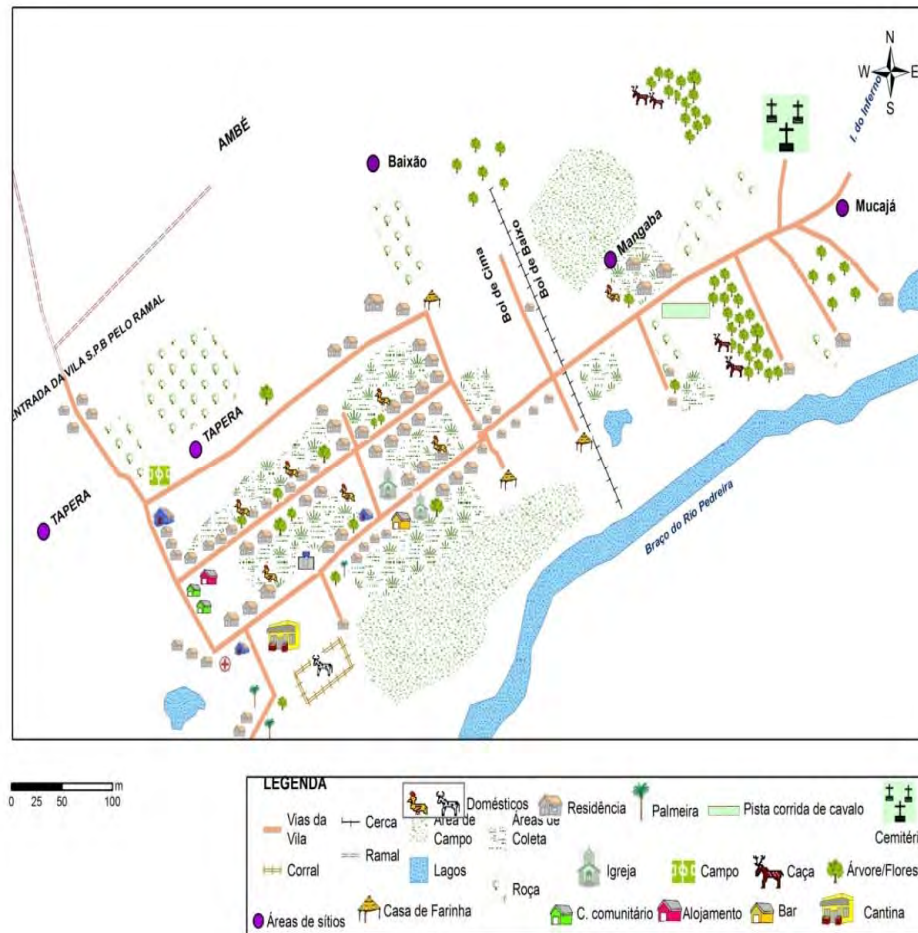
A escola quilombola, a comunidade escolar ou comunidade educativa deve atender as pautas relativas às relações de conflitos provocadas pelas ameaças aos recursos naturais e as práticas de usos comuns enquanto símbolo de unidade no território. As práticas de reproduções sociais devem ser sistematizadas nos campos de estudos a exemplo, bem como as dinâmicas territoriais. Será exemplificado aqui a dinâmica social da comunidade quilombola São Pedro dos Bois[5] pertencente a região nordeste Estado do Amapá, município de Macapá, está localizada a 75 Km da capital do Estado. Situa-se na altura do Km 50, BR 156, o ramal de acesso – transcorrem 22 Km, até a o arraial da comunidade. Coelho; Diniz (2016) elaboraram análises sobre como a comunidade educativa da Estadual Teixeira de Freitas[6] localizada em São Pedro dos Bois organiza o “Projeto Batuque na Escola” em que manifestações artísticas marcantes da cultura local e comunitária são apropriadas pedagogicamente especialmente pelos (as) discentes com vias a recuperar e reavivar a tradição do seu povo, tendo o Batuque como referência. Com o projeto, os jovens o cultivam respeito e conhecimento, escrevem, aprendem, visualizam e produzem, criam e recriam, atualizando ladainhas, utilizadas como bandaias para as rodas de Batuque.

O projeto Batuque na escola permite aos alunos transitarem e prospectarem ângulos diversos do território motivados por outros olhares relacionados à educação, história e memória da comunidade e reproduções de saberes tradicionais[7]. As ações coletivas voltadas ao processo educacional de organização do batuque envolve a comunidade educativa e manifesta atenção aos mais idosos, sabedores das tradições locais.

Para melhor abstrair as possibilidades de compreensões das dinâmicas territoriais em suas dimensões físicas e simbólicas sugere-se a elaboração de croquis e mapas aplainados pela metodologia da cartografia social. Na comunidade quilombola São Pedro dos Bois foi elaborado como resultado de atividade de campo um croqui assinala recurso didático estratégico para desenvolver diferentes e diversos aspectos do processo educacional, relativos à dispersão das famílias no território. Pode-se também problematizar áreas de criações de animais, extrativismos, caças, pescas, trilhas, marcadores naturais, áreas de lazer, construções. Estes espaços coletivos, comunitários e individuais revisitados por metodologias disciplinares do currículo escolar, alinhadas ao saber local oportunizam ressignificações do lugar, da cultura, da identidade e da consciência ecológica e política inerentes ao processo educacional. As oficinas de inspiradas na cartografia social[8] materializam a educação prática fomentando ângulos e temas singulares do território.



Croqui: Comunidade Quilombola São Pedro Dos Bois/AP.



Os sistemas de usos comuns, as linguagens construídas nos processos de interações culturais e ecológicas constituem elementos importantes e ricos a serem inseridos no currículo escolar quilombola, respeitando às especificidades de cada território. Estas marcações temporais e espaciais se manifestam a partir das organizações de rituais e práticas de manejos diários, semanais, mensais, semestrais e anuais que orientam diretamente as estratégias e organizações sociais das comunidades. Estas inculcações sociais são convergentes aos tempos da natureza e se materializam pela repetição de rituais que envolvem crenças, trabalhos, trocas de saberes intergeracionais, ações regulatórias e experimentações no território. O território enquanto campo pedagógico assinala interações entre os calendários agrícolas, climáticos, culturais e religiosos riquíssimos em processos de ensino/aprendizagens.

O território como campo pedagógico encontra nos quintais e áreas próximas as unidades domésticas, áreas de cultivo e extrativismo um rico repertório natural e linguístico para desenvolver metodologias de ensino/aprendizagem. Os quilombolas exercem o controle sobre suas posses por meio de um repertório cognitivo que lhes permitem localizar



cada espécie vegetal plantada, importância curativa, toxicidade, abrangência espacial e interação com outros recursos naturais domesticados sejam animais ou vegetais protegidos por mosquiteiros ou arquiteturas simples feitas com cipós, galhos e filetes de madeiras.

Amoroso; Silva (2002) informa que a Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que 80% da população mundial faz uso de algum tipo de método de saúde tradicional ou depende diretamente para atender suas necessidades de saúde e 85% da população utilizam algum tipo de planta, sejam, extratos vegetais, tinturas, cascas, raízes entre outros princípios ativos na composição medicamentosa.

A etnociência esteia leituras particularizadas do saber local no território e ajuda a revelar que existem gestões de espaços conforme as funcionalidades a exemplos dos cultivos de plantas domesticadas para fins culinários, ornamentais e medicamentosos. Nas comunidades quilombolas ocorrem em pequenos cercamentos para o cultivo de plantas medicinais para fins diversos como resultados de saberes tradicionais que podem ser apropriados por diversos modos em atividades de metodologias de ensinos interdisciplinares.

ETNODESENVOLVIMENTO E DESAFIOS DA EDUCAÇÃO QUILOMBOLA

Intervenções motivadas pelo poder público em territórios quilombolas sinalizam um conjunto de inconsistências, para citar alguns: o descompasso entre as instituições que coordenam tais programas; a repetição de políticas públicas ortodoxas comuns ao setor rural; a utilização de categorias cadastrais alienígenas ao modo de vida das famílias quilombolas; o desconhecimento das realidades locais e a falta de diálogo com os atendidos pelos programas. As intervenções e interdições por políticas e programas educacionais provocadas pelo poder público em territórios quilombolas nem sempre são atinentes ao cabedal teórico/jurídico[9] internacionais, regionais e locais conquistados pelas identidades coletivas, no caso em questão principalmente o movimento negro em suas diversas representações e associações de comunidades quilombolas.

