

The background of the cover is a photograph taken through a rusty, dark metal fence. The fence consists of several horizontal and vertical bars that are heavily corroded. Through the opening of the fence, a blurred landscape is visible, showing a body of water, some greenery, and distant structures under a bright sky. The overall tone is somber and contemplative.

FRONTEIRAS DE SABERES

**Renan Albuquerque
Michel Justamand
Camilo Sanchez
Josenildo Souza
[Orgs.]**

As temáticas tratadas na coletânea possuem como meta agregar valor ao propósito de discutir a ciência produzida e democratizada na Amazônia no presente. Uma ciência que, em termos de fomento e divulgação, teve seu período áureo de 2003 a 2012, concomitante à ampliação de Fundações de Amparo à Pesquisa (FAPs) na Região Norte, vindo a passar, atualmente, por tempos de contradições e ambiguidades.

De toda sorte, apresentam-se possibilidades singulares de percepções relacionadas à interdisciplinaridade e como esse segmento do saber tende a se organizar em torno de necessidades contemporâneas de acesso livre a conhecimentos construídos na região, sobretudo em espaços de fronteiras e divisas.

Tomando o suposto enquanto marco problemático, neste livro o conjunto de organizadores procurou dar visibilidade a estudos multicampi, enfocando Brasil e Colômbia, o que ocorreu em razão de efetividades de relatos acadêmicos e reconhecimentos diversos acerca do que Ufam, UEA e UNAL produzem nos dias de hoje em termos de ciência amazônica.

O resultado foi uma profusão de pesquisas com epistemes múltiplas dentro de um eixo comum, a Amazônia. O que se apresenta são complexidades e dinâmicas segundo pontos de vista transversais.

Boa leitura

Prof. Dr. Renan Albuquerque
Universidade Federal do Amazonas

FRONTEIRAS

de SABERES

Renan Albuquerque

Michel Justamand

Camilo Sanchez

Josenildo Souza

FRONTEIRAS

de SABERES

Renan Albuquerque
Michel Justamand
Camilo Sanchez
Josenildo Souza

Laboratório de Editoração Digital do Amazonas ®
Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia
Universidade Federal do Amazonas (Ufam)

Fomento
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam)

Este livro foi concebido a partir de incentivos técnicos, institucionais e científicos
do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia
da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam)



Ficha Catalográfica

F935 Fronteiras de saberes / Renan Albuquerque (org.)...[et al.] . – Manaus: EDUA,
2016.
288 p.: il. color; 21 cm.

Inclui bibliografias.
ISBN 978-85-7401-881-2

1. Etnografia–Amazônia. 2. Antropologia–Amazônia. I. Albuquerque, Renan.
II. Título.

CDU 1987: 39(811)

Catálogo elaborado por Alciana Azevedo dos Santos, CRB 11/630
Biblioteca Setorial do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) da
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Universidade Federal do Amazonas

Universidade Nacional da Colômbia

Universidade do Estado do Amazonas

REITORA DA UFAM

Márcia Perales Mendes Silva

REITOR DA UNAL

Ignacio Mantilla Prada

REITOR DA UEA

Cleinaldo de Almeida Costa

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS (EDUA)

Suely Oliveira Moraes Marques

COORDENAÇÃO DE EDITORAÇÃO E PLANEJAMENTO GRÁFICO

Renan Albuquerque – editoração geral

Everton Auzier – editoração segmentada e arte na foto da capa

Hellen Cristina Picanço Simas e Renan Albuquerque – revisão

VINCULAÇÃO NO CNPq

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NEPAM/CNPq)

FOTO DE CAPA

Luiz Eduardo Souza de Oliveira Júnior

ILUSTRAÇÕES

Mariene Mendonça

APOIO

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Cordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Programa Institucional de Bolsas de Desenvolvimento Tecnológico e Inovação (Pibiti). Licença Creative Commons Attribution 3.0 – Plataforma Open Journal System. Public Knowledge Project.

INDEXAÇÃO E CATALOGAÇÃO

O livro *Fronteiras de Saberes* está publicado nos formatos impresso e digital pela Editora da Universidade Federal do Amazonas (Edua). Av. General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000, Minicampos da Universidade Federal do Amazonas. Contatos: (92) 3305-4290/3305-4291. A composição da obra foi feita no Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (Leda), na estrada do Macurany, bairro Jacareacanga, município de Parintins, Amazonas, Brasil. Campus do Baixo Amazonas da Ufam. CEP 69152240. Contatos: (92) 3533-2251.

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA
(Editora da Universidade Federal do Amazonas)

Antônio Marmoz (Université de Versailles)
Conceição Almeida (UFRN)
Antônio Cattani (UFRGS)
Edgar Assis de Carvalho (PUC/SP)
Alfredo Bosi (USP)
Gabriel Cohn (USP)
Arminda Raquel Botelho Mourão (Ufam)
Gerusa Ferreira (PUC/SP)
Spártaco Astolfi Filho (Ufam)
José Vicente Tavares (UFRGS)
Boaventura Souza Santos (Univ. de Coimbra)
José Paulo Netto (UFRJ)
Bernard Emery (Univ. Stendhal-Grenoble 3)
Paulo Emilio (FGV/RJ)
César Barreira (UFC)
Élide Rugai Bastos (Unicamp)
Renato Ortiz (Unicamp)
Rosa Ester Rossini (USP)

CONSELHO BRASIL-COLÔMBIA DE AUTORES
ASSOCIADOS DA EDIÇÃO

Eliseu Sposito (Unesp/Presidente Prudente)
Germán Palácio (UNAL/Bogotá/COL)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (PPGSCA/Ufam-AAL)
Renan Albuquerque (PPGSCA/PPGCCOM/Ufam)
Michel Justamand (PPGSCA/Ufam)
Enric Cassú-Camps (UNAL/Letícia/COL)
Nohora Carvajal (UNAL/Letícia/COL)
Camilo Sanchez (UEA/Tabatinga)
Júlio Cesar Schweickardt (Fiocruz/Manaus)
Elenise Faria Scherer (PPGSCA/Ufam)
Maria Ariádina Cidade Almeida (PPG-História/UFF)
Davi Avelino Leal (Depto. História/Ufam)
Alexsandro Medeiros (Ufam/Parintins)
Estevan Bartoli (PPG-Geografia/Unesp)
Denison Silvan (PPGSCA-Ufam/Capes)
Ricardo Alexino Ferreira (ECA-USP)
Iza Ortiz (IFRO/Rondônia)
Júlio Cláudio da Silva (UEA/Parintins)
Maria Audirene Cordeiro (PPGAS-Ufam)
Gabriel A. S. de Albuquerque (PPGSCA-UFAM)
Josenildo de Souza (UFAM-Benjamin Constant)
Gilciandro de Andrade (PPGSCA-Ufam/Parintins)
Geraldo Magela Daniel Júnior (PPGSCA-Ufam/Parintins)
Mariene Mendonça (PPGSCA-Ufam/Parintins)
Hellen Cristina Picanço Simas (Ufam/Parintins)
Regina Celi Mendes Pereira (Proling/UFPB)

SUMÁRIO

ARTES VISUAIS.....	11
APRESENTAÇÃO	12
PREFÁCIO	16
 Casos de “roubo de sombra” em fronteiras interétnicas: sofrimento mental no Baixo Amazonas.....	 22
<i>Renan Albuquerque, Ricardo Alexino Ferreira Júlio Cesar Schweickardt, Maria Audirene Cordeiro</i>	
 Cultura e identidade na trílice fronteira Brasil, Colômbia e Peru	 41
<i>Michel Justamand</i>	
 Por uma ecologia política do mundo da vida e da formação da modernidade na Amazônia.....	 57
<i>Camilo Torres Sanchez</i>	
 Dinámicas territoriales de las ciudades amazónicas: elementos teóricos para su comprensión	 79
<i>Nohora Carvajal Sánchez</i>	
 História e memória da origem do bairro Paulo Corrêa, Parintins/AM.....	 93
<i>Gilciandro Prestes de Andrade, Júlio Cláudio da Silva, Renan Albuquerque</i>	

Nicodemos Sena: um intérprete da Amazônia.....	107
<i>Iza Reis Gomes Ortiz, Gabriel Arcanjo Santos de Albuquerque</i>	
O mundo da tecnociência em desencanto: ensaio hermenêutico sobre mitologia amazônica.....	132
<i>Denison Silvan</i>	
Cidades na Amazônia e sistemas locais territoriais: novas mediações urbanas e ordenamento territorial.....	153
<i>Estevan Bartoli, Eliseu Savério Sposito</i>	
Projeto ecopolítico pedagógico e os temas transversais de desenvolvimento sustentável na educação amazônica.....	173
<i>Josenildo Santos de Souza, Camilo Torres Sanchez Germán Palacio Castañeda</i>	
Las trampas del discurso global en la Amazonia colombiana	196
<i>Enric Cassù-Camps</i>	
Políticas de saúde e conhecimentos tradicionais na Amazônia: o uso de plantas medicinais.....	220
<i>Alexsandro Melo Medeiros</i>	
A transmutação das formas de trabalho na Amazônia Brasileira (1616 a 1750) e a acumulação do capital na Europa	236
<i>Geraldo Magela Daniel Júnior, Maria Ariádina Cidade Almeida</i>	
Educação escolar Yanomami	252
<i>Hellen Cristina Picanço Simas, Regina Celi Mendes Pereira</i>	
Correlações entre artes plásticas e cultura amazônica nos anos 1960	271
<i>Mariene Mendonça de Freitas, Renan Albuquerque</i>	
POSFÁCIO	283

ARTES VISUAIS

“Diálogos com o branco” é uma série de ilustrações a integrar este livro, a qual busca alcançar os sentimentos que brotam das palavras.

De todas as palavras. As que ofertamos, silenciámos, apanhamos pela rua e nas conversas entre senhores, crianças, filhos, pais e desconhecidos de casa e das fronteiras. Os sentimentos nascem a partir das palavras que tentamos dirigir ou digerir à intersecção de seres, nuvens e florestas, numa contínua oração subordinada pelo verbo e atraída pela natureza.

As palavras que nos abraçam e nos espreitam, que convidam e congelam, deixando quase sempre de coincidir com alguma luz reconhecida, à medida em que é um poder que mais à frente nos espera.

MARIENE MENDONÇA,
AGOSTO DE 2016

APRESENTAÇÃO

Relações de conhecimento e interdisciplinaridades correlatas

Renan Albuquerque
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam)
Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia
da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam)

Rozenilce Silva dos Santos; Adeandra Rodrigues
Bolsistas Fapeam - Programa de Apoio à Iniciação Científica
do Amazonas (Paic-Pibic/Ufam)

Dener Albuquerque Ribeiro
Bolsista Capes - Programa Institucional de Bolsas de Desenvolvimento
Tecnológico e Inovação (Pibiti/Ufam)

Adriana Paz
Bolsista Fapeam - Programa Institucional de Bolsa de Extensão (Pibex/Ufam)

Os professores Renan Albuquerque, Michel Justamand, Camilo Sanchez e Josenildo Santos, em conjunto com pesquisadores gabaritados, estudantes de graduação e pós-graduação que integram o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq) e o Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (LEDA/Ufam), ambos sediados na Universidade Federal do Amazonas/Polo Parintins (ICSEZ/Ufam), apresentam à comunidade acadêmico-científica o livro *Fronteiras de Saberes*, de distribuição gratuita pela internet, conforme edição em plataforma *Open Journal System*, com impressão assinada pela Editora João XXIII, sediada na Ilha Tupinambarana, e curadoria da Editora da Universidade Federal do Amazonas (Edua), parceiras no projeto.

O livro tem ISBN, catalogação linear pela Ufam, revisão por Comitê Editorial da Edua, parecer coletivo por Conselho Brasil-Colômbia de Autores Associados da Edição e é de fácil localização por meio do portal de busca *Google Scholar* a toda a comunidade científica. O convite para a submissão de *papers* para a obra teve como meta fomentar o diálogo de saberes entre pesquisadores na área de Humanas, com especificidades para interdisciplinares de estudos na Amazônia nas áreas de Ciências Sociais Aplicadas e Ciências Ambientais.

A obra é a sexta editorada pelo Nepam/LEDA nos últimos anos (2013/14/15/16) e conta com parceria de professores da Ufam/Campus-Benjamin Constant, da Universidade do Estado do Amazonas/Campus-Tabatinga e da Universidade Nacional da Colômbia/Campus-Leticia, além de suporte consultivo do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), em nível de mestrado, doutorado e pós-doutorado, sediado no Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL), com representações em Parintins e Benjamin Constant.

As produções anteriores foram *Boi Campineiro: a história do Festival de Parintins que não foi contada* (junho de 2013), *Sofrimento mental de indígenas na Amazônia* (abril de 2014), *Divulgação e jornalismo científico em saúde e ambiente na Amazônia* (dezembro de 2014), *Comunidades indígenas urbanas: a educação escolar em Y'apyrehyt* (janeiro de 2016) e *Parintins: sociedade, territórios & linguagens* (abril de 2016). Demais parceiros que contribuíram com o Núcleo nessas produções foram Banco Santander/Espanha, Instituto de Psicologia da USP, Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e Escola de Comunicações e Artes da USP.

No livro, constam relatos de pesquisa relacionados a complexidades amazônicas no contexto de povos, territórios e simbolismos conjoinados em amplo sentido e com rigorosa qualidade científica. Partindo do disposto, procurou-se apresentar resultados de um trabalho desenvolvido pelo Nepam de Parintins por incentivo da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), sobretudo no segmento da tecnologia e inovação, por meio do Programa Institucional de Bolsas de Desenvolvimento Tecnológica e Inovação (Pibiti), o qual disponibiliza demandas para que alunos de graduação e pós-graduação produzam conhecimento interligando áreas de saberes e disponibilizando gratuitamente em moldes *Open Journal System - Public Knowledge Project (OJS/PKP)*.

Dentro do Laboratório de Editoração Digital do Amazonas, procura-se disseminar incentivos de livre acesso a papers, por meio do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), integrante da plataforma *OJS/PKP*, incrementando informações relacionadas a técnicas de registro e organização de dados dentro de softwares livres no bioma Amazônia. Porquanto, fomentar saberes dentro desse sistema, hoje, faz-se necessário, tendo em vista o acesso aprofundado a gerenciamentos e aprimoramentos para a ocorrência de transferência de conhecimento em torno de plataformas digitais.

No fomento à iniciação científica e pós-graduação, parcerias firmadas concorrem para incrementos no universo da produção de ciência no Baixo Amazonas, tendo como finalidade a democratização de resultados parciais e finais de pesquisas. A perspectiva é apresentar respostas dinâmicas e objetivas a demandas amazônicas. Respostas, sobretudo, que possam ser acessadas sem custo e de modo fácil em função das Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs). Por isso, o Nepam incentiva a obtenção de conhecimentos referentes à linguagem *Cascading Style Sheets (CSS)*, sendo um dos formatos utilizados para se coletivizar dados.

Diante das perspectivas do presente, as atividades do Núcleo tem sido direcionadas a romper fronteiras de conhecimento e auxiliar na consolidação profissional de estudantes de Parintins. E mesmo diante dos desafios enfrentados durante o processo, a produção realizada ao longo dos últimos quatro anos apresenta resultados satisfatórios, potencializando a publicação de projetos desenvolvidos na universidade.

Nesta coletânea, tivemos a grata satisfação de contar com profissionais multicampi que são pessoas reconhecidas pelos anos de dedicação à ciência não apenas nas Amazônias Brasileira e Colombiana, mas no contexto da porção tropical da América Latina, por assim dizer, como é o caso das professoras Elenise Scherer e Marilene Corrêa (prefaciadoras da obra), ambas da Ufam, além de colaborações e parcerias acadêmico-científicas que fortaleceram o trabalho, as quais citamos os professores Germán Palacio (UNAL) e Enric Cassú-Camps (UNAL), além da estimada docente Nohora Carvajal (UNAL).

Palacio, PhD pela Universidade da Flórida, atualmente é professor visitante da Univ. de Wisconsin e ocupa cátedra titular da UNAL. Cassú-Camps, também da UNAL, possui pesquisas junto às universidades de Toulouse/França e Barcelona/Espanha. Hoje em dia ele desenvolve estudos na Colômbia voltados para a área da filosofia. Nohora, por sua vez, tem realizado levantamentos

aplicados sobre espacialização e urbanidade junto a colaboradores da Universidade de Montreal/Canadá e também na Universidade Nacional da Colômbia.

Não menos fundamentais foram as colaborações do professor Davi Avelino, doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Ufam, e do emérito Eliseu Sposito (Unesp), cujos estudos estão marcando toda uma geração de cientistas sociais. Igualmente essencial foi a inserção de texto da professora Regina Celi Pereira, que a partir de pesquisas efetivadas na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) tem proporcionado fortalecimento singular a estudos da linguagem entre povos tradicionais do bioma.

Destacam-se ainda na coautoria do artigo inicial desta coletânea os nomes de Ricardo Alexino Ferreira, professor livre-docente da Escola de Comunicações e Artes da USP, e Júlio Cesar Schweickardt, pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz. Eles auxiliaram de modo definitivo na atualização de dados e avaliações a respeito da correlação entre saberes locais amazônicos e o paradigma científico do presente.

PREFÁCIO (DUAS PALAVRAS)

Troca intelectual necessária

Profa. Dra. Elenise Faria Scherer
Professora-orientadora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em
Sociedade e Cultura na Amazônia (Ufam). Realizou estágio de pós-doutoramento
no Institut des Hautes Etudes de l'Amerique Latine – Université
Paris III Sorbonne Nouvelle. É pesquisadora ID do CNPq

A construção de diálogos interdisciplinares e transfronteiriços entre pesquisadores em realidades complexas se constitui, sem dúvida, num desafio que se impõe às ciências humanas e sociais, em especial à antropologia, à geografia, à ciência política (sub-área políticas públicas), à comunicação, à história, à educação, às ciências da vida, da terra e ambientais, entre tantas. Esses diálogos se fazem necessários e estão a desafiar pesquisadores e instituições localizadas na Tríplice Fronteira Brasil, Peru e Colômbia.

Ali, se movimentam e se deslocam cotidianamente uma diversidade de grupos humanos multiétnicos, de nacionalidades diferentes, de origens diversas, que convivem, interagem, negociam, articulam, se manifestam e (re)afirmam suas identidades coletivas e (re)criam relações sociais. Mobilizam-se na defesa de seus territórios, lutam por seus direitos étnicos e suas riquezas naturais. E, mais ainda, revelam consciência de suas fronteiras (ALMEIDA, 2014) e dos meios de descrevê-las e ocupá-las que se explicitam e manifestam em suas reivindicações em face aos seus Estados nacionais.

Essas pluralidades de várias formas de vida na Tríplice Fronteira, muitas delas, destaque-se, reconhecidamente milenares, formam uma sociedade transcultural que promove e assegura vários lugares do empírico, portanto, do fazer pesquisa, como mostram os vários escritos desta coletânea. Ela é a materialidade e uma publicização desse diálogo que se (re)encontra e faz interagir

diferentes campos disciplinares. Além disso, a coletânea demonstra a concretude de trocas e intercâmbios científicos entre pesquisadores que se identificam e têm objetivos comuns: olhares voltados aos agentes sociais que estão à margem da cena política e dos direitos de cidadania. Mas no espaço e no tempo partilham experiências comuns em defesa ou apropriação do território, dos seus direitos étnicos e na conservação de recursos naturais.

Os vários itinerários de pesquisa abrangem temas sobre sofrimento mental, cultura e identidade construídas localmente com nuances e especificidades, ecologia política e modernidade, biotécnicas transgênicas de frutas amazônicas, dinâmicas territoriais de cidades ribeirinhas, história e memória cidadinas, mediações urbanas, discursos globais e suas *trampas* (armadilhas), conhecimentos tradicionais realizadas por grupos humanos e adaptações ao ambiente, artes e cultura, mitologias e projetos pedagógicos apoiados em paradigmas ecopolíticos, saberes tradicionais e cuidados com a saúde no uso de plantas medicinais, além de formas de trabalho pretéritas que remontam aos séculos XVII e XVIII, tradições e expressões orais, incluindo idioma, expressões artísticas, práticas sociais, ritos e atos festivos, bem como conhecimentos e práticas relacionadas à natureza e ao universo, além de técnicas artesanais tradicionais, mitologias e o pensamento social na Amazônia.

Por fim, a fronteira de saberes apoiada em compreensões metodológicas e empíricas revela as diferenças e desigualdades sociais e, ainda, novas perspectivas de leituras que nos possibilitam compreender, contrapor, desvendar, e, por que não, transformar o emblema mundial que se construiu sobre a Amazônia – uma espécie de ecologia do mundo, um signo da era ambiental ou do chamado capitalismo verde, que desconsidera continuamente multiplicidades e heterogeneidades de formas e manifestações da vida social. A chamada está feita e nos desafia à leitura dos vários campos científicos e experiências profissionais distintas dos pesquisadores das instituições universitárias que subscrevem esta coletânea. *Voilà!*

Sobre práticas de investigação e estudos avançados

Profa. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas
Professora-orientadora e pesquisadora dos Programas de Pós-Graduação em
Sociedade e Cultura na Amazônia (Ufam), Sociologia (Ufam)
e Agricultura no Trópico Úmido (Inpa)
Membro por Notório Saber do Instituto Mamirauá (IDSM)

O livro que vem a público pela responsabilidade editorial da Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e de seus idealizadores/organizadores bem ilustra as práticas de investigação e de estudos avançados entre as agendas de pesquisas na área de humanidades.

O emblemático título é uma síntese de abordagens interdisciplinares, de múltiplas influências teórico-metodológicas, de distintos campos disciplinares e de diversas temáticas que se reúnem em torno de pensar e repensar a noção de fronteira. Posta nos limites e intersecções entre o conhecimento científico e os saberes produzidos pela cultura, a noção de fronteiras se expande além dos marcos conceituais de áreas e disciplinas. Ao unificar construções formais e vivenciais aos desafios contemporâneos da inteligência, o livro também tem o propósito de expor a presença de uma rede de relações de pesquisadores distribuídos em universidades e institutos de pesquisas da Tríplice Fronteira que integram instituições ligadas pelo processo de interiorização do conhecimento universitário. Esses resultados são visíveis mas merecem ser sublinhados; indicam lugares de enunciação e de formação pelo modo em que se articulam e pela problemática eleita.

A categoria fronteira emerge no livro com a função operatória de aprofundar a reflexão da Amazônia em sua complexidade, singularidade, historicidade, identidade, representação, estrutura simbólica, territorialidade, tradição, modernidade, diferença, diversidade, desigualdade, ecologia política, cidade, floresta, multiculturalismo, globalização.

A tessitura de abordagens tão densas e aparentemente dispares ganha visibilidade na orquestração de um propósito em construção: ilustrar os interesses que movem a abordagem de pesquisa de seus autores por meio do diálogo que a difusão científica propicia, e, ao mesmo tempo, delinear uma atitude intelectual que só a interdisciplinaridade permite, tal seja a de submeter construções de várias origens disciplinares ao olhar contemporâneo da pesquisa que elege a Amazônia como foco.

O texto um, *Casos de “roubo de sombra” em fronteiras interétnicas: sofrimento mental no Baixo Amazonas*, encabeçado por Renan Albuquerque Rodrigues, revisita a tradição antropológica brasileira de Eraldo Maués em *A ilha Encantada*, e Eduardo Galvão em *Santos e Visagens*, em uma eloquente interpretação do conflito de culturas das populações amazônicas com as formas e processos de imposição do modo de vida homogeneizador do capitalismo. A urbanização nas áreas mais profundas da floresta, e de cidades de países diferentes, no caso o Brasil, a Colômbia e o Peru, são também um fenômeno perturbador, gerador de sofrimento físico e mental que demanda estratégias da medicina e dos saberes tradicionais em modos de intervenção complementares possíveis. Terras indígenas, povoados, comunidades tradicionais das localidades interioranas recebem pressões de várias ordens que resultam em quadros dissociativos que desafiam o entendimento do corpo e da mente. Ao situar o tema no ambiente da fronteira entre os mundos da tradição e da volatilidade contemporânea da urbanização predatória, os autores põem problemas advindos das relações transitórias que interferem na construção histórica de identidades coletivas.

O texto dois, *Cultura e identidade na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru*, de Michel Justamand, é exemplar na complementaridade da abordagem anterior e na ênfase do lugar da cultura nas construções contínuas de estratégias de composição de identidades no Alto Solimões. O artigo demonstra como o processo de destituição dos saberes locais tenta desqualificar e minimizar a presença das culturas indígenas nas sociedades da região, assim como ignorar a diversidade de formas tradicionais de adaptação humana nos biomas amazônicos.

Do mesmo modo, o terceiro texto, *Por uma ecologia política do mundo da vida e da formação da modernidade na Amazônia*, de Camilo Torres Sanchez, compõe a engenharia das escolhas como um desafio que se agrega aos demais em apresentar diferentes dimensões em que a Amazônia ganha concretude no Alto Solimões; o mundo da vida e a modernidade resumem a complexidade do diálogo entre a tradição e as condições sociais e culturais contemporâneas.

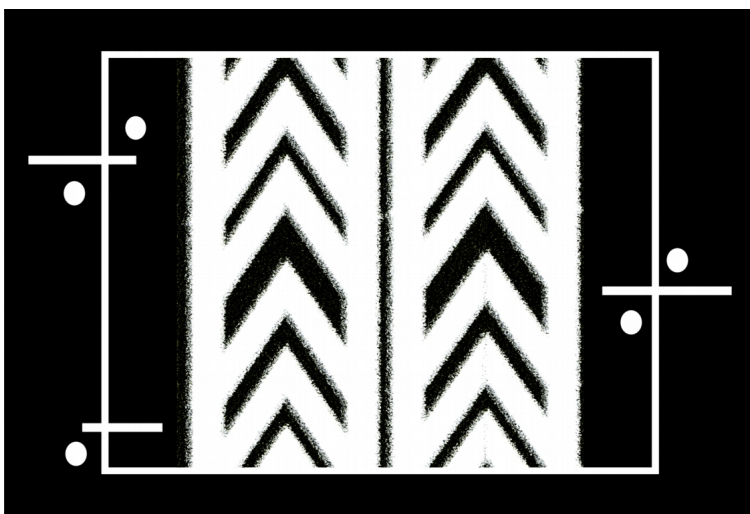
É salutar identificar instigações que o texto quatro, *Dinámicas territoriales de las ciudades amazónicas: elementos teóricos para su comprensión*, de Nohora Carvajal Sánchez, faz sobre as pesquisas disciplinares

que tomam os espaços e os lugares da Amazônia como preocupação de exame de dinâmicas territoriais isoladas dos processos de globalização. O que a autora denomina de lacunas de formulação, seria, possivelmente, isolamento disciplinar em um diálogo interno de expertises da mesma área e de um mesmo perfil epistêmico? Um chamamento ao debate emerge das páginas deste livro, neste e nos demais artigos.

É indispensável que a leitura atenta articule a sequência dos textos com o crescente exercício em que os sujeitos autores incorporaram suas reflexões e exigências teóricas das pesquisas realizadas. Ao mesmo tempo, destaca-se a inteligência que emerge dos grupos de pesquisa institucionalmente organizados no Amazonas e nos países vizinhos, uma emergente cultura de pesquisa entre as IES da região que assume o compromisso do debate interno de ideias e paradigmas, ao mesmo tempo em que discute a validação de pontos de vista e dos modos de apreender as temáticas amazônicas.

Esta atitude intelectual revela outro traço marcante deste livro. A presença de redes de pesquisa que têm a função de formadoras de novos olhares. A obra articula instituições universitárias dos três países com uma coerência de problemática que toma a Amazônia em recorte amplo, mas sob o princípio de explicação e compreensão da indissociabilidade das representações da relação entre natureza e cultura, a presidir o eixo central do diálogo entre os autores e seus temas particulares, sem prejuízo à unidade proposta. Mais um mérito a atribuir à iniciativa de organização deste livro, também revelador de possibilidades que a pós-graduação abre àqueles que desafiam as fronteiras institucionais, políticas e disciplinares de produzir conhecimento na fronteira.

Manaus, julho de 2016.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – FRONTEIRAS, 2016)

Casos de “roubo de sombra” em fronteiras interétnicas: sofrimento mental no Baixo Amazonas

Renan Albuquerque

Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.
Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura
na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas

Ricardo Alexino Ferreira

Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo. Professor associado
(livre-docente) da Escola de Comunicações e Artes da USP

Júlio Cesar Schweickardt

Doutor em História das Ciências pela Fundação Oswaldo Cruz (2009). Pesquisador da
Instituto Leônidas e Maria Deane (Fiocruz Amazonas)

Maria Audirene Cordeiro

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade
Federal do Amazonas/Museu Amazônico. Bolsista da Fundação
de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas

1. Introdução

1.1 Problema e percurso metodológico

A convivência em cidades na Amazônia tem trazido consequências para a vida social de povos indígenas. Dinâmicas geradoras de estresses vem tendendo a ser impulsionadas a partir de contingências diárias. O efeito é observado na medida em que o cotidiano dos tradicionais é mediado muito mais por relações transitórias, as quais são projetadas pela funcionalidade de ambientes urbanos, que identidades construídas historicamente (GARNELO e WRIGHT, 2001).

A complexidade de ações concretizadas em urbes, em geral, é pautada por amplos pragmatismos, o que marca diferenciação em comparação a cotidianos de povos tradicionais amazônicos. Em cidades, são menos

consideradas imaterialidades e constituições cosmológicas, de parentesco, compadrio e consanguinidade. Em comunidades tradicionais, essas concepções possuem mais aceitação.

Partindo do exposto, assumiu-se que existem diferenciações entre ajuizamentos referentes a saberes e fazeres em comunidades tradicionais e saberes e fazeres em cidades (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). O afirmado leva a crer que diferentes entendimentos e valores podem ser atribuídos a modos de vida similares em cidades e em comunidades tradicionais amazônicas.

Tomando o referenciado, situou-se questão específica, a do tratamento de doenças que causam transtornos mentais. A questão é apresentada porque, assim como tradicionais têm entendimento próprio sobre o tratamento de distúrbios mentais, também sociedades urbanas, com forte apoio da biomedicina, possuem visão particular acerca do tema. Daí, problematizou-se o exposto visando explorar entendimentos relacionados a tratamentos de doenças mentais e como essas diferenciações se apresentam.

Como hipótese, foi sustentado que, em cidades, tratamentos com base em fármacos são mais aceitos e instrumentalizados do que em comunidades tradicionais. Um dos fatores que apoiam o descrito é o fato de não haver, necessariamente, práticas simbólicas envolvidas no tratamento via remédios sintéticos, o que facilita à farmacologia oferecer maior disponibilidade à população.

Diferente do que ocorre fora de ambientes citadinos, onde mística e enlevo são engendrados em tratamentos segundo contextos tradicionais, viabilizando histórias de vida e ancestralidade (VILAÇA, 2000), observam-se aceitações e instrumentalizações implicadas a partir de prática de curandeiros legitimados pela comunidade.

São, evidentemente, tratamentos diacrônicos na Amazônia, os quais se definem por seus valores segundo as pessoas que deles se servem e os ambientes onde são ministrados. Em cidades do bioma, é muito maior a quantidade de remédios sintéticos que ativam estados psíquicos em razão de tratamento dentro de uma lógica medicamentosa; em comunidades tradicionais, os remédios são as próprias sessões xamanísticas, que em si mesmas são explicitamente terapêuticas e simbolicamente autoinduzidas.

Em ambientes tradicionais, tratamentos que otimizam estados mentais de pessoas acometidas por transtornos psíquicos têm relação com natureza e cultura, em termos gerais. Ou seja, remédios e terapias advêm do meio ambiente e

de práticas ancestrais, respectivamente.

Em ambientes citadinos, o tratamento para estados de transtorno mental perpassa por sistemática hospitalar, medicamentosa, em que remédios e terapias prescritos são receitados mediante classificações de manuais biomédicos, situando-se em segundo plano considerações subjetivas acerca da doença (GUIMARÃES e GRUBITS, 2007).

Partindo do contextualizado, questionou-se: em que medida é possível perceber diferenciações de tratamentos para sofrimentos mentais entre pessoas que residem em regiões de fronteira e estão em constante situação migracional? Para delimitar a questão, optou pela escolha de um tipo de transtorno mental conhecido na biomedicina por *depression major* e como roubo de sombra popularmente na região.

O campo de estudo foi direcionado a uma mesorregião da Amazônia, o Baixo Amazonas (fronteira Amazonas-Pará). Foram utilizadas informações da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), via Casas de Saúde Indígena (Casai), que acumula registros de indígenas em situação de risco na Amazônia, e do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DataSUS) (BRASIL, 2013).

Listou-se o quantitativo de diagnósticos que referenciam graus de distúrbio mental e buscam servir de documentação para intervenções socioambientais, educativas, culturais ou medicamentosas em comunidades tradicionais e também fora delas, em ambientes citadinos de médias e pequenas sedes municipais de mesorregiões em pelo menos uma das mesorregiões abordadas, o Baixo Amazonas/AM. Definições de Sesai, Casai, Funai e DataSUS foram utilizadas para o trabalho.

Dados do Sistema Nacional de Gerenciamento de Produtos Controlados (SNGPC) auxiliaram em constatações acerca do aumento do número de tratamentos sintéticos para sofrimentos mentais em territórios fronteiriços na Amazônia, ressaltando-se o fato de que o relatado não contempla farmácias de manipulação e dispensários e congêneres do SUS, impossibilitando projeções totalizantes para a amplitude do problema (Brasil, 2011).

Relatos orais, emergidos a partir de coletas finalizadas ou em andamento, compuseram suporte a inferências apontadas. Pretendeu-se que os resultados descritos tenham relevância para a fronteira interétnica situada no Baixo Amazonas (a leste da capital Manaus).

2. Marco teórico

2.1 Sofrimento mental, segundo medicina e antropologia

Para compreender processos de doença e saúde na visão médica, com apoio de entendimentos relacionados à etnologia (segmento da antropologia que estuda povos indígenas) e psiquiatria, foram tomados como marco teórico estudos em áreas de saúde mental (RUTTER e SROUFE, 2000; CICCETTI e COHEN, 2006; SOUZA e cols., 2007) e em indianidade (PÉREZ-GIL, 2001; KRIPPNER, 2007; CESARINO, 2008).

Na literatura médica dos segmentos psi, entende-se sofrimento mental como patologia geradora de algum grau de comportamento autoinfringente, inscrita no capítulo 5 da 10ª Revisão da Classificação Internacional de Doenças (CID-10), ou com descrição abordada pelo Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (versões de I a V).

A especialidade assume que pessoas em estado de sofrimento apresentam algum episódio de transtorno de personalidade, afetivo, alimentar, orgânico, esquizofrênico, sintomático, comportamental por adição de psicotrópicos, esquizotípico, de humor, delirante, somatoforme, relacionado com estresse, neurótico ou qualquer síndrome psíquica associada a problemas fisiológicos e de desgaste físico.

Trabalhos etnológicos voltados a investigações sobre estados de bem-estar e qualidade de vida em função de sentidos socioculturais na Amazônia, por sua vez, situam boa parte dos vieses que postulam em temáticas categorizadas em corporeidade (PISCITELLI e cols., 2011), espiritualidade e cosmologia (ZORDAN, 2005), parentesco e interculturalidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1993).

Por meio do delimitado, a perspectiva de estudo antropológico teve como proposta sublinhar reflexões sobre a constituição da pessoa em função de ambientes onde são exercidas práticas coletivas e moldados imaginários. Essas são orientadas a partir de projeções a respeito da Amazônia, que variam conforme se pensam territorialidades e simbologias, em diferentes vertentes e angulações.

Sobre a questão territorial, em pequenas e médias cidades de regiões fronteiriças amazônicas fenômenos aderentes à estruturação de atitudes coletivas ante a relação doença-saúde tem sido fonte de estudos (LANGDON, 2004, 2005). No tocante à simbologia, pesquisas atuais tendem a situar até que ponto o saber tradicional pode dialogar com o científico no âmbito de interpretações míticas e sígnicas sobre males psicofísicos (LANGDON e GARNELO, 2004).

2.2 Sofrimento mental, segundo saberes locais

Saberes locais são conhecimentos populares de alto valor, partilhados por grupos sociais e acessados via relato de pessoas que, por observação sistemática repassada entre gerações pela oralidade, desenvolveram práticas e habilidades relacionadas aos locais onde se situam (MENDONÇA e cols., 2007; FRAXE e cols., 2007). São saberes que impulsionam modos de vida por sabedoria compartilhada. Tais são eficientes em estabelecer comunicação com a realidade mediante narrativas coletivas e em função de interpretações mediadas por experimentação da realidade.

Especificamente no caso da sabedoria popular acerca de roubo de sombra, entende-se que se trata de mal psicofísico somatizado a partir de feitiço dirigido por “bichos do fundo”¹ a pessoas que se encontram suscetíveis de serem cooptadas. Considerou-se a expressão de acordo com seu uso por comunidades tradicionais que vivem na região do Baixo Amazonas e se referem a estados de sofrimento mental a partir de seu imaginário, traduzindo a referência segundo linguagem com suporte em saberes locais. O roubo de sombra é, portanto, um tipo de sofrimento mental (GALVÃO, 1995).

Pode-se crer que as comunidades tradicionais estudadas entendem roubo de sombra, a seu termo, como algo similar àquilo que Jung (1976) costumava descrever como mal psíquico sujeito a modificações e que, se reprimido e isolado da consciência, seria de difícil correção e irromperia em momentos de inconsciência. “Todo mundo carrega uma sombra, e quanto menos ela está incorporada na vida consciente do indivíduo, mais negra e densa ela é” (Id., op. cit., p. 250).

Bichos do fundo são seres encantados que moram em rios amazônicos (MAUÉS, 1994; MAUÉS e VILLACORTA, 1995). Quando eles se “agradam” de uma pessoa, vão buscar a sombra dela para morar “na casa deles”. Episódios de roubo de sombra em geral acontecem quando crianças ou mulheres adultas (homens são menos suscetíveis ao transtorno, conforme sabedoria popular) passeiam por margens fluviais ou banham-se em águas de paranás, furos, rios e igarapés do bioma.

O roubo se dá principalmente quando a pessoa está sozinha nos locais. No momento em que o bicho do fundo – boto, cobra-grande, sereia, iara e grandes bagres do tipo piraíba, pirarara e piramutaba – olha para a criança ou o adulto,

¹ A expressão “bichos do fundo” é uma construção sociocultural que diz respeito ao entendimento local sobre seres encantados, tais como boto, cobra-grande, sereia e iara.

acontece o “agrado”. O termo é usado para nominar o desejo incontrollável que o encantado sente de tomar para si a pessoa, como um títere, tirando-lhe livre arbítrio e vontade autônoma.

A partir do momento em que é lançado o agrado, ele atinge a pessoa e a sombra é roubada. A pessoa acometida passa a sentir cansaço profundo, sono e largo “esmorecimento”. Na variedade linguística registrada no Baixo Amazonas, o termo deriva do verbo esmorecer, usado para classificar tristeza profunda que acomete pessoas, impedindo-as de realizar atividades cotidianas e, às vezes, causando concreta perda de interesse pela vida.

O mal, notadamente aproximado ao que a biomedicina classifica de síndrome depressiva maior, pode ser entendido na gênese de saberes tradicionais como do tipo *illness* –que se refere ao que “é construído culturalmente [socioculturalmente]” (LANGDON, 1995, p. 10) e “diz respeito à vivência individual da doença, à percepção de uma perturbação pelo sujeito, à experiência de algo anormal (dor, sofrimento, mal estar, perturbação)” (GIGLIO-JACQUEMONT, 2005, p. 15).

Em estados de esmorecimento causados por roubo de sombra “a percepção dos sinais fisiológicos do corpo, sua experiência individual e social encerra dimensão subjetiva que pode ou não se articular com a dimensão biológica proposta pela categorização biomédica” (SCOPEL, 2007, p. 28). Sendo compreensível o esmorecimento a partir da ideia de *illness*, como doença implicada em vivências comunais, a tendência é intuir que esse sistema de percepção se dê com propriedade na região estudada.

3. Resultados e Discussão

3.1 Sofrimento mental e tratamentos sintéticos

Sofrimento mental se caracteriza como distúrbio que fraudava a ordem estrutural e funcional da pessoa acometida. O nível de afetação vai de graus leves ou moderados até graves ou gravíssimos. Além de desarranjo perceptivo sobre as coisas, os outros e sobre si mesmo, adicionam-se estados de mal-estar impulsionadores de desagregações corporais e psíquicas crônicas (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1994).

A população estimada do Brasil no início do ano de 2015 era de pouco mais de 202 milhões de habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Desse total, até igual data, perto de 23 milhões de pessoas tinham sido diagnosticadas com algum tipo de transtorno mental (11,5%), sendo ao menos 18

milhões de brasileiros afetados portando transtornos de baixa ou moderada tensão – como é o caso do roubo de sombra.

Apesar do quantitativo, o mais recente atlas mundial epidemiológico para distúrbios mentais não justifica como variável interveniente para diagnósticos de sofrimento mental a sociocultura coletiva e os construtos locais, sobretudo referente a transtornos de comportamento e dissociativos entre povos tradicionais e étnicos, como se dá no caso amazônico (KESSLER e USTUN, 2011).

Esses males, que em geral iniciam com quadros tênues de transtorno de humor ou depressão e podem evoluir até estados psicofísicos complexos, recebem denominações não científicas a partir de saberes tradicionais popularizados e incitam interpretações controversas pela medicina científica. Assim como denominações, tratamentos realizados em comunidades tradicionais não raro conflitam com a farmacêutica operada no contexto da busca sintética por tratamento de doenças mentais.