O pensamento etnodesenvolvimento se apropriado à proposta de desenvolvimento educacional quilombola pode observar, ajustar e talvez atender as políticas étnicas como desafio a evitar a repetição das mesmas políticas adotadas para o setor rural em sua inteireza. O que sublinha nesta análise o conceito de “etnodesenvolvimento” é a incorporação das necessidades específicas de cada grupo, com respeito a diversidade sócio-cultural, reconhecimento a pluralidade étnica, inter étnica, multicultural e intercultural como assevera Candau (2008). Stavenhagen (1985) e Little (2002) aponta que o etnodesenvolvimento considera a necessidade de elaboração de projetos específicos de



desenvolvimento ao incorporar a cultura, a identidade étnica e a autogestão como referência a autonomia destes grupos étnicos.

Grande parte dos Técnicos e gestores das secretarias de Educação e diferentes estancias administrativas da federação desconhecem que os grupos possuem experiências, consciência de suas necessidades e projetos próprios. Além do que, essas políticas não se diferenciaram de programas e projetos de assistência técnica, financiamentos e programas de assistências sociais dirigidas aos segmentos definidos como “pobres do campo” no Brasil e neste caso, os quilombolas se tornaram sujeitos de programas sociais como a Bolsa Escola, Educação para Todos, Bolsa família, benefícios previdenciários, dentre outros. Estas políticas generalizantes podem estar camufladas sob novas roupagens e discursos, confundidas com o “desenvolvimento sustentável”, “economia solidária” ou “desenvolvimento endógeno local” se destilando em políticas universais que negam a diversidade e a diferença étnica, cultural, social, identitária e religiosa.

Para exemplificar os distanciamentos entre as orientações do etnodesenvolvimento e as intervenções públicas educacionais em territórios quilombolas convém analisar a comunidade quilombola St^a Rita da Barreira pertencente a região nordeste do Estado do Pará, titulada como domínio coletivo por meio do Instituto de Terras do Pará (ITERPA) no dia 22 de setembro de 2002 em nome da Associação dos Moradores da Comunidade Quilombola Santa Rita da Barreira (regularizada desde 1993). O documento foi assinado pelo Sr. Alcindo Brito do Nascimento Santos aponta dimensões territoriais que compreendem uma área total de 371 ha. Em 2011 moravam 35 famílias no território, identificadas e reconhecidas como quilombolas. Os registros oficiais consultados no “Setor de Titulação de Terras” do ITERPA, indicam topografia e coordenada geográfica de latitude 1° 35’ 21, 03” Sul e longitude 47° 23’ 40, 00”, ao norte e a oeste está a fazenda do Sr. Venâncio Cardoso[10], ao leste o igarapé Mururé e ao sul o Rio Guamá.

Em Santa Rita da Barreira Verificou-se o envolvimento das famílias em vários projetos e programas alocados na comunidade a partir das políticas públicas que não dialogam entre si. Grande parte dos objetivos dos projetos e programas estão relacionados à renda e financiamento de equipamentos. Muitas vezes a preparação e formação educacional escolar ou complementar dentro dos quilombos destinam-se fornecer mão de obra para realizar serviços operacionais em empreendimentos do entorno ou em centros urbanizados.

Os jovens quilombolas são levados a desenvolver outras atividades em situações desfavoráveis em estabelecimentos distantes da comunidade invertendo iniciativas que poderiam ser pensadas a partir dos territórios. Outro aspecto relativo às incoerências dos projetos e programas são os constantes endividamentos da Associação quilombolas que



não recebem as devidas orientações de gerenciamentos de prazos e recursos, colocando-as em amarras de financiadoras, bancos e do próprio poder público nos constantes repasses de recursos.

Na comunidade quilombola Santa Rita da Barreira percebeu-se diversos projetos em curso, a saber: a canalização da água, apicultura, “mecanização” da casa de farinha, “Telecentro”, ampliação da sede comunitária, capacitação para a cadeia produtiva da mandioca, “viveiro de mudas”, educação profissionalizante, bolsas e programas de assistência social. Os projetos presentes no “território quilombola” estão concentrados no “arraial” da comunidade enquanto que algumas famílias localizadas em pontos mais distantes do território não são incluídas.

As intervenções públicas mapeadas sinalizaram inconsistências e indiferenças em relação às limitações físicas do território, ao esgotamento dos recursos, ao crescimento do número de famílias e as ameaças às práticas tradicionais de usos comuns. No campo educacional observa-se a falta de comunicação e articulação entre as Secretarias municipais, estaduais e entidades federais caracterizando ações alienígenas as demandas da comunidade.

Entre os adultos e jovens registram-se maior incidência do ensino fundamental, poucos concluíram o ensino médio e apenas um tem formação em nível superior (professor que atua na comunidade). Oito jovens participavam do curso técnico de agropecuária na Escola Agro técnica Federal do município de Castanhal. Alguns alunos da comunidade para continuarem os estudos precisam se deslocar para outras Escolas de vilas e povoados vizinhos próximos ao município de São Miguel do Guamá. Na comunidade existe apenas uma unidade escolar destinada ao ensino das séries iniciais até a 4ª série. No quadro abaixo a formação educacional de 33 quilombolas entrevistados:

Quadro 03: Escolaridade dos entrevistados

Situação Educacional	Entrevistados (as)	%
Ensino primário: Cartilha ABC	9	27,3
Ensino Fundamental	12	36,4
Ensino Médio	8	24,2
Ensino Superior	1	3
Não estudaram	3	9.1



Fonte: Pesquisa de campo – entrevistas (Jun – Nov./2010).

Na única unidade escolar da comunidade “Anexo” “E. M. E. F. Licurgo Peixoto” a sala de aula disponibiliza cerca de 30 carteiras distribuídas entre os 26 alunos (as) dos quais apenas alguns frequentam as aulas uniformizados, os uniformes devem ser pago pelos responsáveis dos alunos (as) e confeccionados por uma pessoa contratada. Os livros didáticos presentes na biblioteca estavam em péssimas condições de uso e armazenamento. O professor demonstrou insatisfação quanto à disponibilidade e condições do material. Os demais recursos didáticos (canetas, cadernos, lápis e borracha), fornecidos pela Secretaria Municipal de Educação, são usados coletivamente devido à pequena quantidade.

A carência de recursos didáticos soma-se à carência do alunado que não dispõe de recursos para adquirir mochilas para proteger o material escolar em período de chuva. As políticas públicas educacionais planejadas para os territórios quilombolas tem se demonstrado incoerentes e tem produzido descontinuidades a sistematização do que se pretende enquanto educação quilombola e pressupostos organizacionais da comunidade a partir do território. O site “Todos pela Educação” (2015) informa que dos 744 estabelecimentos educacionais da rede básica de ensino em territórios quilombolas do Brasil apenas 31,5% dispõem de material didático específico, equivale a um terço deste universo.

Na Escola da comunidade quilombola de Santa Rita da Barreira além da inexistência de material didático específico ainda há o problema da localização da escola que encontra-se às margens do “ramal Barreira” que dá acesso a comunidade o caminho de areia e piçarra durante o verão provoca a poluição do ambiente escolar. Como demonstra a imagem abaixo existe apenas uma sala de aula, a copa resume-se a um bebedouro de barro e uma pia, na biblioteca há alguns livros sobre uma mesa de madeira improvisada e na sala de aula não têm ventiladores.

Nas imagens abaixo se observa a precariedade física da escola, cujas configurações métricas não condizem com a movimentação dos alunos (as) que são crianças, majoritariamente. A escola não apresenta área de lazer, nem para prática de esportes e também não existem na escola outras dependências, sala para acomodar o corpo docente, sala de vídeo ou sala de leitura. As condições internas também deixam a desejar, o piso da sala de aula é de *“cimento queimado”*, visivelmente deteriorado e as paredes estão precisando de pintura.

Fotografia 01 – Sala de aula

Fotografia 02 - Limitações físicas da unidade escolar.

**Fonte:** Pesquisa de Campo - junho/2010:**Fonte:** Pesquisa de Campo - junho/2010:

Observa-se no registro acima que a arquitetura da escola não está em sintonia com o amplo repertório de espaços naturais do território, áreas de florestas, igarapés, roças, igapós e rios. Talvez, as arquiteturas de escolas quilombolas possam ser pensadas como um complexo arquitetônico atinente ajustado às dinâmicas territoriais, laboratórios e museus vivos, espaços de lazer e trilhas ecológicas em diferentes pontos do território.