Na sociedade urbana das cidades pequenas e médias amazônicas, onde o trânsito de pessoas é consistente e intermitente, e aí se incluem mesorregiões do Baixo Amazonas, Baixo Madeira e Alto Solimões, além de terras indígenas (TIs) do entorno dessas localidades, o uso de lítio-300, incluindo-se litioterapia administrada e uso de benzodiazepínicos (BZDs), todos com princípios ativos que induzem a estados de ausência – como o genérico Clonazepam –, tem sido usuais a acometidos por doenças mentais do porte referido.

A perspectiva de tratar por litioterapia ou via BZDs, proveniente da racionalidade biomédica, insuficientemente tem conseguido se traduzir em remediação medicamentosa positiva nas mesorregiões amazônicas descritas. É problemática a compreensão sobre o sentido desse tipo de tratamento por parte de pessoas de comunidades tradicionais amazônicas que estejam ou não em situação migracional em cidades do bioma (RODRIGUES, 2014).

Medicamentos sintéticos podem forçar condições de dependência que interferem o modo como o sofrimento mental é observado em situações cotidianas, produzindo estereótipo da maneira como o paciente é visto em seu ciclo de amizades e convívio (MANGINI JR. e CAPONI, 2014).

É fato, porém, que a persistência do tratamento medicamentoso entre tradicionais tem sido fundamentada no incentivo a consultas espirituais com xamãs e curandeiros populares em geral. Para além disso, a consulta à pessoa líder xamânica ou curandeira tanto quanto se provoca a litioterapia é um

reconhecimento, afinal, ao direito de posse ou propriedade dos nativos sobre seus corpos e mentes e sobre sua identidade simbólica.

A aplicação da litioterapia e o incentivo a dosagens administradas de benzodiazepínicos em territórios de fronteira, concomitante a atividades xamânicas e espiritualidades, tende a ser a aquiescência de uma igualdade sociopolítica e cultural, que para os amazônidas é uma igualdade cosmopolítica também, a qual envolve domínio e proteção a conhecimentos tradicionais (IB., *op. cit.*).

3.2 Tratamento tradicional

Roubo da sombra, uma doença *illness*, é mal formado por processos socioculturais cuja fatalidade reside na confirmação de crenças e valores construídos no cotidiano. No agir e pensar, pessoas atualizam concepções e visões de mundo, cotejando “caráter ontológico às suas experiências e testando-o na realidade concreta, via perspectivas empíricas, verificando a eficácia do tratamento, corrigindo rumos ou adotando novos procedimentos” (SCOPEL, 2007, p. 28).

Sintomas de roubo de sombra são percebidos não só pela pessoa, mas pela família, por entes afetivos e colegas próximos a adoentados. Dentro da perspectiva dos locais do Baixo Amazonas, o processo de busca de tratamento e cura, tendo em vista retorno ao estado de equilíbrio corporal e mental do(a) afetado(a), perpassa primeiramente pelo reconhecimento do problema a partir do(a) próprio(a) acometido(a).

O segundo passo do tratamento é consultar um curandeiro. O mais indicado é reconhecido como “sacaca”. Sacaca é uma pessoa com espiritualidade especial, que nasceu com dom de curar doenças e que para isso recebe ajuda dos encantados dos rios. O termo é usado com recorrência justamente pelos moradores do Baixo Amazonas.

Sacacas são pessoas conhecidas na Amazônia por serem curadoras poderosas, dotadas de sensibilidade e percepção extraterrena. Há diferentes níveis de poderes de cura que podem ser acessados pelos sacacas, o que faz do vocábulo um termo com sentido variante a partir de uma mesma denominação.

Uma variação do termo sacaca é usada para se referir à pessoa curandeira de nascença, tendo recebido o dom ainda criança; outra variação faz deferência à pessoa que ainda no ventre da mãe chorou e por isso seria curandeira legítima; uma terceira variação se refere à pessoa dotada de poder de cura

originado de encarnação por espírito de índio ou de encantado, que baixa na pessoa e, assim, a consagra para ajudar necessitados, ou seja, aqueles que tiveram a sombra roubada.

O pedido de ajuda a sacacas para tratamento de roubo de sombra é prática corriqueira na região. O município de Parintins, na extrema com o Pará, Baixo Amazonas/AM, dispõe de dois hospitais públicos e 12 postos de saúde, mas a maioria da população, quando acometida por roubo de sombra, recorre a um dos 253 especialistas em práticas de cura que atendem somente na zona urbana da cidade, entre eles erveiros, rezadeiros, raizeiros, benzedeiros, puxadores de desmentidura e sacacas (CORDEIRO, 2014).

Sacacas são médicos nativos, preferenciais da população quando a doença é identificada como roubo de sombra. São os mais fortes (mentalmente) curandeiros que trabalham para diagnosticar e tratar esse tipo de acometimento porque sabem como é possível combater e reprimir o estado de cansaço extremo, tristeza, desânimo e falta de vontade de viver gerado por consequência da sombra roubada pelos encantados do fundo dos rios.

A terapêutica adotada por sacacas para tratar de sintomas de roubo de sombra reside na interpretação da cosmologia que caracteriza territorialidade e simbologia de tradicionais amazônidas. Esses curandeiros reconhecem que populações tradicionais amazônicas vivem em zonas onde natureza e cultura confluem e nelas se podem remediar quebrantos lançados a partir de contrafeições (DA MATTA, 1993).

Essas zonas de confluência são territórios biodiversos de domínio comum, onde se constroem saberes sobre corpo e alma mediante ações espirituais de autoconhecimento. As ações qualificam um sacaca para tratar de roubo de sombra a partir de práticas que os orientam moral e existencialmente (ARHEM, 1996). A floresta (natureza) e as linguagens (cultura), por exemplo, são zonas de confluência primordial, constituídas de múltiplos significados para os sacacas.

A floresta abriga diferentes potências que afetam condições de reprodução da natureza e das pessoas. As linguagens são como veias que carregam nutrientes para essas moradas, incutido-as de significados. Sacacas, detendo saberes sobre o exposto, manejam dons de curanderismo de modo a sustar o mal gerador do roubo de sombra. Operam ação contra os encantados no plano da natureza, ou seja, na própria casa onde residem os encantados, via linguagens de alta significância.

A partir do enfrentamento, a eficácia contra roubo de sombra é assumida

pelo próprio encantado que lançou o feitiço. A entidade se personaliza no sacaca e estabelece relação de orientação mental. Ao comandar o curandeiro, orienta-o para retirar o estado de sofrimento (FAUSTO, 2008). E, se em determinadas circunstâncias, os encantados provocam roubo de sombra, em outras são invocados para auxiliar na indicação de procedimentos terapêuticos.

Um dos contrafeitiços operados pelos encantados a partir dos sacacas é o ordenamento a uma ave limpadora de carniça, normalmente o urubu camiranga, também conhecido como urubu de bico vermelho ou urubu limpador. O curandeiro ordena-o que encontre a sombra do doente a partir de sobrevoo em área florestal com auxílio de seu olfato aguçado. A ave recebe a missão de trazer de volta o bem-estar, livrando o acometido do sofrimento. Os sacacas se comunicam com os animais por meio de mediunidades cósmicas, amparadas em função de livre conexão. Em estados de enlevo, com corpo e alma alterados, esses curandeiros realizam amplas trocas de informações extra-humanas, formalizadas a partir de simbolismos e imaginários compostos por estatutos de mando e poder.

A partir da evocação, a cura é proposta, mas pode ou não ser alcançada. Se o roubo de sombra tiver ocorrido por causa de transgressão a regras de modos de vida, incluindo territorialidades e simbologias, o doente não deixa totalmente sua condição, mantendo-se em estado de sofrimento mental leve. Sobre as regras, elas são associadas a normas ancestrais de conduta moral. São definidas também segundo cosmologia e parentesco (WAWZYNIAK, 2012).

Quando o esmorecimento se dá não por transgressão de regras, mas pelo deslumbramento que a pessoa provocou no encantado do fundo do rio, a negociação da cura tende a ser profícua, e as possibilidades de se livrar totalmente do mal são objetivas. Este, porém, é outro tipo de tratamento tradicional. Por ele, é exercitada a regra da diplomacia entre encantado e sacaca. O embaixador é a pessoa curandeira que em espírito pede licença para descer até o local onde está a sombra do sujeito adoentado, no fundo do rio, e ali inicia uma dinâmica de negociação, por vezes longa, para que o bicho do fundo encerre o ato de manter a sombra presa sob as águas.

O relato descreve um tipo de negociação feito para a libertação da sombra de uma criança. O sacaca é um velho curandeiro.

Aí, eu rezei tudinho... a cunhãtãim não acordou. Aí eu fiquei e disse, menina, a sereia levou a sombra dessa menina... tá lá com ela. Lá, lá no fundo. Eles levam a sombra da gente. Levam a sombra! [A sereia] Levou. Isso aqui só tá o corpo dela, a sombra dela tá lá, com a sereia? Aí, eu agarrei e fui lá, na minha banca,

né. E falei que eu trabalho com a sereia, né. E falei com ela assim – Olha, minha irmã, devolve o espírito dessa menina porque ele não te pertence. Deus é acima de tudo. Tu [encantado] quer, mas num é pra ti. Deixa a meninazinha. Deixa ela. Volta, sombra, pra o corpo desta criança que a mãe tá triste, a avó tá triste. Não faz isso! Eu trabalho contigo, tu tem que me obedecer. Eu tô te pedindo de coração, porque tu é meu guia, meu guia, tu trabalha comigo, então volte essa sobra! Deixa eu rezar. Vou rezar de novo. Aí, eu rezei tudinho, e quando eu terminei de rezar aí defumei ela. Aí, ela abriu os olhos. Aí, a mãe – Graças a Deus, minha filha. Eu digo, eu fui lá na banca, bati a cabeça, né. E disse: sereia, obrigada por ter ouvido a mim, né. Aí, eu disse, vou tornar a rezar. Aí rezei tudinho que, quando acabei de rezar, a menina sentou benzinho, ficou olhando. Aí eu fui lá e disse: obrigado, por todos vocês, meus guias, que ajudaram a trazer a sombra desta menina para o corpo dela, porque se a sombra ficasse [com o encantado] ela ia morrer, ia morrer. Podia levar pro médico que num tinha jeito. (Trecho de entrevista gravada com especialista de cura do bairro Itaúna II, Parintins/AM, pesquisa de campo, 2014).

Tratamentos tradicionais para roubo de sombra residem essencialmente em ações xamânicas e espiritualísticas orientadas por sistemas de cura caracterizados por comportar a noção de universos múltiplos intermundos, onde a realidade visível pressupõe outra, invisível, e ambas dialogam por interlocutores iniciados (LANGDON, 1996). No tratamento do roubo de sombra, o potencial meta-humano age por energias e forças na esfera terrena, a partir de mediação de xamã, o sacaca. O xamã, caminhante de dois mundos, busca dirimir ciclos de reprodução da doença a partir de atos dialógicos.

Além do domínio da terra animar ao xamã, símbolos por ele utilizados unem os iniciados e também a cultura e o sistema de produção os torna decisivos para a eliminação de males. Os ensinamentos repassados pela oralidade aos doentes, ao ratificarem práticas ancestrais e mitos cosmológicos, alimentam pessoas de bens simbólicos, de imaginário e precedem a construção de conjunturas espirituais boas e libertas.

3.3 Impactos da colonização na compreensão de doença e saúde na Amazônia

Ao abordar sofrimentos mentais que acometem povos tradicionais na região amazônica, aspectos socioculturais e históricos incluem-se na construção da ideia de adoecimento, sobre a qual se pode considerar questões recuando até o início da colonização europeia no bioma, no século XVIII. Desde a data, ocorreram dizimações de tradicionais e desestruturações da organização

cosmopolítica. E as ações têm sido constantes, em maior ou menor grau, até a contemporaneidade.

Hoje, essa constância se reflete no entendimento sobre doença e saúde no Baixo Amazonas, localidade abordada no artigo. No prospecto, foram considerados os componentes morte e dizimação como significativos no inconsciente coletivo de migrantes em trânsito nessa parte do bioma, dado ser o impasse entre vida e finitude tema de narrativas que amiúde destacam colonizadores, seja do passado como do presente, como precipitadores de entreveros.

Narrativas referentes a tratamentos tradicionais para roubo de sombra, por exemplo, fazem alusão à chegada de europeus e à transformação provocada nas matrizes criptozoológicas de pensamento dos locais, que possuem embasamento da ideia de seres antropomórficos povoadores do mundo. Nesse caminho de pensamento, destaca-se a função da natureza conciliadora da consciência com precondições de existência cultural (CAMPBELL, 2008).

Um ser criptozoológico, a saber, é o mapinguari. Criatura simiesca de pelos avermelhados ou pretos, com presas, garras, de odor desagradável, carnívoro e que se alimenta de humanos. No arquétipo junguiano, anteriormente citado, o homínideo devora pessoas com sagacidade e instinto primário de autoconsciência. A perspectiva, assim apresentada, é construída mediante o ponto de vista de narrativas tradicionais tal qual ocorre no fenômeno dos encantados do fundo dos rios, os quais dialogam com humanos e formam percepções sobre saúde e doença ancoradas à natureza.

Característica da narrativa mitológica dos amazônidas é a possibilidade de ruptura e dissociação com real sem que se perca a noção da realidade.

Um dos acidentes mentais mais comuns entre os povos primitivos é o que eles chamam “a perda da alma” – que significa, como bem indica o nome, uma ruptura (ou, mais tecnicamente, uma dissociação) da consciência. Entre estes povos, a “alma” (ou psique) não é compreendida como uma unidade. Muitos deles supõem que o homem tenha uma “alma do mato” (bush soul) além da sua própria alma que se encarna num animal selvagem ou numa árvore com os quais o indivíduo possui alguma identidade psíquica (JUNG, 2008, p. 23).

A dissociação é fracionamento que pode gerar sofrimento mental. Apesar de Jung (1976) pontuar que dissociações são atos próprios a povos primitivos por causa da mimetização da sociocultura, são registradas dissociações

também em sociedades contemporâneas amazônicas, onde o contexto migracional, por exemplo, confere a pessoas identidade psíquica atrelada a relações objetais.

Projeções realizadas por populações tradicionais em sua relação de trânsito migratório em urbes ajudam a compreender vieses contingenciais sobre processos de sofrimento mental, como se dá no tocante a roubo de sombra. Elemento intrigante e presente em transtornos condizentes a roubo de sombra é o suicídio. Ele pode ser relacionado a dinâmicas econômicas, políticas, religiosas e culturais, passando por psicológicos e psicopatológicos até genéticos e biológicos.

Entre tradicionais da Amazônia, o suicídio é prevalente em diversas populações. Entre os Ticunas do Alto Solimões, fronteira Amazonas-Colômbia-Peru, representa perto de 20% do total de óbitos na etnia (OLIVEIRA e LOTUFO NETO, 2003). A explicação para a alta incidência entre indígenas da etnia perpassa por três esferas de concepção: o desejo de matar, o desejo de ser morto e o desejo de morrer (ALMEIDA, 2010).

São desejos descritos por pacientes em estado de sofrimento mental como abarcadores de atos de vingança, controle do outro, punição, sacrifício, fuga, renascimento ou ainda de reunião com os mortos (IB., *op. cit.*). São, em pretensa ponderação, quadros correlacionados a sintomas de roubo de sombra, segundo descrição de tradicionais, porque estão em formação a partir da realidade experimentada no Baixo Amazonas.

4. Conclusão

Conclui-se que a interpretação tradicional acerca do roubo de sombra perpassa pelo entendimento de que o acometido está servindo de alimento em uma predação canibal de agentes não-humanos (BARCELOS NETO, 2008). Essa construção de conhecimento, orientada pelo mito de fundação da vida, explica pela tradição amazônica as dores do viver. Não se trata de interpretação mais ou menos eficiente que a especificada por procedimento biomédico, mas sim crivada pela ideia de que importa menos a materialidade da doença e mais a subjetividade.

O mito de fundação indica que na relação da pessoa amazônica com a natureza dimensões definidoras do que é natural ou sobrenatural são tênues. Crê-se em intervenção de seres inumanos junto à ordem social, e que eles são dotados de autoconsciência, usando-a para estabelecer relações em função da realidade. E por essa conclusão, naturalmente, fica difícil re confortar a concepção tradicional

no âmbito da prática da biomedicina.

Assim, o resultado do estudo aponta para o fato de que tratamentos tradicionais para sofrimentos mentais são baseados em terapêuticas que operam via mentalidades e memórias, pautadas na imaginação, e não menos eficazes que as biomédicas, segundo os curadores e seus pacientes. Elas orientam curas naturais ou autocuras, sem materializar positivismos farmacológicos, mas considerando o que tradicionais veem e sentem física e mentalmente como prerrogativa deles, a partir de decodificações da realidade.

Conclui-se também que tratamentos sintéticos para transtornos mentais têm sido promovidos na Amazônia com reduzido procedimento de consulta a comunidades tradicionais ou urbanas. Uma postura conduzida por equívocos concernentes a práticas atuais da medicina e pela falta de incentivo a modos de vida históricos, moldando um cenário que concorre para adoecimentos psíquicos em diferentes aspectos.

Elementos práticos dessa conclusão apontam para o fato de que ao serem compelidos a viver em beira de estradas, periferias de grandes cidades ou assentamentos desvinculados de territorialidades coletivas, povos tradicionais deixam de fomentar a própria sanidade, gerando planos de tratamentos sintéticos desvinculantes de sua realidade. Em regiões fronteiriças, como no caso do Baixo Amazonas, a situação se repete, sendo o trânsito migratório fator social interveniente.

Ao abordar diferenciações de tratamento (sintéticos ou tradicionais) para pacientes em sofrimento mental na região estipulada foi observado que a variável “migração” é fator com suposta implicação para distúrbios segundo multidimensionalidades engendradas (economia, cultura, sociedade e modos de vida) e não como condição em si mesma. A variável tende a impulsionar estados de sofrimento se, e somente se, estruturas comportamentais forem afetadas criticamente durante trânsitos migratórios.

5. Referências

ALMEIDA, D. L. de. Suicídio entre os Kaiowá: possíveis contribuições da psicologia analítica. Curitiba (PR): PUC-PR. Especialização em Psicologia Analítica. Mimeo, 2010.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. Diagnostic and statistical manual for mental disorders. 4th ed. DSM-IV. Washington (DC): American Psychiatric Press, 1994.

ARHEM, K. Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. La selva humanizada: ecologia alternativa en el tropico húmedo colombiano. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia, 1996, 47-69.

BARCELOS NETO, A. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, out., 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 19 ago. 2014.

BRASIL., 2011, Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Boletim de Farmacoepidemiologia do SNGPC, Brasília, v.1, n.1.

BRASIL., 2013, Ministério da Saúde. Departamento de Informática do SUS (DataSUS). Disponível em <http://www2.datasus.gov.br/Datasus.index>. Acesso em: agosto de 2013.

CAMPBELL, J. Mito e transformação. São Paulo: Ágora, 2008.

CAPONI, S. Loucos e Degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Historia dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CESARINO, P. de N. Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos. Novos Estudos/CEBRAP, 82, Novembro, pp. 133-148, 2008.

CICCHETTI, D., COHEN, D. Developmental Psychopathology. New York: John Wiley and Sons, 2006.

CORDEIRO, M. A. de S. Mapeamento dos especialistas em práticas populares de cura da zona urbana do município de Parintins (AM): metodologia, resultado e análise. 2014, no prelo.

DA MATTA, R. Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

FAUSTO, C. Donos de mais: maestria e domínio na Amazônia. Mana, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FRAXE, T. de J. P., PEREIRA, H. dos S., WITKOSKI, A. C. (Orgs.).

Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.

GALVÃO, E. Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. Coleção Brasileira, São Paulo: Nacional, 1995.

GARNELO, L., WRIGHT, R. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. Cadernos de Saúde Publica (ENSP. Impresso), Rio de Janeiro, v. 17, n.2, p. 273-284, 2001.

GIGLIO-JACQUEMOT, A. Urgências e emergências em saúde: perspectivas de profissionais e usuários. Editora da Fiocruz. Rio de Janeiro, 2005.

GUIMARÃES, L., GRUBITS, S. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. Psicol. Soc., Porto Alegre, v. 19, n. 1, 2007. Apr. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010271822007000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 4 maio de 2014.

JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 1976.

JUNG, C. G. O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KESSLER, R., USTUN, B. The Who World Mental Health Surveys: Global Perspectives on the Epidemiology of Mental Disorder. Cambridge University Press, 2001. Disponível em <http://www.cambridge.org/us/academic/subjects/medicine/epidemiology-public-health-and-medical-statistics/who-world-mental-health-surveys-global-perspectives-epidemiology-mental-disorders>. Acesso em: 15 maio de 2014.

KRIPPNER, S. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. Rev. psiquiatr. clín., vol.34, suppl.1, p.17-24, 2007.

LANGDON, E. J. M. A doença como experiência: Construção da doença e seu desafio para a prática médica. Antropologia em Primeira Mão, nº 12, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1995.

LANGDON, E. J. M. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (org.) Xamanismo no Brasil: novas Perspectivas. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996, p. 113-134.

LANGDON, E. J. M. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E., GARNELO, L. (orgs.), Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA. 2004, p. 33-51.

LANGDON, E. J. M. A construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica. In BARUZZI, R. G., JUNQUEIRA, C. (Orgs.). Parque Indígena do Xingu. Saúde, cultura e história. São Paulo: Ed. Terra Virgem., 2005, p. 115-133.

LANGDON, E. J. M., GARNELO, L. (Org.). Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa, 247 p., 2004.

MANGINI JR., Z. A., CAPONI, S. N. C. Condicionantes relacionados ao uso crônico de clonazepam no Brasil: uma história de vida. Cad. de Pesq. Interdisc. em Ci. Hum., Florianópolis, Santa Catarina, v.15, n.106, p. 117-139, 2014.

MAUÉS, R. H. Medicinas populares e ‘pajelança cabocla’ na Amazônia. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). Saúde e doença um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

MAUÉS, R. H., VILLACORTA, G. M. Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle Eclesiástico. Belém: Cejup, 1995.

MENDONÇA, M. S. de, FRANÇA, J. F., OLIVEIRA, A. B., PRATA, R. R., AÑEZ, R. B. da S. Etnobotânica e saber tradicional. In FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto, PEREIRA, Henrique dos Santos, WITKOSKI, Antônio Carlos. (Orgs.) Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007, p. 203-229.

OLIVEIRA, C, LOTUFO NETO, F. Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro. Revista de Psiquiatria Clínica. 30 (1):4-10, 2003.

PÉREZ-GIL, L. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. Cad. Saúde Pública, vol.17, no.2, p.333-344. ISSN 0102-311X, 2001.

PISCITELLI, A., ASSIS, G. de O., OLIVAR, J. Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil. 1 ed. v. 1. 582 p, 2001.

RODRIGUES, R. A. Sofrimento mental de indígenas na Amazônia. Laboratório

de Editoração Eletrônica do Amazonas (Leda), Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam), Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Parintins, Amazonas, ISBN 978-85-7401-732-7, 2014.

RUTTER, M., SROUFE, A. Developmental psychopathology: concepts and challenges. *Dev. Psychopathol.* 12(3): 265-96, 2000.

SCOPEL, D. Saúde e doença entre os índios Mura de Autazes (Amazonas): processos scocioculturais e a práxis da auto-atenção. Dissertação (Mestrado em Antropologia/Etnologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, UFSC, 2007.

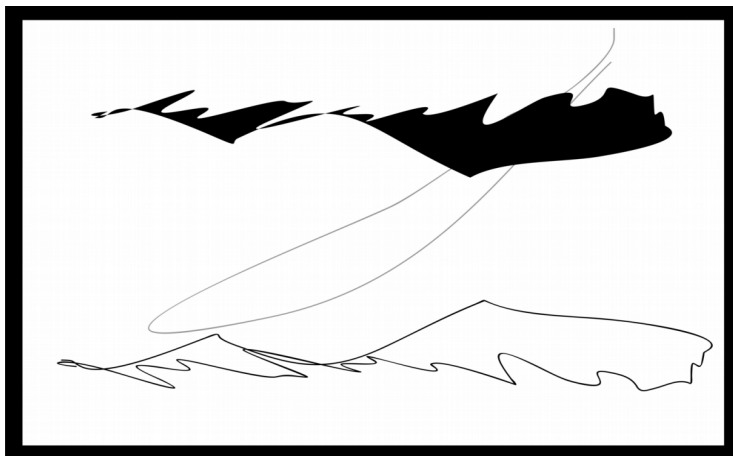
SOUZA, M. L. P. de; SCHWEICKARDT, J. C., GARNELO, L. O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de screening para dependência ao álcool. *Revista de Psiquiatria Clínica (USP. Impresso)*, v. 34, p. 90-96, 2007.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 15, n. 44, out 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000300003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 março de 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In VIVEIROS DE CASTRO, E. B., CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo Hist. Indígena/ USP. 1993, pp. 150-210.

WAWZYNIAK, J. V. Humanos e não-Humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. *Mediações*. Londrina, v. 17 n.1, p. 17-32, Jan./Jun, 2012.

ZORDAN, P. B. M. B. G. Bruxas: figuras de poder. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 2, ago 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 maio de 2014.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – CONVERSAS SOBRE A NATUREZA, 2016)

Cultura e identidade na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru¹

Michel Justamand

Pós-doutor em História. Doutor em Antropologia/Ciências Sociais pela PUC/SP.

Docente de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Ufam (PPGSCA)

1. Introduzindo a ideia

Os hábitos têm relação com a cultura, segundo a ótica de quem escreve esse texto. Então as culturas construídas nos separam, mas acreditamos que podemos conviver harmonicamente mesmo com as diversas formas de ver, pensar e agir dos humanos no mundo.

Nosso objetivo com esses escritos é provocar os leitores, fazê-los refletirem acerca de novas formas de lidar com a diversidade, seja ela cultural e/ou biológica. Acreditamos nas possibilidades de relações inter-multi-trans-poli disciplinares.

Para mostrar que é possível destacar e desenvolver debates, construindo pesquisas interdisciplinares, faremos uma correlação de ideias entre alguns acadêmicos, ativistas políticos e artistas com a produção de Henrique Lins de Barros, que é físico. Baseado nas análises atuais, o autor aponta que o mundo é incrivelmente rico em variedades culturais e naturais. Mas, por incrível que pareça, mesmo com sabedoria e conhecimento, estamos perdendo grande parte da riqueza por culpa do modelo de uso da natureza adotado nos últimos anos. Na sua obra sobre a biodiversidade, delineia um extenso panorama sobre o atual equilíbrio do meio ambiente, tendo em vista mostrar como a deterioração ameaça de modo iminente a própria existência humana e toda a produção cultural.

¹ Esse texto resulta da palestra que proferi no Ciclo de Palestras do Projeto PIBEX: Educação intercultural, uma possibilidade para o desenvolvimento de formas educativas diferenciadas. Educação Intercultural na Tríplice Fronteira, em 2012.

Por meio de uma luminosa síntese das principais teorias sobre o aparecimento e a evolução dos seres vivos, passando pela história da descoberta e da conquista das “novas terras” que expandiram domínios ocidentais, em muitos casos dos Estados europeus vencedores, França, Alemanha e Inglaterra, acrescidos dos EUA e Japão (responsáveis pelo atual sistema, que nos referimos ao longo da escrita), Barros explica como a existência da vida no planeta depende de sua extrema diversidade, atualmente ameaçada pela mentalidade de curto prazo da produção capitalista, com uma capa ou máscara que atualmente se conhece como neoliberal (JUSTAMAND, 2010).

2. Biodiversidade e cultura

A biodiversidade em questão é uma réplica contundente aos lugares-comuns sobre ecologia e preservação do meio ambiente, ressaltando a urgência de ações efetivas contra o consumismo e a uniformização cultural. A escrita, então, é sobre o entendimento da cultura e no que isso se relaciona com a diversidade de construções culturais que a humanidade gerou ao longo da história e o que tem à disposição, especialmente voltando-se à educação, formal ou informal. O conceito de cultura e toda a gama de nuances são usados nos escritos e nos discursos acadêmicos, nos antropológicos mais especialmente, com 164 definições, como o apontado por Kroeber e Kluckhohn (c.f. KUPER, 2002, p. 83).

As questões culturais estão presentes nas vidas de todas as pessoas, independentemente do desejo de cada uma delas. E tal fato ocorre desde quando os primeiros hominídeos desenvolveram seus instrumentos de pedra, quando modificaram paisagens ou construíram, constituíram e desenvolveram relacionamentos sociais. Esses momentos ancestrais são os quais a memória individual não tem como resgatar. São lembrados pelos velhos dos grupos ou por investigações e intervenções arqueológicas, por exemplo.

Nós já desenvolvemos alguns estudos com vestígios dos primeiros habitantes do país nos sítios arqueológicos de São Raimundo Nonato, Piauí. Nesse local, foi possível revelar a presença ancestral e suas atividades cotidianas ali praticadas, compreendidas e, fatalmente, interpretadas (JUSTAMAND, 2015 a).

Nós, humanos, somos espécie frágil fisicamente, mas mesmo dessa forma dominamos e conquistamos o planeta, por estarmos em todas as partes e, muitas vezes, de forma brutal exterminando espécies animais e vegetais (LEAKEY e LEWIN, 1995). Mesmo sem ter asas, voamos; sem ter guelras ou

membranas, dominamos mares. Tudo isso graças à cultura, à produção de saberes e aos acúmulos de conhecimentos. A nossa cultura nos fez únicos, em alguns casos. Não que sejamos os únicos seres com cultura, ou com possibilidades de desenvolvê-la, mas porque a partir dela nos tornamos fortes, ágeis e subjugamos outros bichos e outras gentes, infelizmente.

A unidade de nossa espécie tem relação, por mais incrível que pareça, com a diversidade de produções culturais espalhadas ao longo da história e do globo. Somos o resultado, em uma parte, de nosso meio, e em outra, de nossas construções culturais. E é por meio dela que garantimos a transmissão de geração em geração; com ela, participamos e partilhamos com os pares. Herdamos de outros que viveram antes de nós um longo processo de criatividade e invenções para construção, reconstrução e disseminação de informações e saberes.

Dessa forma, adquirindo, ampliando, modificando, muitas das vezes, mas sempre fazendo e ampliando sua cultura, os humanos passaram a depender cada vez mais do aprendizado, seja ele institucionalizado (formal ou informal) ou com os nossos pares autodidatas, os conhecedores das tradições de grupos sociais baseados em experiências adquiridas. São conhecedores que têm a incumbência de ajudar a transmitir saberes acumulados. E eles têm muitos nomes: educadores, mestres, pajés, xaboris, sacacas, kumuãs, entre outros. Podemos aprender de milhares formas, métodos e em muitos lugares, não somente na sala de aula.

A cultura, a nosso ver, ajuda a compor identidades. Assim, nos parece, enquanto houver seres humanos na terra, serão forjadas novas identificações comuns, coletivas, dependentes ou independentes. Todas merecem respeito contínuo e o respeito deve abranger inúmeras esferas do fazer sociocultural.

Em busca de “forjar” identidades latino-americanas, é necessária a mobilização social, visando garantir a preservação das mais diferentes culturas, baseadas nas línguas, nos saberes, nas construções socioculturais, nas crenças e nos conhecimentos espalhados pelo continente (BARROS, 2011). De toda a forma, pensamos ser necessário tentar aproximar uns dos outros *en nuestro continente... en nuestra América!* Saber mais do outro é também, evidentemente, conhecer-se melhor no processo de alargamento e construção de diálogos.

Para nós, o conceito de cultura abrange e se constrói como tudo o que produzimos material ou imaterialmente, ou seja, música, rito, mito, artes, dança, escultura, pintura, gravura, teatro etc. Talvez mais uma definição diferente para os debates antropológicos. Como lembra Gersen Baniwa, liderança nacional indígena, defensor de direitos indígenas em muitos espaços políticos brasileiros,

quando diz que são muitos os grupos indígenas, mais de 300, e eles têm suas próprias formas de conceber a sociedade, a cosmologia, os valores e os contravalores (BANIWA, 2008).

Vale lembrar que a presença indígena no país é imemorial e deve ser considerada como constitutiva e copartícipe da cultura nacional. Sem esquecer outros inúmeros grupos descritos como “minoritários” no país, que têm suas próprias formas de viver, como quilombolas, ribeirinhos, ciganos, entre outros.

3. Cultura para a ONU

Partindo desse princípio para a presente escrita, usaremos a conceituação de cultura, inclusive aceita por organismos internacionais, a partir do destacado pela Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Para tais organismos, a Cultura, nesse momento com letra maiúscula, é a totalidade de normas, valores, crenças e tradições de determinada coletividade portadora de identidade específica. Como exemplo desse espaço, temos o Alto Solimões, indígena, amazonense e tríplice fronteiro, onde se distribuem relações cotidianas com outros dois países. Onde, supomos, vislumbra-se identidade social específica em relação a outras no país, mas em processo permanente de construção.

Nessa região, a identidade está muito mais habituada na sua relação com as características indígenas, sobremaneira por ser uma região ainda eminentemente composta por povos indígenas e seus descendentes, mas, claro, não podemos deixar de observar que existe a presença de outras contribuições, como as da cultura negra e branca, que estão em relacionamento permanente, dialogando e se intercruzando. Dessa forma, a tessitura da identidade, caso um dia exista, parte da indígena para a relação com as outras participantes na cultura local.

A ONU, em suas muitas declarações, recomendações, debates e convenções, aceita que é necessária outra forma de se agir, pensar e fazer no e para o mundo (BARROS, 2011). Do mesmo modo, teríamos a chance de ter outro mundo onde caibam muitos mundos, biológicos e humanos, como lembra Richard Leakey (LEAKEY e LEWIN, 1997), entre muitas outras etnias e com suas infinitudes de culturas.

É preciso nos darmos conta da enorme abrangência das produções culturais humanas. E incluir, agregar e juntar sempre; e não excluindo todas as

culturas na grande Cultura Humana. É assim que entendemos nesses escritos.

4. A mesorregião do Alto Solimões

Pensaremos mais restritamente na mesorregião do Alto Solimões. Em nosso entendimento, essa região é a da tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru, formada por nove cidades brasileiras (Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antonio do Iça, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins), duas peruanas (Santa Rosa e Islândia) e uma colombiana (Letícia), com toda a sua complexidade, das muitas línguas indígenas, do português e do espanhol, das culturas nacionais, estaduais e municipais, e dos encontros e desencontros entre os de dentro e os que de fora vieram.

Nessa mesorregião do país, rica culturalmente, temos contato com um número significativo de grupos indígenas: Ticuna, Marubo, Kaixana, Kambeba, Kanamari e Kokama, entre demais, havendo ainda os indígenas dos dois países vizinhos. Muitos representantes desses grupos já passaram pelos bancos universitários da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), em Benjamin Constant (JUSTAMAND, 2015b). Inclusive estrangeiros, como peruanos e colombianos. Talvez tenhamos contato com muito mais de 10 etnias, em função de culturas vizinhas desses dois países, Peru e Colômbia, que contribuem direta e indiretamente na construção da *nuestra cultura*, digamos assim, fronteiriça e tríplice. Não há como dizer que não estamos em diálogo permanente com todas essas culturas e formas diferentes de ver, agir e produzir, situando relações de criação, construção e ampliação de relações. E nunca podemos nos esquecer da presença dos povos conhecidos como isolados. A região abriga a maior quantidade desses grupos entre os três países, e talvez no mundo, e sobre os quais não sabemos dizer quantos são e nem suas intitulações. É desse caldeirão pluriétnico que pode ser construída a identidade local, com suas nuances e especificidades. E com certeza importa sublinhar o papel representativo no manejo do mundo graças a saberes acumulados e úteis a todos².

Deveríamos ter a motivação para nos preocuparmos com a questão da cultura e por uma maior demanda por bens culturais produzidos e mais próximos de nós, ou seja, que nós compreendêssemos melhor os funcionamentos, o que é produzido perto, ao nosso lado. É preciso reconhecer e valorizar conhecimentos tradicionais que contribuem para saberes científicos e incentivar para que

² https://www.brasil247.com/pt/247/revista_oasis/163909/Sabedoria-ind%C3%ADgena-O-que-os-povos-da-Amaz%C3%B4nia-sabem-e-n%C3%B3s-n%C3%A3o-sabemos.htm, vista em 07/12/2015.

populações que desenvolveram saberes também recebam parcela dos louros (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Valorizar é preciso!

É importante ter ao menos um pouco de receio acerca da imposição e da consequente homogeneização de determinados bens culturais de outros locais a povos da região. Especialmente produções cinematográficas, fonográficas, livros, bens de consumo importados de grandes centros, psicotrópicos, comidas e religiões. Elementos cheios de influências e certamente crivados de sintomas desastrosos para partícipes locais. Desastrosos por que deixam de lado saberes milenares. Corre-se o risco de perder o que é produzido localmente. E mais ainda, o que for de origem da região não ter seu devido valor. Pensamos até que as produções originais poderiam perder a importância e também o devido respeito.

5. A educação escolar e suas contribuições

Parece-nos que até mesmo nas escolas, ou, aliás, principalmente nas escolas, encontramos várias maneiras de intervenções culturais homogeneizadoras, que contrastam com a valorização da diversidade local. Citamos como exemplo norteador processos educacionais do Rio Negro (CABALZAR, 2012). Indicamos esse exemplo graças às inúmeras contribuições que acreditamos estarem contidas no texto citado e que podem ser oferecidas para se pensar o local amazônico e seus usos no Alto Solimões.

Apenas para sublinhar um caso típico de saber amazônico e ancestral dos indígenas, note-se o manejo da terra preta. É uma técnica ancestralmente conhecida e desenvolvida por caçadores e coletores – grupos que se deslocavam de acordo com necessidades ambientais. Mas os seus depósitos seletivos recorrentes de múltiplas plantas transformou os solos e gerou as terras pretas. Terras que são férteis e com características diferentes do que já existia na região, proporcionando paisagens que relacionam passado e presente de sociedades. Esses resíduos e formações de terra são cobiçados por agricultores amazônicos e também pela ciência, como a da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa)³. É importante lembrar que o papel dessa empresa tem sido o de se preocupar, sobretudo, com o setor agropecuário, deixando de lado indígenas e povos tradicionais (CUNHA, 2009). Esse saber/conhecer da terra preta é algo que deve ser divulgado, estudado e apresentado com orgulho, por ter sido desenvolvido por ancestrais amazônicos.

³ <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/1493237/terra-preta-de-indio-desperta-interesse-da-ciencia-internacional-; consultado dia 19/11/2015>.

Há a imposição de modelos e valores sistematicamente, muitos vindos de fora dos limites da região, especialmente para seduzir e, com isso, ganhar adeptos alienados que aceitem a dominação de bens culturais externos sobre os da localidade. Muitos desses valores socioculturais e modelos importados, mesmo que seja de nosso próprio país, são “colocados”, inculcados a crianças e adultos sem se perceber que, com isso, ocorre a atrofia dos saberes locais. Saberes que foram construídos, como é o caso da terra preta, ao longo de milhares de anos e inúmeras gerações. Os saberes importados homogeneizadores são aceitos, em ampla medida, quase que imediatamente, inclusive por professores/educadores – inclusive sem notar a reprodução de interesses de um sistema maior, que no fundo deseja doutrinar e garantir ampliação e/ou manutenção de privilégios, levando vantagem nas partes sensíveis aos seus desejos. Tais aproveitadores encontram em alguns de nós sócios menores dessa destituição de saberes e culturais locais.

Pelos motivos elencados, lembramos dos escritos de Baniwa, quando trata da relação das escolas com os saberes indígenas. Para ele, a escola é o cemitério da diversidade cultural, exatamente porque não promove a multiplicidade de saberes e conhecimentos, porque não os oferta (BANIWA, 2008, p. 70), ao menos não como sustentam em teoria escolas multiculturais em voga nas terras brasileiras. Todavia, voltando agora ao diálogo com a Unesco, pensamos que seria interessante que se apresentasse a devida importância às adequações culturais para que não sejam impostos modelos totalmente desvinculados com realidades e demandas locais. Pensamos que é preciso criar e gerar precauções contra imposições do sistema, evidentemente dadas às questões culturais já debatidas ao longo de anos nessa instituição internacional.

Por esses motivos, esse organismo tem realizado e promovido a maior quantidade de regulamentações e dispositivos normativos, visando garantir ao menos em parte a sobrevivência da cultura de cada localidade em detrimento à força hegemônica imposta a todos os recantos do mundo. Como mostra o parágrafo nº 46 do Relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento da ONU, quando descreve que povos indígenas e tribais precisarão de atenção especial diante de ameaças trazidas por forças do desenvolvimento econômico a seus modos de vida, modos de vida esses que podem oferecer às sociedades modernas lições de manejo de recursos em complexos ecossistemas de floresta, montanha e zonas áridas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Condição que se sente no Alto Solimões/AM, onde muitos achavam que estavam protegidos pelas questões do isolamento geográfico.

Lembramos novamente o exemplo de outro espaço amazônico que é o Rio Negro. Ali se desenvolvem formas de manejar a região e lidar com o meio (CABALZAR, 2010). Com certeza, correlato a isso, tem-se no Alto Solimões muito a experimentar e também a oferecer, graças à diversidade cultural imanente. Existem saberes tradicionais que unem regiões amazônicas fronteiriças (Brasil, Peru e Colômbia). Do lado brasileiro, a união começa no Estado de Rondônia e segue até todo o leste do Acre e noroeste do Amazonas, onde se dá a produção de ayahuasca, bebida fermentada adotada em espaços espirituais da região, mostrando que há relações de usos e costumes imbricados entre saberes, regiões, populações e ambiente.

6. Preocupações nacionais

No Brasil, a questão da diversidade cultural está relacionada, no sentido de quem tem e a usa, entre outros aspectos, às diferenças sociais, mas especialmente às desigualdades socioeconômicas. É preciso notar e se preocupar que, em terras tupiniquins, quem perderá com as imposições sistêmicas são os mais necessitados na promoção de bens culturais, sejam eles materiais e ou imateriais. Entre os que perderão mais estão os conhecimentos tradicionais e ancestrais de ciganos, indígenas, quilombolas e ribeirinhos, entre outras comunidades pequenas que dificilmente terão direitos e saberes preservados.