A Secretaria Municipal de Educação disponibiliza um ônibus (em precárias condições) para transporte dos alunos (as) e uma professora que mora em outra localidade. As demais séries do ensino fundamental maior são ministradas nas escolas da sede do município. Os que concluíram o ensino médio não usufruem de cursos para continuar os estudos, isto os motiva a saírem da comunidade em busca de novas oportunidades de trabalho. São poucas as trajetórias de alunos que saíram do processo de formação educacional dos quilombos para as universidades.

Oliveira (2012) aponta que a distribuição dos grupos beneficiados pelas políticas de ação afirmativas sinaliza converge a grupos sociais marcados por histórias de exclusões e invisibilidades, ainda assim questionadas por parte da sociedade brasileira. Os dados da organização Todos pela Educação (2015) indicam a seguinte ordem de atendimento as políticas afirmativas destinadas ao ensino superior: 1º Estudantes de escola pública, 2º Estudantes negros, 3º Estudantes indígenas, 4º Portadores de deficiência, 5º Quilombolas, 6º Residentes no estado, 6º Residentes no estado, 7º Renda familiar per capita máxima/ “carentes”, e 8º Assentamentos de reforma agrária.

Mediante estas situações apresentadas acima, convém questionar: As políticas afirmativas estão sendo cumpridas para atender a “Educação Quilombola”? Existe “Educação Quilombola” ou teríamos uma extensão precária do ensino regular nas comunidades Quilombolas?



RESULTADOS

As questões levantadas nesta análise demonstram que há incompreensões, vícios e generalizações ao que se considera Educação quilombola à medida que predominam discursos e visões primordialistas sobre as comunidades quilombolas. As políticas públicas educacionais não consideram os diferentes processos de territorialidades, construções de identidades, estratégias de domínios e usos comuns dos recursos em territórios quilombolas tradicionalmente ocupados.

Verificou-se também que a existência de preceitos, princípios e dispositivos jurídicos sobre a “Educação para relações étnico raciais” e “Educação Quilombola” não são suficientes para garantir a concretização de uma educação específica, diferenciada e diversificadas. De outro modo, a existência de referenciais teórico/metodológicos alinhados a etnociência e ao etnodesenvolvimento também são desconhecidos e/ou negligenciados por agentes públicos responsáveis pelas materializações das diretrizes da educação quilombola na Amazônia.

As situações sociais apresentadas na análise a denúncia a pífia atuação do poder público no sentido de garantir autogestão dos territórios e o respeito à diversidade étnica oportunizando o direito aos quilombolas de apontarem suas necessidades. Identificou-se também que são fundamentais as formações continuadas de técnicos e demais agentes públicos em etnociência e etnodesenvolvimento que atuam ou destinam ações públicas para os territórios quilombolas. Assim, munidos de informações mais específicas poderiam eleger e priorizar alternativas de organização social e econômica a partir do território quilombola.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN. **Mobilidade política de comunidades negras rurais: domínio de um conhecimento praxiológico. Novos Cadernos NAEA.** Belém: Universidade Federal do Pará. v. 2, n. 2, dez. 1999

ALMEIDA, A. W. B. **Terra de quilombos, terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais de fundo de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PSGCA; UFMA, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **“Nas bordas das políticas étnicas” In Quilombos e as novas etnias.** Manaus, UEA Edições, 2011.

AMOROZO, Maria Christina de Melo; MING CHAU, Lin; SILVA, Sandra Pereira. **Métodos de coletas e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas.** Anais. Rio Claro. São Paulo. UNESP/CNPQ, 2002.



BRASIL. Decreto Nº. 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. **Polícia Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato20072010/2007/decreto/d6040.htm>>. Acesso em: 08.04.2011.

CANDAU, Vera Maria. “Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença” In Revista Brasileira de Educação, vol. 13, (37): 45-56, 2008.
COELHO, Clícia Tatiana Alberto; DINIZ, Raimundo Erundino Santos. **Batuque, Arte e Educação na Comunidade Quilombola São Pedro dos Bois**. Abaetetuba. UFPA.
MARGENS - Revista Interdisciplinar - Dossiê: Olhares para o campo. Versão Digital. VOL.10 N. 15. Dez 2016. (p. 133-149)

GORAYEB, Adryane. **Cartografia Social e Populações Vulneráveis**. Oficina do Eixo Erradicação da Miséria. Fundação Banco do Brasil, 2014.

LÉVIS-STRAUSS, A ciência do concreto. In: _____ **O pensamento Selvagem**. São Paulo: Nacional, 1962.

LITTLE, Paul E. **Etnodesenvolvimento Local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global**. In Tellus, ano 2, (3): 33-52. 2003. Disponível em: <<www.ftp://nepi.ucdb.br/pub/tellus/tellus3/TL3_Paul%20Little.pdf>>. Acesso em: 06.11.2013.

OLIVEIRA, Assis da Costa. **Ações afirmativas: e eu com isso?** In Mundo Jovem (PUCRS), 2012.

OLIVEIRA, J. P. de. Carta para senadora Benedita da Silva de 22 de maio de 1995. Regulamentação de Terras de Negros no Brasil, **Boletim Informativo - NUER**, Florianópolis, n. 1, 1995.

PACHECO, Tânia. **A 4ª Jornada Ecumênica e o Mapa da Injustiça Ambiental. 2011. Disponível em:** <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=434&cod_boletim=24&tipo=Artigo>. **Acesso: 3 maio, 2016.**
Paulo: Nacional, 1962

STAVENHAGEN, R. **Etnodesenvolvimento: Uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista**. Anuário Antropológico, 1985.

[1] Historiador. Especialista em Gestão Ambiental/Gestão Escolar. Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento do Trópico Úmido. Doutor em Desenvolvimento e Ciências sócio Ambientais. Professor da UNIFAP. Coordenador do Curso de Licenciatura em Pedagogia. Líder Grupo de Pesquisa GEPIESA/UNIFAP E mail: derundinosantos@yahoo.com.br

[2] Bióloga. Mestrado Profissional em Ciências e Meio Ambiente – PPGCM/UFPA. Especialista em microbiologia. Colaboradora do Grupo de Pesquisa GEPIESA/UNIFAP. E-mail: silbarbdin@gmail.com.

[3] Pacheco (2011) informa que os agentes motivadores dos conflitos são “Monoculturas” com **14%**, “Mineração (garimpo e siderurgia)” com **7%**, “Madeireiras” e as “Barragens e hidrelétricas” com **6%**, “Indústria química e de petróleo/gás” com **5%**, “Pesca industrial e carcinicultura” com **4%** e “Pecuária”, as “Hidrovias, rodovias e gasodutos” e “Agrotóxicos” com **3%**, respectivamente. E ainda, “Indústria do turismo” com **19%**, o “Setor imobiliário” com **15%**, as “Carvoarias” com **10%**, os “Aterros sanitários e depósitos de resíduos” com **8%**, e a “Infraestrutura portuária” com **6%**. O **Estado** por imperícias, imprudências ou excessos cometidos por agentes públicos e/ou autoridades governamentais” em **22%** dos conflitos. Somados **8%** das “Políticas públicas e



legislação ambiental” e os 4% de responsabilidade que as comunidades atribuem à “Atuação do Judiciário e do Ministério Público”, total de 34% dos conflitos são casos causados pelo Estado.

[4] Os agentes e instituições do capital econômico promovem várias estratégias de dominações seja através da expropriação dos conhecimentos e saberes tradicionais com as políticas de patentes, discursos de invisibilidades, desestruturações das mobilizações políticas de identidades étnicas, seja através de ações criminosas como invasões, matanças de lideranças comunitárias e falseamento de documentação cartorial para justificar as posses de terras. Ambas as realidades são encontradas e enfrentadas pelas comunidades quilombolas no Estado do Pará e Amapá, bem como nas demais unidades federativas que configuram o desenho da Amazônia Legal deslocando as comunidades quilombolas nas “bordas das políticas étnicas”, como informa Almeida (2011).