Em nosso entendimento, a política da ONU salientada anteriormente, de aceitar ditames de valores exógenos, levará à perda de conhecimentos inestimáveis e irrecuperáveis das populações locais, como são os mais variados saberes tradicionais, a exemplo do *kambô*, a vacina do sapo. Talvez, somente com ações e interferências governamentais de defesa de direitos e de preservação deles por comunidades locais, pode haver permanência de tradições, saberes e conhecimentos. Com uma postura governamental de proteção, significa que grupos vulneráveis dentro do país quem sabe terão seus conhecimentos garantidos e preservados, podendo difundi-los. É nesse sentido que entram professores/educadores⁴, por exemplo, de escolas das regiões onde há enorme diversidade cultural, como é o caso da região do Alto Solimões e da Tríplice Fronteira. E que não podem ser as escolas cemitérios, de que falou Baniwa, mas sim escolas de luta por espaço de conhecimentos e saberes que valore também o

⁴ Entende-se por educadores, nesse artigo, pessoas que estão preocupadas com a vida como um todo dos educandos. Não somente com a presença, nota e em repassar conteúdos, muitas vezes descontextualizados da realidade local. Temos como indicador terminológico a concepção freiriana de que o educador “ensina os conteúdos de sua disciplina com rigor e com rigor cobra a produção dos educandos, mas não esconde a sua opção política na neutralidade impossível de seu que-fazer” (2000, p. 44). Ver também em A importância da educação na fronteira (JUSTAMAND, 2012, p. 67).

que é local.

7. Questão para educadores, cultura tradicional e trabalhos em sala

Educadores precisam se preocupar com metodologias e aceitar o novo, o diferente e não somente textos formulados por editoras e governos e enviados às escolas em forma de livros didáticos, ou outros materiais com a mesma intenção “didática”, porém mais alienadora possível. Criem seus próprios materiais, textos, metodologias e avaliações. Já apontamos isso antes, em outro trabalho, sugerindo a possibilidade de educar e avaliar diferentemente (JUSTAMAND, 2009). Educadores precisam se preocupar também com propostas curriculares e com as suas próprias propostas. As vindas de fora, que geralmente não atendem às necessidades locais, tendem a ser impostas por sistemas de ensino que coisificam os discentes.

Os professores/educadores, segundo nosso olhar, têm a nobre incumbência de ir além de regras, ditames e diretrizes impostas por órgãos oficiais e valorizar o saber local. É possível deixar de ser obediente às imposições. Há a lei de 1988, em vigor, que protege professores em seu art. 206. Esse artigo versa sobre a liberdade de escolher a metodologia, da forma de avaliar e dos conteúdos. Assim, cabe supor, é preciso permitir que esses saberes regionais sejam, também, participantes das aulas. Saberes que foram acumulados ao longo de milhares de anos e que devem ter, em muitas vezes, o devido valor dado em sala de aula ou nos espaços usados, a fim de gerar trocas eficientes. Tomamos aqui emprestado, para fomentar o disposto, conhecimentos já divulgados do Rio Negro sobre a história ancestral da região, e como exemplo tem-se o que trata de conhecimentos e de lugares partes importantes dessa publicação (ANDRELLO, 2012).

No Alto Solimões, pode-se realizar o trabalho de resgate da história para que ela seja divulgada – como os Ticuna já têm feito no museu onde divulgam sua narrativa histórica e seus conhecimentos acumulados na cidade de Benjamin Constant. Dessa forma, aulas e espaços de interação são valorizados por educandos e, fatalmente, rendem muito mais em seus afazeres nas escolas e na vida. Recomendamos, aliás, que esse espaço museológico Ticuna seja frequentado por todos os moradores da região, porque ele pode servir de exemplo a futuras conquistas dos outros povos e grupos do Alto Solimões. Mas não só! A luta para a conquista desse espaço sociocultural pode servir de modelo exemplar para muitos outros locais. Com tais práticas, teremos experiências inovadoras e

constitutivas para novos olhares e saberes nas escolas. Nunca esquecendo que é do local para o internacional, como lembra muito bem Paulo Freire. É com desejos, saberes, interesses e vontades locais que se parte para conhecimentos internacionais, e se troca com eles, para voltar para o local com outros olhares sobre as questões ali, mais próximas.

Para educadores, também fica a disposição destacada: de ampliar relacionamentos com organizações sociais locais, grupos de representação e quem sabe também de ativismo político, tendo em vista as devidas pressões nas questões sociopolíticas de cada região (BARROS, 2011). No Alto Solimões, por exemplo, há organizações de professores indígenas⁵ atuantes nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga, e que possivelmente devem atuar em outras também. Não é, de modo algum, constrangedor para qualquer educador estreitar diálogos interinstitucionais. Esses diálogos com certeza levarão a resultados completamente inesperados de valorização de saberes locais.

Deve ser preservado, mantido e debatido o que há de mais original, tradicional e específico de cada região. E somente com diálogos com diversas formas de cultura externa é que ganharemos como sociedade, na sua construção e apresentação para o maior número de pessoas, preferencialmente. Ou seja, caso tenhamos outra forma de relacionamento com a cultura local, seremos em breve uma nação com vínculos tradicionais, ancestrais, imemoriais, coletivos e identitários mais valorizados. Esse tipo de atitude pode e deve começar também em escolas, para que elas não sejam realmente cemitérios. Sim, sabemos que existem outros espaços políticos, sociais e culturais que contribuem para a construção e dinamização desses aspectos socioculturais para a vida de todas e todos. Todavia, a cultura tradicional e ou popular é um conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundada, muitas vezes, em fortes expressões de grupos ou indivíduos que, reconhecidamente, respondem a expectativas ante demandas de identidade cultural e social (ID. op. cit.). Partindo desse pressuposto, relevante é que educadores possibilitem o transbordamento de saberes locais.

Para nós, é fundamental a ação na região amazônica. Salientamos isso também por causa da diversidade biológica, que, sem dúvida, proporciona enorme gama de adequações humanas e adaptações vivenciadas. Adaptações que consequentemente nos legaram informações sobre como deve ser a vida no bioma. Outro motivo é porque existem conhecimentos constituídos ao longo de milhares de anos, os quais são importantes para ajudar a compreender o mundo.

⁵ Temos como exemplo a mente a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingues (OGPTB).

Não se pode desprezar tais noções e deixar de incorporá-las nas aulas.

8. Posicionamentos externos

Lembramos agora de nossas preocupações internacionais e seus devidos relacionamentos. A saber: a Conferência Intergovernamental sobre Políticas Culturais para o Desenvolvimento, realizada em Estocolmo, em 1988, defende que deva haver preocupação com a diversidade cultural, assim como há com a diversidade biológica (IB., *op. cit.*). Situação com certeza já observada por todas e todos no Alto Solimões, onde temos ampla quantidade e exuberante diversidade biológica e variedade sociocultural, esta sendo baseada, entre outras questões, nas múltiplas línguas da região. Então, acreditamos que a preocupação local é e deve ser maior no sentido de se conhecer e reconhecer patrimônios da localidade.

Barros (2011) lembra que a maior riqueza que temos como humanidade nesse século é a espantosa diversidade de formas vivas e suas relações complexas – com a inclusão da nossa diversidade sociocultural. Tal riqueza é muito superior ao que se pode imaginar. O autor lembra ainda que, graças à diversidade biológica, somos capazes de nos adaptar a diversas situações. E não podemos nunca nos esquecer que a diversidade, tanto biológica quanto cultural, são bens inestimáveis, inquestionáveis. Bens não passíveis de valorar. E, para Barros, elas são incompatíveis às visões econômicas (IB., *op. cit.*).

É preciso salvaguardar a diversidade, a cultura tradicional e popular e o patrimônio imaterial dos interesses vantajosos das chamadas indústrias culturais, que são organismos preocupados, única e exclusivamente, com lucros e fariam em nome de tais lucros todo o possível. Em *Os banhos de sangue* (CHOMSKY e HERMAN, 1976), é lembrado que os EUA já fizeram o afirmado inúmeras vezes, ontem e hoje, em muitas partes da terra. Nesse caso, o patrimônio cultural imaterial costuma ser tomado com mais facilidade. Porque não se pode pegá-lo, não é físico, palpável. Tradições e expressões orais, incluindo idioma, expressões artísticas, práticas sociais, ritos e atos festivos, conhecimentos e práticas relacionadas à natureza e ao universo, além de técnicas artesanais tradicionais e medicina tradicional, tem sido subsumidas com força e rigidez em razão da modernidade racionalista.

Parece-nos importante valorizar mestres artísticos das mais variadas formas, pois são portadores de saberes, fazeres, memórias orais, celebrações e funcionalidades das festas. Assegurar que esses mestres tenham acesso e condições de transmissão de conhecimentos para futuras gerações poderia ser um

caminho de relacionamento educacional com extrema positividade e eficiência. Tal metodologia pode ocorrer nas escolas com a presença pessoal desses mestres, ainda mais na região amazônica, onde muitos deles estão ali presentes e próximos. Assim, torna-se imprescindível valorizar, respeitar, conhecer, reconhecer e divulgar a importância dessas tradições, dos mestres locais e das posturas e políticas ideológicas.

Para subsidiar o entendimento, recorreremos novamente à relação com organismos internacionais, ONU e Unesco, referenciando nossas opções ideológicas. Desse modo, luta-se contra a homogeneização, as standardizações dos universos simbólicos e dos códigos identitários impostos sistemicamente. Elencamos a seguir algumas sugestões, visando a dinamização das relações culturais e tendo em vista a importância desses aspectos para a vida. De tal modo, entendemos que: i) a cultura ajuda a compor identidades de grupos; ii) a diversidade cultural está relacionada com as diferenças sociais, econômicas e políticas; iii) é importante ampliar relacionamentos com organizações sociais locais; iv) é importante preservar, manter e debater saberes e conhecimentos originais, tradicionais e locais; v) deve-se ter preocupações com a diversidade cultural, assim como há com a diversidade biológica; e vi) deve-se valorizar mestres de todas as artes, artesãos e fazedores da cotidianidade local.

Não podemos deixar de dizer que processos culturais são e estão numa constante construção, portanto não há cultura parada. A cultura é dinâmica. É como a entendemos nesses escritos. É importante a clareza de que diferentes povos do planeta acompanham estruturas, ditames, regulamentações e proposições evidentemente de modo diferente. Há, sem dúvida, modos de agir, desejos, interesses e valores. Por isso, talvez existam tantas definições de cultura elencadas pelos antropólogos. O desafio, assim, é pensar novas relações com o meio ambiente, caso contrário não parece impossível que estejamos ingressando em períodos críticos de escassez de comida, água e ambientes limpos, por exemplo.

Os grupos locais e tradicionais têm exemplos de suas realizações, adaptações ao meio ambiente. São saberes ou construções culturais que podem, em determinados momentos, oferecerem apoio a outros grupos na localidade. Mas tais construções podem, ainda, servir a outros em diversos locais e épocas. Como é o exemplo da terra preta, que já citamos anteriormente. Do conhecimento da vacina de sapo por diversos grupos no Acre e de inúmeros saberes produtivos de

pasta de dente e cerveja pelos Ticuna, no Alto Solimões⁶. Infelizmente sabemos que o intercâmbio cultural regional não é valorizado como devia, e por esse motivo também nos insurgimos e lembramos que é muitíssimo importante valorar diálogos regionais. A educação formal deve ir na contramão de posicionamentos desagregadores, prezando e preservando a diversidade cultural, respeitando e mantendo conhecimentos, inovações e práticas locais, como é preconizado na Convenção sobre Diversidade Biológica de 1992, em seu artigo 8. Convenção que tem mais de 200 países signatários, entre eles o Brasil. Enfim, pelas necessidades de se fomentar relações com o entorno é que acreditamos ser necessário amplificar diálogos e interações de educadores com outras instituições além da escola.

9. Concluindo finalmente, mas sem resolver o problema

Pensamos que é importante mudar pontos de vista, encarar novas formas de ver, pensar e agir. Em escolas, é preciso ver, ouvir, conhecer, reconhecer, aceitar e respeitar. A um só tempo, incentivar outros modos de fazer a vida no mundo, até mesmo porque há outros modelos de vida que são possíveis e estão em atividade ainda. Por incrível que pareça, ainda existem grupos indígenas isolados com pouquíssimo contato com o mundo externo. E eles estão em muitos espaços na região da tríplice fronteira, desenvolvendo quem sabe outros conhecimentos, como a terra preta. De toda forma, são exemplo de como se relacionar com o meio ambiente, porque eles têm se preocupado em seus afazeres com a manutenção da *pacha mama*.

Há também tantos outros grupos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e ciganos, e há que se destacar seus exemplos de modos de vida, tendo em vista conhecê-los melhor e, com certeza, valorizá-los devidamente. E, a partir desses exemplos, identificá-los e tratá-los dignamente nas escolas da região para termos outras formas de pensar relações humanas para com o mundo e o que este lhe apresenta. Pensamos que essa reflexão é dever de todas e todos os educadores, em conjunto com os pais e os discentes das escolas em que se encontram.

Podemos, sim, ter outro mundo; um mundo onde caibam muitos mundos, como lembram os zapatistas (além do já citado Leakey), na voz do seu subcomandante, dissidente, mascarado Marcos, que representa a assembleia dos indígenas locais na luta, é sempre bom frisar, DESARMADA, do Exército

⁶ A produção de pasta de dente pelos ticuna é feita a partir de uma árvore que se encontra somente nas regiões de várzea. O espinho serve como palito de dente, informado pelo senhor ticuna Oscar Demétrio Guilherme. Já a cerveja é a famosa caiçuma, feita de mandioca.

Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), contra forças sistêmicas do mundo global, interessadas em lucros que a região mexicana oferece e não em saberes, conhecimentos e povos que ali vivem. Lembrando que o movimento zapatista está baseado no sudoeste mexicano, região de fronteira e de selva, como a do Alto Solimões (JUSTAMAND, 2012).

Considerando a questão em termos finais, citaremos o cantor, músico, poeta, artista, militante do movimento negro e ex-Ministro da Cultura no Brasil, Gilberto Gil, sobre o significado de cultura no nosso país, mas que certamente poderia ser mais uma outra definição de cultura e convir para outros espaços mundo. “A cultura funciona como uma dimensão simbólica da existência social de cada povo, argamassa indispensável a qualquer projeto de nação. Cultura é eixo construtor de identidades, espaço privilegiado de realização da cidadania e inclusão social e, ainda, é fator econômico gerador de riquezas” (c.f. GIL, 2003).

10. Referências

ANDRELLO, Geraldo (org.). Rotas de Criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FORN, 2012.

BANIWA, Gersem. Diversidade Cultural, educação e a questão indígena. In: BARROS, José Márcio (org.). Diversidade Cultural: da proteção à promoção. Belo Horizonte: 2008.

BARROS, Henrique Lins de. Biodiversidade em questão. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

CABALZAR, Flora Dias (org.). Educação escolar indígena do Rio Negro, 1998-2011. Relatos de experiências e lições aprendidas. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FORN, 2012.

CABALZAR, Aloisio (org.). Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, noroeste amazônico. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FORN, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura com asas. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CHOMSKY, Noam e HERMAN, E. Banhos de Sangue. Trad. Maria do Carmo Pizarro. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1976.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas a outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

GIL, Gilberto. Pronunciamento na Comissão de Educação, Cultura e Desporto da Câmara dos Deputados. Em 14/05/2003.

JUSTAMAND, Michel. Educação por meio de atividades avaliativas. Porto Alegre: Deriva, 2009.

JUSTAMAND, Michel. Neoliberalismo: a máscara atual do capital. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

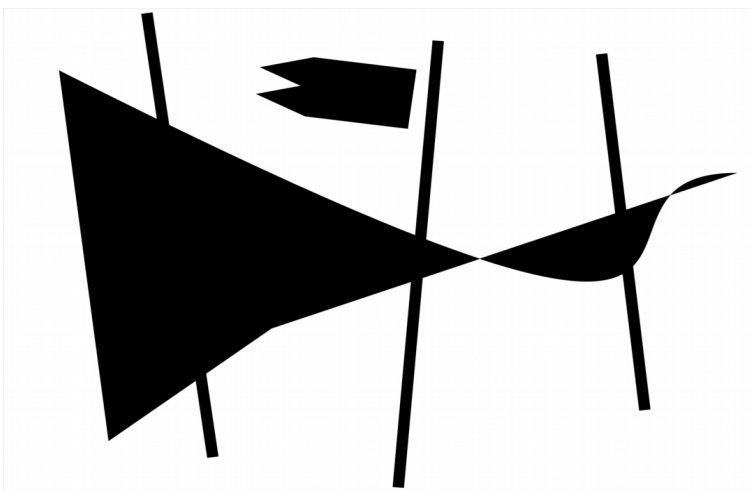
JUSTAMAND, Michel. A importância da educação na fronteira. In: JUSTAMAND, Michel e RODRIGUES, Gilse Elisa (orgs.). Fazendo Antropologia no Alto Solimões. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

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

JUSTAMAND, Michel. Uma pequena e breve contribuição para os debates Antropológicos no Brasil: algumas experiências de Benjamin Constant. In: JUSTAMAND, Michel e SILVA, Adailton da. Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2015b.

KUPER, Adam. Cultura: a visão dos antropólogos. Trad. Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru: EdUSC, 2002.

LEAKEY, Richard e LEWIN, Roger. La sexta extincion. El futuro de la vida y de la humanidad. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Tusquets, 1997.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – LIBERDADE DE EXPRESSÃO, 2016)

Por uma ecologia política do mundo da vida e da formação da modernidade na Amazônia

Camilo Torres Sanchez
Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor da Universidade do Estado do
Amazonas (UEA)

1. O mundo da vida e a formação da modernidade

Autores refletem sobre se existe uma natureza intocada não humana fora do mundo da vida humana (ALMINO, 1993; DIEGUES, 1996), ou se a natureza selvagem está também dentro da humanidade, como seu primeiro fundamento, sendo simultaneamente seres humanos e animais sociais vivos integrados (BENSAID, 1999), ou se o ser humano e o mundo da vida natural são simplesmente mecanismos separados similares à uma máquina-ferramenta (este assunto foi tratado pelo ciclo de conferências “O Homem máquina”, realizado no Centro Cultural do Banco do Brasil, no Rio de Janeiro, de 27 de março a 11 maio de 2001), com o corolário do que o mundo da vida humana, até agora nomeado como sociedade, poderia ser também tratado como um mecanismo isolado de sua natureza mecânica.

Partindo-se dessa descrição hipotética, questiona-se: quem, como e para que estes supostos de naturalidade ou humanidade separados universalmente são construídos? Neste trabalho, compreendeu-se que mundos da vida humana e natural fazem-se um ao outro, numa contradição permanente, que não pode ser resolvida, somente transformada utilizando-se expedientes de redes sociotécnicas e domesticidade, que demarcam formas estruturais do mundo na grande, média e pequena escala. No que está disposto a seguir, procurou-se avançar na proposta.

O ser humano individual briga com a fera que leva dentro de si. A cidade vive a eterna oposição com as florestas e as civilizações opõem-se segundo seu maior ou menor arraigo, com identidades fundamentadas na experiência da vida, do vivo. Será a sina utópica da ecologia política crítica lutar nas frentes natural e humana como se estivesse numa cidade sitiada de fora por um predador e por dentro pela fome, por doenças e conflitos humanos? Com o fim de preservar o mundo natural [a natureza] e o mundo humano [a humanidade] da invasão técnica homogenizadora e racional (e existem propostas filosóficas nesta direção: no caderno *Prosa e verso*, de O Globo, Leandro Konder afirma “As concordâncias e as divergências entre Habermas e Adorno estão brilhantemente analisadas no ensaio *Habermas e Adorno - dialética da reconciliação*, de Ricardo Corrêa Barbosa. O jovem filósofo brasileiro, professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sugere que é possível refundar a utopia adorniana da reconciliação com a natureza a partir do conceito de situação ideal de fala, de Habermas), cabe destacar: como este conflito afeta objetos e discursos da biodiversidade?

Uma indagação importante deste trabalho indicou entendimentos sobre relações e rupturas do mundo da vida natural e do mundo da vida humana na América Latina e Amazônia, sem discutir as fontes das ideias de mundo, vida, natureza, biodiversidade e humanidade do ocidente. Para praticar esta ecologia política crítica latino-americana, será necessário isolar-se de fontes europeias? Aqui se afirma, junto com Lipietz (ALIMONDA, 2011), que a ecologia política é uma ciência que procura perspectivas totalizadoras do conhecimento científico e práticas políticas renovadoras. Assim, um paradigma ecopolítico deve integrar a história ambiental, a ecologia política e as ciências normais que as sustentam. Mesmo assim, será necessário fazer a crítica da própria influência da Europa na América Latina? Será possível compreender a conjuntura atual e a estruturação do uso do mundo sem conhecer simultaneamente as formações históricas que lhe deram origem? Alimonda (2011, p. 21) afirma que “el trauma catastrofico de la conquista y la integracion en posicion subordinada, colonial [...] es el reverso oculto de la modernidad, y la marca de origen de lo latinoamericano”. Ulloa (2002) entende que, para os primórdios renascentistas da modernidade, estas fontes estão fundadas na oposição entre monismo e dualismo. O monismo sustenta ideário que considera natureza e humanidade como parte de uma única essência divina em permanente movimento. Na visão monista, o mundo está autocontido em esferas e no meio delas está a Terra e os seres humanos,

recebendo influências tanto de cima (do céu) como de baixo (o inferno). Já o dualismo é mais objetivo e se concretiza na modernidade, no processo de desencantamento do mundo.

Tem sido descrito como racionalização esse processo de desencantamento que levou à desintegração de concepções religiosas do mundo a norte da Europa, gerando uma cultura profana supostamente universal. As modernas ciências empíricas (OLIVEIRA, 2002), a autonomização das artes e as teorias da moral e do direito, fundamentadas a partir de princípios não naturais, levaram à formação de esferas culturais de valores fechados sobre si mesmos, que possibilitaram processos de aprendizado individual e isolado, segundo leis internas relativas a problemas teóricos, estéticos o prático-morais formulados por estas novas esferas da realidade, respectivamente permitindo a especialização e a universalização de saberes fora de contextos vivos, tanto humanos como biofísicos.

Estes princípios de racionalização impactaram diretamente o mundo da vida natural. Para o campo anglosaxão, Keith Thomas (1996) dissipa a noção prévia de que, antes da industrialização, se dava mais valor à natureza. Ao contrário, somente quando a flora e a fauna foram extintas na Europa e reduzidas a poucas espécies com um grande número de indivíduos a natureza passou a ser objeto de apreço. O autor mostra como se passa da violência contra o mundo natural, onde a natureza era um inimigo numa guerra sem quartel, para um vínculo baseado na simpatia.

As formas vivas antes do desencanto do mundo eram vistas como membros imperfeitos da comunidade humana e utilizados sem defeito de condição. Depois do desencanto do mundo, junto com a progressiva eliminação, a flora e a fauna da Europa passaram a ser olhadas como entes dignos de apreço, numa romantização, diferente da primeira, do tipo neurótico, que não impediu a continuação da domesticação de umas poucas espécies e a destruição da grande maioria das formas de vida natural. Será possível isso haver acontecido da mesma forma na América Latina?

Alimonda (2011) mostra que, para compreender melhor a implantação da modernidade europeia no que depois seria chamada de América Latina, deve-se deslocar as origens da modernidade do seu berço, na Europa do norte, e olhar para a primeira modernidade, que foi protagonizada nos reinos ibéricos com expansão e conquistas ultramarinas. Isto permite observar as formas de apropriação da diversidade biológica, como no caso das plantações de açúcar do

nordeste brasileiro ou a extração de produtos vegetais da Amazônia, assim como a acumulação originária do capital a partir da expropriação de metais e a mineração, e entender a racionalidade das formas estatais e empresariais coloniais ibéricas, como no caso da escravidão indígena e africana e seu sustento na missão evangelizadora. Esse sustento promovia a imagem da superioridade europeia frente a visões de mundo de nativos americanos, englobado pelo autor no conceito de colonialidade da modernidade. Porém, será que isto se aplica para uma cultura como a Inca ou a Azteca, e, além do mais, pode ser utilizado para estudar culturas amazônicas?

2. Modernidade e modernização do mundo e da vida humana e natural da Amazônia

Diferente do acontecido na Europa e em grande parte da América Latina, a formação estrutural da Amazônia nunca teve grande violência contra a natureza pelos povoadores tradicionais, sejam estes indígenas, negros ou caboclos (ribeirinhos), e as tentativas europeias de desmatamento não deram resultado até hoje. Áreas não foram incorporadas, por completo, à economia mercantil, não se industrializou plenamente, sendo que as redes de tecnologia da informação têm dificuldades para cobrir essas áreas.

Os valores cristãos dos invasores sofreram miscigenação (sincretismo) com as crenças dos cristãos novos, indígenas e africanos, e por isso não se experimentou um processo completo de implantação de uma racionalidade instrumental. A modernidade iluminista mercantil mundializada no estuário amazônico foi realizada de forma parcial quando comparada ao acontecido na Europa ou outros setores da América (MURRA, 1975). Esta desintegração dos conceitos religiosos sobre o mundo da vida, ou sua substituição por outros, não aconteceu na substituição da experiência mágica do mundo pela experiência da razão moderna, foi pela substituição da visão mágica pela visão racional do mundo protestante (ID., *op. cit.*). Esta substituição da cultura mágico-religiosa, num estágio mais avançado da modernização, significa que a cultura profana, uma visão esclarecida sobre o mundo da vida, não substituiu a antiga cultura sagrada e nenhuma outra cultura religiosa a substituiu, pois é uma “cultura administrada e instrumentalizada” a que invade as esferas do mundo da verdade, da moral e da beleza.

Pode ser na forma de uma “atitude administrativa” orientada a manejar, gerenciar e dominar estas esferas humanas do mundo da vida que este processo

está em plena ação no estuário amazônico, com a entrada das igrejas evangélicas e teorias da administração racional, conformando uma transição duplamente negativa da forma estrutural nacional-desenvolvimentista industrial (que já era ruim) para a forma tecnocientífica informacional globalizada (da mesma forma alienante).

Os princípios que sustentam a visão moderna das formas do mundo da vida não são homogêneos. Na Europa ocidental, na Inglaterra, França, Alemanha e Itália, existiram variações que dificultam a interpretação e obrigam a entender as variações como uma confluência de diferentes vertentes formativas da modernidade (WEBER, 2004). Portugal e Espanha fazem parte do complexo da primeira modernidade, atingindo assim sua relação com América Latina. No Brasil, no estuário amazônico e na Amazônia, confluíram estas visões de mundo (PADUA, 2002) sem se deixar de considerar visões da modernidade originadas desde os Estados Unidos até do centro do Brasil (SANCHEZ, 2009). Isso, em vários momentos, facilitou uma análise integrada e acrescentou dificuldades de modo geral. Neste trabalho, foi a visão unitária dos europeus o objeto do análise.

No debate sobre a formação estrutural do Novo Mundo existem várias temáticas relacionadas, todas originadas do debate europeu sobre a natureza desta nova terra. São o debate sobre a natureza intocada ou selvagem (DIEGUES, 1996), o colapso demográfico dos povos ameríndios (DENEVAN, 1992) e a disputa sobre a criação de neoeuropas na América (CROSBY, 1993; PALACIO, 2001). Com relação a estes problemas, existem provas de que a natureza na América Latina foi usada e manipulada, mas que também não havia sido eliminada da realidade cotidiana dos povos ameríndios (ROOSEVELT, 1989;1999) como sucedeu efetivamente na Europa no século XIII (THOMAS, 1996). A intervenção dos ameríndios na criação do mundo natural foi intensa, diversificada, orientada para o fomento de uma rede de domesticação de formas vivas que a própria natureza e seus processos não seriam capazes de criar e manter (DESCOLA, 2002).

Esta rede de formas vivas foi mantida precisamente pelo crescimento e complexificação da população e sociedades da América tropical, mostrando como é possível manter as formações florestais americanas junto com uma grande densificação populacional, tese esta contrária à maioria das propostas atuais sobre origem e conservação de formações naturais americanas (SANCHEZ, 2000; 2002). Contudo, é bastante provável que a invasão europeia somente tenha sido possível por causa precisamente do elevado nível de cultura e oferta alimentar que

certas áreas do continente, como a Amazônia, tinham. Ou seja, as neoeuropas podem ter sido erguidas em cima das colunas que a civilização ameríndia edificou para si. Noutros locais, como a região estuarina do rio Amazonas, é impossível falar dessas colunas, mas se destaca que invasores portugueses simplesmente negociaram ocupar um quarto da região nativa naturalmente integrada pelos povos amazônicos – sobremaneira ao estarem em inferioridade política e ecológica.

Outros temas são a discussão sobre o “encontro do novo e o velho mundo” (GERBI, 1996), o debate sobre a “fronteira de recursos e o meio ambiente” (COELHO, 2000) e a “história das ideias”. Todos englobam o debate entre modernidade e modernização do mundo da vida na América Latina. O primeiro tema é tratado neste artigo como i) o processo de criação de híbridos na mercantilização do mundo produto da invasão europeia. O segundo, o debate sobre a fronteira na Amazônia, mostra ii) o fracasso da criação de uma fronteira de exploração na área da várzea e o estuário amazônicos. O terceiro incita debates sobre iii) a criação de uma neoeuropa no estuário amazônico. O olhar sobre a história do ambientalismo, contextualizando tal cenário, restringe-se à crítica de grupos de tecnocientistas que atuam na renaturalização de espécies domesticadas por ameríndios, contribuindo para a tripartição crítica do mundo da vida (ID., *op. cit.*).

A formação do mundo da vida natural como problema teórico, estético e prático-moral é um problema que, para ser elucidado fora do contexto do pensamento europeu normal, deve ser pensado na sua complexidade multidimensional. O natural como objeto da ciência, a natureza como objeto do direito e da moral e a natureza como objeto estético. Como já foi pensado, trata-se de um mundo da vida humana abarcado pelas várias disciplinas das ciências sociais (LEFF, 2001), tendo em vista ponderar sobre como se situa a ideia de biodiversidade neste mapa conceitual. Para isso, realizou-se estudo de vertentes que entendem os mundos da natureza e humano na Amazônia como um sistema, uma estrutura e uma formação, para findar identificando a formação estrutural do mundo nesta área.

Sobre a temática, diz Jürgen Habermas que não foi apenas a profanação da cultura ocidental que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização, foi principalmente o desenvolvimento das sociedades modernas. Portanto, trazendo à baila as novas estruturas sociais do presente, elas estão marcadas pela diferenciação desses dois sistemas, interligados de modo funcional

[técnico] e cristalizados em volta do cerne organizativo da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. Neste contexto, deve-se discutir o que seria a Empresa e o Estado numa perspectiva de Ecologia Política Crítica da biodiversidade – tanto para entender em que medida a discussão sobre as relações entre diversidade do mundo da vida natural e história de sua incorporação nas estruturas da Empresa e do Estado no estuário amazônico produziram um processo de modernização nacional-desenvolvimentista industrial.

A ruptura do mundo da vida e sua fragmentação foram originados pela institucionalização de um agir econômico e administrativo teleo-racional (voltado sobre si mesmo), do qual a mercadorização faz parte. Na mesma forma, como o cotidiano foi arrebatado por esta racionalização cultural e social, tentou-se a dissolução das formas de vida tradicionais naturais e humanas, que no início da modernidade se diferenciavam, sobretudo, em função de fazeres exercidos quase sempre em relação simbiótica com a diversidade da vida. O agricultor planta, o ferreiro forja o aço, o fazendeiro cria gado, a parteira faz partos. A modernização do mundo da vida, na realidade, não é determinada unicamente por estruturas de teleo-racionalidade. E. Durkheim e G.H. Mead consideram que mundos da vida racionalizados estiveram marcados antes por uma relação, que se tornou reflexiva, com tradições que haviam perdido a espontaneidade; pela universalização de normas de ação e uma generalização de valores que pretendiam desvincular o atuar comunicacional de contextos estritamente delimitados como o habitat local, a família e a aldeia, e lhe abrem, segundo estes autores, amplos campos de ação. Passa-se do diálogo local tradicional com objetos e sujeitos naturais para um diálogo impessoal nacional e mundial, com localizações abstratas e objetos só conhecidos “de ouvir dizer”.

E este, a grandes traços, é o quadro da modernização desenhado pelos clássicos da teoria da sociedade. Na arte, pode-se citar o racionalismo abstrato, que elimina qualquer função de representação da arte moderna. No direito, a implantação do sistema penal acusatório e as teorias da ação racional, que revogam vínculos raciais, regionais, familiares e locais no processo jurídico, criando a falsa ideia de igualdade individual global frente a uma lei universal. Na ciência, disciplinas que usam a teoria dos sistemas como paradigma articulador destituíram o científico de sua correlação com a história social e cultural dos problemas locais, que foram a fonte de suas práticas. Estas são contextos experimentados que limitam deliberadamente as possibilidades de comunicação entre sujeitos e objetos nas dimensões do mundo da vida, mantendo a ruptura e a

crise.

Bruno Latour, em *Jamais fomos modernos*, traduzido ao português e publicado em 1994, expõe um derivado da crise do processo de modernização do ocidente. Ele identifica, via filosofia crítica alemã, que as ciências da sociedade e a natureza não podem ficar isoladas umas das outras e dar sentido a situações que Latour nomeia como “híbridas”, misturando-se caoticamente fatos do conhecimento científico de atividades sociais e interpretações culturais de um ou outro caso. Latour diz: “[...] o mesmo artigo [jornalístico, ecológico ou jurídico] mistura reações químicas com reações políticas” (1994). Segundo Habermas, a teoria da modernização procede a uma abstração do conceito de “modernidade” de Weber com importantes consequências. Essa abstração dissocia a modernidade das suas origens na Europa dos novos tempos e utiliza-a como padrão, neutralizado espaço-temporalmente processos de desenvolvimento social em geral. A palavra “modernização” foi introduzida como *terminus* apenas nos anos 1950. Este termo caracteriza desde então uma abordagem teórica que retoma a problemática posta por Max Weber, mas a elabora com os meios postos à disposição pelo funcionalismo das ciências sociais (HABERMAS, 1992).

Dissociar a modernidade espaço-temporalmente de suas origens oculta a unidade de formação e a estrutura entre as esferas do mundo da vida, abrindo caminho para seu tratamento individual, técnico e funcional, e a tentativa de dissociação do mundo da vida humana do mundo da vida natural, esta foi realizada com a pretensão de interromper o fluxo histórico, mediante o suposto de que a história não é a essência do devir do vivo, impondo o mesmo padrão de formação estrutural em situações históricas humanas e naturais diferenciadas, com resultados desastrosos.

3. Reconstituir a modernidade: das ideias aos objetos biotécnicos

Reconstituir a modernidade envolveria a reconstituição de processos de formação estrutural do mundo nos contextos locais e atuais, apontando o desenvolvimento humano à escala do local e individual, onde existiria um único direito como universalidade real. Não haveria a liberdade do homem como ser moral, mas sim sua liberdade como ser vivo, e isto significa que o único direito humano termina onde começa o direito de viver de outras espécies. Este processo de ruptura citado por Habermas quebra conexões internas entre modernidade e contextos históricos do racionalismo ocidental, de tal modo que processos de modernização deixam de poder ser concebidos como racionalização, como uma

objetivação histórica de estruturas racionais. Permite-se em última instância esquecer a “raiz” natural donde este processo sucedeu. Se passa, assim, a pensar a objetivação racional de sistemas não históricos desconstituídos.

No processo, existe a tendência, dentro do discurso da modernização, de relacioná-lo com o evolucionismo em várias perspectivas. A primeira, que aceita o paradigma evolutivo clássico do darwinismo, ou seja, o darwinismo social, onde existe um estado ideal de desenvolvimento que deve ser atingido por todos os sujeitos em escala planetária, validando a noção de disfuncionalidade da ecologia social estadunidense, que mantém a ruptura entre esferas do mundo da vida enquanto subsistemas (GARRET, 1980; FEENY *et al.*, 1990.; BAMONTE e GERARDO, 1982). Esta tendência é melhor conhecida como o discurso do “progresso”. Alimonda (2011) afirma que a própria modernidade europeia, quando considerada a primeira modernidade ibérica, não seria possível sem a interação entre a Europa e o novo mundo.

Outra perspectiva mais recente aceita uma noção de evolução entendida como leque de trajetórias possíveis – de qualquer maneira dentro da visão de sistemas não históricos –, refletindo versões das ciências humanas europeias em várias opções de “reflexividade” (BECK, 1995), “manejo do risco” (BECK, 1996) e “governança”, ou seja, nessa perspectiva existem vários caminhos para atingir a “felicidade” do desenvolvimento modernizador. A isto, Habermas (1992) responde premonitoriamente que, em face de uma modernização que se autonomizou ao longo da evolução, de uma modernização que progride por si própria, o observador ligado às ciências sociais tem razões de sobra para dispensar o horizonte conceitual do racionalismo ocidental em cujo âmbito a modernidade surgiu. Neste sentido, crises da modernização, segundo Habermas, não estão para serem resolvidas, estão para serem administradas, refletindo o profundo pessimismo do ocidente.

Segundo Habermas, uma vez desfeitas as conexões internas entre o conceito de modernidade histórica e a autocompreensão da modernidade adquirida dentro do horizonte da razão sistêmica ocidental, torna-se possível relativizar processos de modernização em seu curso, por assim dizer automático, adotando posição de afastamento de um observador pós-moderno, ou será melhor dizer de um observador não-moderno. A América Latina Tropical não teve a escolha de entrar na pós-modernidade, posto que jamais foi genuinamente moderna, como afirma Bruno Latour. A América Latina não teve a experiência completa da primeira modernidade, ou da segunda, e nem da modernização. Teve

suas manifestações miraculosas e suas miragens, seus horrores e alegrias extremas (LATOURE, 2001). Também experimentou o peso maciço da agressão, das projeções neuróticas de inferioridade, imaturidade, degeneração, insalubridade, selvageria, covardia, bestialidade e tristeza que europeus e neoeuropeus criaram para dominar fauna, flora e povos ameríndios (GERBI, 1996), justificando genocídio, destruição de agroecossistemas nativos e dominação colonial, com monoculturas, mineração e segregação racial como ordem civilizatória.

Contribuindo para a tentativa de reconstituir o projeto moderno, o intelectual colombiano Arturo Escobar afirma que, ao dar ênfase na historicidade de todas as ordens existentes ou por existir, a antropologia pode mostrar ao ocidente sua própria historicidade, resgatando a ideia do mundo como uma totalidade estruturada genealogicamente, antecipando o princípio e o fim do próprio ocidente e seus sistemas sem história. Daí, insurge-se a necessidade de estudos integrados da formação (história ambiental) estrutural (ecologia política) do mundo. As ciências sociais, paradoxalmente, ao dissolverem a figura do homem como sujeito do devir, erguem sua proposta de contraciência, para recolocar a subjetividade dos objetos e das coisas na discussão.

A verdade apregoada pelo ocidente passa a ser teorizada criticamente. Suas ordens instaladas, científicas, políticas, empresariais, culturais, artísticas, médicas e outras são questionadas pelo substrato de dominação e exclusão que carregam. No processo de visibilizar esta dominação, aparecem setores e grupos que resistem e atuam contra a verdade do ocidente. Arturo Escobar mostra como estes regimes de verdade se naturalizam, se legitimam para aparecer como inquestionáveis e refractários a todo debate e crítica. Os discursos de *bien comun* e *futuro mejor* dos organismos multilaterais, de órgãos do governo ou de setores acadêmicos, ocultam práticas e procedimentos que reforçam a marginalização de indivíduos comuns e populações locais com relação a decisões que regem a existência e o controle de recursos naturais, técnicos e culturais, com os quais a sociedade se organiza e reproduz (ESCOBAR, 1999; BIRSACK, 1999).

É evidente que premissas da modernidade e esclarecimento ocidental estão mortos, e como só se mantém em vigor suas consequências, deve-se procurar nas pegadas desse animal chamado modernização as indicações para a domesticação, com o problema de ainda ter dentro do ser humano aquele outro animal chamado pensamento selvagem, crivado de onipotência de ideias, desleixo e ressentimento. Deve-se combater em duas frentes, simultaneamente,

esta modernização tecnocientífica informacional globalizada.

Segundo Habermas, nesta perspectiva, dos impulsos de uma modernidade cultural que aparentemente se tornou obsoleta, destacou-se uma modernização social que progride de forma autossuficiente; ela executa apenas as leis [técnico] funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais parecem ter-se conjugado num sistema imune a influências. Isto, na medida em que relações internas deste sistema se dão cada vez mais entre objetos e coisas, similar a automóveis numa autoestrada, ocultam seres humanos, facilitando a eles sua maquinização, pois é mais fácil e eficiente atuar maquinamente que humanamente. Nesse sentido, a aceleração [maquinização] imparável dos processos sociais surge como o verso de uma cultura exausta e que passou a um Estado cristalino. O Estado cristalino, no caso, referencia a aceleração causada pelas máquinas, que são ferramentas a movimentar a sociedade modernizada, ao estupor da impossibilidade de reagir à multiplicidade de sinais ecológicos, éticos, morais e estéticos. Pelo termo “cristalizada”, Gehlen classifica a cultura moderna, porque todas as possibilidades nela contidas foram desenvolvidas nos seus componentes fundamentais.

Descobriram-se e assimilaram-se igualmente possibilidades contrárias e antíteses, de tal modo que agora se tornam cada vez mais improváveis quaisquer alterações de suas premissas. Se o leitor tiver esta noção aperceber-se-ia da cristalização, mesmo num domínio tão surpreendentemente movimentado e matizado como é o da pintura moderna. E é porque a história das ideias está terminada que Gehlen pode constatar com um suspiro de alívio que chegamos à *post* história. Se contraditoriamente a história das ideias acabou, para dar início à história dos objetos-sujeitos híbridos [ideia-matéria e sujeito-objeto], vivemos agora a história do choque entre coisas e objetos da modernização, na modernidade e na não modernidade (arcaísmo), entre história escrita, escutada e falada, entre o mundo globalizado e o mundo local, o mundo do barulho e o mundo do silêncio religioso. Gottfried Benn nos dá um conselho: “conta com aquilo que tens!”. Este adeus neoconservador à modernidade dirige-se, portanto, não à desenfreada dinâmica da modernização social, mas antes à capa exterior de uma auto-compreensão cultural da modernidade, que parece ter sido ultrapassada. Se as ideias não são mais os eixos que sustentam o mundo, então o que o sustenta? Se somente contamos com aquilo que temos, os eixos sustentadores do mundo agora são os objetos que se converteram nas ideias do mundo modernizado e as coisas que falam por si mesmas devem ser o objeto da história e

da política mundial.

Se objetos que são produto da racionalidade, representam somente objetos úteis e eficientes, por que os desejamos tanto?, se são a racionalidade feita “coisa”, por que os tratamos irracional e subjetivamente?, por que subjagam e se apoderam de nossa vontade, instrumentalizando a nós? A força subversiva de uma crítica a Heidegger, que arranca o véu da razão revelando a mera vontade de poder, deverá simultaneamente abalar o invólucro de aço dentro do qual o espírito da modernidade se objetivou socialmente. A proposta imagética de Habermas não pode ser mais clara sobre a relação entre os objetos-sujeitos e as ideias, afirmando que nas ideias e nos objetos produzidos pela modernização se escondem a vontade de poder, o poder objetivado ou subjetivado. Nos objetos de aço é onde está cristalizada esta condição dual dos objetos. Uma arma de fogo e uma faca possuem duas faces: uma ideia de poder objetivada e um objeto de posse subjetivado. Surge a pergunta: como esta visão do mundo compreende as ideias e os objetos da vida humana e natural? Foucault (2008) pode responder no caso do mundo da vida humana, na situação do mundo da vida natural, onde ainda subsiste a disputa e para aclará-la um pouco se dialogará com Martin Heidegger.

Se deve enfrentar a oposição entre modernização e modernidade, posto que já se atingiu o ponto em que mecanismos funcionais da modernização são aplicados ao mundo natural de forma indiscriminada e existe o risco de que a modernização do mundo natural não sobreviva ao fim da modernidade a partir da qual se deriva. “Nesta perspectiva, a modernização [do mundo natural] não pode sobreviver ao fim da modernidade cultural, de que derivou, e não deverá poder resistir ao anarquismo vindo dos tempos imemoriais, cuja bandeira a pós-modernidade arvora” (HABERMAS, 1992, p. 16). Para descrever como a modernização técnica do mundo pode se impor sobre a modernidade cultural que a originou, até extingui-la, deve-se descrever como a técnica se diferencia de sua origem cultural e se posiciona como meio privilegiado para o desocultamento do ser-mundo humano e natural. Franz Josef Bruseke (1997) traz para dentro da academia amazônica e brasileira reflexões formuladas no âmbito da Teoria Crítica depois dos desastres das duas guerras mundiais, donde se renovou ante a poderosa certeza do filósofo Martin Heidegger, e com relação ao processo da modernização técnica. Foi uma renovação da pertinência, buscando-se a crítica da técnica moderna sobre o desocultamento técnico do mundo natural e o uso da biodiversidade.

4. Desocultamento técnico do mundo da vida: as biotécnicas transgênicas e das frutas amazônicas

Martin Heidegger considera duas definições de técnica. A primeira instrumental, onde a técnica é um meio para certos fins; e outra profunda, essencial, onde a técnica é uma maneira de desocultamento do ser-mundo, uma maneira humana de fundamentar o mundo. Assim, mundo e ser constituem uma identidade, junto com a noção transcendente de natureza, que fica perto desta associação. O que se apresenta é a técnica como algo material, que serve para determinados fins, e algo já reduzido, materializado pela ação do desocultamento técnico, pelo qual perde sua essência, seu ser (BRUSEKE, 2001).

O ser-mundo é diferenciado qualitativamente e no processo de desocultamento sofre a homogenização, recebe uma nova ordem em sua refabricação e, portanto, sua maneira própria de se constituir em realidade. Exemplo disso é a transformação de valores de uso em valores de troca, com a mediação monetária, a formação do equivalente geral. Uma fruta é trocada por outros alimentos e objetos necessários à vida. Com o desocultamento no mercado, esta fruta passa a ser trocada por dinheiro e valores que são necessários ao funcionamento das máquinas, do dinheiro e do capital. O ser-mundo é demandado pelo desocultamento técnico, e funcionalizado, obrigado a reagir numa única forma, não na multiplicidade que é possível para o ser. A utilidade é imposta sobre outras formas de desocultamento, como o cuidar, o guardar e o preservar.

A máquina-ferramenta está demandando o ser-mundo na direção da pressão eletrohidráulica que a move. O mundo é demandado pelo ser em todas as direções. Agora o ser-mundo está dentro da máquina-ferramenta, demandado numa única direção. Para isso acontecer, o ser-mundo divide-se em sujeito e objeto, vindo a ser humano em similaridade à natureza, em similaridade ao ser e em similaridade ao homem do homem, em uma divisão espúria na/da natureza mesma do ser. Para existir a divisão, requer-se a aplicação da materialização, da homogenização e da funcionalização do ser ao sujeito, o homem, que construiu esta oposição. O mercado, com a compra e venda com dinheiro como máquina-ferramenta, está demandando o ser-mundo contido na fruta silvestre em direção da pressão de seu desocultamento técnico-industrial.

As anteriores qualidades do desocultamento técnico convertem-se em operações e práticas do atuar técnico-científico modernizante. Com as palavras, materializa-se (se sistematiza) o objeto – a fruta – e se definem qualidades ou variáveis descritivas do objeto natural. Medidas essas qualidades, homogeniza-se

o objeto descrito e, ao enquadrar o objeto descrito e medi-lo numa teoria explicativa, funcionaliza-se o objeto e agora este assume a forma de um elemento de um sistema. Desde a teoria, pode-se construir um objeto funcional “teoricamente” ao mundo objetual construído pela visão do sistema, propor medidas possíveis para ir ao encontro desse objeto na realidade e materializar esse objeto pensado na realidade. E, como finalização do ato de desocultamento técnico, “batizar” esse novo objeto, por-lhe nome e acoplá-lo a um ecossistema ou num produto do sistema agroalimentário, comercializável, como a manga Tommy e o Power Açaí, produtos light, diet ou ainda orgânicos.

O mundo da vida é nomeado como sistema ecológico, econômico, social e cultural. Depois, a potência é medida, o tamanho, a profundidade, os materiais que transporta, a turbidez, os elementos que o compõem e muitas outras medições. Ao nominar o mundo como um sistema (BERTALAFNY VON, 1976) e aplicar a Teoria de Comunidades de Odum, ou a teoria do equilíbrio geral, ou também a teoria dos sistemas sociais ou do mercado a este para sua descrição, inclui-se como parte de uma teoria geral do sistema, finalizando assim seu desocultamento científico. Sua formação e estruturação ficam ocultas num estado de latência.

Partindo dessa mesma teoria, o mundo da vida natural passa a ser “mal olhado”, como um fluxo de energia cinética, que pode ser incorporado dentro de um sistema de produção de potência. Pensa-se assim a agroindústria, se faz a teoria de seu funcionamento, produzem-se qualidades do novo objeto pensado, medições de sua forma e tamanho. Também se constroem modelos preliminares de seu mecanismo de processamento, os quais são objeto de provas controladas para ao final construir o mecanismo de prisão da natureza. A natureza deste segundo desocultamento é diferente tanto quanto a do primeiro, sendo de natureza técnica, realmente técnica. Mas fica a pergunta: o que foi expulso deste mundo da vida e duas vezes desocultado? A resposta é que o desocultado foi a própria vida. A vida que conferia sentido foi eliminada, no pensamento e na ação. Também no pensamento que desoculta foi eliminada uma terceira qualidade: a multiplicidade da vida do sujeito. O físico, o engenheiro florestal, o construtor são também desocultados pelo embargo da técnica. Assim, a técnica cria um novo sistema de ação humana oposta ao trabalho natural e humano, e que seria entendido como uma ação instrumental técnica.

As ações instrumentais biotécnicas constituem o exemplo pós-moderno do aprofundamento deste processo de modernizações, descrito nos anos 1920 para

as máquinas-ferramentas por Heidegger, e agora retomado para as novas biomáquinas-bioferramentas, que atacam o que resta dos processos naturais de evolução biológica, dos ciclos biosféricos e da própria vida humana no planeta. Segundo Bruseke (1997), Heidegger procura atrás do correto, procura o verdadeiro. Tenta, atravessando o correto, aproximar-se do verdadeiro e daquilo que dirige todas as análises heideggerianas sobre a técnica moderna. Se tenta seguir esse sendeiro para identificar o que de verdadeiro têm as corretas biotécnicas, usando o exemplo da criação e manipulação de plantas transgênicas. A técnica não é somente um meio para certos fins, é um fazer do ser humano exclusivamente um autor a questionar o contexto de surgimento dos meios e dos fins. A técnica é um meio de desocultamento e esse desocultamento encerra o fundamento da relação ser humano-mundo da vida.

Como exemplo da atuação do desocultamento técnico no mundo da vida vegetal, deve-se i) identificar quais contextos históricos e lógicos do surgimento das técnicas de fabricação de plantas transgênicas e ii) identificar a via especial de desocultamento do mundo que estas propõem à humanidade. Não é somente um problema de eficiência na produção de alimentos, medicinas ou no combate a pragas. O desocultamento, partindo de técnicas mecânicas, químicas e de transgenia, é um modo atual de fundamentar uma relação humana com o mundo da vida. Porém, esta fundamentação pode ser de outro modo, contingente. Não é a única maneira de fundamentar o mundo. Nenhum humano ou vegetal está preso ao princípio da causalidade. As biotécnicas são dessa forma, mas podem ser de outra forma, contingentes.

Heidegger, segundo palavras de Bruseke, em 1997, elabora o “princípio de materialização da totalidade”, no contexto da transformação de tudo em matéria prima para a fabricação. Assim, o material não existe antes de ser materializado pelo desocultamento. O ser humano converte-se em matéria-prima de fábricas, prisões, campos de concentração e extermínio, ou das fábricas de seres humanos, efetivadas em clínicas de emagrecimento e estética. As plantas devem ser materializadas antes de introduzidas em processos de fabricação de novas plantas. A materialização envolve a retirada da fluidez e a plasticidade das plantas, sua fixação em fases de desenvolvimento permanentes, cortando processos que as mantêm dentro da fluidez de composição e decomposição, de vida e morte. São postas em campos de concentração chamados de fazendas de monoculturas.

Por exemplo, a criação em plantas de resistência a microrganismos ou a

fatores do meio ambiente retira delas a imaterialidade do ser, destrói processos, criando funções rígidas para os organismos. O desocultamento técnico põe em pé de igualdade toda a variedade existente: todas as rochas são iguais a todos os seres humanos e todos os seres humanos são iguais, diz o desocultamento técnico-jurídico. O desocultamento técnico também homogeneiza ou uniformiza o ser, seguindo a ideia de que a fabricação técnica põe ordem no mundo, posto que nivela tudo a um equivalente geral de troca, que pode ser calculado, circulado, reservado e entesourado. As plantas materializadas, assim sendo, podem ser trocadas, circuladas, entesouradas e vendidas em última instância.

Tabela 1. Rasgos introduzidos nas plantas por biotécnicas que servem a fins de desocultamento-mercadorização do ser-mundo da vida

Rasgo	Fim de desocultamento
Tolerância a herbicida	A planta tolera herbicidas mais potentes sem sofrer danos internos, o que permite maiores vendas de herbicidas, ajudando a planta a ocupar habitats diversos, homogeneizados com o uso do herbicida.
Melhoria de Qualidade	A qualidade usualmente não é no conteúdo alimentar e sim em condições de transporte, armazenamento, aparência, sabor e outras. É a standardização de sabor, odor, cor, conteúdo de açúcar ou farinha. Não se faz mais alimentício, se faz mais vendável.
Resistência a vírus	Estes vírus aparecem pelo armazenamento de grandes quantidades de plantas e frutas em locais pequenos, segundo a necessidade do consumo em massa. O armazenamento separa a produção de alimento do consumo para favorecer a venda.
Resistência a Insetos (bt)	O uso de plantas modificadas deve ser feito em todos os tipos de habitat ecológico, suprimindo a diversidade e a heterogeneidade ambiental. A variedade do mundo é suprimida.
GEN/marcador	Servem para identificar propriedades de plantas e frutas com fins de proteger direitos de autor, patente e propriedade, gerando ganância econômica.
Resistência a fungos	As plantas podem resistir a variações de umidade próprias de habitats úmidos ou armazenamento em áreas úmidas e resistir ao processo de decomposição.
Resistência bacteriana	Resistir à ação de bactérias retira as plantas dos processos naturais de decomposição, que reciclam os materiais e os reintegram à imaterialidade do ser.
Aceleração processos biológicos	Facilita a rápida incorporação das matérias primas nos circuitos e fluxos do mercado mundial.

Modificado de P.AHL GOY; J.H.DUESING. From plots to plots. Genetically Modified Plants on Trial. 1995. Biotechnology, Vol.13, Maio, 454-458.

Nessa tabela, a questão implicada é se o processo de fabricação de plantas transgênicas estaria orientado especificamente a criar mercadorias biológicas e não a solucionar problemas de alimentação, saúde e cuidado do ser humano e das próprias plantas. O tolerar, o resistir, o marcar e o melhorar são formas da homogeneização do ser-mundo, inseridas no processo de fabricação de mercadorias biológicas. O tolerar conecta estas mercadorias com outras já fabricadas, seguindo-se de inserções relacionadas a herbicidas ou fertilizantes. O resistir isola estas mercadorias biológicas de outros seres vivos não desocultados e mercantilizados ainda, sem interesse utilitário comercial. O marcar estabelece os limites de propriedade na relação entre mercadorias. O ser vivo fabricado não é dono de si mesmo, nem pertence ao mundo natural de donde veio. O melhoramento está orientado a incrementar a trocabilidade das mercadorias biológicas para que estas entrem no mundo de circulação das mercadorias eficientemente.

Nem todas as plantas toleram ou resistem a um ataque, seja biológico ou humano. A não tolerância promove a seleção. Marcar plantas serve ao interesse de fixar a pressão do fluxo biológico para a sua apropriação humana privada e para a apropriação de características definidas arbitrariamente como melhores para a apropriação. Dali, insurge o princípio da procura pela qualidade, que não é outra coisa além da procura pela fixação de convenções arbitrárias sobre boas formas de vida, ou seja, mais bem adaptadas. Daí, questiona-se: será que a vida por si mesma não é boa? A “melhoria” de um organismo vivo é avaliada como capacidade de comercializar, vender e acumular, correlacionando-se a vendabilidade do organismo, como é mostrado na Tabela 1. A vida e suas formas são desocultadas tecnicamente: a terra, a água, o ar, a luz e o fogo são desocultados quando destinados a uma utilidade especial. Exemplo disso é que, na Amazônia, solos se desocultam como depósitos de minerais; rios quando demandados por hidrelétricas; florestas por fazendas de gado. O desocultamento técnico funcionaliza e substitui formas antigas de desocultamento, como criar, cuidar, guardar e preservar. A pressão do fluxo biológico-evolutivo não está livre, imaterializada, homogênea, como antigamente. Esta agora é funcionalizada na direção da pressão tecnobiológica, que fabrica novos organismos industrialmente. Heidegger menciona que abrir, transformar, armazenar, distribuir e comutar são maneiras de desocultamento. As forças evolutivas da vegetação, igual às forças do fluxo do rio, estão presas dentro de novas usinas industriais biológicas ou a céu aberto nas monoculturas e nos garimpos.

Para se estabelecer por completo o desocultamento técnico do mundo da vida cria-se a polarização entre sujeito e objeto. Ao criar objetos, o ser humano, esse sujeito que desoculta o ser, desoculta-se a si mesmo, faz-se objeto. O processo de criação de um objeto, portanto, apresenta-se como o máximo processo de subjetivação, já que é a imposição de uma forma de desocultamento que não cuida, preserva e guarda o ser-mundo da vida no processo. É a imposição de um poder autoritário. Assim, o desocultamento do mundo da vida passa pela criação de um objeto de racionalização instrumental, afastado de visões míticas e religiosas que existem sobre esferas da vida molecular, microbiana, orgânica, ecossistêmica e biosférica. É a imposição de uma visão maquinal para a compressão do mundo da vida, que é transmitida por ocultamento nos refinamentos técnicos que se pensam e desenham supostamente para fins exclusivamente humanos, não para fins da máquina.

Uma planta é transformada para alimentar seres humanos e também máquinas-ferramentas, não para alimentar todos os seres vivos, como o fazem as plantas criadas pelo processo do ser-mundo da vida. Uma hidrovia é construída para a passagem de embarcações e não para a passagem de animais e plantas aquáticas. Uma cidade é construída para dar abrigo a máquinas-ferramentas, e não a seres humanos, animais e plantas. Esses processos acabam com o surgimento, segundo Heidegger, da “razão calculadora”, que finda expulsando o sagrado do mundo natural e o próprio mundo natural de si mesmo. Não somente no processo de medir e quantificar está alojada a “razão calculadora”. Ela está contida na ação de planejar e esperar por resultados sempre dentro de limites da razão instrumental, petrificando a própria imaginação humana do ser-mundo.

5. Considerações finais

Será possível para o ser humano entender que é ele, via biotécnicas, que está fraturando o mundo da vida, e não o mundo da vida que está destruindo ao ser humano? Os povos mal chamados primitivos tinham a clareza de que eles sujavam o mundo ao se alimentarem. No ocidente, são utilizadas ferramentas como talheres e facas para a comida, ou seja, elas servem inversamente para as pessoas não sujares as mãos.

Todavia, se precisa de uma nova etiqueta; de uma ética por pequena que seja, como a da alimentação. São necessárias biotécnicas que protejam o mundo da vida da sujeira produzida pela humanidade.

6. Referências

ALIMONDA, Hector. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. In: ALIMONDA (Org.) La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina, CLACSO. CICCUS, Buenos Aires. Octubre de 2011. P.21.

ALMINO, João. Naturezas mortas: a filosofia política do ecologismo. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1993.

BAMONTE, Gerardo. On Reductionism in Cultural Ecology. *Current Anthropology* 24(1): 115-118. 1982.

BERTALAFNY VON, L. Teoria general de los sistemas, editorial Fondo de Cultura Economica, Mexico. 1976.

BENSAID, Daniel. Marx o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.

BECK, Ulrich. A Reinvenção da política: Rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: Modernização reflexiva: Política, Tradição e Estética na ordem social moderna, Editora Unesp, p.11-71, 1995;

BECK, Ulrich; GIDDENS, Antony; LASH, S. Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Stanford Univ. Press, 1994.

BECK, Ulrich. A sociedade de risco. Frankfurt:Editora Suhrkamp, 1986.

BIERSACK, Aletta. Introduction: From the “New Ecology” to the New Ecologies, *American Anthropologist* 101(1): 5-18, 1999.

BRUSEKE, Franz. Heidegger como crítico da técnica moderna. In: A técnica e os riscos da modernidade Florianopolis: UFSC, 2001. p.57-114.

CROSBY, Alfred. Imperialismo ecologico: a expansao biologica de europa 900-1900, Sao Paulo: Companhia das Letras 319 p., 1993.

COELHO, M. C. N. Política e gestão ambiental (des)integrada dos recursos minerais na Amazônia Oriental. In: COELHO et.al. (orgs.) Estado e políticas públicas na Amazônia. Gestão de recursos naturais. CEJUP, Belem: 117-170.

DESCOLA, Philippe. La antropologia y la cuestión de la naturaleza. In: PALACIO, German (Org.) Repensando la naturaleza: Encuentros y desencuentros

- disciplinários en torno de lo ambiental. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002. p.160.
- DIEGUES, Antônio Carlos. O Mito Moderno da Natureza Intocada. Edit. Hucitec: São Paulo, 1996, 126 p.
- ESCOBAR, Arturo. Prologo. In: El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la ..., ICAN-CEREC Santafê de Bogotá, 1999, 418p.
- FEENY, D.; BERKES, F.; Et. Al. The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later, Human Ecology, 1990. Vol.18 (1): 1-19.
- FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la biopolitica, Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2008.
- GERBI, A. O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1750-1900. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HABERMAS, Jurgen. O Discurso Filosófico da Modernidade. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1990 (1985), 350 p.
- HABERMAS, Jurgen. La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento. In: El discurso filosófico de la Modenidad. Madrid: Taurus Humanidades. 1992. p. 11-15.
- HARDIN, Garret. The Tragedy of commons In: Daly, H (1980) Econ.Ecol.Ethics, San Francisco: W.N.Freeman, p.100-114.
- LATOUR, Bruno. A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru, SP: EDUSC. 2001.
- LATOUR, Bruno. Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica, Editora 34, Rio de Janeiro, 1994 [1991].
- LEFF, Enrique. Epistemologia ambiental. São Paulo: Cortez, 2001. P.115-157.
- MURRA, Jhon. Formaciones econômicas y políticas del mundo andino, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.
- OLIVEIRA, Bernardo jefferson de. Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

PADUA, José Augusto. Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.2002.

PALACIO, German. En busca de conceptos para una historiografía ambiental. In: PALACIO, German. (Org.) Naturaleza en disputa: Ensayos de historia ambiental de Colombia 1850-1995. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. p.44-48.

ROOSEVELT, A. 1989; Resource Management in Amazonia Before the Conquest: beyond ethnographic projection. *Advances in Economic Botany*, 7.

ROOSEVELT, A. C. Twelve thousand years of human-environment interaction in the Amazon Floodplain. In: PADOCH, C. et al. Várzea: diversity, development and conservation of Amazonia's whitewater floodplains. New York: The New York Botanical Garden Press, 1999. p.371-392.

SANCHEZ, Camilo Torres. Políticas publicas ambientais para amazonia brasileira In: Ecologia politica de la Amazonia: Las profusas y difusas redes de la gobernaza ed.Bogota: Ilsa, Universidad Nacional de Colombia, 2009 Ver en <http://es.scribd.com/doc/26881800/Critica-Das-Politiclas-Publicas-Agricolas-y-ambientales-Amazonia>

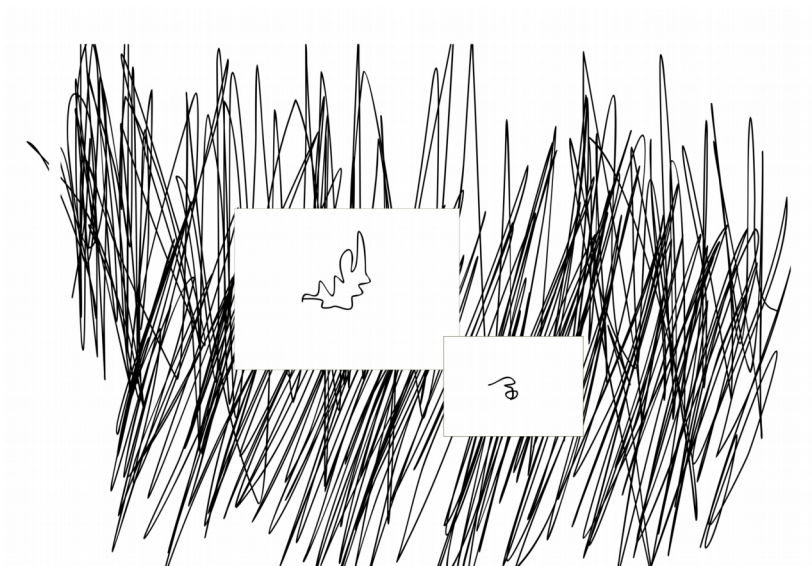
SANCHEZ, Camilo Torres. Intensificação Do Uso Da Terra E A Agrobiodiversidade Na Planície Inundável Do Rio Amazonas... In: Seminário sobre conflitos e uso sustentável dos recursos naturais, 2002, Brasília.Anais Seminário sobre conflitos e uso sustentável dos recursos naturais. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

SANCHEZ, Camilo Torres Agricultural intensification and agrobiodiversity in the amazon floodplains In: X Congresso Mundial de Sociologia Rural, 2000. Mundo Virtual Informatica, 2000.

THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural [1983]. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ULLOA, Astrid. De una naturaleza dual a la proliferación de sentido: La discusión antropológica en torno a la naturaleza, la ecología y el medio ambiente. In: PALACIO, GERMAN. (Org.) Repensando la naturaleza: Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002. P. 140.

WEBER, Max. A ética protestante eo espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2004.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – FALA, 2016)

Dinámicas territoriales de las ciudades amazónicas: elementos teóricos para su comprensión

Nohora Carvajal Sánchez
Ph.D. em Geografia pela Université de Montréal, Canadá; Magister em Geografia pela
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia em colaboração com o Instituto
Geográfico Agustín Codazzi; Socióloga da Universidad Nacional de Colombia e
Engenheira Industrial. Professora da Universidade Nacional da Colômbia.
nicarvajalsa@unal.edu.co

Introducción

Según Castro (2009), existen vacíos en la formulación de balances teóricos que busquen entender las regularidades, continuidades y estructuras del fenómeno urbano en la Amazonia. De las diferentes interpretaciones del poblamiento de la Amazonia que se han dado en las últimas décadas, destaca las siguientes: relaciones entre capital y trabajo, avance de la frontera, nuevas configuraciones de poder y de conflictos, dinámicas socio-económicas y demográficas y experiencia social de segmentos diversos de trabajadores e identidades sociales.

En estos enfoques, no se observa una referencia explícita a la globalización y su relación con las ciudades amazónicas. En este capítulo, se discuten elementos teóricos que buscan entender la globalización y sus impactos en las ciudades, los cuales resultan útiles para la comprensión de la dinámica territorial actual de las ciudades amazónicas. El debate se presenta en dos partes, una que muestra diferentes perspectivas que van desde enfoques espaciales, pasando por la dinámica de las redes y las nuevas formas que adquieren las ciudades, hasta enfoques que se concentran en los impactos y respuestas a la globalización. La segunda se refiere a estudios específicos sobre ciudades amazónicas.

1. Las ciudades y la globalización

1.1 Enfoques espaciales que abordan el sentido de lugar

En esta categoría se encuentran los trabajos de Amin (2002) y Massey (2004). A través de la teoría de la espacialidad de la globalización Amin resalta la importancia de dos aspectos para comprender esta espacialidad: las redes de actores y el mundo de las prácticas. Toma elementos de la definición de globalización realizada por Held (1995), por considerar que ésta es central para entender el sentido del espacio en las sociedades contemporáneas. Así, la globalización significa:

[...] la extensión y profundización de relaciones sociales e instituciones a través del espacio y del tiempo, de tal manera que por una parte, las actividades cotidianas están cada vez más bajo la influencia de acontecimientos que pasan al otro lado del globo y por otra, las prácticas y las decisiones de grupos locales pueden tener repercusiones globales significativas (HELD, 1995, citado por AMIN, 2002: 385) [Traducción libre].

Amin contrasta la lógica escalar o territorial con la lógica topológica o relacional para discutir las implicaciones de la globalización en la construcción de lugar. En cuanto a la primera menciona, entre otros, los trabajos de Swyngedouw (1997), “el cual utiliza el término glocalización para indicar que la globalización representa la reconstitución de escalas espaciales” (AMIN, 2002, p. 387) [Traducción libre] y el de Cox (1998) para señalar que el lugar y el territorio son vistos como unidades de las relaciones locales contrapuesto al espacio de las relaciones globales (AMIN, 2002, p. 388) [Traducción libre].

Como defensor de la segunda lógica, Amin sugiere un sentido topológico del lugar basado en los trabajos de la geografía humana de Doreen Massey (1999), David Harvey (2000) y Nigel Thrift (2000). Es decir, se trata de admitir no una geografía mundial amorfa en donde la globalización representa la desmaterialización de la vida, sino más bien entender que “la materialidad de la vida diaria está constituida por diversos espacios: discursivo, emocional, físico, natural, organizativo, tecnológico e institucional, los cuales son portadores de organización, estabilidad, continuidad y cambio” (AMIN, 2002, p. 389) [Traducción libre].

Para comprender la globalización contemporánea según Amin, deben considerarse las nuevas socio-temporalidades que afectan el lugar, es decir, los nuevos modelos de hibridación cultural relacionados con el aumento del consumo

global y la movilidad, el potencial de la acción a distancia debido a las posibilidades que ofrecen las nuevas redes de comunicación, la influencia de redes de actores globalmente orquestadas y el crecimiento de ideologías globales tal como el neoliberalismo. En esta interpretación, la globalización no es vista en términos de cambios en el equilibrio de poderes entre las diferentes escalas espaciales, más bien se entiende como un espacio de redes marcado por la intensificación de mezclas y de la conectividad (AMIN, 2002).

Esta discusión conduce a Amin a preguntarse acerca del cambio de orientación de la política en materia de lugar. Al respecto señala tres observaciones. La primera se refiere al desafío que implica para la formulación de políticas, la yuxtaposición de diferencias en la proximidad espacial, en donde se genera una competencia por los espacios de la ciudad. La segunda es el cambio significativo de la naturaleza de la política, es decir, el paso de una política basada en la participación singular a otra basada en la participación en causas múltiples y redes múltiples de afiliación. La tercera señala que este tipo de política es muy dependiente del contexto cultural y del equilibrio de poderes propios a cada lugar.

Massey (2004) por su parte concede una atención especial a la identidad del lugar, sin embargo, su aporte teórico principal se expresa en el concepto de sentido global de lugar. Este es definido como “un nodo abierto de relaciones, una articulación, un entramado de flujos, influencias e intercambios que se entrelazan dentro de ese nodo y es producto también de lo que se desarrolle como resultado de ese entrecruzamiento” (MASSEY, 2004, p. 79). La identidad de un lugar la entiende no solamente en términos de su arraigo dentro del lugar, sino también a partir de las relaciones que los lugares adquieren en el proceso de las relaciones con otros. Esto conduce a “apreciar el ineludible hibridismo del lugar y la construcción de ciudad, región o país a través de relaciones de interdependencia con otros lugares” (op. cit.).

A mediados de los noventa Massey (1994) planteaba cuatro aspectos para desarrollar un concepto progresivo de lugar: uno, lo local no es estático, es decir, los lugares son producto de procesos. Dos, los lugares no tienen fronteras en el sentido que enmarcan recintos cerrados. Tres, los lugares no tienen identidades únicas, por eso se presentan muchos conflictos y cuatro, la singularidad del lugar es permanentemente reproducida. Una década después Massey (2004) afirma que si el espacio se ve como el resultado de prácticas y relaciones sociales en donde lo local y lo global se construyen mutuamente se

pueden desprender tres conclusiones:

[...] Primera, los lugares no son puramente ni productos ni víctimas de la globalización; segunda, cada lugar representa un entretejido de relaciones sociales dentro de las cuales un lugar puede tener una relación dominante, mientras que en otras relaciones tiene una posición más o menos subordinada y tercera, en algunos lugares la globalización neoliberal es producida, coordinada y orquestada, es decir, éstos son lugares de poder (MASSEY, 2004, p. 82).

Desde esta perspectiva de sentido de lugar, la comprensión de las ciudades amazónicas, deberá tener en cuenta el reto de la formulación de políticas públicas sobre ordenamiento territorial, que según Cassú (2015) es una política de los puntos de intersección de las relaciones entre una población diversa. O entender las racionalidades en juego, las relaciones interculturales en la región amazónica, donde lo pluriétnico se expresa en lo urbano (CASTRO, 2009).

1.2 Enfoques que buscan entender las relaciones de poder en la dinámica de las redes

Moulaert y Cabaret (2006) a través del examen de la teoría de redes, proporcionan algunas pautas sobre la manera como una nueva lectura de las relaciones de poder en las estructuras institucionales, pueden mejorar el impacto de la planificación democrática.

Por ello, en su estudio resaltan que en el análisis de redes se ignora la estructura institucional en la que la organización existe y se presenta una ausencia completa del papel de las relaciones de poder. Así, muestran que para la sociología económica e institucional, la razón de ser de las redes consiste en la adquisición de nuevos conocimientos y del saber hacer. Mientras que para la economía institucional contemporánea, las redes son presentadas como dispositivos de coordinación del cambio y de la innovación y como respuestas estratégicas a la complejidad de relaciones entre actores (MOULAERT y CABARET, 2006).

Para estos autores, una perspectiva más real acerca del papel del poder en la dinámica de las redes, se encuentra en dos teorías de las ciencias sociales: la teoría de la regulación trabajada entre otros por Boyer (1986) y Jessop (1990) y la teoría de Bourdieu (1991) sobre el poder simbólico y real. Destacan que para la teoría de la regulación, las relaciones de poder son relevantes para el empoderamiento de las redes en las esferas no económicas de la sociedad. En la

mayoría de redes, los interesados en éstas juegan un rol desigual y el espacio de las decisiones es limitado (MOULAERT y CABARET, 2006).

Con respecto a la segunda, señalan que la teoría de Bourdieu muestra que no todos los poderes presentes en las relaciones de poder son reales, algunos son simbólicos. Sin embargo, el impacto del poder simbólico es bastante real. El poder simbólico¹ es una forma transformada, es decir irreconocible y legitimada, de las otras formas de poder. Moulaert y Cabaret se refieren a las relaciones de poder y la comunicación de la siguiente manera:

[...] En el proceso de planeación, el que planea puede y debe jugar un rol en la lucha contra las relaciones de poder que gobiernan el acceso y el uso de información, expresión y comunicación... Los planificadores deberían usar sus capacidades racionales para improvisar la comunicación entre todas las partes interesadas, desarrollar un lenguaje común y garantizar el acceso a toda la información relevante al respecto, es decir, cambiar el lenguaje de planificación normativo por un léxico compartido de términos que todos entiendan (MOULAERT y CABARET, 2006, p. 67) [Traducción libre].

En la ciudad amazónica de Mitú, “las lógicas territoriales indígenas y las lógicas territoriales estatales se encuentran, se confunden y se resignifican en el espacio urbano” (PEÑA, 2011, p. 184).

1.3 Enfoques que analizan las nuevas formas que adquieren las ciudades

Diversos nombres son utilizados para denominar las formas o categorías que adquieren las ciudades y las regiones en el contexto de la globalización: ciudades mundiales, ciudades región o región virtual, entre otros. Cox (1997) por ejemplo, utiliza la primera de estas categorías para mostrar que en el proceso de globalización emergen nuevas divisiones espaciales del trabajo expresadas en el desplazamiento de la producción hacia las periferias no sólo del Tercer Mundo sino de Norteamérica y del Oeste Europeo. Este aspecto sumado a la revolución de las comunicaciones son las bases para el crecimiento de las llamadas ciudades mundiales. Por tanto, las nuevas geografías económicas fruto del crecimiento de la globalización producen a escala global nuevas condiciones de producción.

¹ El poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, es un poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino que es reconocido (Bourdieu, Pierre. “Sobre el poder simbólico”. En *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/Eudeba, 2000, p. 65-73).

Cox destaca además que la idea de la relación global-local es uno de los temas importantes a debatir. Al respecto plantea que los espacios de relaciones locales se contraponen al espacio de las relaciones globales. Es decir, se crean espacios de dependencia y espacios de compromiso en las relaciones mundiales:

... Los espacios de dependencia son definidos por relaciones más o menos localizadas de las cuales dependemos para la realización de intereses esenciales y para las cuales no existe ningún sustituto en otra parte; ellos definen las condiciones de lugar específicas para nuestro bienestar material. Esos espacios son insertos en un conjunto de relaciones más amplio, de un carácter más global. De esta manera, se construye una forma diferente del espacio que yo llamo el espacio de compromiso, o sea el espacio en el cual la política de asegurar un espacio de dependencia se despliega (COX, 1998, p. 2, citado por AMIN, 2001, p. 388) [Traducción libre].

Para Soja, Scott et al (2001) se trata de ciudades región globales, las cuales “emergieron en los últimos años como un nuevo e importante fenómeno institucional y geográfico en el escenario mundial” (SOJA *et al.*, 2001, p. 10) [Traducción libre]. Según estos autores, las ciudades región se han convertido en plataformas territoriales que tienen la función de facilitar las operaciones de grandes corporaciones transnacionales o de redes de compañías que compiten en el mercado capitalista. Las ciudades región cumplen con la tarea de crear no sólo nuevas formas de representación e integración política, sino también de atender los requerimientos de las dinámicas del capital. Esto trae consigo nuevos retos institucionales, dado que las nuevas tareas exigen la transformación espacial del territorio y con ello la atención de nuevas exigencias políticas y sociales. Además, las ciudades región globales se han convertido en el motor de la economía global, es decir, en el espacio dinamizador de redes e intereses económicos locales y en el espacio donde los avances tecnológicos y de infraestructura facilitan los procesos de intercambio comercial y competitividad interregional (SOJA *et al.*, 2001).

De Oliveira y Schor (2009) se refieren a Manaus como una metrópoli regional y afirman que comprenderla es mucho más que analizar la forma del paisaje urbano, ya que contiene modos de vida que son resultantes de relaciones de producción continuamente producidas, reproducidas y recreadas.

Soja *et al.* (2001), se refieren a los impactos socio-geográficos generados por las ciudades región y los sintetizan en tres. El primero, se refiere al incremento de la heterogeneidad cultural y demográfica provocada por los fuertes procesos migratorios; el segundo impacto hace referencia a los grandes cambios

en la morfología espacial de la ciudad región, generando fronteras ambiguas entre lo que es urbano, suburbano e incluso lo rural-urbano. El tercer impacto tiene relación con los mencionados anteriormente y se refiere a la brecha existente entre los ricos y la pobreza social, económica y espacial. La polarización socio-económica y las desigualdades son cada vez más pronunciadas y provocan altos niveles de tensión y disputa social y política. Así mismo, destacan la emergencia de nuevos actores, como por ejemplo las Organizaciones No Gubernamentales, con nuevas demandas sociales y medioambientales.

En el caso de Manaus, según De Oliveira y Schor (2009) se presentan contradicciones inherentes a dos crecimientos. Los pujantes niveles de crecimiento económico y los índices de crecimiento de la periferización, lo que demuestra que la ciudad crece en una relación inversa a su capacidad de absorber los contingentes poblacionales que atrae.

De otra parte, la noción de región virtual propuesta por Boisier (1994) describe los procesos territoriales que surgen como consecuencia de las tendencias de la globalización y de la integración económica. En esta noción, la continuidad geográfica no es una condición indispensable para conformar la región. Ejemplos reales de esa virtualidad son la región- virtual conformada por una red de regiones, la ciudad global constituida por una red de ciudades, las regiones asociativas virtuales o transfronterizas y los corredores económicos, comerciales y de transporte (BOISIER, 2008).

La discusión que propone Boisier (2008) con respecto a los asuntos territoriales se centra en la puesta en escena de una serie de procesos que él denomina cuestiones estructurales actuales. Estas son: la globalización, la complejidad, la virtualidad, la subjetividad, el tamaño, el poder, la competitividad, la velocidad, la asociatividad, la sustentabilidad, el liderazgo y la identidad. Desde su punto de vista, la globalización corresponde a la fase actual del desarrollo histórico del capitalismo, es decir, luego de las etapas del capitalismo comercial, industrial y financiero aparece un capitalismo tecnocognitivo denominado globalización.

1.4 Enfoques que estudian los impactos y respuestas a la globalización

Desde la perspectiva de la sociología urbana, Bassand (2007) analiza el desarrollo de las metrópolis y de la metropolización como una configuración de contradicciones, de conflictos y de violencias de diferentes grados. Entre otras, las

crisis sociales que aparecen como producto de las desigualdades y que se traducen en una segregación social, las crisis ecológicas, el mal funcionamiento de las metrópolis en términos de la prestación de servicios dado el tamaño de la población y la crisis político-democrática.

El interés de Bassand es mostrar que la metropolización depende de un tipo de sociedad. Es decir, si antes la urbanización dependía de la sociedad industrial, en la sociedad contemporánea la metropolización está ligada a la sociedad que él y Castells (2001) denominan informacional y programada, “que implica una economía y una vida social informatizada, la mundialización, la tecnociencia, la individualización y nuevas relaciones sociales” (BASSAND, 2007, p. 29) [Traducción libre].

Bassand destaca dos grandes transformaciones que se presentan en el territorio de las sociedades informacionales. Una referida a la polarización de lo urbano en términos de aglomeraciones y metrópolis y otra que señala el surgimiento de municipios que él califica de rurbanos. Estos últimos se caracterizan por mantener el ambiente rural pero con un cambio significativo en su población que se vuelve urbana gracias a su modo de vida. Además, “frecuentemente ese mundo rurbaro resiste a la metropolización, sin embargo, es fuertemente colonizado por las metrópolis en términos de residencias secundarias o de equipamientos turísticos, entre otros. En resumen, lo rurbaro depende fuertemente del polo metropolitano” (BASSAND, 2007, p. 18) [Traducción libre]. La ciudad amazónica de Leticia presenta varias características de un municipio rurbaro, entre otras, la presencia simultánea de la maloka urbana y de infraestructuras hoteleras para turistas nacionales y extranjeros, así como una población importante con comportamiento y pautas de consumo urbanas.