[5] A comunidade ainda luta pelo processo de titulação para delimitar o território pretendido, 9 km de norte a sul projeta-se mais de 2.500 ha. O igarapé do inferno, principal recurso hídrico de uso coletivo da comunidade está no início do plantio do eucalipto empresa AMCEL. O rio Pedreira em 5 km de extensão também margeia a comunidade. Ao longo do ramal (22 km de piçarra) encontram-se várias cercas que subtendem propriedades latifundiárias. Estes empreendimentos no entorno da comunidade sinalizam histórias de perdas territoriais de trilhas, áreas de roças, caças e extrativismos por diversas modalidades de apropriações difusas de terras por empresas e fazendeiros.

[6] A escola funciona com cinco salas, quatro regulares e uma de ensino especial, além de dois corredores, cozinha, depósito interno e externo, sala de leitura compartilhada com o espaço da secretaria, laboratório de informática, diretoria, um banheiro adaptado e três banheiros regulares. A comunidade escolar conta com turmas de ensino fundamental I e II, em dois turnos (matutino e vespertino), com uma sala específica para o atendimento de alunos com necessidades especiais. Pela manhã funciona o ensino fundamental I (1º ao 5º ano) e pela tarde, o ensino fundamental II (6º ano ao 9º ano), essas turmas utilizam materiais didáticos adquiridos com recursos Federais e Estaduais. Os recursos para compra de merenda são específicos para a região quilombola, pois o cardápio é diferenciado, (COELHO; DINIZ, p. 142).

[7] Os saberes tradicionais segundo Lévi-Strauss (1962) conformam elementos da cultura, a partir do conhecimento da vida material o que o autor denomina “ciência do concreto” como a sistematização de um conjunto de saberes e práticas sociais acumuladas secularmente a partir do lugar a partir de modalidades de manejos do meio natural, solo, relevo, rede hidrográfica, etnocosmologia, etnomicrobiologia, clima, elementos da flora e fauna interligados a cultura local.

[8] A Elaboração coletivas deste croqui foi inspiradas na metodologia do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia durante a atividade de Campo relativa a pesquisa de mestrado de Silvana da Silva Barbosa Diniz. A professora Rosa Acevedo Marim, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/ UFPA), explica que as populações tradicionais dificilmente conseguem visualizar na cartografia oficial seu território e suas demandas, pois há um vazio de informação sobre estes grupos, suas histórias, suas experiências, suas formas de trabalho, seus modos de existência coletiva. A cartografia social propõe-se apresentar esses elementos, fazendo emergir a autoconsciência do grupo e a construção e o desenvolvimento de identidades próprias, (GORAYEB, 2014, p.4).

[9] Tais como Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil, por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, proclamada pela UNESCO, em 2001, a Lei nº 9.394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, alteradas na redação dada pelas Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008. A Resolução CNE/CP nº 1/2004, fundamentada no Parecer CNE/CP nº 3/2004, a Lei nº 12.288/2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, o Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a Resolução CNE/CP nº 1/2004, que define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, fundamentada no Parecer CNE/CP nº 3/2004;

[10] A história de domínio e permanência dos quilombolas de Stª Rita da Barreira no atual território apontam situações de conflitos com Sr. Venâncio que passou a ocupar as áreas do entorno da comunidade e desdobrou em situações de ameaças obrigando a venda de terras por alguns membros das comunidades em tempos pretéritos. As áreas de várzeas, recursos hídricos e roças estão em contraste com as ameaças assinaladas primordialmente pelas atividades ceramistas e pela aproximação das fazendas do Sr. Venâncio, com a prática da pecuária extensiva e também atividades ceramistas e que comprometem diretamente as respectivas fontes de recursos e biodiversidade local encontradas nos igarapés, floresta e várzea.



GT 09 – PENSAMENTO SOCIAL E IMAGINÁRIO NA AMÉRICA LATINA.

Dinâmica social do território: atores, relações de poder e saberes em Barcarena (Pará)

Eunápio Dutra do Carmo¹

Resumo:

O presente trabalho é uma análise crítica sobre gestão social tecida na relação tensa entre dois atores sociais com potencial articulação político-social, são eles: a empresa Pará Pigmentos S/A e a Comunidade de Nova Vida. O território amazônico, por ambos atores ocupado, se configura como tradicionalmente impactado por grupos econômicos com repercussão nacional e internacional. De acordo com Becker (1990) e Castro e Acevedo (1989), a Amazônia compõe a rede e a pluralidade de poder espacialmente localizado com dimensões globais. É neste contexto de relações de poder que são analisadas as dinâmicas sociais, a partir do encontro-choque envolvendo comunidades e os grupos econômicos, entendendo-as enquanto fenômeno social, as quais constituem-se em campo de práticas e de conhecimento emergentes, por envolver construções inventivas de novas realidades sociais, ambientadas em campos de forças sóciopolíticas em permanente disputa, cuja atuação das comunidades perpassa pela possibilidade de novas formas de resistência e de organização social.

Palavras-chaves: Território, comunidades, conflitos e saberes.

1. INTRODUÇÃO

O trabalho optou por estudar as experiências da Comunidade Nova Vida (CNV) em interação com o poder local, no caso Prefeitura Municipal de Barcarena (PMB) e Companhia de Desenvolvimento Industrial (CDI), ligada à Secretaria Estadual de Ciência e Tecnologia e Ambiente (SECTAM) e as repercussões das políticas de ordenamento do território para a comunidade. Para tanto, é importante considerar, para a perspectiva do artigo, a visão de “local” que não se limita ao aspecto administrativo, mas as tramas do território, compreendido como espaço de disputa e relações de poder, no qual os atores sociais compõem redes de interesses e articulações políticas. A compreensão do caso da comunidade não pode ser considerada como uma visão geral e total da região, no entanto é possível admitir com o estudo das principais experiências de ordenamento territorial na Amazônia Oriental como esses processos se dão e suas limitações e avanços, isso porque Barcarena, é um dos municípios com maior concentração de indústrias de beneficiamento mineral e, em conseqüência, com grande número de comunidades que foram remanejadas num processo de deslocamento compulsório. Tais experiências podem ser pedagógicas em se tratando do aprimoramento da organização social das comunidades para que o vetor

¹ Professor do CESUPA e pesquisador do GETTAM (NAEA/UFPA)



participação seja considerado vital em processos de ordenamento territorial, revisitando as ações de desenvolvimento local. Nesse ambiente de campo de relações são potencializados conflitos, resistências, frustrações e mobilizações que garantem a organização social nos espaços em disputa envolvendo de um lado empresa (PPSA) e poder público (Prefeitura e CDI) com seus interesses econômicos articulados e de outro lado, a mobilização da CNV que insiste em assumir a ação coletiva como política, convergindo em estratégia diante o processo de ordenamento territorial agenciadas pelas empresas e poder público. O ordenamento territorial necessário para a instalação da base fabril, portuária e de moradia para PPSA ocorreu em território de conflito de interesses, com graves situações de instabilidades até hoje presentes. Todas essas ações foram concebidas por uma orquestração envolvendo os poderes estadual, municipal e privado. A hegemonia dos interesses de grupos econômicos aliada aos das elites locais foi a condição política para imprimir as situações aos dois remanejamentos da comunidade, correspondendo os quais representam sinais claros das conseqüências desse processo. O planejamento territorial tinha como objetivo a viabilização dos projetos econômicos do desenvolvimento “de cima”. O eixo orientador deste desenvolvimento é o crescimento econômico com grande concentração de poder a forma vertical de atuar. A gestão territorial da SECTAM vislumbrava desapropriação da área e deslocamentos compulsórios de famílias. Ligada à SECTAM, a CDI coordenou as ações de remanejamento das comunidades que foram desterritorializadas de seus espaços originários em Barcarena, bem como representava o poder público nas negociações. A liberação dos espaços pré-existentes para a instalação das empresas de mineração levou o município de Barcarena à condição de distrito industrial. As razões pelas quais estas ações foram implementadas e a forma como as comunidades foram consideradas respeitava a ideologia do desenvolvimento econômico.

2 - BARCARENA: TERRITÓRIO RETALHADO

“Barcarena está toda retalhada”. Este relato do Leonardo Furtado do Carmo, (agricultor com ensino médio) que foi presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Barcarena (STRB) no período de 2008-2010, retrata a dinâmica social vivida no município com relações de poder envolvendo poder público, empresas, comunidades e movimentos locais/ong's, É a compreensão desse contexto com suas repercussões para os deslocamentos de comunidades pré-existentes que será o foco deste artigo. Voltando a fala do presidente, podemos perceber que era feita referência, a grosso modo, às três grandes áreas do município: área industrial, núcleo urbano e a área rural que envolve as ilhas, como ilustra o mapa.

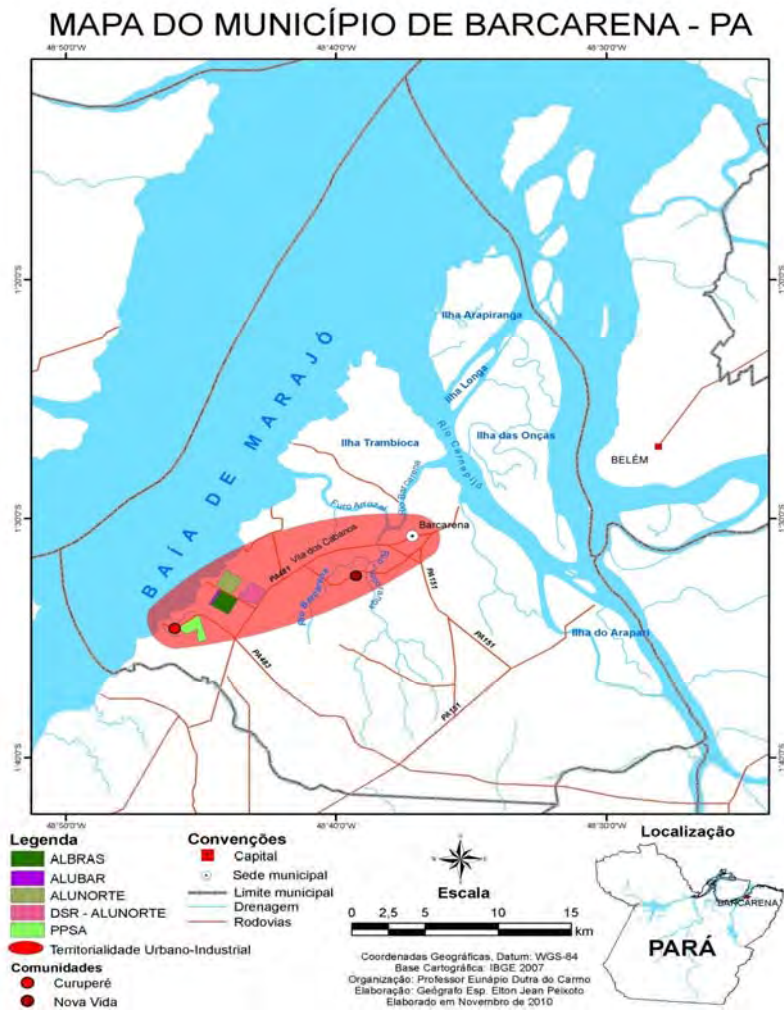


Figura 2: Mapa do município de Barcarena

Área industrial e urbana se complementam por estarem as empresas de mineração (ALBRAS, ALUNORTE, PPSA e Ymeris) e a Vila dos Cabanos, espaço que foi construído para abrigar os funcionários das empresas e que hoje é ocupada também por outros moradores. As empresas receberam apoio do poder público (Prefeitura e Estado) e estão, cada vez mais, próximas de ações políticas que estruturam projetos de parceria. A área rural e as ilhas formam o entorno e representam os espaços mais afastados do centro industrial, onde se concentram as comunidades e os grupos sociais tradicionalmente ligados às atividades de pesca, agricultura e extrativismo. Essas populações locais, de um modo geral, recebem apoio e assessoria de movimentos sociais e organizações não-governamentais (ONG'S) que atuam no campo democrático-popular, denunciando e viabilizando alternativas coletivas junto a esse quadro social. Algumas comunidades também mantêm relações com as empresas na medida em que estão participando de projetos de responsabilidade social, cujo enfoque é nas áreas de educação, cooperativismo e empreendedorismo.



A divisão sócio-econômica e espacial explica também o movimento de articulação no campo de disputa e articulação entre estes atores. A configuração territorial do município revela o campo de atuação das forças sociais que se territorializaram a partir de interesses coletivos. Este campo reforça a representação social do “retalhado” a que se referiu Leonardo do Carmo. Segundo os dados do IBGE, a população do município é de 99.859, tendo 56,11% deste total habita na zona rural, que é o retrato na região de Tocantins² (IBGE, 2017), e 43,89% vivendo na área urbana. Para a população urbana do município os equipamentos públicos são mais presentes, o que pode estar relacionado com a presença das empresas na área industrial. Para ilustrar a força das empresas, que compõem o pólo industrial de Barcarena, elas foram responsáveis por dados significativos: a) Barcarena colaborou, em 2017, com o volume financeiro de US\$ 1.559.365.168 que corresponde a 16,80% da balança comercial do Estado do Pará, considerando o saldo de 9.281.962.377 (FAPESPA, 2017); b) A receita orçamentária do município, em 2016, foi de R\$ 305.043.213,73, sendo a maior na região do Tocantins e do próprio Estado (PREFEITURA MUNICIPAL DE BARCARENA, 2017). No caso da população rural, a situação é diferente. Os equipamentos públicos são mais escassos, com agravante para as áreas de educação, segurança e transporte. A população vive do trabalho do extrativismo e da agricultura, basicamente da extração do açaí e outras frutas assim como da produção de farinha que são comercializadas na “beira da estrada” e na feira do centro. Além da produção doméstica e para a comercialização, muitas pessoas se ocupam de atividades sazonais (“bicos”), outros atuam no mercado informal, tendo que se deslocar para os núcleos urbanos a fim de garantir as vendas dos produtos e serviços. Estas populações passam a se organizar politicamente e criam condições de reação, apesar das dificuldades e contradições, que apontam rearranjos nas relações de poder.

As forças sociais em disputas “retalham” o município e representam divisão de poder econômico e das condições sociais presentes na região. As disputas são responsáveis por tensões, contradições e conflitos, mas também por negociação, cooptação e mediação. É nessa perspectiva, que podemos entender o processo de industrialização na Amazônia, em que Barcarena é um exemplo emblemático. É nesse contexto que ocorrem as transformações da paisagem social e ambiental do município. As comunidades formadas por ribeirinhos e pequenos agricultores vêem não apenas a inserção do território na economia globalizada, com a exportação dos produtos da região, mas também assistem e reagem à

² A região de Tocantins é formada pelos municípios de Abaetetuba, Acará, Baião, Barcarena, Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro do Ajaru, Mocajuba, Moju, Oeiras do Pará e Tailândia (PARÁ, 2010).



destruição do seu *habitat* historicamente construído: o ecossistema amazônico. O território passa então a ser disputado, situações de conflito se instalam. E o resultado tem apontado, não obstante a organização, mobilização e resistência política, para o deslocamento compulsório de comunidades e grupos sociais, seu enfraquecimento e até mesmo o seu desaparecimento, como também a sua grande politização para continuarem a (r)existir (ARAÚJO e COSTA, 2007), utilizando estratégias como a ampliação da formação como é o caso da CNV.

É do resultado das reflexões de múltiplos contextos que se entremeiam percebidos em suas dimensões econômicas, políticas e sociais que os processos de ocupação e intervenção na Amazônia Oriental podem ser analisados. Nesta perspectiva, a Amazônia passa por transformações significativas, protagonizadas por novos atores e interesses em disputa no território. A tensão de territorialidades (PORTO-GONÇALVES, 2007), promovida por grupos sociais que têm interesses distintos com relação ao território, sua forma de dominação e apropriação. Não será demasiado repetir que são as comunidades locais que mais tem sofrido com essa situação de transformação, revelando, do ponto de vista sociológico, um problema com dimensões sociais e culturais (violação de direitos, violência simbólica, racismo ambiental, dentre outros) de ampla repercussão.

Estamos com isso, marcando no “jogo das escalas” (REVEL, 1998), a nossa abordagem micro-histórica da Comunidade Nova Vida em Barcarena, articulada e em concordância com a micro-análise em que focaremos a sua história social a partir dos seus sujeitos coletivos, seus modos de vida/cultura, estratégias de aprendizagens, conhecimentos e formas de organização para entender a dinâmica desses processos e suas relações com as abordagens macro da região.

Há duas pautas que ajudam a compreender uma parte significativa do campo empírico e do atual contexto de Barcarena: 1) os novos arranjos espaciais e as dinâmicas sociais que emergem, simultaneamente, com o processo de industrialização na Amazônia; 2) a reorganização e o deslocamento de comunidades preexistentes para o entorno, situando-o na nova configuração sócio-política como parte da tríade espaço de extração mineral, área da empresa e periferia (entorno), como espaços que se completam e são indivisíveis. Apresentá-los numa perspectiva integradora trará contribuições para a análise empírica em questão.