En el marco de la sociedad informacional, Castells (2003) se refiere a las contradicciones que se presentan entre los requisitos de funcionamiento del nuevo sistema de producción y organización social estructurado globalmente y las condiciones concretas de América Latina a comienzos del siglo XXI. La era de la información la concibe como “una transformación histórica multidimensional definida por la transformación de los sistemas productivo, organizativo, cultural e institucional sobre la base de una revolución tecnológica que no es la causa pero si el soporte indispensable” (CASTELLS, 2003, p. 19).

La tesis de Castells es que la integración en la globalización sin informacionalismo conduce a una estructura socio-económica excluyente. Para Castells, en el inicio del nuevo milenio, América Latina presenta una crisis

económica, social, de legitimidad política y del Estado mismo. Propone entonces, que América Latina debe construir en el contexto de la globalización su propio espacio autónomo, en donde los actores sociales son decisivos. El movimiento social por una globalización alternativa y las más de 30 mil Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que operan internacionalmente, son considerados como el inicio de una sociedad civil global, cuya característica principal es que es un sistema de actores y no un actor central, es decir, es un movimiento social en red.

Lipietz (2001) igualmente destaca el papel de las ONGs en el proceso de globalización. Su argumento se basa en la explicación que éstas forman parte de una de las dos estrategias que se presentan frente a la globalización neoliberal. Estas estrategias son la soberanista, que hace del marco nacional una fortaleza de normas sociales. La otra estrategia es la de las ONGs que trabajan en la búsqueda de subordinar la mundialización económica y financiera a normas y leyes internacionales.

Según Lipietz (2001) hay espacios políticos en formación tal como la emergencia de una opinión pública mundial que apunta a la obtención de una distribución internacional equitativa de riquezas, al control democrático de instancias de regulación a través de la aplicación del derecho internacional y a que la lógica de mercado se subordine al respeto de los derechos humanos.

Méndez (2007) se refiere a otra escala de actores que definen la nueva organización espacial de las metrópolis. Se trata de los actores urbanos, entre otros, los promotores inmobiliarios, los propietarios del suelo, las empresas industriales, logísticas y de servicios, los gobiernos estatales, regionales y locales. “A partir de objetivos definidos aplican estrategias que luego se traducen en la aprobación de determinados documentos de planeación, junto a fuertes inversiones en la construcción de infraestructuras, viviendas, parques industriales, comerciales, empresariales que pueden propiciar tendencias espaciales heterogéneas” (MÉNDEZ, 2007, p. 59). Por ello plantea que una de las líneas de interpretación de las metrópolis debe estar encaminada a identificar a los actores y su escala de actuación, comprender sus intereses y valores, los mecanismos que guían el proceso de decisión, las estrategias que aplican para alcanzar sus objetivos y sus posibles interacciones sean de colaboración, competencia o conflicto.

2. Estudios de ciudades amazónicas

Sobre la urbanización brasileña en general, Santos (1993) destaca que en

las décadas del ochenta y del noventa del siglo pasado, el espacio nacional brasileño conoció transformaciones extensas y profundas impulsadas por el proceso de modernización, el cual se fundamentó en la revolución científico-técnica. Ese entorno científico-técnico, configuró un Brasil diferente en donde la ciencia, la tecnología y la información, son características fundamentales del nuevo territorio. Una conclusión importante del estudio de Santos, es que el futuro urbano de Brasil dependerá de la forma que tome la flexibilización en las ciudades en contraposición a la decantada flexibilización oriunda del progreso tecnológico y creador de rigidez. Aspecto interesante a observar en las ciudades amazónicas contemporáneas de Brasil.

En particular sobre ciudades amazónicas brasileñas, Fernandes Souza (2005) se refiere a la ciudad de Belém. Muestra que la estructura urbana de la ciudad se consolida a partir del período del caucho, de las intervenciones urbanísticas elitistas y de la aceleración de la urbanización. Sin hacer mención explícita a la globalización, el análisis se refiere a las últimas décadas del siglo pasado caracterizadas por una gran expansión de la ciudad y al mismo tiempo por una periferización de la población de baja renta que se ubica en áreas distantes del centro urbano. Estos procesos originaron posibilidades desiguales de apropiación de la ciudad, por parte de las diversas clases sociales. Es decir, los procesos de valorización del espacio en la ciudad, asociados a las acciones urbanísticas del Estado y a la acción del capital inmobiliario, provocaron la expansión de la segregación y de la periferización urbana en Belém. El análisis presenta los casos particulares de Cidade Nova y PARA (Pará, Amapá, Acre y Roraima) como producto por una parte, de una política habitacional diseñada para la periferia y enfocada a una población de baja renta y por otra, de la acción de líderes comunitarios, políticos y del propio gobierno del Estado. En síntesis, de la red de alianzas de diversos agentes productores del espacio urbano, surge una de las mayores ocupaciones espontáneas de tierras en las ciudades de la Amazonia.

Los nuevos enfoques para comprender las ciudades amazónicas, tienen que ver con perspectivas territoriales. Escobar (2014) se refiere al ineludible surgimiento de las prácticas y estrategias políticas de organizaciones y movimientos sociales con una perspectiva etno-territorial y una organización de apropiación del territorio. Las nociones que se utilizan en el discurso etno-territorial, según Escobar (2008), son introducidas progresivamente e incluyen región-territorio, territorios de vida, alegría y libertad, vivir bien y bienestar colectivo. Estas nociones muestran visiones de territorio que circulan al margen

del Estado. Se destaca en esta visión la organización para la apropiación del territorio, la reivindicación identitaria y la exigencia de derechos. A pesar que Escobar centra su trabajo en las comunidades negras del Pacífico colombiano, las nociones y elementos teóricos sirven para interpretar el contexto amazónico.

Peña (2011) señala que para el caso de Mitú en el departamento colombiano de Vaupés, la ciudad es vista como un territorio que tiene un valor intangible cargado de sentido. La ciudad es un polo de atracción para los indígenas, pues allí consiguen diversos servicios como educación, salud y formas de relacionamiento con el Estado. La ciudad se convierte en un lugar de encuentro con otras culturas externas.

Cassú (2015) se refiere al discurso de la etnicidad como herramienta política, utilizada por los indígenas Tikuna de Yahuaracaca en Leticia para ordenar lo tradicional y moderno en función de nuevas necesidades y contextos.

El reconocimiento legal del territorio y de las formas propias de gobierno así como de las alternativas de desarrollo local forma parte de los elementos que muestran una producción de territorio en la que el Estado reconoce las acciones emprendidas por los actores para producir una nueva normatividad. Este tema así como las nuevas perspectivas étnico-territoriales, se dejan planteadas como interrogantes para continuar con el abordaje de las ciudades amazónicas.

3. Bibliografía

AMIN, Ash. 2002. "Spatialities of globalisation". Environment and Planning A, vol. 34, p. 385-399.

BASSAND, Michel. 2007. « Métropoles et métropolisation ». In Enjeux de la sociologie urbaine, sous la direction de Bassand, Michel; Kaufmann, Vincent et Joye, Dominique, p. 15-31. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes.

BOISIER, Sergio. 1994. "Post modernismo territorial y globalización: regiones pivotales, asociativas y virtuales". Ciudad y territorio: estudios territoriales, vol. 2, tercera época, n° 102 (invierno), p. 597-608.

BOISIER, Sergio. 2008. "El retorno del actor territorial a su nuevo escenario". En línea, 40p. <http://www.redelaldia.org/El-retorno-del-actor-territorial>. Consultada el 15 de enero de 2011.

BOURDIEU, Pierre. 1991. Language and Symbolic Power. Cambridge: Polity

Press.

BOYER, Robert. 1986. *La théorie de la régulation: une analyse critique*. Paris: La Découverte, 142 p.

CASSÚ, Enric. 2015. “El manejo indígena del mundo global : el caso de los tikuna de Yahuaraca”. *Mundo Amazónico*, vol. 6, n°1, p. 47-71

CASTELLS, Manuel. 2003. *Panorama de la era de la información en América Latina: ¿es sostenible la globalización?*. Prologo En *¿Es sostenible la globalización en América Latina?*, Vol. 1. Coordinado por Calderón, Fernando. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 351 p.

CASTRO, Edna. 2009. *Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades amazônicas*. Annablume. En: *Cidades na floresta*, org. Castro Edna, p. 13-39. Sao Paulo: Annablume

COX, Kevin. 1997. *Spaces of globalization: reasserting the power of the local*. New York, London: The Guilford Press, 292 p.

COX, Kevin. 1998. “Spaces of dependence, spaces of engagement and the politics of scale or: looking for local politics”. *Political Geography*, vol. 17, n°2, p. 1-24.

OLIVEIRA, José Aldemir y SCHOR, Tatiana. 2009. *Manaus: transformações e permanências, do forte a metrópole regional*. En: *Cidades na floresta*, org. Castro Edna, p. 13-39. Sao Paulo: Annablume.

ESCOBAR, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra*. Medellín: UNAULA.

FERNANDES SOUZA, Aldo Luiz. 2005. *Periferização e mobilidade residencial interurbana em Belém: Um estudo do conjunto Cidade Nova e da área de ocupação de PAAR*. En: *Populações da Pan-Amazônia*, org. Aragón Luis, p. 191-204. Belém: Universidade Federal do Pará.

HARVEY, David. 2000. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

HELD, David. 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press, 324 p.

JESSOP, Bob. 1990. “Regulation Theories in Retrospect and Prospect”. *Economy and Society*, n°19, p.153-216

LIPIETZ, Alain. 2001. « Une mondialisation peut en cacher une autre. » In Commerce international et développement soutenable, sous la direction de Damian, Michel et Graz, Jean-Christophe. Paris : Economica, 224 p.

MASSEY, Doreen. 1994. *Space Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 280 p.

MASSEY, Doreen. 1999. "Power-geometries and the politics of space and time". Hettner Lecture 1998, Department of Geography, University of Heidelberg.

MASSEY, Doreen. 2004. "Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización". *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, n°57, p. 77-84

MÉNDEZ, Ricardo. 2007. "El territorio de las nuevas economías metropolitanas". *Eure* vol. 33, n°100, p.51-67

MOULAERT, Frank and CABARET, Katy. 2006. "Planning, Networks and Power Relations: is Democratic Planning Under Capitalism Possible?". *Planning Theory*, vol. 5, n°1, p.51-70

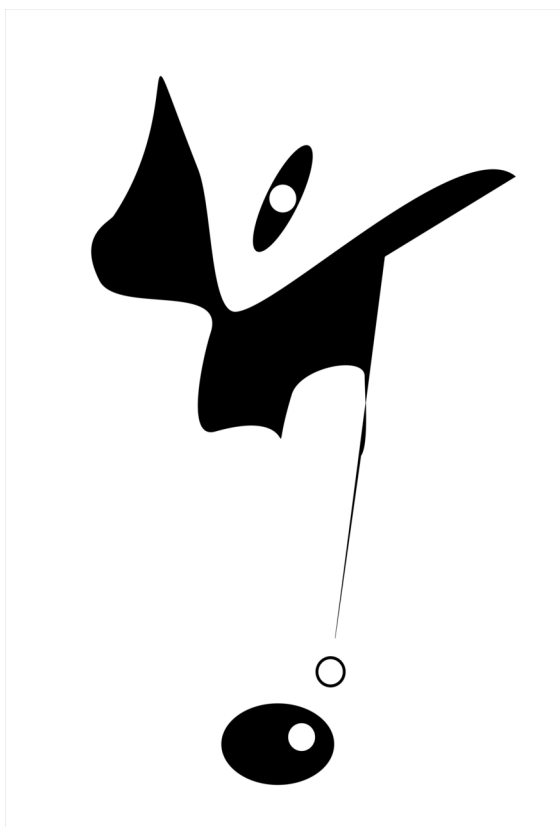
PEÑA, Juan Carlos. 2011. *Mitú ciudad amazónica; territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, 246 p.

SANTOS, Milton. 1993. *A urbanizacao brasileira*. Sao Paulo: Hucitec (4a edición 1998).

SOJA, Edward; SCOTT, Allen; AGNEW, John; and STORPER, Michael. 2001. "Global city-regions". In *Global City-Regions: Trends, Theory, Policy*, Edited by Scott Allen, p 10-30. Oxford-New York: Oxford University Press.

SWYNGEDOUW, Erik. 1997. "Neither Global nor Local: Glocalization and the Politics of Scale". In *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*, edited by Cox Kevin, p 137-166. New York: Guilford Press.

THRIFT, Nigel. 2000. "Afterwords". *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 18, n°2, p. 213-255 (9).



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – ATENTO ÀS EMOÇÕES, 2016)

História e memória da origem do bairro Paulo Corrêa, Parintins/AM

Gilciandro Prestes de Andrade
Graduado em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Mestrando do
Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade
Federal do Amazonas (PPG/SCA/UFAM)

Júlio Cláudio da Silva
Professor Adjunto de História da Universidade do Estado do Amazonas/Centro de Estudos
Superiores de Parintins. UEA/ CESP

Renan Albuquerque
Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.
Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura
na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas

1. Introdução

Buscou-se descrever percepções e consequências implicadas no processo de ocupação da Fazenda Itaúna, de propriedade do senhor Paulo Corrêa, na periferia de Parintins, município da Amazônia brasileira. O objetivo do estudo auxiliou na supressão de lacunas historiográficas sobre movimentos sociais na Amazônia, no final da década de 1990 e início dos anos 2000. A análise se deteve à fundação do bairro Paulo Corrêa, fazendo inferências e contextualizações ante a situação atual do referido local.

Buscou-se, a partir da memória de três líderes comunitários, compreender dinâmicas da ocupação da antiga fazenda, que originou um bairro de periferia da área urbana da cidade de Parintins. Em consonância ao proposto, enveredou-se pela identificação de relações ante o surgimento de novos setores urbanos locais. A partir da metodologia da História Oral temática (MEIHY, 1996), pode-se notar narrativas e posteriormente analisar memórias de colaboradores, ou seja, dos líderes do movimento que originou o bairro. O trabalho se situa em uma

perspectiva da história vista de baixo, a partir de perspectiva apontada por de E. P. Thompson (THOMPSON, 2001, 1987).

O artigo divide-se em duas partes. A primeira destaca o uso da história oral e da memória na pesquisa em História. Na segunda, foram apresentadas análises e inferências do âmbito sócio-histórico de moradores, além de empecilhos enfrentados na ocupação e dificuldades para se obter condições básicas de habitação.

2. Dos usos da história oral e da memória nas pesquisas em história

A História Oral ganha cada vez mais espaço na historiografia, assumindo lugar de relevo na chamada História do Tempo Presente. Ao dar ênfase a este tipo de pesquisa, valorizam-se aspectos centrais da vida social a partir de narrativas e memórias individuais ou de grupos. Porém, nem sempre esse campo metodológico despertou interesse de historiadores, principalmente dos tradicionalistas. Hoje, doutra forma, a História Oral se mostra uma coerente alternativa com o tempo do vivido. O registro de narrativas ou a produção de fontes orais, nas últimas décadas, se beneficiam de “aparelhos dispostos pela tecnologia moderna para capturas documentais” (MEIHY, 1996, p. 95). O fato tem contribuído para que “sociedades contemporâneas demonstrem grande interesse no processo de valorização das questões relativas às identidades e memórias” (FERREIRA, FRANCO, 2009, p. 86). Assim, usufruir da metodologia na pesquisa acadêmica é vivenciar a memória de sociedades, grupos, famílias ou pessoas, para se compreender e problematizar situações outrora esquecidas.

Pode-se definir a História Oral como metodologia de pesquisa, de produção de fontes, a partir de entrevistas gravadas, transcritas e colocadas ao público segundo critérios predeterminados pela existência de um projeto estabelecido. A memória passa a ser fonte depois de transcritas e analisadas pelo olhar atento do pesquisador. Daí não confundi-la com história (MEIHY, 1996). É válido salientar que a História Oral coleta dados e problematiza objetos de estudo, jamais dá respostas, como destaca Marieta de Moraes Ferreira (2012, p. 170), ao indicar que “a História Oral é capaz apenas de suscitar, jamais de solucionar questões, ou seja, formula perguntas, porém não pode oferecer respostas”. E sendo assim ela pode ser utilizada por diferentes ciências humanas.

Fazer uso da História Oral em trabalhos acadêmicos oportuniza registros e estudos sobre fatos e informações não contidas em documentos escritos oficiais, incorporando positivamente metodologias tradicionais que dominaram o saber

historiográfico por décadas. A História Oral pode ser vista como técnica de coleta de dados, como disciplina e também como metodologia de pesquisa (FERREIRA, 2012). É na última perspectiva que a utilizamos no artigo. A partir dela, ordenaram-se procedimentos da pesquisa, sendo uma ponte entre teoria e prática.

Resta ainda elucidar duas questões. O que vem a ser a memória? Quais cuidados devemos ter ao utilizá-la como fonte? Tentando responder às questões, Pollak (1989) aponta ser a memória uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato em representações seletivas do passado. Para ele, a memória é a atualização do passado ou a presentificação. Ela “não deve ser vista apenas como um repositório de dados sobre o passado, pelo contrário, é uma força ativa, dinâmica, seletiva, que define o que se deve esquecer e o que se deve lembrar” (FERREIRA e FRANCO, 2009, p. 87). O cuidado com a memória é necessário, pois se pode utilizá-la como instrumento de poder por parte do depoente ou do próprio investigador.

A memória pode ser algo individual e coletiva, ao mesmo tempo em que está em constante construção social, não sendo algo estático, mas em transformação (POLLAK, 1989). Neste sentido, pode-se questionar: quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva? Para o autor, em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo, são os acontecimentos “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer (ID. *op. cit.*). Portanto, memórias individuais estão intimamente ligadas a coletivas.

Fontes orais podem se mostrar extremamente esclarecedoras no caso de recuperação da memória ou de falta de documentos escritos e oficiais sobre determinado evento. Para tanto, é necessário que se tenha a memória como fonte de dados em função de informações relevantes para se esclarecer acontecimentos e fatos históricos. Além disso, é preciso uma análise crítica e metodológica da História Oral, pois a memória é vida sempre trazida por coletivos dinâmicos e, por esta razão, está em constante ebulição, aberta à lembrança e ao esquecimento, dependendo de interesses e angulações.

Ao utilizar a metodologia da História Oral, deve-se ter cuidado na entrevista e transcrição, de forma a constituir precisão no relato oral, percebendo expressões e motivos dos(as) entrevistados(as) (MATOS e SENNA, 2011). Nesse sentido, a História Oral e a memória não são sinônimas, mas campos de estudos diferentes, apesar da estreita relação entre ambas.

3. Das origens do bairro de Paulo Corrêa¹

O processo de urbanização no Brasil é recente. Este foi paralelo ao desenvolvimento da industrialização nas cidades, principalmente, a partir dos anos de 1930. Souza (2013, p. 13) aponta que “a vida urbana no Brasil é relativamente recente, visto que no período colonial [...] a vida econômica era baseada em atividades agrárias e a maioria da população concentrava-se no campo”. Porém, é válido ressaltar que o aumento populacional das cidades foi impulsionado a partir do advento da Revolução Industrial no século XVIII, partindo-se do fortalecimento do capitalismo enquanto sistema socioeconômico, deixando transformações na vida das pessoas que vivenciaram as mudanças nas novas áreas urbanas, que cresciam devido à industrialização.

No século XX, a população brasileira transformou suas características quanto à distribuição populacional na cidade e no campo. Ficou concentrado um número cada vez maior de pessoas nos grandes, médios e pequenos centros urbanos, em detrimento à população rural, como consequência do processo de urbanização corrente (SPOSITO, 1994). Paradoxalmente, houve dispersão nos espaços² das cidades de maneira desorganizada, fazendo surgir nos centros das urbes condomínios, prédios de luxo e favelas próximas, o que causou tensões sociais (RAMINELL, 1997). O observado, desde então, passou a gerar um caldeirão de impressões, sentimentos, desejos e frustrações por parte de quem habitava os locais.

Problematicando o disposto, pode-se pensar a cidade de Parintins/AM, a extremo leste do Amazonas, divisa com o Estado do Pará, como cidade de médio porte crivada por problemas de uma cidade de grande porte. Dentre eles, desemprego, habitação, violência, saneamento básico, saúde e educação, sendo que bairros periféricos concentram os entraves relacionados a esses núcleos urbanos. Pode-se considerar que “o processo de urbanização em Parintins trouxe altos e baixos [...] trouxe grandes problemas que aumentam a cada dia e se tornam cada vez mais complexos de serem solucionados” (SOUZA, 2013, p. 132).

No final da década de 1990, integrantes de movimentos sociais³, juntamente com representantes públicos e um pequeno grupo que, no início,

¹ É considerado um dos bairros mais populosos de Parintins, sua localização de acordo com (SOUZA, 2013) fica na interseção da Rua Messias Augusto com a Rua Geny Bentes, seguindo na região sudeste da cidade até o lago do Macurani.

² Esta palavra é empregada neste contexto com o sentido apenas de espaço urbano, na visão de Raminell (1997).

³ Na visão de Reis Filho (2013), emergiram de forma autônoma, na década de 1980, e num processo de auto-organização, reivindicando direitos, e também sendo uma forma de sociabilidade presente em associações comunitárias que politizavam espaços antes silenciados e enclausurados.

afirmava não ter terreno para construir sua casa iniciaram ocupações em áreas periféricas da cidade de Parintins. Vários bairros surgiram fruto das atividades e um desses foi denominado de Paulo Corrêa, localizado no perímetro da antiga fazenda Itaúna, então propriedade do senhor Paulo Corrêa. O crescimento desordenado impulsionou em verdade um dos maiores êxodos rurais da história da cidade, influenciado pela origem de três bairros na época: Itaúna I, Itaúna II e Paulo Corrêa. Anos depois, outra área vizinha viria a ser ocupada, dando origem ao bairro União. Contudo, o que percebemos é que nesses espaços urbanos duas realidades são apresentadas (SANTOS, 2011, p. 191-192).

Há, num extremo, os que podem utilizar todos os recursos aí presentes, seja porque são atingidos pelos fluxos em que, tornado mercadoria o trabalho dos outros se transforma, seja porque eles próprios tornados fluxos, podem sair à busca daqueles bens e serviços que desejam e podem adquirir. Na outra extremidade, há os que nem podem levar ao mercado o que produzem, que desconhecem o destino que vai ter o resultado do seu próprio trabalho os que são pobres de recursos, são prisioneiros do lugar, isto é, dos preços e das carências locais.

Considerando a citação, partiu-se da premissa de como problemas da divisão social são apresentados na cidade de Parintins. Tal divisão gera distorções, sobremaneira porque parcela minoritária da população tem acesso contundente a serviços dos quais necessita, o que deixa evidente o problema da má equidade social (BRAUDEL, 1987). São insatisfações pautadas em falta de recursos, as quais podem levar a casos extremos em espaços urbanos, fazendo com que pessoas busquem soluções não convencionais para a resolução de problemas. Nesse ínterim, é possível afirmar que a história do surgimento do bairro Paulo Corrêa está ligada à falta de moradias, ganância de cidadãos, êxodo rural e de comerciantes, má distribuição de renda e falta de acesso a serviços básicos.

O motivo é que as famílias tinham necessidades de ter moradias dignas e nós, no dia 24 de Abril de 1997, fizemos uma reunião com 300 famílias e invadimos [*sic.*] a terra do Paulo Corrêa. Olha, para invadirmos a fazenda Itaúna vieram pessoas do interior, aqui próprio da cidade. O pessoal veio pra morar. Mas teve comerciantes e pessoas que se aproveitavam para ganhar dinheiro em cima dessa invasão [*sic.*]. Assim, nós resolvemos tomar uma decisão de entrar na terra da fazenda do Itaúna para ter um pedaço de chão pra morar (Entrevista realizada com Emanuel Gaia, no dia 24/05/2008 em sua casa, um dos líderes da

ocupação).

O ocupante se lembra de momentos difíceis para se obter o terreno e construir a moradia. Rememorando o processo, principalmente, dos acontecimentos do final da década de 1990, nota-se que a inferência foi importante para se projetar as problemáticas vividas⁴. Na época da ocupação, notícias veiculadas pela imprensa local foram disseminadas rapidamente. Famílias oriundas da zona rural e de diversas localidades do município deslocaram-se até à cidade de Parintins na tentativa de conseguir um terreno. De acordo com Sposito (1994, p. 50), “essa urbanização correspondeu a movimentos migratórios campo-cidade [...], face ao desenvolvimento capitalista, que deu às cidades uma capacidade produtiva maior”. A ação influenciou na tomada de decisão de pessoas que antes habitavam a zona rural e acabaram migrando para a sede em busca de oportunidades que na zona rural talvez não tivessem.

As pessoas, a invasão [*sic.*], houve sim nessa época [...], mas foi de necessidade mesmo de adquirir um pedaço de terra pra fazer a casa, o local de habitar e morar, e muitas pessoas como eu não tinha um local para fazer sua casa, nem tinha uma casa pra morar, foi o principal fator que levou todo mundo a invadir [*sic.*] o Paulo Corrêa naquela época [...] Muitas pessoas vieram do interior, procurando casa na cidade. Outras pessoas vieram daqui mesmo da cidade; outras pessoas tinham residência fixa, mas com a invasão aproveitaram pra ganhar seu dinheiro, fazer vendas de terras, comprar e comprar mais barato e vender com preço mais alto; outros pegavam esses terrenos e vendiam, né, pra ter dinheiro (Entrevista realizada com Emanuel Gaia, no dia 24/05/2008 em sua casa, um dos líderes da ocupação).

Segundo a construção memorial do entrevistado, haveria duas motivações para as ocupações de terra. A primeira referente à possibilidade de acesso à moradia. A segunda sobre o interesse em especulação imobiliária. Apesar do senhor Moisés recobrar as duas questões, ele não recupera nomes de protagonistas das ações. Segundo Motta (2012), a “seletividade” dá-se porque a memória consagra como pessoas se veem e pertencem a um grupo, muitas vezes em detrimento a outrem.

No início da ocupação, cabe ressaltar, famílias se instalaram no lado direito da avenida Geny Bentes, hoje conhecida como “rua larga”, que mais tarde

⁴ Para Matos e Senna (2011, p. 102) “ao utilizar a memória, o depoente filtra lembranças, ativando aquilo que quer e é significativo para ele”. Nesse contexto, deve-se ter em mente como certas lembranças afloram; como devem sair da esfera do íntimo, do privado, e ganhar vida própria no público. Neste sentido, faz-se necessário analisar a fala do entrevistado para perceber interesses da retórica, pois “a memória é um fenômeno construído” (POLLAK, 1992, p. 204).

daria origem ao bairro de Paulo Corrêa. Porém, ao tentarem permanecer na área da Fazenda Itaúna, houve intervenção por meio de mandado judicial. E em meio a disputas no Fórum da cidade, a determinação foi cumprida por oficiais de Justiça e PMs. O fato agravou a tensão existente, forçando a condução de pessoas ao ginásio Elias Assayag, centro da cidade, onde acabaram pernoitando e foram liberadas posteriormente.

Durante o processo de desocupação da fazenda Paulo Corrêa, nem todas as famílias deixaram o local. As que ficaram enfrentaram a polícia e demais instituições de repressão do Estado, enviados pelo judiciário. Tratores da empresa Carbrás entraram na área, demolindo barracos e abrigos. Só permaneceram poucas pessoas, que enfrentaram por vários dias as intervenções da PM. Com persistência e o apoio da Igreja Católica, tendo como seu representante o bispo Dom Gino Malvestio, além de incentivos de vereadores da época, outras famílias permaneceram e ocuparam o local. Segundo Emanuel Gaia (em entrevista aos autores deste estudo), um dos líderes da ocupação,

[...] um dos principais problemas que nós enfrentamos aqui, no início do bairro, foi contra o dono da terra, que ele queria tomar a terra na marra de nós. Mesmo assim, nós não desistimos. A polícia veio, nós enfrentamos a polícia; e eu como representante do bairro anterior, eu fui chamado por mais de 50 vezes pela Justiça, pela delegacia de polícia de Parintins, e graças a Deus nada ocorreu comigo.

O relato revela dados de um evento presente na memória. Destacam-se acontecimentos que marcaram para sempre a vida do entrevistado, mas que não necessariamente estavam registrados em documentos, apenas nas lembranças. É por isso que devemos nos apropriar e “centrar na memória humana e na sua capacidade de rememorar o passado enquanto testemunha do vivido” (MATOS e SENNA, 2011, p. 96). Ainda sobre a entrevista, fica claro que havia a reafirmação de sentimentos de unidade de grupo entre ocupantes. A memória, portanto, parece mesmo estar direcionada enquanto elemento constituinte de emoções, identidades e reconstrução de si (POLLAK, 1992).

Noutro sentido, mas em similar linha de reflexão, identificou-se por meio de levantamento histórico que, durante o processo de entrada na área – com discursos relacionados a supostos auxílios a pessoas implicadas na ocupação –, políticos, à época, instalaram serviços de alto-falante na av. Geny Bentes para incentivar famílias a permanecerem no local. Esse ato midiático, por assim

destacar, ainda que de modo controverso, auxiliou no fortalecimento da conjuntura do movimento, fomentando resistência em face a investidas judiciais.

Em uma das reuniões de debate em torno da problemática da ocupação, realizada em sessão ao ar livre na avenida Geny Bentes, com o plenário montado em cima de caminhões, onde estavam presentes os vereadores Bi Garcia, José Walmir, Valdete Pimentel, Osório Melo Neto, Iranildo Azedo, José Milagres, além do vice-prefeito Osvaldo Ferreira. A proposta foi oficializar os bairros e se indicou os nomes das localidades como “União I” e “União II”. Só que os moradores não aprovaram essas denominações e a definição foi postergada. Convocou-se nova reunião dias depois, após a assembleia em que participaram entes públicos, para definir o nome do bairro. Ocorreu no fim de abril de 1997 – mesmo sem garantias que iria vigorar um bairro naquela localidade. A reunião foi no barracão da catequese do bairro de Itaúna I, onde se aprovou o nome “Paulo Corrêa” para o bairro.

De acordo com o senhor Moisés Franco (2008), “o nome Paulo Corrêa foi escolhido na tentativa de sensibilizar o dono da área invadida [*sic.*] para que o mesmo doasse as terras”, fato que não viria acontecer por parte do dono da fazenda. E ainda durante o processo de ocupação pessoas à frente do movimento tiveram de solicitar ajuda a voluntários para demarcarem terras, pois não conheciam e não tinham técnica para o trabalho. Além disso, o Poder Público não se dispôs a realizar a ação. E segundo o memorial dos primeiros moradores do bairro, o surgimento foi marcado por problemas estruturais – muitos dos quais persistem. A área urbana cresceu sem planejamento e organização, causando perdas de serviços básicos, como falta de água encanada, escolas, saneamento, coleta regular, urbanidade e cidadania etc.

Ou seja, nota-se que a história dos heróis ainda se fez presente em certa medida no imaginário dos sem teto. Percebeu-se, no caso, que acontecimentos ocorreram porque pessoas públicas intervieram. Porém, ao analisar a informação, lembramo-nos de Thompson (2001), que destacava a precisão dos historiadores estudarem revoltas e motins contra a elite, tendo em vista apontar cercamentos que a história oficial ocultava. Era necessário “abandonar-se à defesa de certa visão da história e defender a própria história” (ID., *op. cit.*, p. 196).

Não tinha água, a água era distante daquele local onde passa agora a ponte. Chamam ali de ponte do Zê Guela. Ali, as pessoas apanhavam água e outros faziam poço pra adquirir água. Luz não existia. Algumas pessoas se juntaram, como eu também, e buscaram energia desse bairro, o São Vicente de Paula

(bairro vizinho ao Paulo Corrêa). Assim a gente fazia, ia atravessando aí esse igarapé pra buscar energia aqui pro bairro (Entrevista realizada com Moisés Franco, no dia 23/05/2008, em sua casa, um dos líderes da ocupação).

Na dinâmica de organização das cidades, a ocorrência de fatos relacionados à expansão leva urbes “a formar uma faixa nova, considerada a periferia” (SPÓSITO, 1994, p. 56) onde se pode registrar inúmeras mazelas sociais. Em acontecimentos assim, representantes e líderes de ocupações têm de resgatar o protagonismo das decisões. E assim se deu, no tocante ao Paulo Corrêa.

O senhor Jessé⁵, também que eu vou citar aqui, ajudou muito no começo dessa invasão [*sic.*] desse bairro e foi uma luta, né. Fazíamos aqueles caminhos abrindo com terçado, com machado, derrubando as árvores, pra fazer as ruas e pra depois passar. Assim, montamos uma comissão e dividimos os terrenos com 10 metros de terra para cada morador que hoje existe aqui no bairro. Resolvemos falar com um rapaz (sr. Belém) que podia nos ajudar. Aí ele demarcou as ruas todinhas e foi localizando moradores de casa em casa, terreno em terreno, para que pudessemos fazer a organização do bairro (Entrevista realizada com Moisés Franco, no dia 23/05/2008, em sua casa, um dos líderes da ocupação).

No início da ocupação do Paulo Corrêa, famílias moravam debaixo de barracos improvisados com lonas, papelões, redes, sacos plásticos, palhas de inajá e varas retiradas da própria vegetação local (LARA PROENÇA, 2007). Naqueles dias, não havia iluminação pública ou outro serviço qualquer que evidenciasse a presença do Estado. E na ausência da Prefeitura, no sentido da criação de infraestrutura básica para se viabilizar as habitações, foram os próprios moradores que, coletivamente, buscaram estratégias para solucionar demandas básicas.

Outra coisa que também nós não iniciamos aqui foi com água encanada, e mandamos puxá-la de cacimbas e de algumas torneiras que tinham proximidades com a localidade, pra fazermos a nossa alimentação. Logo após chegar à água, nós compramos 50 postes. Cada morador dava R\$ 5,00 para que a gente pudesse comprar os 50 postes para puxar luz aqui para o bairro, porque a nossa situação estava bastante precária (Entrevista realizada com Emanuel Gaia, no dia 24/05/2008 em sua casa, um dos líderes da ocupação).

Após a demarcação, ocupantes delimitaram terrenos com estacas e placas, identificando-os para que outros não se apossassem. Partindo dessa

⁵ Que ajudou a ocupar e planejar todo o processo, mas que não se encontrava na cidade na época das entrevistas.

perspectiva, houve cétricos quanto à validade da posse dos lotes da fazenda Itaúna, chegando a dizer que a urbanização em curso estava com os dias contados. E ao evidenciar tais conjunturas ante a estudos históricos, recorda-se mais uma vez Thompson (1987), ao reforçar que a pretensão de enfatizar antecedentes constitucionais sóbrios do movimento operário por vezes minimizou traços robustos de resistência. Assim, estudar os ditos “sem história” é tentar compreender particularidades e riquezas de culturas que emergem e ganham espaço em meios de pesquisa, sem olhar com visões preconceituosas, mas levando em consideração diferenças socioculturais.

A legalidade dos terrenos viria a partir da compra da fazenda Itaúna, em 2002. No período, o empresário Paulo Corrêa entrou mais uma vez na Justiça, com outro pedido de reintegração de posse, obrigando o poder público municipal a se mobilizar e granjear contribuições financeiras via negociação com o bispo da Diocese de Parintins. Os dados para se aprofundar a questão estão dispostos no Regulamento de Terras Patrimoniais, baseado na lei municipal nº 09180, de 20/11/80, arquivado no Setor de Terras e Cadastro de Parintins. Consta que o prefeito da época, Enéas Gonçalves, juntamente com o bispo Dom Giuliano Frigeni e a advogada Sinatra Santos, procuradora do município, foram até à cidade de Santarém, no Pará, na tentativa de fazer acordos sobre a área ocupada, então de propriedade cartorial do empresário. Como consequência dessa mobilização, a compra viria a ocorrer no mesmo ano, solucionando parte dos problemas, como por exemplo de retomada da posse da terra. Por fim, o processo de compra e venda das terras do bairro Paulo Corrêa ocorreu sob o artigo 64 da Lei Orgânica do Município de Parintins. O valor pago foi de R\$ 400 mil ao antigo proprietário. Foram necessários trâmites legais, via Setor de Terras e Cadastro, para ser cedido o título definitivo. O processo ocorreu sob jurisdição do regulamento de Terras Patrimoniais em vigor, no dia 18 de setembro de 2002.

4. Conclusão

Apesar dos problemas elencados, a passos lentos o bairro Paulo Corrêa tem conseguido uma urbanização incipiente e obras de infraestrutura tem aparecido anos depois, fruto de reivindicações por parte da associação e dos moradores. Foram algumas delas i) pavimentação asfáltica de ruas; ii) construção de calçada e meio-fio; iii) água encanada; iv) energia elétrica e v) instituições públicas de ensino e saúde. É válido lembrar que não é o suficiente o enumerado, pois melhorias precisam ser feitas pelo poder público no bairro e principalmente

nos setores educacional e da saúde, dando mais suporte, estrutura e funcionalidade.

Entretanto, o processo de ocupação da cidade de Parintins, através de ocupações não planejadas, certamente fez com que o município – a exemplo do bairro Paulo Corrêa (onde se desenvolveu o estudo de caso) – passasse a lidar com problemas sociais de forma melhor. Souza (2013), ao estudar o crescimento urbano de Parintins, observou que a atividade “trouxe mazelas sociais que causaram e causam transtornos à sociedade” (p. 95-96). Alguns desses problemas são destacados por Sposito (1994) quando analisa a vida urbana nas grandes cidades concernente à coleta de lixo, rede de água e esgoto, poluição, falta de espaço para lazer, enfim, concernente à insalubridade. A esta lista, soma-se a falta de oferta de energia de qualidade, levando ao aumento da violência. São consequências vivenciadas igualmente pelos moradores do bairro de Paulo Corrêa.

Mas vale salientar que não se buscou aqui promover análise comparativa das reformas urbanas em cidades amazônicas, e sim apontar indicativos relacionados a como, historicamente, grupos sociais recebem tratamentos desiguais do poder público (RAMINELL, 1997; DIAS, 1999). Trata-se de seletividade positiva, que fomenta hierarquização espacial e social. E o fato foi notado também na cidade de Parintins. Portanto, para dar fim ao surgimento de bairros não planejados, nesta cidade e nas demais do Brasil, seria interessante propor que representantes públicos articulassem políticas de habitação junto a esferas governamentais. É preciso que se desenvolvam construções de casas populares. E assim se faça cumprir o que rege a Constituição Federal de 1988, quando trata do direito à moradia que todo brasileiro tem.

Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 90, de 2015).

5. Fontes orais

Entrevista realizada com Emanuel Gaia, no dia 24/05/2008 em sua casa.

Entrevista realizada com Moisés Franco, dia 23/05/2008, em sua casa.

Entrevista realizada com José Ziraldo, no dia 28/05/2008, em sua casa.

6. Fontes impressas

Regulamento de Terras Patrimoniais, baseado na lei a lei municipal nº 09180 de 20/11/80, Setor de Terras e Cadastro de Parintins (ano 2008).

7. Bibliografia

BRASIL, Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. 292 p.

BRAUDEL, Fernand. A dinâmica do capitalismo / Fernand Braudel; tradução Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. Novos domínios da História. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

COGGIOLA, Osvaldo. A Revolução Russa/ Osvaldo Coggiola, Arlene Clemesha. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

DIAS, Edineia Mascarenhas. A ilusão do fausto: Manaus, 1890-1920. Manaus: Valer, 1999.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Novos domínios da história. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, Ronaldo Vainfas. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Aprendendo História: reflexão e ensino/ Marieta de Moraes Ferreira, Renato Franco. São Paulo: Editora do Brasil, 2009.

LARA PROENÇA, Wander de, “O Método da Observação Participante:

Contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro”. In. Revista Aulas. Dossiê Religião N.4, Campinas, abril 2007/julho 2007.

MATOS, Júlia Silveira e SENNA, Adriana Kivanski de. História Oral como fonte: problemas e métodos. Historiæ, Rio Grande, 2 (1): 95-108, 2011.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Manual de História Oral. São Paulo: Loyola, 1996.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. “História, memória e tempo presente”. In:

ORTIZ, Renato, 1947- A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro., vai. S. o. IO, 1992, p. 200-212.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, p.3-15, 1989.

RAMINELLI, Ronald. “História Urbana”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs). Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia. Editora Campus, 1997.

REIS FILHO, Milton Melo dos. Memória do Operariado Amazonense: a festa como constructo e expressão da subjetividade operária. 2013. 185f. Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2013.

SANTOS, Milton. O espaço da cidadania e outras reflexões / Milton Santos; organizado por Elisiane da Silva; Gervásio Rodrigo Neves; Liana Bach Martins. – Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011.

SOUZA, Nilciana Dinely de. O Processo de Urbanização da Cidade de Parintins (AM): Evolução e Transformação. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia Humana, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2013.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. Capitalismo e Urbanização. 6ª Ed. – São Paulo: contexto, 1994.

THOMPSON, E. P'. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos / E. P. Thompson; organizadores: Antônio Luigi Negro e Sérgio Silva. – Campinas, SP. – Editora da Unicamp, 2001.

THOMPSON, Edward P. A formação da classe operária inglesa. Edward P.Thompson; tradução Denise Bottmann. — Rio de Janeiro: Pão e Terra, 1987.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – FLORES DE IDEIAS, 2016)

Nicodemos Sena: um intérprete da Amazônia

Iza Reis Gomes Ortiz

Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO). Coordena o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas do IFRO. iza.reis@ifro.edu.br

Gabriel Arcanjo Santos de Albuquerque

Professor Associado da Universidade Federal do Amazonas no Departamento de Língua e Literatura Portuguesa. Diretor do Centro de Educação a Distância da Ufam. gasalbuq@gmail.com

1. Introdução

A Amazônia já foi retratada por vários vieses na literatura e na história. Foi contada e inventada por vários escritores. Os mitos do progresso, do exótico e do atraso sempre perpassaram pela visão ocidental dominante estrangeira nas literaturas produzidas. O espaço “floresta” sempre foi superior ao sujeito amazônico. Um exemplo desta visão é a obra ‘A Selva’ (1972), de Ferreira de Castro, onde há uma descrição pormenorizada do espaço, enfatizando o clima e a flora, personificando-os como humanos. Não há nenhuma avaliação negativa em relação a este ponto de vista. Mas verificamos uma necessidade iminente de se ver e analisar o sujeito amazônico. Como o homem é representado neste espaço que, às vezes, o engoliu e sempre é mais visto e apreciado pela literatura estrangeira e por alguns escritores nacionais.