3 - ENCONTRO-CHOQUE ENTRE EMPRESAS TRANSNACIONAIS E COMUNIDADES LOCAIS

Os novos arranjos socioespaciais e as disputas que acompanham as dinâmicas sociais emergentes são resultados históricos do processo de avanço do capitalismo na



Amazônia, representado pela industrialização na região. As políticas de desenvolvimento concebidas pelo Governo Federal, na década de 70 e 80, foram determinantes para esse processo, cujo resultado estruturante está na reestruturação sócio-espacial e reordenamento histórico-cultural da região amazônica (CASTRO, 2001; COELHO et al, 2001 e MONTEIRO & COELHO, 2004). Estes novos arranjos sócio-espaciais na Amazônia obedecem a uma nova fase do processo de desenvolvimento capitalista que se instala nas décadas de 70 e 80 do século XX. São resultantes deste processo, a implantação de grandes projetos mineiro-metalúrgicos e a construção de infra-estrutura apropriada para os novos empreendimentos (hidrelétrica, porto, rodovia e vila operária). A lógica dos processos econômicos marcados pela eficiência, produtividade e competitividade (CASTRO, 2001), em marcha desde a década de 90, tem alcançado mercados até então não inseridos nessa nova dinâmica capitalista, como é o caso da Amazônia. Assim sendo, o padrão capitalista de produção se expande para áreas de notável potencial de produção, obedecendo também à mudança do sistema produtivo em sua organização e o fator de mercado instalado. Soma-se a isso o fato decisivo de que com a globalização (expansão das relações de mercado e avanço tecnológico e informacional), o sistema capitalista avança na direção de concentração e centralização do capital, contando com ações em áreas diversas como competição interempresarial, estratégias de mercado, novos padrões de gerenciamento e mudanças no mundo do trabalho (CASTRO, 2001).

Do acúmulo das reflexões e com base nas pesquisas já desenvolvidas (MONTEIRO & COELHO, 2004; COELHO et al, 2005 e MONTEIRO, 2006) é possível afirmar que há pressupostos territoriais que orientaram a implantação dos grandes projetos³ que são: o aproveitamento dos recursos naturais e a localização da região em termos de logística de transporte marítimo. Ambos vistos como estratégicos para o desenvolvimento regional, mas paradoxalmente, são limitados os benefícios gerados para a região e sua população, representando muito mais uma síntese dos mecanismos de ampliação da reprodução do capital, atingindo níveis internacionais.

Nesse contexto, o município de Barcarena foi um dos mais atingidos em função da sua localização estratégica e proximidade com a área de escoamento de produção. Tal processo foi decisivo para a inserção da região no mercado nacional e internacional, de

³Emprestamos de Becker a noção utilizada para o termo grandes projetos. Para a autora um grande projeto é caracterizado pelos seguintes aspectos: "1) pela escala gigante da construção da mobilização de capital e mão-de-obra; 2) pelo isolamento, implantado-se geralmente como enclaves, dissociados das forças locais; 3) pela conexão com sistemas econômicos mais amplos, de escala planetária, de que são parte integrante; 4) pela presença de núcleos urbanos espontâneos ao lado do planejado, expressão da segmentação da força de trabalho, qualificada/não-qualificada" (Becker, 1991, p. 63-64).



acordo com a ótica da classe empresarial e política e de alguns segmentos da academia. Essas políticas acompanharam a tendência mundial do Estado de interventor na economia o que justificaria a integração da região ao mercado e atenderia às exigências da ideologia da modernização. Com relação ao mercado, a região passou a integrar, definitivamente, à economia nacional e mundial, com a exploração dos recursos minerais e no que diz respeito à ideologia moderna de desenvolvimento (progresso), percebeu-se uma nova racionalidade ditadas pelas mudanças do sistema produtivo e expansão de mercado. Resulta dessas mudanças o fato do município de Barcarena ser considerado como distrito industrial, em função da proliferação de indústrias que compõem a cadeia produtiva do alumínio, acompanhada de um sistema avançado de gestão. Isso fez com que novos arranjos espaciais aparecessem, produzindo novas dinâmicas sociais que são simultâneas e inerentes ao processo de industrialização na Amazônia.

A expansão econômica e os impactos sócio-ambientais no município de Barcarena, um dos municípios em grande expansão na Amazônia Oriental⁴, são resultados da implantação das empresas transnacionais de mineração na região, desde o regime militar na década de 70, com os programas de desenvolvimento. Essas empresas transnacionais possuem como racionalidade econômico-estratégica a interface exploração dos recursos naturais e acumulação de capital, cuja base era e é o crescimento econômico regional. Elas foram responsáveis por mudanças históricas na ocupação e reordenaram o espaço para atender a dinâmica do sistema capitalista na Amazônia. Para Becker (1995), o paradigma sociedade-natureza era de “economia de fronteira” em que a noção de progresso estava associada à combinação crescimento econômico, prosperidade e infinitude dos recursos. Para efetivação do crescimento econômico baseado na economia de fronteira era necessário garantir o controle político (atuações diretas com prefeitura e o Estado) e promover a discriminação cultural (desvalorização do modo de vida rural e ribeirinho dos grupos sociais preexistentes) como condição de retaguarda para o avanço do crescimento e que modificaram a cena amazônica.

A expansão das indústrias extrativas e de beneficiamento de minérios na Amazônia, subjugou grupos sociais e populações locais, colocando-os em condições de profundas desigualdades sociais, desterritorializando-os num processo sistemático de perda dos seus territórios para as grandes empresas, combinada com (re)territorialização destes grupos e populações impactadas em outros espaços, com dificuldade de adaptação e de

⁴ Espaço compreendido como a porção leste da Amazônia Legal, incluindo os Estados do Pará, Amapá, Tocantins e o oeste do Estado do Maranhão.



sobrevivência. Evidencia-se que a expropriação do território representa a negação de sua sociobiodiversidade, seu modo de viver e produzir.

Em Barcarena, as empresas fazem uso do poder econômico para atuarem junto às comunidades com projetos diversos (econômico, ambiental, cultural, educacional, social, dentre outros) sendo um dos aspectos mais divulgados como responsabilidade social. Tais iniciativas possibilitam, em alguns casos, a cooptação de comunidades, que passam a não participarem de atividades ligadas aos movimentos sociais. Leonardo (2010) fez um destaque para essa discussão quando pontuou: “As comunidades ficaram sob o controle da lógica da empresa (...). Existe uma política de assistencialismo muito grande”. Ele aponta esta situação como uma das razões para a diminuição da contribuição sindical, na medida em que, os projetos das empresas são voltados para uma lógica empreendedora e urbana, diferente da vocação rural que é histórica no município, mesmo aqueles voltados para as áreas social e ambiental são díspares da realidade das comunidades e querem imprimir outros conceitos e racionalidades. É bem verdade que, a relação empresas e comunidades foi ampliada, mas na mesma proporção aumentou a dissemetria nessa relação marcada, em muitos casos, pela solicitação por parte das comunidades.

4 - AS COMUNIDADES E O ENTORNO: ESPAÇO DE DESIGUALDADE, MOBILIZAÇÃO SOCIAL E DISPUTA POLÍTICA

As comunidades na Amazônia são formadas por séculos de miscigenação entre tribos indígenas, caboclos, negros e imigrantes. Foram esses grupos sociais que ocuparam, cada um a seu modo de vida ligado a um processo sócio-cultural historicamente constituído. No caso de Barcarena, a sua história de ocupação sempre esteve ligada às tribos indígenas e, posteriormente, aos caboclos. A população local aqui referida remonta ao século XVIII predominantemente indígena, tendo o tupy como língua falada (CRUZ, 1945). No levantamento bibliográfico feito identificamos duas tribos indígenas: os Aruãs e os Martiguras.

A história de ocupação de Barcarena é oriunda da política de controle do território amazônico promovida pelo governo português de Marquês de Pombal no século XVIII. A tônica da política era a colonização, povoamento e defesa do território, daí a utilização das estratégias das missões e da construção de fortins nos locais de concentração de população indígena (MACHADO, 1989). Registros apontam que os missionários Franciscanos de Santo Antônio atuaram nas missões de Cabo Norte, Marajó e Baixo Amazonas. Em se tratando da Ilha de Marajó, há indícios que Barcarena foi vila ou aldeias na ação desses missionários, que além da doutrinação religiosa, havia o caráter geopolítico de promover os



“descimentos” dos índios para formação de aldeias. As ações político-territoriais desses missionários colaboravam para a localização de fortes e posições estratégicas, promoviam as aldeias em vilas e formavam pequenas cidades para abrigar colônias. Como observa Machado (1989): “a malha municipal formada na trilha das fortalezas e aldeamentos em decorrência da interiorização dará origem aos municípios a partir do século XII”

Nas décadas de 1940 e 1950, o município de Barcarena ainda guardava traços marcantes da sua origem indígena. Os primeiros grupos indígenas a ocuparem o município foram os Aruãs – originários da Ilha de Marajó e os Martigura – da aldeia de Martigura⁵ que eram caçadores e coletores, tendo a migração constante para outras áreas como uma estratégia para garantia da sobrevivência. O fato de serem nômades colaborava para concepção de uma estrutura social mais simples que favorecessem os deslocamentos (PREFEITURA DE BARCARENA, 1999).

A agricultura familiar e o extrativismo faziam parte das atividades que integram às atividades econômicas da região. Para as populações nativas, essas atividades representam a base da economia local. No caso do extrativismo, as atividades ligadas a este segmento podem ser exemplificadas como a pesca, a caça de animais terrestres, extração da madeira, o látex, o açaí, os cipós etc e as tecnologias vinculadas a essas atividades são as “tradicionais”, consideradas por serem originárias do saber local e intergeracional (SIMONIAN, 2000). Percebemos que os recursos naturais faziam parte do processo coletivo e orgânico da organização do espaço que se dá no entorno do “rio-várzea-floresta” (PORTO-GONÇALVES, 2001). Essa forma de ocupação do espaço começa a ser mudada na década de 60 e 70, com a intervenção do governo federal na região mediante incentivos e isenções fiscais para entrada do capital nacional e internacional, apoiados em projetos de exploração mineral e de pecuária, onde o território amazônico passa a ser ocupado, valorizando o modo de organização espacial baseado na relação “estrada-terra firme-subsolo” (Ibidem).

Se de um lado, o modelo de ocupação espacial em torno do “rio-várzea-floresta” estava ligado a uma organização social, baseada em atividades ligadas ao enraizamento dessas populações com a dinâmica da floresta, (PORTO-GONÇALVES, 2001), protagonizado pelos grupos sociais e comunidades locais. Por outro lado, a mudança desse

⁵ Segundo o livro “Subsídios para um estudo da história do município de Barcarena” (PREFEITURA, 1999), com o decorrer dos anos houve a diminuição e extinção da população indígena em decorrência do avanço das ações colonialistas, dos projetos agro-pecuários e extrativos e da disputa pela terra, o que implicou na expulsão de número significativo de índios de seus habitat. Não obstante a esse processo de extinção e dispersão, os grupos indígenas buscam formas de organização, resistência e mobilização para garantirem seus direitos constitucionais enquanto etnias historicamente pertencentes ao território brasileiro.



modelo para a relação “estrada-terra firme-subsolo” retrata a forma de ocupação da região centrada na disputa do território e dos usos dos recursos da natureza que irão imprimir impactos consideráveis a esses grupos sociais e comunidades locais, cujo encontro-choque está localizado nos “padrões ecológico-culturais que préexistiam na região” construídos no território (Ibidem) Um deles é o afastamento dessas populações da “beira do rio” para o centro urbano, no processo intenso de deslocamento e remanejamento.

As estradas passam a ser a nova estratégia de ocupação para a região, considerando que elas garantem a acessibilidade. Ao redor dos pólos industriais e ao longo dos eixos de conexão (estradas, pontes, miorotudos) são produzidas mudanças no território preexistente, onde se alteram profundamente a estrutura espacial e a demografia local (migração, mobilidade e mobilização das populações por eles atraídos), modificam as relações e as cadeias social e historicamente construídas por gerações dos povos da floresta (ribeirinhos, pescadores, agricultores, pequenos comerciantes, dentre outros), redefinindo e redirecionando “trajetórias históricas dos territórios preexistentes” (COELHO et al, 2005, p. 74), como também, gerando desigualdades sociais (concentração da renda e níveis baixos de desenvolvimento humano) e espaciais (monopólio e gestão do território).

Com base nessas constatações, observa-se que a vida social dos vários segmentos da população nativa de Barcarena foi afetada consideravelmente com a implantação das empresas mínero-metalúrgicas, que passaram a atuar no município, como também daquelas comunidades sociais do entorno do município⁶. Com o avanço da produção industrial, da malha urbana e da especulação imobiliária, cada vez mais as comunidades locais se deslocam para o entorno, como forma de resistir. Na periferia se localiza o entorno, espaço circundante que é separado da área das empresas mineradoras e da *company town* (cidade de companhia), o qual é ocupado por uma população que não trabalha na empresa e nem mora na *company town*. Nas palavras de Coelho et al (2002) fica evidente que o papel do entorno, na geografia desigual da região, compõe a formação de um modelo que possui uma estrutura social e espacial regional.

O entorno é o espaço externo ou marginal às áreas de mineração, que, por sua vez, constituem-se territórios fechados implantados em meio á floresta. O entorno se distingue não só por sua posição

⁶ A área do entorno corresponde às diferentes áreas adjacentes da estrutura fábrica-vila-porto do complexo ALBRAS/ALUNORTE, são elas: 1) O Distrito Sede – área ribeirinha de ocupação tradicional (...); 2) Vila Nova do Piri – área de capoeira desmatada, e também ‘desapropriada’ com finalidade de assentamento (...); 3) Laranjal – periferia leste do núcleo urbano, próximo ao rio Murucupi, no trajeto para São Francisco (...) e d) Colônia do Bacuri – assentamento agrícola [com diversos lotes] e e) Vila do Conde – localidade de moradia tradicional de pescadores .



geográfica ao redor do centro, mas também pela dispersão de sua população e pelas atividades predominantemente rurais (COELHO et al, 2002., p. 138).

A relação da empresa com entorno avança sempre quando há necessidade de expansão do projeto de mineração na região, delimitando territórios e regulando ocupação, provocando tensões e negociações permanentes, ou seja: o entorno é o espaço de lutas das forças sociais presentes. Por isso, que o entorno assume uma conotação sócio-política a ser considerada. Importa dizer que essa análise coloca a tríade espaço de extração mineral, área da empresa e periferia (entorno) como espaços que se completam e são indivisíveis, e não espaços distantes e dicotômicos, onde as relações de poder se interpenetram, mostrando que a relação entre eles, além de ser a razão de suas existências, é fundamental para uma linha de análise metodológica importante para as pesquisas na área. O que Coelho et al (2002, p.47) chamaram de “lógica das interrelações estruturais entre centro e periferia”:

Podemos, desse modo, compreender que o conjunto articulado (dessas transformações), ocorridas em Barcarena, corresponde a dinâmicas territoriais produzidas: pelas estratégias de modernização do mercado, pela reestruturação dos municípios amazônicos, pelos desdobramentos do crescimento urbano, diretamente relacionados aos impactos da implantação de empresas de extração e transformação mineral. Também corresponde: a forma de atuação dos vários segmentos sociais que se cruzam, confrontam, aproximam, negociam interesses em espaços de relações e contato próprios, resultante deste processo. A ideologia do progresso e da modernização, com sua essencialidade do novo, colocou em cheque o modo de vida preexistente e impôs a subjugação das populações locais (índios, ribeirinhos, pequenos agricultores, seringueiros, varzeiros, castanheiros, populações quilombolas, mulheres quebradeiras de coco) que têm uma relação orgânica e emocional com o ecossistema amazônico. O encontro-choque se justificava pelo etnocentrismo que impulsionava as ações assimilacionistas, sobretudo quando esses grupos sociais e comunidades locais são vistos como inexistentes (“vazio demográfico”), sem conhecimento (“vazio cultural”), atrasados e preguiçosos.