Analizando a situação, propôs-se apresentar o texto amazônico produzido por um escritor nascido na região e que prima o sujeito ‘ser amazônico’ numa confluência e convivência com a floresta; estudar e analisar as representações desse sujeito amazônico e da própria Amazônia para que possamos ter um olhar de dentro para fora, do regional para o nacional. Trabalhamos com o escritor Nicodemos Sena e sua obra *A espera do nunca mais – uma saga amazônica*, na tentativa de absorver de uma narrativa considerada realista, mitológica e historiográfica a vivência do homem amazônico em seu cotidiano, não tendo o estereótipo da floresta como algo imenso, exótico e

diferente, mas como um elemento que faz parte da vida do caboclo, um elemento como os outros – como as casas de tapira, as índias velhas que fazem a tiborna, como os índios velhos que vão para a margem do rio beber a tiborna e conversar com os mortos, além da casa de farinha, onde todos se reuniam. Acredita-se que uma proposta de ler e estudar a Amazônia através de seus sujeitos, fictícios e/ou históricos, envolve a cultura, a história, a sociedade e as ideologias de poder vigentes.

2. Nicodemos Sena: uma expressão amazônica

O escritor Nicodemos Sena nasceu em 1958, em Santarém, Pará, Brasil, onde viveu até 1977. Formou-se em Jornalismo pela PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) e em Direito pela USP (Universidade de São Paulo). Em 1999, estreou na ficção com o romance *A espera do nunca mais – uma saga amazônica* (Editora Cejup, Belém), uma saga amazônica de 876 páginas, em 2ª edição, ganhando o Prêmio Lima Barreto-Brasil 500 Anos, da União Brasileira de Escritores (UBE/RJ). A terceira edição sai neste 2016 com algumas mudanças. Foi saudado pela crítica, dentro e fora da Amazônia, como auspiciosa revelação na época de seu lançamento. O livro chamou atenção, primeiramente, pelas 876 páginas. Um livro sobre a Amazônia com 876 páginas é uma verdadeira saga amazônica, com ampla representatividade tanto da história em si quanto do autor, considerando o ato de escrever e publicar uma extensa obra, pois sabemos da realidade amazônica em relação à publicação e divulgação da literatura. Afastada dos centros editoriais, a Amazônia sofre pela falta de oportunidades na área, mesmo tendo autores já conhecidos e representantes, como Milton Hatoum, Thiago de Melo, Márcio Souza, Dalcídio Jurandir e outros. Nicodemos Sena conquistou a crítica¹ com sua saga,

É uma alegria quando nos deparamos com um livro como *A espera do nunca mais*, esta extraordinária saga amazônica, narrada com sedução, seriedade, poesia. Forma e estilo são impecáveis nessa estreia, que nem estreia parece, de tão madura. Todo o livro, em suas 876 páginas, é uma exaltação à palavra, lavra que o autor utiliza como veículo para contar inúmeras histórias entrecruzadas dos seres amazônicos, habitantes genuínos dessa esplendorosa floresta, ícone nacional [...] *A espera do nunca mais*, de Nicodemos Sena, é uma lição de literatura e de brasilidade (OLGA SAVARY/O GLOBO, Caderno Prosa & Verso, Rio de Janeiro, 03-março-2001/Amazonense faz boa ficção com ‘anos de chumbo’ e choques entre culturas).

A espera do nunca mais desafia e devora o leitor desde o início. Feito sucuriçu,

¹ Críticas retiradas do site <http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>. Acessos em 01.09.2014.

abre sua bocarra e obriga a penetrar num universo denso. Não adianta resistir. Uma vez dentro da boca deste livro-serpente, o destino é conhecer os seus interstícios plenos de um fazer artístico solidamente urdido, elaborado com mãos de mestre. (OSCAR D'AMBROSIO/JORNAL DA TARDE, Caderno de Sábado, São Paulo, 20-maio-2000 /Uma extensa e densa aula de Amazônia).

Gosto de frases. De palavras. Às vezes, de sílabas... Tudo, enfim, que caiba no microcosmo do poema. E me assusto – quem sabe, por inveja sadia – com os que atingem a vertigem da cachoeira, do oceano, das grandes forças universais. Assim me parece *A espera do nunca mais*. Apreciador de um quarteto de cordas, vi-me diante de um turbilhão sinfônico – e muito bem regido. (ANTONIO CARLOS SECCHIN, poeta, ensaísta e professor de Literatura na Universidade Federal do Rio de Janeiro(UFRJ)/Rio de Janeiro, 05-fevereiro-2000).

Nicodemos Sena, em *A espera do nunca mais*, seu formidável romance da Amazônia, demonstra ter um senhor pulso de romancista. Conseguiu amalgamar numa escrita sedutora e envolvente milhentas vivências, experiências, informações, etc. É incrível a rede de fatores que o autor conseguiu reter na rede das palavras (NELLY NOVAES COELHO, escritora e crítica, professora de teoria literária da Universidade de São Paulo (USP)/São Paulo, 23-novembro-2001).

Quem leu *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, e *Incidente em Antares*, de Érico Veríssimo, há de concordar que os brasileiros são bons de saga. A leitura de *A espera do nunca mais*, do paraense Nicodemos Sena, insere-se nessa tradição. Com esse livro, o autor reconta a formação política e cultural de nós mesmos, buscando nas raízes populares o que aconteceu em nossa mutação (LEANDRO ESTEVES/LB-REVISTA DE LITERATURA BRASILEIRA, nº 18, abril-2000, São Paulo/Mais um saboroso fruto da Amazônia).

Na narrativa de Sena, a linguagem resiste aos conhecidos clichês regionalistas e desloca-se, com especial fluência e jorro imagético, para uma outra realidade fática, em que o discurso desvia-se da retórica limitadora – e muitas vezes pastichizadas – das prosas similares contemporâneas, para projetar um outro sentido, um outro modo de escrever sobre a vida e os costumes da região amazônica [...] Muitos têm tentado interpretar esse povo e sua região, como Márcio Souza, Dalcídio Jurandir, Thiago de Melo e Ferreira de Castro, que nos legaram obras antológicas sobre a região. Sem demérito para eles, creio que Nicodemos Sena ousou na força da linguagem e no desenrolar das tramas, com isso pretendeu (e alcançou sobejamente) formular um diálogo com a natureza desafiadora de uma região muito explorada (e agredida) pelo homem e pouco

visitada pela literatura (RONALDO CAGIANO - Suplemento OPÇÃO CULTURAL, Goiânia, 13-julho-2003/Um novo olhar sobre a Amazônia).

Vejo-me no dever de dizer que, além de um grande romance, Nicodemos Sena escreveu páginas que merecem ser consideradas clássicas na literatura amazônica. A comovente morte do búfalo rosilho, por exemplo, narrada na segunda parte de *A espera do nunca mais* (págs. 448 a 466), merece estar entre as melhores páginas que já se escreveram sobre a vida do nosso povo [...] Quando os historiadores, antropólogos e sociólogos quiserem resgatar aspectos originais e fundamentais da cultura amazônica, terão que buscar nas páginas do romance *A espera do nunca mais* (BENEDICTO MONTEIRO/O ESTADO DO TAPAJÓS, Santarém-PA, 05-março-2002/O romance da civilização fluvial)².

Por tudo isso e, primeiramente, pela curiosidade de ler sua obra, deu-se a escolha pela *A Espera do nunca mais: uma saga amazônica*. Seu segundo romance, *A noite é dos pássaros* (Cejup, 136 páginas, 2003), lançado em São Paulo e em Belém do Pará, apareceu, antes, em forma de folhetim, no jornal “O Estado do Tapajós” (Pará/Brasil) e na revista portuguesa “TriploV” (www.triplov.com). Trechos do romance foram publicados no “Dossier Amazônico” elaborado pela revista “Construções Portuárias” (nº 01, 2002); na revista “Palavra em Mutação” (nº 02, 2003) e “Storm Magazine”, todas de Portugal, onde o romance foi editado pela Íman Edições. A crítica também comentou seu segundo romance.

Nicodemos Sena, que há pouco mais de ano sacudiu a crítica com um romance surpreendente, *A espera do nunca mais*, uma espécie de *Os lusíadas* em prosa (876 páginas), enaltecendo o mundo amazônico em todo o seu fascínio, reaparece com *A noite é dos pássaros*, seu segundo romance, que vem confirmar a força interior desse novo ficcionista caboclo, inaugurando, assim, com original tessitura (inclusive linguística), a literatura amazônica do século XXI (ILDEFONSO GUIMARÃES, escritor, da APL-Academia Paraense de Letras/ Belém, outubro-2003).

A noite é dos pássaros é festa de invenção. Ou mais, reinvenção de um povo (os índios) marginalizado, com o fulgor de um José de Alencar em novo tempo, a carnavalização bakhtiana, ao lado do senso de poesia de um novo território, que sai do ‘túnel escuro e profundo’ do ventre de tantas gerações e flui como um rio na pena sonora e grave, pungente e lírica de Nicodemos Sena – entre lendas e seres – o Brasil para muitos desconhecido e inóspito (CARLOS NEJAR, poeta, da Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 18-01-2004).

² Críticas retiradas do site <http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>. Acessos em 01.09.2014.

A noite é dos pássaros é muito mais que um romance calcado em documentos. É uma roldana mágica, envolvente, com vigor criativo notável na tessitura da vida dos nativos e suas heranças culturais, da floresta, seus animais e pássaros, onde o jovem português e sua amada Potira, que o salvou da morte no último momento, envolvem-se e nos envolvem também nesse mundo estranho e fascinante, real, emblemático e metafórico. Romance, e quase Canto, para ser lido, sentido, e dele não mais se esquecer (CAIO PORFÍRIO CARNEIRO/ESTADO DE MINAS, Belo Horizonte-MG, 20-12-2003/Universo metafórico (também in O ESCRITOR, nº 105, São Paulo, outubro-2003/Romance conta a vida dos tupinambás)³.

Em 2000, retornou à Amazônia atuando em Belém como diretor de redação de “A Província do Pará”, no qual criou o caderno de cultura Realidade Amazônica. O terceiro livro, *A mulher, o homem e o cão*, também foi elogiado pela crítica. Citemos aqui apenas as palavras de Oscar D’Ambrosio:

Nicodemos Sena é, acima de tudo, um exímio contador de histórias. Sua poética tem como base numerosos mitos que se inter cruzam, mas, em primeiro lugar, cativa pela capacidade de envolver o leitor pela criação de um mundo fantástico que derruba os limites entre o real e o imaginário. Neste novo romance, já no título, aponta para três elementos que concentram as atenções: a mulher, o homem e o cão. [...] A prosa de Nicodemos Sena, com esses elementos primordiais, desafia gostosamente o leitor. Os enigmas que traz à tona estão, na verdade, dentro de cada um. Suas histórias acordam o gigante adormecido da capacidade humana de raciocinar, colocando-o no centro do picadeiro dos dilemas, enigmas e desafios da existência (*A mulher, o Homem e o Cão*. Prefácio de Oscar D’Ambrosio).

Atualmente, escreve em uma coluna no Jornal “O Estado do Tapajós”. Dia 11 de setembro de 2014, nos avisou de uma nova empreitada, a publicação em 2015 de mais uma narrativa intitulada *Lá seremos felizes*, baseada na vida do pai Bernardino Sena. A coluna do dia 11 de setembro trouxe estas palavras:

Para que o leitor compreenda por que dei o título “Choro por ti, Belterra” a série de artigos que publicarei neste espaço, transcreverei na próxima coluna trechos do referido romance, que se passam durante o longo período (de 10 anos) em que o menino ‘Lázaro’ (como Bernardino é chamado no livro), esteve separado de sua mãe Guida, até que mãe e filho, em 1944, em plena Segunda Guerra Mundial, se reencontram. Esse reencontro de mãe e filho, que se deu em Belterra, também descreverei no próximo capítulo (O Estado de Tapajós, 11 de

³ Críticas retiradas do site <http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>. Acessos em 01.09.2014.

A produção do escritor Nicodemos Sena está em plena efervescência. Podemos dizer que analisar uma obra de um proseador contemporâneo e com várias críticas positivas é um árduo trabalho. Mas fomos ao desafio lançado por Ubiratan Rosário.

Seu romance *A espera do nunca mais* (uma saga amazônica) merece um estudo à parte. Não apenas um ensaio, mas uma pesquisa acadêmica mais apurada. O romancista aqui difere de Gastão Cruls que escreveu um livro sobre a Amazônia sem nunca ter antes estado nela. Mas o autor santareno de *A espera do nunca mais* conheceu e viveu a floresta amazônica como Ferreira de Castro, autor português de *A selva*. O romancista Nicodemos Sena pensou-a sentidamente como Dalcídio Jurandir em seus romances marajoaras. Parabéns, pois à literatura amazônica pelo seu romance tão bem escrito! Parabéns pessoalmente ao escritor bem sucedido no seu empreendimento em ficção.

Já foram produzidas várias obras ambientadas na Amazônia, como *A selva*, de Ferreira de Castro; *Marajó*, de Dalcídio Jurandir; *Cabana, capital: cabânia*, de Santana Pereira; *O imperador do Acre*, de Márcio Souza; além das obras de Milton Hatoum. *A espera do nunca mais*, de Nicodemos Sena, necessita de um estudo urgente para que professores e pesquisadores da cultura, história e literatura amazônica e nacional o conheçam e vejam a produção rica e poética do autor. Uma escritura que chama atenção pelas narrativas que se entrelaçam e nos mostram como foi o processo de criação, o encontro entre índios e brancos, por meio de um narrador onisciente, bastante persuasivo, mas ao mesmo tempo de outros narradores que contam histórias e lendas amazônicas, um verdadeiro celeiro de informações históricas, sociais e culturais sobre a Amazônia da década de 1950 que são narradas por caboclos, mulheres, homens brancos, índias velhas e pajés. E as lendas amazônicas não estão representadas aqui pelo estereótipo do exotismo, mas como algo complementar à vida do caboclo amazonense. A construção narrativa de Nicodemos Sena nos incita a repensar a literatura escrita na Amazônia e a história amazônica.

3. Entrevista concedida a Selmo Vasconcellos

Iniciamos com a entrevista concedida a Selmo Vasconcellos, disponível no site <http://www.selmovasconcellos.com.br/colunas/entrevistas/nicodemos-sena-entrevista/>, realizada em março de 2010. Selmo Vasconcellos é natural de Bangu, Rio de Janeiro. Reside em Rondônia desde 8 de novembro de 1982. É

servidor público do Estado de Rondônia, lotado na Secretaria de Esportes, Cultura e Lazer – Biblioteca Dr. José Pontes Pinto e Jornalista Colaborador. Editor da página literária semanal “Lítero-Cultural”, desde 15 de Agosto de 1991, do Jornal Alto Madeira, fundado em 15 de Abril de 1917, Porto Velho, RO.

Selmo Vasconcellos – Como surgiu seu interesse literário?

Nicodemos Sena – Fui fisgado pela literatura ao ler, aos 13 anos de idade, o romance *Ressurreição*, de Machado de Assis. Nessa época, as espinhas começavam a despontar em meu rosto e os livros tornaram-se o meu esconderijo. Li tudo da pequena biblioteca do meu tio Olindo Neves, professor de português em Santarém, município do oeste do Pará, onde nasci e vivi até 1977. Neste ano, vim para São Paulo estudar e trabalhar. E sofrer no primeiro ano como operário da indústria têxtil, sem nunca desistir do meu sonho de ser um dia escritor. Imagina! Ser escritor num país como o Brasil, onde não se dá nenhum valor ao pensamento que brota do povo. Ah, se eu soubesse que aos 51 anos o sonho de ser um escritor brasileiro, assim como Tolstói foi um escritor russo, poderia ter se transformado num pesadelo – pois com o golpe militar de 1964, que entregou o Brasil ao grande capital, nuvens de vorazes ‘gafanhotos’ começaram a roer a nossa Amazônia e muitos se acanalharam e passaram a se envergonhar de serem brasileiros.

Nesta resposta ao jornalista Selmo Vasconcellos, já podemos identificar um diálogo entre a vida pessoal de Nicodemos Sena e a influência em sua obra. Nicodemos citou a Ditadura Militar, o golpe de 1964, fato histórico presente em *A espera do nunca mais*, um entrelaçamento entre ficção e realidade. O mesmo se coloca como um escritor do povo, alguém que viveu e conheceu a realidade da classe social subjugada. E cita a Amazônia sendo devorada pelos “vorazes gafanhotos”, consequência do golpe militar. Temos então um vestígio da vivência e da memória de Sena para o possível processo de criação da obra citada. Mas não podemos ser ingênuos e ver o escritor como um salvador, uma voz do povo a mostrar a verdade sobre a Amazônia. Fica claro que Nicodemos Sena se propõe a ser essa voz, a ser um escritor sobre a Amazônia. A relação autor e obra é uma grande disputa pelo leitor, pela leitura. Temos as palavras do escritor, mas também temos as palavras da obra. Temos um escritor que quer nos apresentar uma Amazônia real, vivida e experimentada. O problema desta proposta é cair na própria busca das memórias, da imaginação e do olhar pessoal.

Selmo Vasconcellos – Quais os escritores que você admira?

Nicodemos Sena – Depois de *Ressurreição*, vieram *Os miseráveis*, de Vitor Hugo, Camilo Castelo Branco e os românticos brasileiros. O Machado de Assis das *Memórias póstumas de Brás Cubas* e de *Dom Casmurro* foi uma descoberta, mas *Vidas secas*, de Graciliano Ramos, foi um murro na cabeça. Enfim, a literatura dava um salto qualitativo, da revolta piedosa para a fria razão, sem nenhum prejuízo para a arte. O ódio ao Soldado Amarelo e a resignação de Sinhá Vitória produziram um clarão no meu entendimento. Como se um raio me partisse ao meio, compreendi o sentimento do homem corajoso e sensível, mas forçado a se amesquinhar num ambiente hostil. Entretanto, salto maior aconteceu aos 19 anos de idade, já em São Paulo, quando conheci os atormentados e delirantes personagens de Dostoiévski, o qual é erroneamente chamado por muitos de um escritor realista, pois é o autor de maior imaginação que eu já li, que vai além da descrição desse mundo visível e palpável tão conhecido por todos. Sem dar-lhe o crédito, muitos escritores se inspiram nele. *Metamorfose* de Kafka, por exemplo, é como que o desenvolvimento de um dos tenebrosos delírios do tísico Hipolit, personagem de *O idiota*. Maurice Maeterlinck deve ter lido *Notas do subsolo* para colocar *O pássaro azul* como título de sua famosa peça. O engraçado é que estes autores e outros que beberam em Dostoiévski são considerados em geral autores de textos fantásticos ou absurdos, o que prova que imaginação e “realidade”, e a própria vida, caminham juntas. Também admiro muito o *Dom Quixote*, de Cervantes, que fundou a narrativa moderna, e *Guerra e paz*, de Leon Tolstói, o grande épico russo, mas é em Dostoiévski, outro russo genial, que encontro, em estado quase puro, no vazio das situações e no silêncio das personagens, os mesmos arquétipos que me acompanham desde a infância e que aparecem em meus livros, como, por exemplo, o do índio velho sentado na beira de um rio sem nome e sem nenhuma importância, fumando o seu cachimbo e coçando os culhões, com os olhos perdidos no nada, de onde vozes e vultos, que só ele ouve e enxerga, conversam com ele numa linguagem que a humanidade já esqueceu: a linguagem dos anjos e dos demônios, e dos loucos. É este homem que aparece no começo do *A espera do nunca mais*, meu primeiro romance, e reaparece como narrador de *A mulher, o homem e o cão*, na mais absoluta solidão, e põe-se a narrar sua incompreensível história a um ouvinte que pode bem ser você ou eu ou todos nós juntos, ou o próprio velho ou ninguém.

Neste trecho, temos muitos indícios do processo de criação de Nicodemos.

Mas indícios dados pelo próprio escritor. E as palavras de um escritor sobre sua própria obra não podem ser consideradas lei, mas fornecem indícios de um processo, de um caminhar que o bom leitor e analista poderá esmiuçar e descobrir lacunas e brechas a serem investigadas. Ele cita autores que admira e ao mesmo tempo constrói relações de admiração e espelhamento com autores e personagens, construções que identificamos na obra analisada. No trecho “[...] o ódio ao Soldado Amarelo e a resignação de Sinhá Vitória produziram um clarão no meu entendimento. Como se um raio me partisse ao meio, compreendi o sentimento do homem corajoso e sensível, mas forçado a se amesquinhar num ambiente hostil”, o personagem Soldado Amarelo, de Graciliano Ramos, pode ser comparado ao personagem Estefano, de Sena. Os dois são representantes de um poder autoritário e violento, mas que são ordenados, são comandados, precisam de um conjunto maior para mostrarem força. Já temos uma influência bem marcante em sua criação de personagens. Também Sinhá Vitória pode ser revista na personagem da Velha Índia, que vê o perigo na personagem de Estefano, ao contrário de outros personagens. É uma personagem guerreira, lutadora e que enxerga as verdadeiras intenções do colonizador português Estefano. Podemos sugerir que Nicodemos Sena bebe na narrativa de Graciliano Ramos, espelha seus personagens nos de *Vidas Secas*. Percebemos, então, a criação literária partindo de leituras de outras narrativas, buscando intertextualidade entre os personagens, em uma construção de sujeitos marginais em busca de melhores condições de vida. Também podemos inferir que Sena busca um espelho de criação, uma fórmula para acertar sua escrita, sua produção. Quando ele pontua sobre “os atormentados e delirantes personagens de Dostoiévski”, nos lembra o personagem Índio Velho’, que sozinho, com suas crenças e tradições, conversa com os mortos, revive personagens em uma língua só dele. E Nicodemos reconhece essa influência no romance *A espera do nunca mais*:

[...] mas é em Dostoiévski, outro russo genial, que encontro, em estado quase puro, no vazio das situações e no silêncio das personagens, os mesmos arquétipos que me acompanham desde a infância e que aparecem em meus livros, como, por exemplo, o do índio velho sentado na beira de um rio sem nome e sem nenhuma importância, fumando o seu cachimbo e coçando os culhões, com os olhos perdidos no nada, de onde vozes e vultos, que só ele ouve e enxerga, conversam com ele numa linguagem que a humanidade já esqueceu: a linguagem dos anjos e dos demônios, e dos loucos. É este homem que aparece no começo do “A espera do nunca mais”, meu primeiro romance, e reaparece como narrador de “A mulher, o homem e o cão”, na mais absoluta solidão, e

põe-se a narrar a sua incompreensível história a um ouvinte que pode bem ser você ou eu ou todos nós juntos, ou o próprio velho ou ninguém.

Temos uma nítida e real influência no processo de criação da obra de Sena. São personagens e situações que constroem os personagens em *A espera do nunca mais*. As entrevistas de Sena nos levam a enxergar esse entrelaçado de influências que um autor recebe para a criação de uma obra. Podemos inferir que o escritor, como bom jornalista, sabe os caminhos da persuasão, de levar o leitor dando-lhe a mão, guiando-lhe em caminhos seguros. Caminhos seguros que precisam ser trilhados, mas que o bom leitor não se engane que há outras vielas, outros cursos, outros braços de rios. E estes cursos não pontuados por N.S. são essenciais para que possamos nos aprofundar na sua escrita.

Selmo Vasconcellos – Você está escrevendo um novo livro?

Nicodemos Sena – Escrevo um romance enorme, pois só realizei um quarto do plano e já tem 200 páginas. O título provisório desse livro é a resposta que Ulisses dá ao Ciclope, *Meu nome é ninguém*. A história do homem obrigado a apagar os seus próprios passos e a esconder a sua identidade, a fim de escapar não apenas do tirano que ele vê à sua frente, mas daquele que está dentro de si mesmo e quer controlar a sua mente. E nesse ponto de fuga, desesperados, encontram-se tanto o homem primitivo, que aparece nas lendas e mitos da minha terra amazônica, isolado e solitário, mas em perfeita paz consigo próprio e com o mundo, como também o homem moderno ou pós-moderno, fragmentado e esquizofrênico. Como vê, a literatura dos livros, que descobri aos 13 anos, fez-se tomar consciência de que a verdadeira literatura nasce bem antes nas narrativas orais do nosso povo, que até hoje me nutrem.

Nas últimas três linhas da resposta de Nicodemos, verificamos a influência da oralidade, das narrativas orais, do ouvir das histórias, uma cultura em extinção, mas ainda presente na Amazônia, e que Nicodemos soube aproveitar em suas narrativas. A oralidade faz parte da Amazônia ou vice-versa? Todos os ingredientes de uma boa história aparecem no texto de N.S., como a hipnotizar o leitor.

Selmo Vasconcellos – Qual mensagem de incentivo você daria para os novos escritores?

Nicodemos Sena – Leia. Leia. E releia. Nos livros e principalmente na

vida. Ouça mais do que fale. Aprenda a ouvir o silêncio. Afaste-se do burburinho do mundo sensível. Aprenda a distinguir a voz entre as tantas vozes, pois às vezes o que parece ser a mais lúcida realidade não passa de fantasmagoria. Desconfie sempre da realidade e nunca se envergonhe de sonhar, pois é dentro do sonho que você pode encontrar o centro do mundo, o seu centro, onde você se sentirá seguro e nada poderá atingi-lo.

A ideia que Nicodemos nos passa é a de que o ouvir é essencial. E que a imaginação é uma mola propulsora da criação, do processo de criação. A realidade faz parte, mas não é o elemento essencial, pode ser o mote para a escritura. N.S. encanta com palavras, nos faz acreditar em um mundo amazônico onírico, lendário, oral. O que detectamos na entrevista foi uma grande busca por um passado inexistente, corrompido, ilusório. Uma reconstrução da narrativa fictícia a partir da própria experiência.

4. História e ficção: uma refiguração discursiva

Considerando opiniões de jornalistas e críticos sobre Sena, além da entrevista realizada, a intenção do artigo foi apresentar a obra do autor numa visão geral. Tentou-se identificar a representação da história e da ficção presente na obra *A espera do nunca mais*, através de alguns personagens e suas histórias. Trabalhou-se com análise do discurso, na perspectiva de Michel Foucault e Mikhail Bakhtin, para investigar o sujeito que fala, para quem fala e como é descrita a história através da literatura. Buscou-se também analisar como a temática histórica e cultural foi construída, levando em consideração o contexto de produção social de ditos e não ditos, pois temos várias vozes entrelaçadas através da memória e do esquecimento, construindo um tecer intertextual que perpassa por toda a vida cabocla. Outro teórico com o qual se dialogou foi Paul Ricoeur, com a questão da narrativa histórica, buscando identificar o tempo vivido e a narração, ou seja, a experiência e a consciência. O olhar com Ricoeur foi mais um filete de observação e experimentação que uma análise. Sugere-se um sobrevoo inicial.

A obra analisada relata a história de um povo que vivia no interior do Pará. Por meio de personagens específicos, o narrador vai nos apresentando a trajetória de um tempo e de uma narrativa que se entrelaçam através da história e da ficção. Segundo Ricoeur, “a história se serve da ficção para refigurar o tempo e a ficção se vale da história com o mesmo objetivo” (RICOEUR, 1997, p. 317).

Assim, a saga de Gedeão, o personagem de nossa história, é construída numa refiguração entre tempo e ficção, entre a história e a narração, “desse entrecruzamento, dessa sobreposição recíproca, dessa troca de lugares, procede ao que se convencionou chamar de tempo humano, em que se conjugam a representância do passado pela história e as variações imaginativas da ficção, sobre o pano de fundo das aporias da fenomenologia do tempo” (RICOEUR, 1997, p. 332).

Vemos aqui, a questão do vivido e do narrado. Nicodemos Sena ao referir-se ao livro disse: “como nativo da Amazônia, escrevi o que vi e ouvi, convicto de que o mundo precisa conhecer uma parte da humanidade ameaçada de extinção”. Mas essa parte ameaçada de extinção está relacionada ao caboclo e suas histórias, tristezas, alegrias e frustrações. Na fala de Nicodemos, podemos identificar a questão da experiência e da consciência, que se sobrepõem na construção da narrativa. Quando N.S. nos diz que escreveu o que viu e ouviu, quer nos fazer acreditar em uma relação de realidade e ficção, de espaços e tempos reais. Mas que, ao serem transcritos com a pena da criação, nos transportam para o espaço ficcional, o espaço da criação literária. E neste espaço ficcional da obra, N.S. não nos guia, caminhamos sozinhos.

A perspectiva de *A espera do nunca mais* traz o encontro do caboclo com o homem branco e suas consequências, desde o primeiro contato às margens do Rio Maró até o confronto pela posse da terra. Neste perpassar ficcional, visualizamos o discurso literário como uma construção histórica. O trecho abaixo nos remete ao encontro do homem branco com o caboclo.

Ao vê-lo, o homem alto e branco, não sem receio falou:

– Bom dia seu Silvestre Bagata, prazer em conhecê-lo. Mas, além de não obter resposta, teve de recolher a mão que estendera ao caboclo, pois este, ignorando a presença dos forasteiros, saltou lépido, sem dar uma palavra, para dentro do braço e, como criança, começou a passar as mãos pelas peças do motor. De repente perguntou:

– Como é o nome desse bicho?

O forasteiro, aliviado, respondeu:

– Motor de centro.

– Ele tá dormindo agora?

[...]

– Ham... – fez Silvestre Bagata, ficando novamente em silêncio, muito admirado de terem apanhado aquele bicho no mato e aprisionado ali. Depois de algum tempo, comentou: - Se no mato daqui tivesse esse bicho, a onça-preta corria dele.

O forasteiro sorriu, mas se calou. Não tinha pressa, o seu negócio requeria paciência. Na solidão daquelas paragens, a vida tinha outro ritmo. Deixaria o matuto à vontade, responderia todas as perguntas, satisfaria os seus caprichos, conquistaria a sua confiança. E, no momento oportuno, desfecharia o seu golpe. (2002, p. 41).

Observamos a consciência do narrador nos dando informações preliminares sobre os personagens. Temos uma narração manipuladora, o discurso do narrador leva o leitor a ver o maniqueísmo colonizado e colonizador. No decorrer da narrativa, é explícita a manipulação realizada pelo homem branco e para contribuir com esta manipulação há também a descrição da ingenuidade ou ignorância do caboclo em relação ao contexto da cidade. O trecho a seguir demonstra a relação de manipulação:

Quanto à cachaça, por sinal da mais vagabunda, o forasteiro comprava na cidade cada garrafa pela bagatela de cinquenta cruzeiros, mas, como depois de trazido àquelas distâncias o líquido ordinário adquirisse a atração e a consistência das bebidas finas, o forasteiro carregava no preço: “Trezentos e cinquenta a garrafa”, anunciou ele, pondo fê no produto, ao que o velho Bagata, como se conhecesse número, exclamou: “Trezentos e cinquenta?! Trezentos e cinquenta, não! Que não sou bobo; mas pago mil”. Para ele, mil, por ser uma palavra mais curta e fácil de falar, certamente valia menos que trezentos e cinquenta (2002, p. 53).

Neste narrar, temos a configuração do homem caboclo e do homem branco, pintados de acordo com a visão do narrador, sendo o homem branco manipulador, cínico, esperto; e o caboclo ingênuo, sem conhecimento. A ação colonizadora e manipuladora está presente na narrativa, em uma visão dual do encontro “homem branco e caboclo”.

O forasteiro também mostrou que os vinhos silvestres – de taperebá, de açaí, abacaba, pataúá, e outros frutos – ficavam mais gostosos com açúcar, e a carne assada e o peixe cozido mais deliciosos com sal, e a pescaria mais fácil com anzol, ao invés da flecha e da zagaia. Trouxe calções de brim barato para os homens e vestidinhos de chita para as duas mulheres, incutindo-lhes a vergonha de sua seminudez. Os *bagata*, inicialmente seduzidos pela novidade, deixaram-se rapidamente corromper, alterando o seu modo de viver, tornando-se por fim completamente dependentes do forasteiro que trazia tais artefatos da cidade.

Vemos que o colonizador utiliza objetos da cidade para manipular o

caboclo, trocando hábitos tradicionais pelos da cidade. E o caboclo não demonstra resistência, não questiona esta ação. A narrativa de Sena se utiliza da história para construir a narrativa literária. A dupla história e ficção já foi analisada por muitos teóricos. Na obra *Como se escreve a história*, Paul Veyne não se distancia de tipologias literárias. A narrativa histórica se organizaria de acordo com explicações obtidas por uma pessoa. Assim, as informações se transformariam em um texto compreensível com todos os seus possíveis elementos. Vemos aqui um grande diálogo entre o fazer literário e o fazer histórico.

Paul Ricoeur em sua tese afirma que é a narrativa que torna acessível a experiência humana do tempo. O tempo só se torna humano através da narrativa. Desta forma, a compreensão das ações humanas historicamente ou ficcionalmente só serão entendidas através da narrativa. Assim, a historiografia pertenceria ao campo da narrativa, ocorrendo naturalmente um diálogo entrelaçado entre História e Ficção. Em *Tempo e Narrativa*, a escrita histórica é constituída por explicações oferecidas aos leitores para a compreensão das ações e escolhas dos sujeitos/personagens nas narrativas ficcionais e/ou históricas.

Imitar ou representar a ação é, primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade. É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e ao seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária (1994, p. 101)

Considera-se a narrativa como forma de humanizar o tempo, evocando a necessidade e a confirmação da narrativa. Nas palavras de Ricoeur, haveria uma refiguração das ações humanas, recriando o vivido, o experienciado. “A configuração é a operação narrativa elaborada no interior da linguagem e do texto, por exemplo, as formas do enredo e a construção das personagens; e a refiguração é a transformação da experiência viva sob efeito da narração” (ID., p. 78). Vemos aqui o fazer literário necessitando de uma experiência, de um ter vivido. Assim, há a problematização sobre sujeitos, suas posições, seus discursos e ideologias. Na narrativa de Sena, temos a refiguração: o autor transforma a experiência vivida através da narração, das descrições dos espaços, da construção dos personagens. Uma transformação consciente com objetivos de laçar o leitor nos rios da Amazônia.

Através da análise do discurso segundo a visão do filósofo Michel Foucault, ao trabalhar a questão do discurso e do poder precisamos nos expressar para sermos ouvidos e declarar nossas posições em relação à realidade. Para

Foucault, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz a luta ou sistemas de dominação, ou simplesmente aquilo que manifesta o desejo, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (1996, p. 10). Na obra de Nicodemos Sena, temos os poderes e micropoderes em constante atrito. O colonizador na imagem do personagem Estefano carrega toda uma carga semântica do poder do branco, do detentor da palavra, da cultura civilizada. E o caboclo Gedeão é construído ante a imagem do colonizado, subjugado, inferior, do sujeito que precisa se adaptar à nova cultura, aos novos saberes e sabores do outro. O narrador guia o leitor a ver os personagens no dueto “bem” versus “mal”, com a ideia estereotipada do colonizado inocente e do malvado colonizador. N.S. peca neste maniqueísmo, pois assim como José de Alencar desenhou Peri como um herói romântico europeizado, N.S. enalteceu seu herói Gedeão, um caboclo forte, bonito, corajoso. Há repetição de fórmula na construção deste personagem. Aqui, ocorre também o distanciamento entre os personagens de N.S. e Graciliano Ramos. Enquanto Graciliano Ramos constrói seu personagem com todos os defeitos e algúrias, N.S. recria um Peri na versão amazônica. No trecho abaixo, há uma nítida apresentação do colonizador e da subjugação dos colonizados.

O forasteiro, vindo sabe lá de onde, passou a ser, de forma sutil e insidiosa, o senhor dos seus destinos. Sugava-lhes as energias, explorava-os, arrebatava o fruto do penoso trabalho. [...] Os caboclos submetiam-se a uma servidão voluntária, emaranhados que estavam numa rede de malhas invisíveis e presos numa cela cuja parede não era outra senão a própria selva bruta e impenetrável que os comprimia num círculo da mais completa solidão (2002, p. 56).

Relacionamos o discurso do poder ao colonizador por deter a palavra, o dinheiro, a força e as astúcias do discurso. Já o colonizado, o caboclo, não possui este poder, não precisou até esse momento de lidar com o outro, com o poder do discurso e do dinheiro. Na narrativa, há um capítulo intitulado “Duas Histórias”, onde temos duas versões sobre a presença do negro no Amazonas. Há a versão do colonizador, do detentor dos meios oficiais; mas também há a versão dos subjugados, dos negros, dos considerados vencidos. O narrador faz questão de nos apresentar duas versões, a primeira contida nos documentos oficiais, nos jornais e discursos dos que detinham o poder; a outra oriunda da oralidade, da voz que foi calada por discordar da voz preponderante. Podemos relacionar aqui o poder do discurso e as vontades de verdades de Michel Foucault, ao configurar que o discurso prevalece de acordo com o poder do sujeito que fala. E consequentemente, a vontade de verdade, pois não há apenas uma verdade, mas

vontades de acordo com histórias e discursos dos sujeitos. E a dialogicidade também se insere, pois há entrecruzamento de personagens e verdades, de narradores e ouvintes.

Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão de um em relação ao outro. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, à coletividade (BAKHTIN, 2002, p. 113).

Nessa perspectiva, temos a abordagem de Mikhail Bakhtin, relacionada à palavra, principalmente aos narradores: a relação de significação entre os locutores e ouvintes é mediada pela palavra pronunciada. O capítulo “Duas Histórias” versa sobre a origem do personagem Estefano Alves Barbosa,

[...] pertencia o nosso personagem a uma das mais ricas e tradicionais famílias portuguesas da Amazônia – os Barbosa, senhores de barão e cutelo, donos de muitas terras e de muitos escravos, cujos descendentes, em 1822, dobrando-se ao peso de inexoráveis acontecimentos, aceitaram a independência do Brasil do jugo de Portugal e, mais que isso, tornaram-se ardorosos brasileiros, tão extremadamente ardorosos que até pareciam ser mais brasileiros que os verdadeiros brasileiros, o que se explica pelo fato de que eles, os portugueses, em sua nova pátria, sob a proteção do Império, continuaram sendo por muito tempo os únicos senhores, donos de todos os privilégios (2002, p. 65).

Assim era o nosso personagem Estefano. Uma demonstração ao leitor de como foi desenhada esta pessoa na obra. O capítulo apresenta duas versões sobre seus antepassados: uma versão oficial, comprovada em documentos oficiais; e outra não oficial por ser contada por personagens desprovidos de poder e de discurso confiável, para alguns. Vale salientar o uso de documentos oficiais pelo escritor na narrativa. O escritor Nicodemos Sena afirmou, em uma entrevista realizada dia 21 de agosto de 2015, que utilizou textos de jornais antigos para compor a narrativa, uma estratégia composicional que se transforma em elemento estratégico narrativo.

Para um bisneto de Barão, despencar ao nível da ralé, ter de acotovelar-se com ela, era um duro golpe, ainda mais que a única coisa que ele herdou da família e sempre cultivou foi o asco e o desprezo por índios, negros e pobres de qualquer cor, uma gentilha, segundo pensava, feita por Deus bem abaixo dos humanos e um pouquinho acima dos cães, cuja única finalidade era servir a homens

brancos e dignos como ele. Esse ódio a tais “raças inferiores” fora nutrido por histórias terríveis narradas pelos pais e pelas mucamas, ou escrita em velhos recortes de jornais, ou ainda constantes da poeirenta papelada da família, que ele guardava com carinho e, vez ou outra, com um prazer doentio, lia. (2002, p. 66).

Vejam como os documentos oficiais contam a história dos negros:

Amazonas abaixo, a quarenta milhas, pouco mais ou menos, distante de Santa Irene, em 1851, alvejava em fundo verde de bananeiras e cacauais, aqui e ali pontilhada de coqueiros e árvores frondosas, debruçada à margem esquerda do estuante rio-mar, a fazenda Cacaual Grande, antiga propriedade senhorial do Dr. José Coelho Barbosa, filho do ilustre Barão de Santa Irene, onde desenrolou-se uma lamentável tragédia.

Como em todas as fazendas e engenhos da época, lá também havia escravos, esses desgraçados seres, sempre cabisbaixos, traiçoeiros e dissimulados, cheios de ódio aos seus benfeitores, degenerados e sempre curvados, fedorentos debaixo da soalheira ardente e mutio fujões, indignos de confiança e mui dignos da vergasta, que só entendem o sibilar do chicote dos seus senhores. [...]

Segundo relato histórico que muito compraz a Estefano, “Não fosse o nobre e valente coronel Teobaldo Leôncio Barbosa, que por um milagre da Imaculada Conceição escapou das mãos dos facínoras marrons, de quem ficou prisioneiro durante cinco longos meses” [...]