Nos deslocamentos compulsórios, esses aspectos são exacerbados, por ser um dos maiores impactos sociais do processo de mineração em Barcarena. Os deslocamentos compulsórios são analisados, por Almeida em interface com a ideologia do desenvolvimento: “o deslocamento forçado de ‘alguns’ torna-se imperioso para que se possa produzir o ‘bem estar de todos’” (ALMEIDA, 1996, p. 467). Ainda, continua o autor, os danos são simplificados, visto que, podem ser compensados financeiramente com reparos materiais. Desta feita, é importante, não naturalizar os deslocamentos como transferência necessária,



sem problematizar suas medidas coercitivas e seus desdobramentos sócio-culturais. Em se tratando de Barcarena, espaço considerado fronteira industrial e contexto que ambienta esta pesquisa, o quadro destes deslocamentos é emblemático por se tratar de uma área estratégica, historicamente, para o sistema da empresa Vale e ser também uma área de grande concentração de comunidades de ribeirinhos, pescadores e de pequenos agricultores rurais, além da expansão de ong's e movimentos sociais que atuam no município. Logo, a territorialidade dos grandes projetos é excludente social e espacialmente, na medida em que desterritorializa comunidades locais dos seus contextos sócio-cultural e ambiental, modificando sua estrutura social e cultural. São impactos de ordem produtiva relacionados com a perda de plantações, roças, criações, além de impactos emocionais e afetivos, considerando os laços simbólicos e culturais com o lugar, com muitas seqüelas para a história de vida dessas comunidades.

As comunidades ribeirinhas que foram remanejadas com a expansão industrial em Barcarena são fragmentadas e tiveram suas culturas e identidades transformadas. Viveram momentos de tensão com as empresas mineradoras, como também momentos de negociação com as mesmas. Contudo, ainda possuem ligações fortes com um passado recente e dessas memórias são produzidas novas estratégias de reterritorialização. Na dinâmica de contato com os novos territórios, essas comunidades se reatualizam, mostrando que, para continuar existindo precisam buscar e inventar formas. Neste processo, se aproximam de outras organizações e associações potencializando os conhecimentos e práticas da comunidade. Elas passaram a se organizar, mobilizar, resistir, criar novas dinâmicas sociais em novos territórios.

Essa realidade foi vivida pela CNV. Em se tratando de entendê-la enquanto comunidades, podem ser apontadas três grandes fases: a) Montanha (até 1992): comunidade formada por pescadores e pequenos agricultores que tinham relação social, orgânica e emocional com o modo de organização espacial em torno da várzea-rio-floresta, compreendendo o universo ribeirinho em seus valores, processos de conhecimento e de tradição indígena, escrava e cabocla, onde seus modos de vida e sua produção tem uma relação direta com os seus valores, normas e regras, atendendo sua organização social e cultural; b) Curuperé (1993-2003): comunidade expropriada de seu espaço originário por meio de deslocamento compulsório, com seus membros tendo que se adaptar aos desdobramentos ocorridos devido ao processo de industrialização na Amazônia, que aponta uma nova configuração baseada no modo de organização espacial, estrada-terra firme-subsolo, o que faz a comunidade iniciar um intenso processo de formação sócio-política fruto de sua interação com o sindicato e entidades sociais, pautando suas ações no âmbito da organização e mobilização social e da resistência política; e c) Nova-Vida (2004 até os



dias atuais): comunidade como sujeito político constituída por trabalhadores autônomos, professores, aposentados, costureiras, empregadas domésticas, biscateiros, mas que foram pescadores, e pequenos agricultores, que têm marcas profundas da sua história de exclusão social e, ao mesmo tempo, compreendem as contradições deste processo como lições aprendidas que devem objetivar novas ações na luta por cidadania, traduzidas hoje em emprego e posse da terra.

5. CONCLUSÃO

Estes processos sociais com seus cenários históricos e um forte simbolismo, situam o contexto de discussão do trabalho na dimensão sócio-cultural, principalmente por entender que a produção social e cultural de uma comunidade de pequenos agricultores (Comunidade Nova Vida) é considerada como espaços educativos de socialização de práticas e produção de saberes. Situada em áreas de intensos impactos sócio-ambientais no distrito industrial de Barcarena (Pará), a Comunidade vem sofrendo, desde 1993, processos de deslocamentos implicando em rebatimentos diretos para suas unidades familiares que se estruturavam, historicamente, enquanto grupo social, organizando-se com base no trabalho da pesca, da produção da roça e da coleta de frutos para subsistência, agora tecem novas estratégias de existência, redesenhando sua cultura e identidade, buscando fortalecerem-se enquanto sujeitos políticos.

O conhecimento desses processos e as dinâmicas sociais inerentes a eles são centrais para compreender, como se constituiu o aprendizado em movimentos tão intensos e tensos de organização social, modo de produção e disputas políticas em área de industrialização em Barcarena. Por essa ação, Partindo dessa análise, com base nos dados levantados sobre as experiência da comunidade nas ações de organização social, participação cidadã, formação política e mobilização social, reveladoras da prática de gestão social em curso, pode-se dizer que trata-se da compreensão do local ora como espaço de reprodução da dinâmica do capital, ora como “arena para políticas de resistência social”. O entrelaçamento dessas teias sociais constitui a trama política que expressa as relações de poder e suas dinâmicas que redistribuem poder sobre o território ocupado.

6. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia do desenvolvimento. MAGALHÃES, Sônia B. Energia na Amazônia. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/ Universidade Federal do Pará/ Associação de Universidades Amazônicas, 1996.

ARAÚJO, Frederico, G. de B. e COSTA, Rogério H. (orgs.). Identidade e territórios: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007.



BECKER, Bertha. Redefinindo a Amazônia: o vetor tecno-ecológico. In: CASTRO. Iná Elias de ET alii (orgs.). Brasil: questões atuais de reorganização do território, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

CASTRO, E. Apresentação do II Encontro da SBS Norte. In: 2º Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia. Anais: Amazonas: Mudanças e perspectivas para o século XXI. Programação e livro de resumos. Belém, 2010. P. 5-7.

CASTRO, Edna. Estado e políticas públicas na Amazônia em face da Globalização e da Integração de Mercados. In: COELHO, Maria Célia Nunes et al. Estado e políticas públicas na Amazônia: gestão do desenvolvimento regional. Belém: CEJUP: UFPA/NAEA, 2001, p. 7-32

CRUZ, Hernesto. Belém: aspectos geo-sociais do Município. Rio de Janeiro: J. Olimpio, 1945.

COELHO, Maria Célia Nunes et al. Estado e políticas públicas na Amazônia: gestão do desenvolvimento regional. Belém: CEJUP: UFPA/NAEA, 2001.

FAPESPA. Balança Comercial. Disponível: http://www.fapespa.pa.gov.br/sistemas/radar2017/tabelas/12tocantis/tabela_42_balanca_comercial_exportacao_importacao_e_saldo_uss_1.000_2016_ri_tocantins.html Acessado em: 20/09/2017.

IBGE. Dados de Barcarena. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/barcarena/panorama>. Acesso: 20/09/ 2017

MACHADO, Lia, Osório. Mitos e realidades da Amazônia brasileira no contexto geopolítico internacional (1540-1912). Barcelona, Depto. de Geografia Humana, 1989. 512p. (Tese de Doutorado).

MONTEIRO, Maurílio de Abreu e COELHO, Maria Célia Nunes. As políticas federais e reconfigurações espaciais na Amazônia. In: Novos Cadernos NAEA. Belém: NAEA/UFPA, vol. 7, nº 1, JUN/2004.

MONTEIRO, Maurílio de Abreu. Lições de meio século de mineração industrial. In: São Paulo: Brasil Mineral, nº 253, AGO/2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Amazônia, Amazonas. São Paulo: Contexto, 2007.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BARCARENA. Subsídios para um estudo da história do município de Barcarena. Secretaria Municipal de Cultura, 1999.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BARCARENA. Dados – Receita Orçamentária. Disponível:<http://www.barcarena.pa.gov.br/portal/site?tipo=site&id=9&nome=Receitas> Acessado em 20/09/2017

REVEL, Jacques. Jogos de Escalas: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura. Território: Globalização e Fragmentação. São Paulo, 1996.

SIMONIAN, Ligia T. L. Políticas públicas, desenvolvimento sustentável e recursos naturais em áreas de reserva. In: COELHO, M.C.N.; SIMONIAN, L. T. L.; FENZEL, N. (Org.). Estado e políticas públicas na Amazônia. Belém: CEJUP, 2000, p. 9-53.



II SIALAT BELÉM 2017

Belém - Pará - Brasil

REALIZAÇÃO



PATROCÍNIO



PARCERIAS