Consta que “os índios e os negros atuaram como se fossem inspirados por diabólico fanatismo, pois não tinham armas, exceto de madeira, bastões, arcs e flechas, uma vez que a pólvora e o chumbo há muito tinham se acabado, mas com estar armas grosseiras vieram por matas e campos atacar a vila. [...] As sentinelas foram mortas ou fugiram e enxames de índios e negros pularam s paliçadas e desceram em tropel pela rua principal. Mas logo veio a seu encontro força grande e bem armada, já sob o sábio comando do coronel Teobaldo Leôncio Barbosa, que tomou posição nas casas e atrás dos muros, e os selvagens foram mortos às centenas. Só quando as ruas ficaram atravancadas de cadáveres é que o resto voltou as costas e fugiu” (2002, p. 76-77)

Esta versão é relatada pelo nosso narrador através de jornais, textos escritos por cronistas. Analisando o discurso percebemos o desenhar maquiavélico feito aos negros, colocando-os sempre como inimigos da pátria e dos gloriosos senhores. A outra da história é desenhada assim:

Esta é a história oficial, cheia de bravura, retocada e nobre, contada pelos

vencedores. Mas há outra, repleta de covardia e infâmia, fora dos anais, mas também digna de ser contada. [...] ‘Madame’ Florinda, dona do bordel mais badalado do baixo-amazonas, filha de puta e neta de Vó Fuluca, que antes de ser Fuluca foi ‘Nhá’ e depois de ter sido cabana virou ‘Madame’ Fuluca, nada mais nada menos que a primeira prostituta a assumir abertamente em Santa Irene a mais antiga e nobre profissão, ‘Madame’ Florinda conhecia muito bem essa história. [...] Os que retrocediam encontravam o fogo da tropa que lhes fechara a retirada, e os que corriam para a vila recebiam a carga mortífera que partia das paliçadas; pouquíssimos conseguiram escapar jogando-se nas águas. Quando a fuzilaria cessou, havia mais de dois mil corpos de negros, índios e mestiços estendidos na areia, alguns apenas feridos, outros, na esperança de escapar fingindo-se de mortos. O próprio Teobaldo, que se refugiara com Zezé numa das paliçadas segundos antes de despencar a chuva de balas, já com a aura de herói nacional luzindo-lhe no rosto, comandou os legais no rescaldo. Com a ponta do cano de um mosquetão cutucava os corpos de um a um, procurando os feridos. A guarnição que viera de Belém trouxera ordens expressas do brigadeiro Andréa para fazer uma guerra sem quartel contra os cabanos, não poupar feridos nem fazer prisioneiros. Assim foi que centenas de infelizes, ali mesmo na areia branca da praia, sob o calor tépido dos primeiros raios da manhã, receberam o tiro de misericórdia; [...] A revolta dos cabanos fora definitivamente debelada e, na paz dos salões de Belém, o nome do coronel Teobaldo era pronunciado com pasmo e admiração. [...] Citado pelo brigadeiro Andréa no seu ‘Relato de Campanha’ como ‘o tigre do baixo-amazonas’ (2002, p. 77-82)

Temos duas versões para a mesma história. Uma contada pelos vencedores e outra pelos vencidos. Uma com o poder do discurso; a outra com o discurso calado e transformado. Compreendemos a relação entre história e ficção de forma incompleta, cada uma tentando complementar a outra. Sendo que as duas trabalham com temporalidades e características próprias, pois temos narradores e construções diferentes. Há uma tentativa de desvendar através da ficção as teias do acontecimento ‘Cabanagem’. Temos personagens históricos como o Brigadeiro Andréa, nomeado pelo Império em março de 1836, como o novo presidente do Grão-Pará. E personagens fictícios, como o senhor Estefano, que simboliza a classe de senhores da época. Há uma tessitura fictícia promovendo outros caminhos para a História da Cabanagem, uma construção do discurso literário como uma construção histórica, já que Ricoeur nos traz a narrativa como a linha tessitiva da história. Assim, podemos revisitar a história dando-lhe outras leituras, dentre elas o viés de Nicodemos Sena, ao nos apresentar as versões relacionadas ao levante. Salientamos o trabalho da escrita de N.S. ao

escrever este capítulo. Foram três meses para produzi-lo, em pesquisa minuciosa sobre a Cabanagem na Amazônia. Vemos neste processo de criação uma busca pela história, por recursos composicionais. Uma preocupação com a escritura.

Parametrizados em Foucault (1989), vivemos numa sociedade em que o poder é exercido de maneira centralizada e até violenta. E essa violência às vezes é legalizada pelos poderes institucionais. O filósofo nos propõe desmascarar esses poderes, principalmente os escondidos, camuflados, aqueles que oprimem, retiram as vozes, controlam e humilham qualquer grupo ou sujeito. E o discurso dos sujeitos da Amazônia foi por muito tempo minado pelo discurso daquele que detinha o poder de voz, predominando o discurso do estrangeiro. Com uma história de escravidão, servilismo e injustiças, discursos identitários do caboclo, índio e da mulher foram cortados, modificados pelo colonizador. E na obra de Nicodemos Sena, especificamente neste artigo, o capítulo ‘Duas versões’, consta a relação entre o poder violento e legalizado ante poderes escondidos, camuflados: o discurso dos jornais (cronistas) e o discurso da “Madame Florinda, dona do bordel mais badalado do baixo-amazonas, filha de puta e neta de Vó Fuluca” (2002, p. 78).

Para Hommi Bhabha, em *O local da cultura*, “a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (2005, p. 21). E ainda, a diferença cultural “é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (2005, p. 63). Assim, “os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir definições de tradição e modernidade, realinhar fronteiras habituais entre público e privado, alto e baixo, assim como desafiar as expectativas de desenvolvimento e progresso” (2005, p. 21).

Propondo este artigo como contribuição para a valorização do discurso amazônico ante discursos coloniais, o sociólogo Boaventura Souza Santos (2007) afirmou que nos dois últimos séculos houve um domínio da epistemologia que descartava contextos culturais e políticos da produção e reprodução de conhecimento. O autor afirma que não há epistemologia neutra e que esta deve debruçar-se sobre as práticas sociais. Com este questionamento, sugere-se reflexão sobre o colonialismo,

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

Souza Santos propõe alternativa para a constatação, uma “Epistemologia do Sul”. Trata-se de um conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizando saberes que resistiram com êxito e reflexões produzidas e investigações relacionadas a diálogos horizontais entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (SANTOS e MENESES, 2010).

A epistemologia seria a constatação, o estudo e a valorização de um conjunto de saberes produzidos pelos próprios países que ficam na parte Sul do Globo, em contraposição à parte Norte. O Norte engloba América do Norte e Europa, ou seja, os colonizadores e detentores da ciência hegemônica; a parte Sul comporta a América do Sul e a África, espaços colonizados e subjugados de todas as formas, politicamente, economicamente, culturalmente, linguisticamente e socialmente. E neste espaço encontra-se a Amazônia.

A epistemologia produzida por grupos locais apresenta validade pontual. Não há como desvincular sujeitos e âmbitos locais das epistemologias produzidas. O conhecimento está ligado ao seu contexto político, econômico, social e cultural, num engajamento com seus sujeitos. Assim, não há como falar de Epistemologia do Sul, representada pela literatura amazônica, sem analisar a política, a economia, a cultura, a literatura e a sociedade. E ao redor dessas relações está o poder do discurso, que não deixa de estar entrelaçado aos sujeitos e aos contextos. Na narrativa de Nicodemos Sena identifica-se este saber sendo perdido pelo encontro com o branco:

Numa perda lenta e gradual da memória, porém, de geração a geração, pequenos detalhes do costume, aparentemente insignificantes, iam se modificando. Por exemplo: o avô de Silvestre Bagata foi o último a fumar o cachimbo na beira do rio; o filho, quando chegou a sua vez, trocou o cachimbo pela tiborna, bebida extraída da mandioca, altamente alcoólica, que, em vez de pacificar-lhe a alma, provocava vômitos e alucinações (2002, p. 32).

A partir de certo dia, porém, Silvestre Bagata começou a demonstrar um

envelhecimento precoce. Perdeu o interesse pelo trabalho e até por Veva, e deu para acocorar-se no porto, no mesmo lugar onde se acocorava o vô Pachico, olhando sempre pro rio, balbuciando sons sem sentido enquanto coçava o enorme culhão que jazia fora do calção encardido, como se acometido por um pileque eterno. Sabá, assim como o pai outrora dava ao vô cuias de tiborna, dava-lhe agora de vez em quando goles de cachaça. Pouco a pouco um palor funéreo cobriu o rosto do valetudinário, que perdera a virilidade e o vigor, corroído por um processo de completo emasculamento, no qual os momentos de delíquio já eram mais longos que os de lucidez. Antes de morrer e ser enterrado na curva do rio, Silvestre Bagata aguentou algum tempo nessa semicomá. (2002, p. 57).

Nos trechos, temos etapas da vida de Silvestre Bagata, índio que após o encontro com o branco foi modificando identidade, cultura, costumes e saberes. E esses saberes, relacionados aos de Boaventura Souza, foram dizimados pela epistemologia dominante, pelos saberes dominantes. Assim, pode-se dialogar os teóricos Boaventura, Michel Foucault, Mikhail Bakhtin e Paul Ricoeur ao analisarmos a narrativa de Nicodemos Sena como uma tessitura ficcional regida pela história, numa tentativa de construir outras verdades, outros caminhos da história da Amazônia. São esferas que se juntam à história oficial e vão ganhando força e novos contornos.

4. Considerações finais

Narrativizar a história de uma nação, de um povo, requer a construção de uma temporalidade do passado. E Nicodemos Sena reconstrói esta tessitura, esta narrativa, mesclando personagens históricos com fictícios, dando voz a sujeitos subjugados ao narrar a história de seus povos, de seus mitos. Podemos afirmar que a narrativa *A espera do nunca mais* recria uma Amazônia histórica e fictícia, mesclando poesia e prosa, recuperando interpretações sobre uma Amazônia local e global. Em suma, cabe ponderar que a obra requer um olhar mais profundo sobre este elemento literário, dado que ficção e história se entrelaçam na tessitura da narrativa nicodemiana.

Repleta de poesia, encantos e mistérios, mas também de escravidão, violência, subjugação, injustiças e justiça questionáveis, o livro historiografa um tipo de moldura referente a indivíduos amazônicos, fazendo uma viagem dentro da Amazônia, em um resgate de passados silenciados, não contados, mutilados por narrativas estrangeiras. Trata-se de uma narrativa que precisaria ser lida por quem já conhece e pelos que ainda não conhecem a Amazônia. Ver e ler a

Amazônia pelos olhos dos estrangeiros é um fazer necessário, pois nos acomete de questionamentos, dúvidas, verdades e invenções. Ver a Amazônia pelos olhos de um amazônida é urgente, pois ali temos outra Amazônia, singular, que nos abre os olhos para coletividades operantes dos locais e do colonizador a um só tempo, em um necessário recorte sobre a representação amazônica. Nessa perspectiva, Nicodemos Sena nos convida a conhecer e percorrer uma Amazônia com várias esferas históricas e fictícias, nuances de uma região vivida e escrita, em uma narrativa desnuda teias de acontecimentos, apreendendo além da efemeridade. Se há um livro, hoje, que possa nos apresentar a Amazônia da década de 1950 é *A espera do nunca do mais: uma saga amazônica*.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo: Hucitec, 2002.

BHABHA, Hommi. O local da cultura. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

CASTRO, Ferreira de. A Selva. Lisboa Guimarães Editores, 1991.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

JURANDIR, Dalcídio. Marajó. 4 ed. Belém: EdUFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa (tomo I). Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa (tomo III). São Paulo: Papirus, 1997.

SANT'ANA Pereira. Cabanos Capital Cabânia. Belém: Cejup, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. Renovar a teoria crítica e reinventar a

emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, M. P. (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010

SENA, Nicodemos. A Espera do Nunca Mais – Uma Saga Amazônica. 2 ed. Belém: Cejup, 2002.

SENA, Nicodemos. A Noite é dos Pássaros. Belém: Cejup, 2003.

SENA, Nicodemos. A Mulher, o Homem e o Cão. Taubaté. São Paulo: LetraSelvagem, 2009.

SOUZA, Márcio. Galvez, imperador do Acre. Rio de Janeiro: Record, 1998.

VEYNE, Paul. Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história.. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 37-45.

Depoimentos e Entrevistas

ANTONIO CARLOS SECCHIN, poeta, ensaísta e professor de Literatura na Universidade Federal do Rio de Janeiro(UFRJ)/Rio de Janeiro, 05-fevereiro-2000. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html> Acesso em 01.09.2014.

BENEDICTO MONTEIRO/O ESTADO DO TAPAJÓS, Santarém-PA, 05-março-2002/O romance da civilização fluvial. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html> Acesso em 01.09.2014.

CAIO PORFÍRIO CARNEIRO/ESTADO DE MINAS, Belo Horizonte-MG, 20-12-2003/Universo metafórico (também in O ESCRITOR, nº 105, São Paulo, outubro-2003/Romance conta a vida dos tupinambás). Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html> Acesso em 01.09.2014.

CARLOS NEJAR/poeta, da Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 18-01-2004. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html> Acesso em 01.09.2014.

Entrevista concedida a Selmo Vasconcellos, disponível no site <http://www.selmovasconcellos.com.br/colunas/entrevistas/nicodemos-sena->

entrevista/ , Acesso 12.03.2014

ILDEFONSO GUIMARÃES, escritor, da APL-Academia Paraense de Letras/Belém, outubro-2003. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>> Acesso em 01.09.2014.

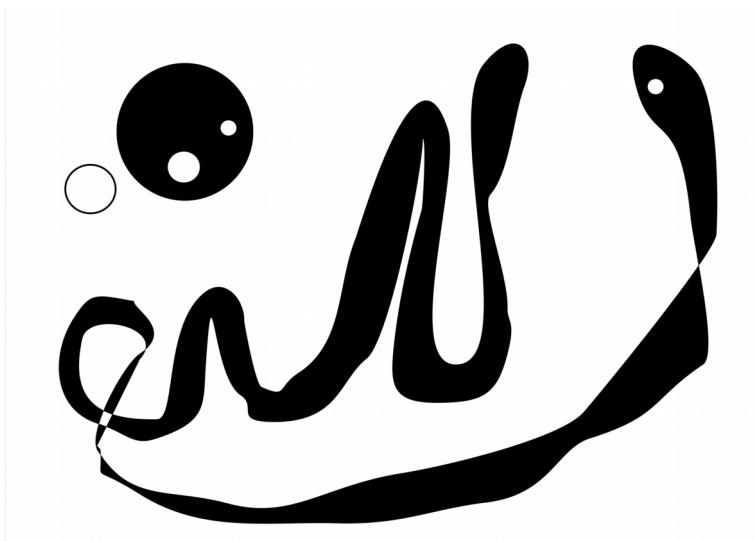
LEANDRO ESTEVES/LB-REVISTA DE LITERATURA BRASILEIRA, nº 18, abril-2000, São Paulo/Mais um saboroso fruto da Amazônia. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>> Acesso em 01.09.2014.

NELLY NOVAES COELHO, escritora e crítica, professora de teoria literária da Universidade de São Paulo (USP)/São Paulo, 23-novembro-2001. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>> Acesso em 01.09.2014.

OLGA SAVARY/O GLOBO, Caderno Prosa & Verso, Rio de Janeiro, 03-março-2001/Amazonense faz boa ficção com ‘anos de chumbo’ e choques entre culturas. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>> Acesso em 01.09.2014.

OSCAR D’AMBROSIO/JORNAL DA TARDE, Caderno de Sábado, São Paulo, 20-maio-2000 /Uma extensa e densa aula de Amazônia. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>> Acesso em 01.09.2014.

RONALDO CAGIANO/Suplemento OPÇÃO CULTURAL, Goiânia, 13-julho-2003/Um novo olhar sobre a Amazônia. Disponível em <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/nicodemossena.html>> Acesso em 01.09.2014.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – FÁBULA NEGRA, 2016)

O mundo da tecnociência em desencanto: ensaio hermenêutico sobre mitologia amazônica

Denison Silvan

Jornalista, mestre e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). O ensaio se insere no contexto da tese de doutorado do autor, intitulada "Trabalhadores da juta: trajetórias de luta, suor e sacrifício", em curso (2014-2017) no PPGSCA

- Ó Joaquina Vintém

Boto era feio ou não?

- Ai, era um moço loiro, maninha

tocador de violão.

Cobra Norato, de Raul Bopp

1. Introdução

A figura clássica do juteiro, trabalhador rural ribeirinho tradicionalmente representado como tendo braço forte, tez acobreada, expressão sisuda, terçado em punho e o indefectível chapéu de palha, surgiu e se consolidou em um contexto laboral inóspito, e, também, marcado pela exuberante paisagem natural da Amazônia, pontuada por várzeas, rios e florestas intermináveis. Por suas características intrínsecas, o trabalho agrícola exercido pelo juteiro era, e continua sendo, uma ocupação predominantemente masculina, que dele se ocuparam milhares de pessoas nas várzeas dos rios do Amazonas e Pará durante um período de tempo que, em nosso projeto doutoral, delimitamos entre 1937 a 1987.

Pelas entrevistas e conversas com os antigos trabalhadores da juta com os quais tivemos contato, senhores na casa dos 60, 70 e 80 anos, pudemos constatar que era marcante em suas vidas o apego às tradições religiosas

vinculadas à Igreja Católica, em que as festas e dias santificados se tornavam acontecimentos importantes e aguardados com ansiedade por toda a comunidade. Outra marca essencial da religiosidade do juteiro era, e continua sendo, além da crença no poder curativo do pajé, sua predisposição em interagir com os seres sobrenaturais presentes em meio à natureza amazônica, sendo estas duas manifestações religiosas, derivadas, sobretudo, do catolicismo romano ibérico e da cosmogonia indígena tupi-guarani, partes integrantes e indissociáveis de seu sistema simbólico.

De um lado, uma lista infindável de homens e mulheres que, após suas mortes, a Igreja Católica Apostólica Romana achou por bem elevar ao status de santos e santas e lhes conferiu poderes sobrenaturais e decisivos sobre a vida dos devotos católicos. Costume derivado das antigas tradições romanas, anteriores mesmo ao advento da Cristandade, tais entidades místicas, sacralizadas por um poder institucional, se tornam, às vezes, os guardiões protetores de determinada comunidade, vila ou cidade, os chamados padroeiros, dignos de reverência e exaltação nas festas populares que marcam seus dias especiais. Do outro lado, uma lista razoavelmente pequena de seres encantados amazônicos, que aqui podemos nomear os principais: Boto; Bota (bota-fêmea); Cobra Grande (Boiaçu, Boiuna, Boitatá); Iara (considerados bichos encantados que habitam o fundo das águas); Anhangá; Curupira; Matinta Perêra; Mapinguari; e o quase desconhecido Bicho-folharal (considerados bichos encantados da mata). No entanto, não se pode desconsiderar que: “Além desses, cuja caracterização é bastante definida, existem muitos outros sobrenaturais a que o caboclo denomina genericamente de ‘bichos visagentos’, em geral associados a um acidente natural, o rio, o igarapé, ou um trecho da mata.” (GALVÃO, 1955, p. 5).

O sistema simbólico do trabalhador rural amazônico é fundado na crença de uma dimensão existencial metafísica na qual transitam tanto os seres encantados malfazejos de origem tupi-guarani, dos quais as pessoas procuram se afastar ou pelo menos evitar, quanto os santos padroeiros protetores do catolicismo romano, dos quais buscam as benesses no plano físico, material, imediato, e, se possível, a bem-aventurança eterna de uma vida celestial. Galvão ressalta que essas duas formas de religiosidade coexistem na Amazônia separadamente, sem haver o sincretismo religioso que caracteriza tal aproximação em outras regiões da América do Sul. Essas duas categorias ou tipologias de seres sobrenaturais, santos padroeiros católicos e seres encantados amazônicos (ou simplesmente santos e visagens, para Eduardo Galvão), podem ser apresentadas

da seguinte forma:

Embora se possa estabelecer uma homologia entre santos católicos e “encantados” da pajelança, é necessário, aqui, enfatizar suas diferenças e aprofundar um pouco a caracterização destas últimas entidades. Enquanto os santos se caracterizam por suas numerosas estampas e imagens (ou “semelhanças” deixadas por Deus na terra, segundo os informantes), os “encantados” não são representados de nenhuma forma, sendo também, normalmente, invisíveis a nossos olhos. Não obstante, assim como se acredita que os santos se manifestam às vezes diante das pessoas, em aparições a devotos privilegiados, o mesmo se diz que fazem os “encantados”, só que de forma bem mais frequente e de modo bastante variado. Essa crença, em parte, é responsável pela variedade de denominações que recebem. Distinguem-se, entre eles, os “encantados” “do fundo” e “da mata”, conforme o lugar onde habitam: o fundo dos rios ou a floresta (MAUÉS, 1994, p. 75).

Atualmente, podemos considerar que os antigos juteiros da Vila Amazônia sejam repositórios fidedignos da história comunal do município de Parintins, sobretudo em seus aspectos econômico, social e político. São, também, mantenedores ativos de uma extensa e intensa tradição cultural que ao longo de suas vidas vem sofrendo metamorfoses e adaptações ao mundo moderno, este marcado por um sempre crescente desencanto em relação aos seres sobrenaturais. Como forma de se alcançar o objetivo pretendido neste ensaio, deixamos de nos referenciar nas manifestações religiosas de matriz africana, que deram significativa contribuição para a construção do inteiro sistema simbólico dos povos amazônicos.

Mediadas pela Igreja Católica, as atividades de cunho religioso institucional eram encaradas pelos juteiros como fontes de prazer e de renovação espiritual, imprescindíveis para a formação identitária e coesão da comunidade em que estes sujeitos estavam inseridos e para a elaboração de seus modos de pensar e agir e de interpretar o mundo. Concomitantemente, um dado significativo a ser destacado neste ensaio é a relação de respeito e de temor reverencial que o juteiro estabelecia e mantinha com os seres encantados presentes nos rios, lagos e florestas, mesmo a despeito das possíveis consequências prejudiciais e imprevisíveis de tal relacionamento.

O respeito e o temor aos guardiões da floresta e aos habitantes do fundo das águas, concomitantemente ao pedido de proteção aos santos católicos, faziam parte de um comportamento generalizado nas comunidades rurais ribeirinhas e

compunham os ritos diários que deviam ser observados por todos. Autor da obra Santos e Visagens. Um estudo da vida religiosa em Itá; Amazonas, relato antropológico publicado em 1955, o antropólogo Eduardo Galvão (1921-1976) teve um cuidado especial em seu trabalho, essencial para qualquer pesquisador que queira realmente compreender o cerne de tais manifestações culturais:

Tanto na coleta do material etnográfico como na sua elaboração, procuramos fugir de uma tendência que muito tem prejudicado a abordagem do assunto. A maioria dos estudos e ensaios sobre a vida religiosa dos caboclos da Amazônia é orientada por um interesse aparentemente folclórico, e neles se dá excessiva atenção à sobrevivência de velhas crenças, aos aspectos exóticos de algumas práticas ou rituais, e as teorias que procuram explicar a origem dessas manifestações culturais (GALVÃO, 1955, prefácio).

Nós, do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), temos a honra, o privilégio e a felicidade, ao lado do dever, compromisso e determinação, de explorar estes temas, universais em suas essências, mas ao mesmo tempo tão amazônicos. Estes temas nos dizem diretamente respeito e se apresentam como imprescindíveis para o entendimento, ainda que aproximado, da nossa própria realidade, especialmente em seus aspectos antropológico e sociológico. Neste contexto eminentemente acadêmico, o presente ensaio pretende abordar aspectos essenciais do ethos dos antigos trabalhadores rurais de Parintins, com a discussão sendo baseada tanto na nossa experiência de trabalho de campo, sobretudo na Vila Amazônia, quanto na literatura antropológica e sociológica que trata do tema na Amazônia.

Buscou-se interpretar a narrativa dos antigos trabalhadores ribeirinhos desde uma perspectiva filosófica hermenêutica, tendo-se em mente que toda e qualquer narrativa não pode ou não deve ser analisada de um único modo. Seguindo o conselho de Galvão no prefácio de sua obra, evitou-se, a todo custo, contribuir, mesmo que involuntariamente, para o processo de exotização das manifestações culturais regionais em curso desde a “invenção” da Amazônia.

Nós, da Amazônia, temos um vasto repositório de depoimentos sobre tais manifestações culturais que nos interrogam, fascinam e, sobretudo, clamam por uma análise aprofundada do que poderiam ser, em essência, tais fenômenos. Partimos de uma perspectiva filosófica hermenêutica, apoiada, principalmente, na obra do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), para a qual o fim último procura ser uma interpretação isenta de ‘falsos preconceitos’

(GADAMER, 2002, p.80) e de positivismos acadêmicos de toda ordem. Assim, somos levados a considerar que:

A interpretação se torna necessária onde o sentido de um texto não se deixa compreender imediatamente. Deve-se interpretar, sobretudo onde não se quer confiar no que um fenômeno representa imediatamente. O psicólogo interpreta, na medida em que não deixa valer exteriorizações vitais no seu sentido intencionado, mas retrocede, questionando o que ocorreu no inconsciente. E o historiador interpreta os dados da tradição para chegar atrás do verdadeiro sentido, que, a um só tempo, se manifesta e se oculta neles (GADAMER, 1999, p. 499).

Para atingir tal objetivo, é necessário conhecer o âmago do fazer sociológico, que aponta exatamente para a descrição do objeto a ser analisado e a consequente e necessária interpretação desses dados, o que deve ser feito apoiado na perspectiva epistemológica escolhida, no nosso caso, a hermenêutica, adequada ao contexto de nossa investigação, pois supera o paradigma metafísico. Em relação ao objeto de nossa análise, a interação entre juteiros e seres encantados, somos realmente privilegiados, pois, além dos depoimentos de nossos informantes, contamos com extensa lista de contatos com seres sobrenaturais na literatura acadêmica e, também, na ficcional e documental. Também devemos levar em consideração a metodologia sociológica prevalecente na Academia, focada na observação e experimentação, que tem como critério absoluto de validação do resultado analítico obtido a anuência pelos próprios pares, para o bem e para o progresso da ciência.

No âmbito estritamente acadêmico, tais manifestações culturais típicas dos trabalhadores rurais amazônicos são, mormente, analisadas a partir de uma perspectiva estruturalista que leva em conta os princípios propostos pelo antropólogo franco-belga Claude Lévi-Strauss (1908-2009). A perspectiva estruturalista considera tais manifestações culturais como estratégias desenvolvidas por sociedades ancestrais para a conservação do meio ambiente, produção dos meios materiais indispensáveis à sobrevivência e manutenção do equilíbrio social, especialmente nos casos de transgressão dos interditos. As crianças nascidas de relações incestuosas, por exemplo, passam a ser vistas e aceitas pela comunidade como sendo “filhos do boto”, evitando-se, assim, constrangimentos para todos.

A formulação antropológica estruturalista é explicitada pelo escritor Mário Ypiranga Monteiro em *Cobra grande* – lenda-mito nos seguintes termos:

“Uma lenda não é um dado perdido no *maremagnum* da cultura indígena. É, antes de tudo o mais, inervação de um conceito atuante, dinâmico, dirigido, que pode alterar profundamente o *animus atuandi* do indivíduo, em si, e a sociedade como um todo” (1995, p. 17). Para termos um entendimento correto do quer dizer o aprendiz de antropólogo, talvez bastasse substituir a palavra lenda pela palavra mito, e teríamos uma razoável descrição do conceito que revela o âmago da mitologia amazônica.

O mito é bem mais expressivo e rico do que certas construções de lendas, muitas vezes deslocadas dos contextos sociais e culturais que as fizeram surgir. Eu disse, anteriormente, que gosto mais dos mitos do que das lendas, porque eles retratam o cotidiano, são encarnados na realidade, entranhados nas culturas, num movimento criativo e criador que faz girar a roda da vida de maneira dialetizante (TORRES, 2009, p. 171).

Nossa investigação hermenêutica sobre a relação dos juteiros com os seres encantados parte do pressuposto de que, em Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas, o cuidado especial que se deve ter ao se pesquisar é com o referencial cultural do próprio pesquisador, quase sempre múltiplo, complexo e indissociável de seus interesses em fazer ciência. Embora a epistemologia positivista afirme que a ciência seja independente da cultura, “os pressupostos culturais das ciências são muito claros” (SANTOS, 2007, p. 23).

Como exercício intelectual, precisamos considerar dois aspectos fundamentais para o entendimento deste ensaio hermenêutico: o cientista como força social produtiva e a sua inserção na cultura de um modo geral e, em particular, na cultura da comunidade científica em que ele está inserido. Para Gerárd Fourez, os “nossos modelos partem sempre de uma visão ligada à vida cotidiana, de uma visão espontânea, evidentemente condicionada pela cultura” (1995, p. 33), e assim se dá neste caso.

Em outras palavras, é necessário ressaltar que o cientista, ele mesmo, é caudatário e dependente de uma determinada cultura, regional e nacional, em que está inserido, ao mesmo tempo em que elabora, reelabora e ressignifica o ethos da sua própria comunidade científica. Mas parecer haver uma cisão entre a tradição cultural amazônica, da qual parte expressiva de pesquisadores acadêmicos da atualidade é egressa ou mantém uma relação de pertencimento, e a tradição acadêmica ocidental na qual está inserida a tradição acadêmica brasileira, que ainda se mostra francamente hostil a toda forma de busca por conhecimento que

desconsidere o método científico. Tal situação eminentemente tensa e conflituosa nos levar a refletir sobre o espaço social que a ciência tem tomado ao longo de sua trajetória secular, situação que a filosofia hermenêutica coloca nos seguintes termos:

Numa época em que a ciência penetra mais decisivamente na práxis social, esta mesma ciência só poderá exercer adequadamente sua função social quando não ocultar seus próprios limites e as condições de seu espaço de liberdade. É justamente isso que a filosofia deve esclarecer a uma geração que acredita na ciência até os extremos da idolatria. E é justamente nisso que a tensão de Verdade e método possui uma atualidade inalienável (GADAMER, 2002, p. 509).

Assim, desde a perspectiva hermenêutica, somos levados a rever modelos acadêmicos usuais de interpretação da realidade, especialmente no que diz respeito à relação existente entre os trabalhadores rurais da Amazônia e os seres encantados, relação esta que teima em continuar a existir na segunda década do século XXI e que, de certa forma, escapa à compreensão humana baseada exclusivamente na ciência como ela se apresenta atualmente.

2. Entre botos encantados e ladrões de sombra

Conceitualmente, seres encantados são parte integrante do imaginário cultural amazônico de caráter místico, mítico e religioso, e estão, segundo Eduardo Galvão, diretamente relacionados à cosmogonia de origem tupi-guarani. Galvão, cujo trabalho de pesquisa representa um avanço importante no conhecimento dessa temática, é considerado o primeiro antropólogo brasileiro com formação acadêmica a atuar na Amazônia. Como orientando de doutorado do antropólogo norte-americano Charles Wagley, Galvão teve como lócus de sua pesquisa o município paraense de Gurupá, mencionado nos textos como sendo Itá, onde havia uma sociedade rural amazônica típica, cuja economia, baseada no extrativismo da borracha, estava em franca decadência na década de 1950.

Santos e visagens é um estudo sobre o catolicismo popular praticado na Amazônia, caracterizado por de ser uma religião centrada no culto aos padroeiros católicos e por conviver sem muitos atropelos com as práticas espirituais do animismo tupi-guarani, principalmente a pajelança (xamanismo) e a crença nos encantados. O livro dá ênfase teórica à mudança cultural em curso em Gurupá na década de 1950, seguindo uma tradição antropológica inaugurada pelo antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942), que, junto com Franz Boas, é

um dos pioneiros na utilização da pesquisa de campo, participativa e prolongada, como método de obtenção dos dados a serem analisados. Assim como ainda podemos depreender e registrar na Parintins do século XXI, na Gurupá-Itá da década de 1950 as “Crenças não católicas são degradadas e consideradas como ‘superstições’ das classes economicamente inferiores” (GALVÃO, 1955, p. 11).

Com base em um caso relativamente recente e dois casos antigos, envolvendo duas narrativas sobre botos que se transformam em gente e uma de roubo de sombra por bichos do fundo, pretendemos interpretar as narrativas dos três juteiros e analisar a relação existente entre misticismo, mitologia e religião em um contexto atual, em que as determinações culturais postas em curso pela modernidade estão cada vez mais arraigadas. Levando-se em conta o direcionamento de Galvão, consideramos a religiosidade manifestada pelos três narradores como sendo um tipo específico, amazônico, de catolicismo popular que mantém relações estreitas com o xamanismo nativo originado nas antigas crenças tupi-guarani, bem como de influências africanas.

Os três narradores apresentados neste ensaio, todos antigos trabalhadores da zona rural de Parintins, representam o pensamento místico, mítico e religioso que, com suas variantes locais, permanece presente e vivo no imaginário simbólico das populações rurais da Amazônia. Os três juteiros são pessoas sérias, inteligentes, acostumadas a reconhecer que suas narrativas são, aparentemente, absurdas, mas, mesmo assim, continuam a contá-las a quem quer que seja, independentemente do fato do interlocutor acreditar ou não no que eles estão narrando. E é mesmo uma questão de acreditar, de crença no sobrenatural que faz com que eles tenham disposição para se expor de maneira tão sincera, desarmada, ao narrar os fatos ocorridos.

Mas, ao lado da sinceridade e sobriedade que marcam a narrativa dos três juteiros, existe o componente jocoso, capcioso, que pretende tornar visível a ingenuidade e lerdeza de raciocínio daqueles que ousam duvidar daquilo que eles estão narrando. Nesses momentos lúdicos, o que impera é a narrativa hiperbólica, eivada de superlativos, mas exposta no mesmo tom sério e comprometido com a “verdade verdadeira” que caracteriza o relato sobre as experiências vividas com os seres sobrenaturais. Exemplo do realismo fantástico que aflora nessas ocasiões é caso do casco de jabuti gigante que servia de canoa para a inteira família de um dos três juteiros da Vila Amazônia aqui referenciados como informantes. Era só colocar o motor de rabeta no casco do jabuti e a família do juteiro ia embora.

3. Ladrão de sombra

De compleição franzina e gestos comedidos, o juteiro Paulo dos Santos Miranda nasceu março de 1937 na Vila Amazônia, em um sítio perto das Lajes do Rio Amazonas, um pedral localizado há poucos metros da margem. Neste sítio, ele vive até os dias de hoje com sua esposa Leonilda Vieira Miranda, nascida em julho de 1947 na Costa do Itaboraí, com quem tem nove filhos. Paulo Miranda é filho dos parintinenses Raimundo Ismael Miranda e Eloisa dos Santos Miranda. Seu avô materno era Manoel Ventura dos Santos, “africano, morenã mesmo”, que veio do Alto Madeira, e sua avó Resolia, que era branca, “linda, de olhos meio azuis”. Seu avô paterno era Ismael Maximino de Miranda, “claro, bem claro”, que se casou com uma moça do Paraná do Espírito Santo, que passou a se chamar Ana Pereira Miranda.

O juteiro Paulo Miranda se considera um bom católico, inclusive sua esposa Leonilda Miranda participa das atividades comunitárias relacionadas ao culto dos santos padroeiros em sua própria casa, sem, no entanto, deixar de acreditar nas manifestações sobrenaturais que fazem parte do imaginário amazônico. Ele conta que já foi espantado por um Matinta Perêra que, atraído pelo cigarro que fumava na ocasião, soltou um assovio terrível. Em relação à Cobra Grande, viu diversas na região, inclusive duas de tamanho gigante, que constantemente iam brincar no Rio Amazonas, próximo à sua casa.

Também ouviu música que vem do fundo do rio, afirmando que, naquela ocasião, muita gente também ouviu tal música desde a ribanceira. “Daquele saxofone bom mesmo, a música surgia das pedras da correnteza”, referindo-se às lajes localizadas próximas à sua casa. A explicação que o velho agricultor parintinense dá para tal fato inusitado é que se trata de “encante”, pois nas lajes existem seres encantados que gostam de música, talvez os mesmos que um dia roubaram sua sombra.

Quando tinha nove meses, minha mãe me levou para passear na beira do Rio Amazonas. Naquela ocasião, um encantado se engraçou da minha sombra. Ele me assustou e roubou a minha sombra. Desde então, eu passei a chorar muito e parei de mamar. Fiquei mal mesmo. Minha mãe, Eloisa dos Santos Miranda, disse para o meu pai: “Raimundo, o Paulo vai morrer. Vai chamar o meu pai para fazer o batizado dele antes que ele morra”. Meu avô [Manoel Ventura dos Santos] chegou, me olhou e falou: “Loca, eu não vou batizar o Paulo porque vou tentar salvar a vida dele. Vou chamar o pajé Antônio Gonçalves para curar o menino”. Quando chegou, o pajé disse pra minha mãe: “Loca, arruma a mesa com uma toalha branca e põe nela dois ovos de galinha, para eu ver onde está a

sombra do menino”. Com sua sabedoria, o pajé descobriu que a minha sombra estava numa localidade chamada Caxuiri, no Pará. Ai então ele pediu aos espíritos para que trouxessem a minha sombra de volta. Logo em seguida, as pessoas que estavam ali passaram a ouvir choro de criança no ar e não sabiam de onde vinha. O pajé Antônio Gonçalves disse então para minha mãe: “Loca, dá o peito pro menino”. E eu voltei a mamar e fiquei bom. Foi um bicho encantado que levou a minha sombra para o fundo do rio, meu amigo, e eu quase morri por causa disso (PAULO MIRANDA, DEPOIMENTO, 2014).

4. Boto perseguidor

O juteiro Orlando Nepomuceno da Costa nasceu no município de Juruti, no Pará, em novembro de 1933, filho de Olintho André da Costa e Arminda Nepomuceno Aranha. É pai de duas mulheres e quatro homens, filhos de Astrogilda Nepomuceno Costa, falecida em maio de 2014. Com satisfação, diz que sua crença é católica desde muito tempo, mas já experimentou ser evangélico e até frequentou o espiritismo. Desde pequeno foi acostumado a fazer a oração da manhã, recitando o Pai Nosso e a Ave Maria, orações católicas para a proteção contra todo o mal, costume vindo do tempo dos antigos que ele está deixando para seus descendentes.

Comenta entristecido que muitas pessoas não acreditam no poder da oração. Conta que, às vezes no mato, quando caçava, chegou a ver muita visagem, sentia a presença de algo sobrenatural, mas não tinha medo porque estava acompanhado com seu pau de fogo. Em relação ao boto, Orlando Costa relata uma experiência vivida por uma prima:

O boto se ingera. De bicho, vira homem. Esse homem, quando se agrada de uma mulher, se serve dela. Vou lhe contar um caso verídico que aconteceu por volta de 2010, em uma colônia de terra firme chamada de Murituba, para onde conduzo o gado no inverno. Uma prima minha, chamada Maria (o nome verdadeiro foi mudado), mulher madura, de 20 e poucos anos, quase morreu devido à perseguição de um boto. O bicho se gerava em um homem branco, alto, de roupa branca. Para fugir da perseguição, ela se mudou para outro local, porque o boto não a deixava em paz. Mesmo assim, o boto descobriu o paradeiro dela. Quando o boto se servia da minha parenta, dava uma dormideira nela e ela não se lembrava de nada o que tinha acontecido. Com o tempo ela ficou muito pálida. Um dia o marido topou com um homem saindo da casa deles, mas o boto já tinha feito o serviço. O marido atirou no homem vestido de branco, acertou em cheio, mas, mesmo assim, ele correu e caiu n'água. Três dias depois um boto morto apareceu de bubuia no rio. Foi assim que a minha parenta se livrou da perseguição (ORLANDO COSTA, DEPOIMENTO, 2014).

5. Botos na canarana

O juticultor Arino Silva de Carvalho nasceu em fevereiro de 1932, na localidade Paraná de Parintins, município de Parintins. É filho de Antônio José de Carvalho, de Óbidos, e Maria de Nazaré Silva de Carvalho, da comunidade de Zé Açu, município de Parintins. Em seu discurso sério, bem articulado e conservador, Arino Carvalho deixa transparecer uma tendência à incredulidade em relação ao misticismo predominante em seu círculo de amigos e parentela. Com convicção, afirma que nunca pegou panema, dizendo que este estado de espírito é resultado do medo e da superstição a que as pessoas estão submetidas.

O velho juteiro é devoto de Santa Rita, se pega com ela porque “a santa faz milagres”, mas rende devoção e reverência a todos os santos do sistema de adoração católico. Muito ligado à Igreja Católica, Arino Carvalho era amigo de Arcângelo Cerqua, bispo italiano fundador da prelazia de Parintins. Sem muita convicção, o juteiro relata a história atual de um agricultor da comunidade de Mato Grosso, que, invertendo o sentido das narrativas convencionais, se transforma em boto: “O Antônio Mota (o nome foi trocado) mergulha na água e lá na frente ele já boia como boto”.

Mas, em relação à própria experiência com seres sobrenaturais, vivida em sua mocidade, Arino Carvalho a tem como um fato real, sem apresentar qualquer sombra de dúvida quanto à sua ocorrência, referindo-se à tal experiência sobrenatural, para a qual não conseguiu elaborar nenhuma explicação racional, plausível, como sendo uma “visão”:

O que eu conto a respeito do boto é uma visão que tive, há muitos anos, quando pescava peixe-boi na beira do Rio Amazonas. Eu estava andando de canoa, quando me aproximei de um grande canaranal que havia na beira do rio. Eu vi um movimento como se fosse de homens que estivessem andando no meio da canarana. Isso se deu por volta de uma hora da madrugada. Aquele pessoal vinha andando, se aproximando de mim, cada vez mais próximos, a uns dez metros, no meio da canarana. Eu peguei a lanterna e foquei. Quando foquei, aquele pessoal correu e caiu na água, próximo de mim. Em menos de um minuto, todo mundo boiou, a uns 20 metros longe de mim. Era um bando de botos. Bom, isso eu conto porque eu vi (ARINO CARVALHO, DEPOIMENTO, 2014).

6. Desafios hermenêuticos

Os três relatos refletem a gama infundável de situações vividas pelo trabalhador rural amazônico em sua lida diária, seja na pescaria, caçada ou

quando ele entra na mata para dela extrair seu sustento, e que se tornaram tema de inúmeros livros de autores amazônicos, entre eles Antonio Cantanhede (c.f. 1950), Moacir Andrade (c.f. 1985) e Apolonildo Britto (c.f. 2007). Generalizando – embora seja sempre bom evitar as generalizações – tais relatos são alvos constantes de depreciação, sarcasmo e ironia e são, via de regra, considerados ‘folclóricos’ por escritores regionais (ANTONY, 1976) e até mesmo por autores acadêmicos.

É flagrante nestes relatos certo preconceito citadino, urbano, em relação aos modos de vida e crenças dos trabalhadores rurais, situação em que muitos autores expõem nas entrelinhas sua mentalidade arcaica, oitocentista, detentora de uma suposta superioridade cultural, eurocêntrica por excelência, que às vezes deixa transparecer nitidamente sua síndrome de “homem branco na Amazônia”. Em relação aos textos científicos que tratam do assunto, nota-se que o discurso acadêmico, quando deixa de ser descritivo para ser analítico, quase sempre é emitido desde uma posição pretensamente superior, deixando transparecer a ideia de que o outro, o trabalhador rural amazônico, é incapaz de pensar corretamente desde o ponto de vista que a cientificidade predominante no meio acadêmico exige.

As formas de pensar do trabalhador rural amazônico da atualidade, nas quais os seres sobrenaturais da floresta e das águas ainda transitam livremente, assemelham-se àquelas estudadas por Lévi-Strauss, referenciadas em inúmeros trabalhos etnográficos realizados por Franz Boas durante o início do século XX. Neste contexto, é necessário esclarecer que:

O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso, mas da forma como somente o nosso é quando aplicado ao conhecimento de um universo em que reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas [grifo nosso]. Uma vez dissipado esse mal-entendido, não é menos verdade que, ao contrário da opinião de Lévy-Bruhl, esse pensamento opera pelas vias do entendimento e não da afetividade; com o auxílio de distinções e de oposições, não por confusão e participação (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 296).

Mas, outro tipo de lógica, esta perversa, preconceituosa e persistente, que não reconhece e nem se dá conta das propriedades semânticas das narrativas, ainda subsiste na atualidade, a de se atribuir aos trabalhadores rurais amazônicos algum tipo de limitação intelectual. Em parte, esta discriminação é sustentada pelo fato de que muitos trabalhadores rurais atribuem aos encantados do fundo

dos rios e da mata algumas de suas doenças e deficiências físicas. Quando uma criança nasce com alguma deficiência física, malformação dos pés, por exemplo, logo surge a explicação: durante a gravidez, a mãe desejou e comeu pés de jabuti, daí a criança ter nascido com os membros inferiores deficientes, semelhantes aos do animal.

Talvez essa lógica preconceituosa, mormente engendrada pelo senso comum, que, às vezes, resvala o ambiente acadêmico, tenha raízes profundas na história da civilização ocidental e esteja relacionada diretamente ao estranhamento que os europeus tiveram durante a invasão do Brasil e da Amazônia. O filósofo paraense Benedito Nunes (1929-2011) indica possíveis origens desse preconceito:

A questão não só do índio como do negro em nossa cultura se coloca sob dois focos. Um foco mais antigo era considerar que esses ‘primitivos’ tinham uma mentalidade diferente da nossa, chamada ‘pré-lógica’, não-lógica porque antecede a lógica. Isso foi defendido pelo etnólogo francês Lucien Lévy-Bruhl em seu livro *A mentalidade primitiva*, muito conhecido. O segundo foco defendia que o primitivo, principalmente o índio e o negro, estavam ligados à natureza e dela participavam. Tal participação era ao mesmo tempo arrimada às coisas e conduzida por potências místicas (2007, p. 288).

7. Instrumentos hermenêuticos

Como teoria filosófica, a hermenêutica está relacionada diretamente ao ato de interpretar um texto escrito, a partir das nuances semânticas da linguagem, tendo o próprio tempo como categoria de interpretação e utilizando como instrumentos para a elaboração das análises as provas, evidências e pistas deixadas nas entrelinhas. A interpretação inclui, também, uma investigação aprofundada de um determinado processo, o que envolve contextualização ampla, polifônica, de caráter interdisciplinar. A hermenêutica é caudatária de uma longa tradição escolástica, a exegese, que está intimamente relacionada à cultura religiosa envolvendo a interpretação dos textos bíblicos. Essa tradição milenar perpetuada por exegetas nos claustros da Igreja Católica tem raízes profundas na filosofia grega referenciada em Aristóteles e guarda similaridades com a também milenar tradição talmúdica de interpretação da Torá.

O filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), que disponibiliza parte do referencial teórico para a interpretação dos relatos dos judeus, assim se expressa a respeito dessa teoria filosófica: “Adotarei a seguinte definição de trabalho: a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a

interpretação dos textos” (1990, p. 17).

Como interpretação crítica, a hermenêutica pode ser considerada como a arte, técnica ou mesmo método de se extrair mensagens implícitas ou explícitas inseridas nos textos literários, jurídicos e religiosos, e mesmo aqueles derivados dos relatos orais, como os dos três juteiros aqui em destaque. Essas mensagens implícitas e explícitas são extraídas do texto a partir de um código interpretativo internalizado pelo leitor e que está intimamente relacionado às tradições interpretativas das quais ele é caudatário:

Esse código interpretativo constitui-se no método e, mesmo um autor não estando totalmente consciente dele, impõe-se na análise empreendida, seja ampla ou restrita. É o modo pelo qual abordamos um livro ou artigo e nos apropriamos dele. Mais ainda, um método não está sozinho no campo interpretativo: ele completa, se opõe, dialoga, entra em conflito implícito ou explícito com outros métodos. A complementaridade ou a contraposição traz riqueza ao debate e contribui para ampliar o conhecimento. É isso que não faz dele o método, mas um método entre outros (BASTOS; PINTO, 2014, p. 17, 18).

Para o processo hermenêutico, torna-se fundamental o espírito crítico aguçado, que separa o senso comum, cuja tendência é ficar na superficialidade, da polissemia que o texto sempre apresenta, pois a inteireza do conhecimento nunca é dada objetivamente, gratuitamente, sempre existindo um elemento de significação a ser desvendado, lido nas entrelinhas, oculto nas margens do texto, em camadas que se sobrepõem. Entende-se aqui polissemia (muitas vozes) como sendo a capacidade de uma palavra ou frase ter múltiplos significados, às vezes totalmente diversos entre si, dependendo do contexto em que ela se apresenta:

O que nos interessa, na presente discussão, é que a polissemia das palavras recorre, em contrapartida, ao papel seletivo dos contextos relativamente à determinação do valor atual que adquirem as palavras numa mensagem determinada, veiculada por um locutor preciso a um ouvinte que se encontra numa situação particular. A sensibilidade ao contexto é o complemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia (RICOEUR, 1990, p. 19).

Tendo-se como referência um determinado texto, dá-se início ao processo hermenêutico a partir de ideias que ainda não estão desenvolvidas, baseadas mesmo no senso comum, juízos formados a priori e opiniões, expressões que Gadamer chama de “preconceito” (o conceito ou conhecimento prévio que se

tem de terminado tema) e que servem de base legítima para avançarmos no entendimento do assunto pretendido. Em um contexto eminentemente hermenêutico, o filósofo Karl Popper se reporta à ideia de falseamento, visões incompletas, parciais, para se dar início ao processo de desvendamento ou interpretação textual. Assim:

Começando pelo preconceito, ele não é o polo oposto de uma razão sem pressuposição, mas um componente do compreender, vinculado ao caráter historicamente finito do ser humano. É falso que haja apenas preconceitos não fundados; no sentido jurídico, há pré-juízos podendo ser ou não fundados posteriormente e, mesmo, “preconceitos legítimos” (RICOEUR, 1990, p. 11).

Neste ensaio, cujo objetivo é interpretar criticamente a relação entre seres humanos e seres encantados a partir dos relatos dos juteiros, com a pretensão mesma dela extrair sua essência, procuramos, também, nos apoiar na perspectiva estruturalista para dar conta dessa tarefa. Sabemos que:

A análise estrutural, portanto, não tem apenas por ambição elucidar a lógica oculta em operação no pensamento mítico; o que ela busca, por meio do estudo do “pensamento dos selvagens”, é esclarecer aquela parte de “pensamento em estado selvagem” que cada um de nós conserva como um resíduo anterior à grande domesticação racional (DESCOLA, 2009, p. 154).

Preocupado em descomplicar a hermenêutica, Benedito Nunes ressalta que nós, seres humanos, ‘somos um diálogo’, sendo, no mínimo, necessárias duas pessoas para haver uma interlocução, troca de ideias, o que nos remete a outro aspecto primordial dessa teoria filosófica, o pluralismo. Por mais que se queira, e por melhor que sejam elaboradas, as visões que privilegiam uma única explicação são sempre limitadas, sem a necessária profundidade para satisfazer os princípios da hermenêutica filosófica. Em síntese, é necessário, sempre, uma visão pluralista para se ter uma ideia aproximada do objeto a ser analisado, se colocar em suspeição o conhecimento existente e se fazer perguntas, muitas perguntas, muitos questionamentos a respeito do assunto que se deseja conhecer em profundidade.

8. Conclusão

O que nos induziu a elaborar este ensaio foi um questionamento: Como, na segunda década do século XXI, formas de pensar francamente “anacrônicas”

sobrevivem e se conservam praticamente intactas num cenário cada vez mais desencantado pela ciência e pela tecnologia? Como sinalizado, a resposta imediata a este questionamento vem da própria ciência, por intermédio da antropologia e da sociologia, com um discurso pronto e acabado, ligado diretamente ao controle do meio ambiente, à coesão social e à produção dos meios de sobrevivência das sociedades ditas primitivas, das quais as atuais comunidades amazônicas são caudatárias. Em síntese, este é, presumivelmente, o objetivo do surgimento, desenvolvimento e continuação da existência de tais manifestações culturais.

No nosso próprio questionamento está implícito um conceito seminal em sociologia, a racionalização de todas as formas de vida, e o consequente desencantamento do mundo pela expansão paulatina e inexorável da ciência tecnicista, tese defendida com rigor por Max Weber por volta do início do século XX. Naquele contexto histórico, o sociólogo estava se referindo ao eminente desaparecimento do mito e da magia para que eles pudessem dar lugar a formas racionalizadas de se ver o mundo, um processo que deve ser promovido, inclusive, pelas próprias instituições eclesiásticas da civilização ocidental.

Para além do direcionamento weberiano, a realidade vivida pelas comunidades rurais amazônicas suscitam novos questionamentos. Neste ensaio, disciplinarmente considera-se a relação entre seres humanos e seres encantados como sendo parte de um processo simbólico macro, eminentemente cultural, que envolve meio ambiente, sociedade e economia. Neste contexto acadêmico, surge a pergunta: como diferentes e numerosos agentes se articulam, em temporalidades distintas e, às vezes, simultâneas, para apresentar relatos dessa relação de forma tão semelhante, coerentes entre si e despidos de qualquer pretensão aparente ou objetivo imediato?

A natureza mesma dos contatos com seres encantados deixa margem para a dúvida em relação à veracidade de tais acontecimentos. Tais contatos podem ser individuais ou coletivos e se dão quase sempre em ambientes isolados, longe das máquinas fotográficas e das filmadoras, muitas das vezes na calada da noite, de madrugada, quando mais se precisa de um gole de cachaça ou da fumaça do dirijo para se manter energizado ou, propositalmente, para se atingir um estado alterado de consciência. As evidências materiais que tais contatos deixam são nulas, inexistentes, ou de difícil identificação. A materialidade das provas é praticamente zero.

O grito horripilante da Matinta Perêra se perde nas profundezas da

selva. Os sulcos na areia macia da várzea deixados pelos sapatos do Boto são confundidos com muitos outros, deixados pelos rapazes que também acabaram de sair da mesma festa. Sinuosos, rastros da Cobra Grande marcam as águas revoltosas dos rios e igarapés e logo desaparecem. Para um investigador forense tal situação é dramática, pois sem provas materiais ou sequer evidências não há como incriminar o suspeito, afirmar que de fato houve o fato. Todavia, fica a versão do fato consumado contada de boca em boca, que logo se transforma em conto; todos sabem, todos contam, e, por metamorfose, o conto, quando atinge a amplitude do domínio público, se transforma em mito.

Os relatos dos três juteiros da Vila Amazônia são inconsistentes do ponto de vista da técnica de investigação forense, mas, talvez, do ponto de vista da hermenêutica crítica se possam encontrar evidências de veracidade no próprio discurso, ou razões suficientes para se colocar em suspenso o veredicto de fraude coletiva e generalizada, que vem ocorrendo, pelo menos, desde quando os primeiros viajantes europeus passaram a registrar tais narrativas. A pergunta anterior torna-se recorrente, mas pode ser dita de outra forma: como imaginar uma conexão entre tantas pessoas, em locais distantes entre si, ao longo dos séculos, capaz de produzir relatos de contatos com seres encantados que se mostram, em determinadas circunstâncias, praticamente idênticos?

Numa direção oposta àquela proposta por Weber, talvez seja necessário um retorno às nossas origens ancestrais, um reencantamento do mundo, em que a racionalidade possa coexistir pacificamente com a magia, as forças místicas da natureza amazônica possam circular livremente no mundo da tecnociência e o mito possa se apresentar como um sonho plausível, crível, sonhado por toda a comunidade. Neste contexto utópico e revolucionário, de atribuição de valor ao aspecto semântico da linguagem, convergimos com o pensamento estruturalista de Lévi-Strauss:

Portanto é ainda permanecer fiel à inspiração do pensamento selvagem reconhecer que o espírito científico em sua forma mais moderna contribuiu para legitimar seus princípios e restabelecê-los em seus direitos, por um encontro que somente aquele [o pensamento selvagem] soube prever (1989, p. 298).

Mas, voltemos aos botos. O cenário é idílico, a cena, inusitada: o trabalhador rural Antônio Mota (o nome foi trocado) mergulha nas águas calmas do lago de sua comunidade e, logo em seguida, um boto-amana (vermelho) brincalhão surge para deleite de uma pequena plateia, sôfrega por diversão.

Alucinação coletiva? Excesso de bebida alcoólica ou uso abusivo do dirijo? Tradição secular em relatar mentiras para os visitantes?

Talvez o estudo do inconsciente coletivo proposto pela psicologia analítica de Carl Gustav Jung, conceito empírico que pode ser equiparado ao de instinto, seja inadequado para se analisar criticamente a relação entre seres humanos e seres encantados, principalmente por não corresponder ao princípio da causalidade, tão caro à mente científica cartesiana que ainda prevalece em nosso meio acadêmico. Talvez a própria sabedoria popular do trabalhador rural amazônico tenha uma explicação melhor ou mais adequada do que a psicologia, antropologia e sociologia para tal tipo de fenômeno metafísico, sempre tão preñado de realismo fantástico e capaz de preencher páginas e mais páginas da literatura latino-americana de Gabriel Garcia Marques.

9. Referências

ANDRADE, Moacir. Nheengaré ou poranduba dos dabacuris – estórias dos beiradões amazônicos (folclore). Manaus: Imprensa Oficial, 1985.

ANTONY, Leandro. Folclore amazonense. Manaus: Edições Fundação Cultural do Amazonas, 1976.

BASTOS, Élide Rugai; PINTO, Renan de Freitas. Vozes da Amazônia II. Manaus: Editora Valer e Edua, 2014.

BOPP, Raul. Cobra Norato. 29ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

BRITTO, Apolonildo Senna. Lendário Amazônico. Manaus: Norte Editorial, 2007.

CANTANHEDE, Antonio. O Amazonas por dentro – contos, lendas e narrativas do Amazonas. Manaus: Sergio Cardoso Editores, c. 1950.

DESCOLA, Philippe. Claude Lévi-strauss, uma apresentação. Publicado na revista Estudos Avançados 23. Versão em PDF. São Paulo: USP, 2009.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do Imaginário: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- FOUREZ, Gérard. A Construção das Ciências – Introdução à filosofia e a ética das ciências. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método I – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método II – complemento e índices. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens. Um estudo da vida religiosa em Itá; Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo Maués. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (organizadores). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga. Cobra Grande – lenda-mito. São Paulo: Edições Nheenquatiara, 1995.
- MORIN, Edgar. Ciência com Consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- NUNES, Benedito. O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura. Apresentação de Jaime Larry Benchimol. História, Ciências, Saúde – Manguinhos. Volume 14, suplemento, p.279-290, dez. 2007. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Tradução de Tânia Pellegrini. 8ª edição. Campinas: Papirus Editora, 1989.
- PAES LOUREIRO, João de Jesus. Cultura amazônica – uma poética do imaginário. 2ª ed. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.
- PINTO, Ernesto Renan Freitas. A viagem das idéias: anotações sobre a formação do pensamento social na Amazônia. Manaus: Edua, 2000.
- PRIGOGINE, Ilya. A nova aliança: metamorfose da ciência, por Ilya Prigogine e Isabelle Stengers. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- RICOEUR, Paul. Interpretação e ideologias. Organização, tradução e

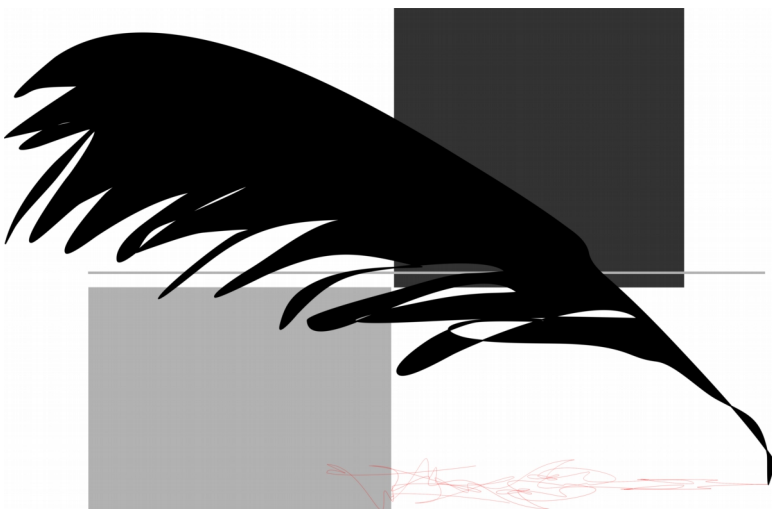
apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa. Tomo I. Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa. Tomo II. Campinas: Papirus, 1995.

RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa. Tomo III. Campinas: Papirus, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – A CARTA DO DESTINO, 2016)

Cidades na Amazônia e sistemas locais territoriais: novas mediações urbanas e ordenamento territorial

Estevan Bartoli
Professor da Universidade do Estado do Amazonas.
Doutorando em Geografia pela UNESP e bolsista pela FAPEAM

Eliseu Savério Sposito
Professor Titular da Faculdade de Ciências e Tecnologia de Presidente Prudente, da
Universidade Estadual Paulista

1. Introdução

A disparidade na distribuição espacial das cidades na Amazônia, com grandes concentrações populacionais nas metrópoles contrastando com pequenos núcleos urbanos interioranos pouco estruturados (muitos deles quase “isolados”), escancaram não só a necessidade de repensar problemas internos dessas cidades cada vez mais “inchadas” pelo aumento da população, mas também para se entender como vem ocorrendo a inserção desses núcleos em regiões florestais, que na maioria das vezes servem como base de extração de recursos com baixa capacidade de processamento e altos impactos ambientais. Além disso, as cidades, muitas vezes, incrustadas em espaços sub-regionais variados na Amazônia, devem servir de base para ordenar, interpretar e usufruir dos recursos naturais das áreas de seus entornos de maneira não destrutiva, tendo no seu conteúdo e nas suas diversas redes de sujeitos (que chamamos de densidade territorial) a base para construção de novas formas de mediações entre práticas econômicas e uso do território, como os coletivos organizados: cooperativas, associações, colônias de pescadores, entre outros.

Isto posto, o objetivo do presente texto é problematizar a capacidade das

cidades na Amazônia como espaços de mediação para o ordenamento de territórios a partir da análise de coletivos organizados que formam sistemas locais territoriais.

No primeiro subitem interpretamos as cidades como *milieu*, área dotada de características socioculturais que mostram o patrimônio cultural recursivo por meio da rede de sujeitos, sendo condição para mediação e construção de governança urbana e territorial. O aglomerado urbano propicia, dessa maneira, ambiente privilegiado de trocas, interações, coesão de grupos e formação de projetos de grupos produtivos que processam a matéria prima regional.

Os sistemas territoriais e a evolução das relações produtivas junto aos atributos recursivos regionais são problematizados num segundo momento, quando a cidade é portadora da capacidade de evolução qualitativa rumo à criação de trabalho novo, gerador de novas divisões territoriais do trabalho e qualificações no processamento regional de recursos por meio do conhecimento. Ressaltamos que a busca para a requalificação das relações territoriais deve vir da análise das redes existentes de sujeitos portadores de longa relação evolutiva no uso de recursos regionais, formando sistemas territoriais embasados em características socioculturais locais. Apresentamos os critérios para a análise empírica visando mensuração, avaliação e descrição da qualidade das relações territoriais de dois coletivos estudados.

2. A cidade enquanto *milieu*: novas mediações e sistemas complexos evolutivos

Com a perda de vínculos territoriais por populações diversas na Amazônia, advinda tanto por causa do êxodo rural como por frequentes embates e lutas pela terra, as cidades e o fenômeno urbano passam a estar ligados a duas preocupações: em primeiro lugar, os desequilíbrios entre grandes aglomerações metropolitanas que contrastam, em segundo lugar, com pequenos núcleos interioranos quase isolados, exigindo repensar as grandes concentrações onde o papel das pequenas e médias cidades tornam-se centrais na capacidade de ordenamento territorial.

Como lugar de interação, proximidade e acesso a serviços e infraestrutura, centralidade e difusão de ideias ou como mercado local, a cidade é compreendida, entre tantas outras funções, como concentração geográfica de excedente social e produto de articulação entre comércio e mercado regional, todos beneficiados e propiciados pela economia de escala e aglomeração (FERNANDES, 2009; CAMAGNI, 2005). Portanto, as cidades não seriam somente sedes de municípios, mas fornecedoras de bases para a reprodução da

vida social, que alavancam atividades produtivas e levam a usos variados do território. São, também, lócus privilegiados que facilitam a formação de novos mediadores (coletivos organizados formando redes socioterritoriais) que são produtores de territórios e territorialidades, e que articulam e influenciam áreas rurais com intenso manejo e processamento de recursos regionais, como no caso das colônias de pescadores, associações de moveleiros, consórcios extrativistas, cooperativas, ONGs entre outros mediadores, focos de nossa pesquisa¹.

No que tange às estratégias de reprodução de grupos que possuem vínculos territoriais e recursivos fortes com o entorno imediato, marcados por novas territorialidades (ou até micro-territorialidades), as mediações do trabalho e da informação (RAFFESTIN, 2009) são elementos-chave na interpretação dos territórios.

Diversos artífices de territórios como produtores artesanais, pescadores tradicionais, artistas locais (como é o caso de Parintins, no Estado do Amazonas)², entre outros, estariam imbricados a relações do território como “abrigo”, muito mais concretos e de caráter zonal, conectados a redes físicas e de escassas conexões escalares, devido aos poucos recursos de infraestrutura e comunicação, fazendo com que ainda dependam diretamente de alguns aportes físicos do meio circundante, mas que “não deixam de ter possibilidades de acessar ou conectar diversos territórios, o que se pode dar tanto através de uma mobilidade concreta [...] quanto virtual” (HAESBAERT, 2012), como ocorre no caso do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé (BARTOLI, 2015). Eis uma das questões de grande importância em nosso trajeto analítico, pois a capacidade de evolução dos subsistemas territoriais identificados deve ser interpretada considerando a complementaridade e sinergia da rede, a polifonia cultural interna e a abertura do sistema ao externo (DEMATTEIS, 2005 - p. 111).

Ressaltamos a valorização da qualidade do local na busca do desenvolvimento auto-sustentável, através da criação de mecanismos de empoderamento e construção de uma democracia efetivamente participativa, onde sem a salvaguarda da sociodiversidade não se pode dar a biodiversidade (Ibid.). Esse posicionamento é inspirador em nossa análise, pois a diversidade na cidade implica no uso de recursos que são trabalhados por sujeitos a partir da relação: recursos-cidade-rede de sujeitos.

Muito difundida na literatura que valoriza os lugares-rede, a noção de *milieu* é basilar entre autores propositores de modelos para análise de sistemas territoriais. Para Giuseppe Dematteis, *milieu* significa

¹ Tese de doutorado em desenvolvimento pela UNESP de Presidente Prudente, com orientação do professor Dr. Eliseu Savério Sposito.

² A rica e numerosa presença de artistas em Parintins não está ligada somente à produção das festividades ligadas ao Boi-bumbá, mas à formação de uma escola influenciada por mestres advindos da igreja católica italiana, como o irmão Miguel de Pascale (meados do século XX), que deixou legado de aprendizado a grande quantidade de jovens.

Conjunto permanente (dotações) de características socioculturais sedimentadas em certa área geográfica através da evolução histórica de relações intersubjetivas à sua volta com as relações e modalidades de utilização dos ecossistemas naturais locais (DEMATTEIS, 1995, p. 101).

Dematteis (2008) complementa sua concepção adicionando o contexto territorial no qual operam certa rede local de sujeitos, salientando o conjunto de condições territoriais favoráveis ao desenvolvimento e à forma como os sujeitos percebem essas condições, salientando a interação entre recursos materiais e imateriais sedimentados localmente como processo longo de coevolução.

Para Governa (1997), o *milieu* se revela enquanto tal somente frente ao projeto de uma sociedade local que reinterpreta o patrimônio de longa duração ao próprio fim, onde a transformação ativa da paisagem pode conservar a característica identitária. Salienta que o *milieu* deve ser percebido como recurso em que sujeitos no interior do sistema constroem seu papel, interagindo com outros sujeitos na rede local, concepção similar à de Bagliani e Dansero (2005), que ressaltam a centralidade do conceito de *milieu* ao modelo SLoT (Sistemas Locais Territoriais), constituindo o trâmite entre a rede de atores locais e o ambiente natural, revelando a sua natureza de mediador. Segre (2005), em abordagem similar, entende o *milieu* como conjunto de condições locais sobre o qual opera uma rede local de sujeitos, fazendo referência ao uso de recursos potenciais próprios de um território, sejam condições físicas ou socioculturais sedimentados em longa duração.

As mediações tornam-se centrais para a busca de soluções, juntamente com o ambiente social, onde a produção de territórios ocorre pela combinação de elementos apreendidos pelos atores nos diversos sistemas que estão à sua disposição. Salone (2005), refletindo sobre o SLoT, destaca a capacidade dos sujeitos de agirem sobre os recursos do *milieu* a partir do modelo de governança urbana e territorial, configurando forma específica de organização das ações coletivas que se fundam sobre a construção de coalizão entre atores públicos e privados, orientados para atingir objetivo específico definido conjuntamente. Ressalta, ainda, que o território pode ser considerado como sujeito produtor, utilizador e multiplicador de conhecimento, através da articulação da rede de trocas informativas formadas no seu interior.

Nesse sentido, as cidades são, por excelência, portadoras de características que estabelecem controle e organização territorial. Camagni (2005) elenca, a partir do viés econômico, cinco princípios gerais da cidade: da

aglomeração ou sinergia; da acessibilidade ou competência espacial (formas em que ocorrem as atividades); da interação espacial ou da demanda e mobilidade de contatos (relações que se estabelecem entre as partes distintas da cidade); da hierarquia ou ordem das cidades (busca da lógica que preside a dimensão e localização relativa dos distintos centros); da competitividade, que demonstra a modalidade de desenvolvimento das cidades. A partir das atividades exercidas por coletivos organizados, objetos de nossa reflexão, os princípios acima são de suma importância, pois tais grupos constroem territorialidades funcionais e simbólicas que influem na maneira com que vem se desenhando o ordenamento territorial das áreas de entorno de Parintins (AM).

Portanto, a cidade enquanto assentamento humano, funciona como estabilizador-desestabilizador de intercâmbios variados (pela normatização, por instituições ou redes de sujeitos), regulando fluxos de matéria, energia e informação, formando a base relacional entre sociedade e natureza. As especializações que surgem pela concentração populacional podem indicar maior ou menor grau de evolução das relações da cidade com o território, dependendo da qualidade dessas relações em processamento dos recursos em benefício próprio, que também advêm da produção do conhecimento gerado nas universidades locais e na valorização das pequenas produções socialmente importantes localmente.

Propondo tipologias³ para os assentamentos na Amazônia colombiana, na definição de tipos de ocupação e papéis desempenhados por esses sistemas de assentamentos, Salazar (2005) afirma que:

A evolução do assentamento dependerá do ajuste que a população obtenha frente aos condicionantes físicos do meio, com base nos avanços tecnológicos, na direção da inversão de capital social para determinadas áreas geográficas, setores ou atividades e a distribuição do produto gerado entre os diferentes componentes da população (SALAZAR, 2005, p. 218)

Nesse mesmo prisma analítico, Machado (1999), anteriormente, usou a noção de “sistema de povoamento” como aspecto central do ordenamento territorial, e, a partir da obra de Pumain (1995), levantou as intencionalidades das ações relacionadas aos sistemas técnicos existentes que propiciaram as possibilidades para ocorrerem processos de comunicação e criação de elos (redes engendradas pelos sistemas técnico-territoriais). Das duas ordens que guiam a

³ A classificação realizada pelo Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas visa diferenciar os processos de povoamento da região da Amazônia colombiana.

produção do “sistema urbano”, a intencional e a espontânea, a segunda delas parece estar sendo predominante na maioria das cidades amazônicas (salvo o caso das *Company Towns*⁴) frente às recentes alterações na capacidade do Estado em induzir o processo de povoamento, que resulta das conexões entre as atividades do sistema de povoamento e a ação das instituições governamentais (MACHADO, 1999). Esta autora interpreta as cidades como sistemas complexos, abertos para trocas de energia (trabalho), matéria (bens) e informação (signos), cujas trocas com o ambiente externo é sujeita a perturbações (flutuações).

A capacidade de ajustamento dos agentes seria trivial no processo evolutivo, cujo processo de difícil mensuração é algo a ser explorado (MACHADO, 2005). Destaca, ainda, as ações humanas tomadas como estruturas coletivas cuja dinâmica da cidade como sistema em evolução, dependente das necessidades, percepções, estratégias e desejos dos indivíduos e dos grupos. A maior variedade de estruturas e funções amplia as redes de relações e interações, sendo os tipos de redes (mais físicas ou topológicas) objetos de estudo (Ibid.). Anteriormente, em estudo sobre redes ilegais de tráfico de drogas, Machado (2003) reflete sobre a interação dos espaços dos fluxos e os espaços dos lugares, enfatizando um exemplo de fragilidade da economia amazônica durante o período gomífero, cujo relativo fechamento do sistema regional garantiu certa estabilidade mas, ao mesmo tempo, alto grau de vulnerabilidade.

Portanto, o grau de abertura do sistema deve ser capaz de preservar a “urbanodiversidade” interna do sistema urbano, onde redes de sujeitos sejam capazes de realizar trocas de maneira seletiva, condizendo com seus interesses e preservando a capacidade de auto-sustentação do sistema urbano ligado ao socioambiente de influência, impedindo que este seja destruído colocando em risco a contínua e desejada escalada evolutiva rumo a outra racionalidade urbano-ambiental, não destrutiva ou geradora de desigualdades sociais.

3. Cidades na Amazônia: do “trabalho novo” à reconstrução de sistemas territoriais complexos evolutivos

Em Geografia, os trabalhos que mais salientam a importância do papel das cidades para a nova inserção da Amazônia na economia pós-fordista são os de Becker (2004, 2009, 2013). Para a autora, a cidade é interpretada como lócus

⁴ O termo *Company Town* se refere às cidades implantadas para satisfazer às necessidades dos grandes empreendimentos econômicos na região, dotadas de infraestrutura e de serviços essenciais, controlados pelas empresas que criam e administram esses núcleos (TRINDADE JUNIOR, 2005). As cidades visam tornar viáveis a exploração de recursos naturais, surgindo enclaves com pouca relação com as áreas ao seu redor.

estratégico privilegiado, possuindo centralidade para a ação, pois historicamente está relacionada a significados políticos, seja no sentido da polis (relação cidade-cidadania) ou como objeto de desejo utópico. O processo de desenvolvimento regional não estaria, na visão da autora, associado a dinâmicas econômicas nem à industrialização ou à agricultura moderna, salvo em áreas estritas, pois “se a base econômica municipal e urbana é fraca, seu papel político é essencial nas tomadas de decisões para controle do território e para a gestão ambiental, constituindo parceria política não mais negligenciável” (BECKER, 2013, p. 43). Eis a importância das novas formas de mediação, formação de projetos e coesão dos coletivos organizados em voga em nossos estudos.

Apesar da escassez do fenômeno urbano em vastas áreas da região Norte, centralidade e polarização como as que Parintins coordena se tornam essenciais, pois oferecem bases materiais e imateriais para desencadear atividades produtivas para a reprodução da sociedade local. É possível, assim, pensar o urbano na sua dimensão regional, reconhecendo as distinções a partir das regiões que as geram, como proposto por Bitoun (2009), cujas tipologias de cidades associadas a outras estratégias de desenvolvimento sub-regional auxiliam nas especificações de propostas em políticas públicas.

Existem formas de trabalho – mediadoras da produção de territorialidades – que só se realizam (ou podem ser potencializadas) pela presença da cidade, sem a qual frações consideráveis do território permaneceriam em desuso. O problema ocorre quando a cidade serve de base para usos predatórios de recursos do território (inclusive a atividade humana, como no caso do trabalho escravo), beneficiando as elites locais e frações pouco dinâmicas vinculadas ao capital mercantil.

A noção de cidade induz a essa ideia de crescimento qualitativo da produtividade, em que o progresso técnico ocorreria, primeiramente, nas cidades e, depois, no campo, como apontou Jacobs (1969). Essa dinâmica é fundamental na produção de excedentes e crescimento do mercado. A concentração urbana favoreceria o desenvolvimento de novos conhecimentos e produtos, estimulando trocas e consolidando a formação do mercado, promovendo assim especializações e a divisão do trabalho. Essa proximidade tem inspirado diversos autores no que denomina de “trabalho novo”: criação de soluções onde divisões de trabalho existentes estimulariam novas divisões de trabalho por meio de atividades adicionais. Fernandes (2009) mostra como a adição de trabalho novo aos já existentes nas cidades pode ser compreendida como economias inovadoras, em

novos tipos de bens e serviços, expandindo a atividade econômica, tornando mais complexa a divisão do trabalho e desaguando no progresso tecnológico. Isso tem sido objeto de preocupação de diversos estudiosos, cuja crítica reside na falta de atenção com os efeitos sobre a alienação do trabalho que tal progresso possa implicar.

Os fundamentos de análise de Jacobs (1969) são centrais na constituição do paradigma analítico encontrado nas propostas de Becker (2009, 2013) para o desenvolvimento da Amazônia com base nas cidades demonstrando que, na maioria das cidades amazônicas, ocorreram apenas surtos incapazes de substituir as importações, e o comércio existente baseado apenas em recursos locais não seria capaz de estimular as redes necessárias para a dinamização dos fluxos locais ou na rede urbana. A autora frisa que as cidades devem superar os imperativos dos lugares centrais ao se inserir na rede de cidades com base no trabalho novo associado aos serviços de alto valor agregado, quando novas tecnologias permitem a comunicação nos espaços de quase todas as cidades e as relações são mais horizontais, tornando o espaço de fluxos determinante na produção socioespacial contemporânea (IB., p. 22).

A proposta de desenvolvimento urbano de Becker (2009 e 2013) para um novo modelo regional na Amazônia inclui estratégias produtivas e não apenas a conservação florestal, com a recuperação de cidades como nós logísticos das redes tangíveis e intangíveis para a criação de cadeias produtivas completas com base em produtos regionais, com embasamento em Ciência, Tecnologia e Informação, além de outras possibilidades levantadas, como o desenvolvimento de serviços específicos em cultura e formação de indústria criativa.

Em documento elaborado pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE - 2009), Becker esclarece que a articulação do complexo urbano ao complexo verde na Amazônia deve ocorrer a partir da iniciação de um novo modelo pós-fordista que utilize o capital natural com base em C&T, com cidades conectadas em rede que componham uma frente de inovação. Não bastaria em uma cidade ocorrer o crescimento da produção de commodities novas ou existentes, com a permanência da divisão do trabalho, reprodução e reciclagem da economia passada, “trabalho velho” no dizer da autora (IB., *op. cit.*). O texto do CGEE defende a produção de “trabalho novo”, capaz de alterar tal divisão do trabalho, levando à inovação e maior dinâmica econômica (BECKER, 2009, p. 42). A autora faz sugestões que não contam com averiguação empírica, como a proposta de criar um polo industrial naval em Itacoatiara (AM), com utilização de

Porto Velho (RO) e Rio Branco (AC) como suporte, desconsiderando São Sebastião do Uatumã (AM)⁵, hoje segundo maior polo de produção naval do Amazonas (MARTINS, 2007) e Parintins (AM), com expressiva tradição e experiência de produção de embarcações regionais não só em madeira, mas também em ferro e alumínio, de grande e médio calado.

As propostas do texto do CGEE dão ênfase à urgência de articular as cidades em rede, além de fortalecer as cidades como lugares centrais, organizando cadeias produtivas e complementares. Pouca atenção é dada à “constelação” de comunidades ribeirinhas e aldeias indígenas que circundam os centros urbanos, áreas de povoamento antigo com padrões específicos de uso da terra e territorialidades ligadas ao uso de rios, matas, várzeas, lagos e diversos outros socioambientais.

Se o nosso objetivo é entender como as atividades existentes em Parintins ativam funcionalmente (e simbolicamente) territórios circunvizinhos com forte influência de atividades hoje mais valorizadas, como a madeireira e a produção do guaraná, ou tradicionais como a pesca artesanal (e o recente processamento de pescado para exportação) e a produção naval pela tradicional atividade da carpintaria, julgamos insuficiente o binômio analítico referente ao trabalho velho/trabalho novo, pois ao interpretarmos circuitos produtivos como sistemas territoriais, entendemos que há evolução contínua nas relações internas, referente a técnicas, escalas de relações e formas de organização que, agora, contam com as cidades como base. Além do mais, na abordagem territorial em voga, é necessário que se faça análise das várias dimensões que o sistema abrange (econômica, política, cultural e natural), incutindo o desafio da valoração e descrição da qualidade das relações territoriais.

Assim, as noções de “densidade” ou “espessura” são úteis para descrever diferenças na incidência espacial de variáveis que estimam o grau e tipo de desenvolvimento regional (MACHADO, 2005b), onde a espessura do território é, também, a densidade do diverso (RIBEIRO, 2013). O que determina maior ou menor evolução do sistema local é a capacidade de abertura seletiva, incorporando inovações, informações e energia, onde “o processo territorial desenvolve-se no tempo, partindo sempre de uma forma precedente, de outro estado de natureza ou de outro tipo de território” (RAFFESTIN, 2010, p. 21)”. Retomar vínculos territoriais em redes colaborativas, formando associações escalares estratégicas levando em consideração as características sionaturais

⁵ Site do Sebrae: “Indústria Naval de Uatumã expande atividades”. www.noticias.sebrae.com.br/asn/2007/05/14/6089953.

locais e a rede de sujeitos situados historicamente, torna-se condição necessária em propostas de desenvolvimento.

Becker (2009, p. 50) preocupa-se em criar critérios para seleção das cidades que serviriam de lugares centrais para a redinamização das áreas de influência e formação da rede, enfocando: a) presença da experiência local – aglomerações produtivas; b) presença de parcerias com entidades governamentais e/ou empresas representativas das dimensões científico – tecnológica e institucional; c) acessibilidade mínima; d) localização estratégica para conter o desmatamento.

Contextualizar o posicionamento sobre a ideia de geração de “trabalho novo” é proveitoso, desde que não limitemos a discussão à necessidade de inovar tecnologicamente, deixando de lado as considerações necessárias sobre as relações de poder locais, alienação do trabalho ou a coerção competitiva que induz a acumulação de capital e destruição de pequenas unidades produtivas, ou até mesmo a partir do termo alienação territorial, presente na reflexão de Santos e Silveira (2003), questionando a maneira como o território é usado por lógicas externas. Mas pretendemos ir além: a ação mediada pela materialidade legada em processo de longa duração coevolutiva requer, pela natureza do problema urbano, diálogo com a abordagem territorial pelas dimensões existentes, desafiando-nos na construção de instrumento operativo que decifre o empírico.

É necessário esmiuçar os contextos das diferentes relações constatadas nas cidades para entender as possibilidades de ocorrência de saltos qualitativos na utilização dos recursos locais. Representante da chamada economia da proximidade, Pecqueur (2005) valoriza o desenvolvimento territorial apoiado num sistema local de atores inscrito na história longa, que leve à elaboração de uma estratégia de adaptação aos limites externos, na base de uma identificação coletiva com uma cultura e um território. Propõe a distinção entre ativos (fatores em atividade) e recursos (fatores a explorar, uma reserva, potencial latente) que podem se transformar em ativo se as condições de produção ou de criação de tecnologia o permitirem. Tanto os ativos quanto os recursos são diferenciados em genéricos e específicos:

- recursos e ativos genéricos: fatores tradicionais de definição espacial, localização das atividades econômicas, com uso de mão-de-obra não qualificada e/ou não utilizada, baixa aplicação de capital e matérias-primas pouco exploradas; informações disponíveis padronizadas e pouco utilizadas.

- recursos e ativos específicos: fatores mais complexos de definição

espacial; uso de mão-de-obra qualificada; aplicação de capital específico e uso de matérias-primas ligadas ao uso futuro; produção de informações elaboradas para uso particular. Pecqueur relaciona essas qualificações a outras categorias “que resultam de uma longa história, de um acúmulo de memória, de uma aprendizagem cognitiva e coletiva (2005, p. 15)”. As proximidades geográfica e institucional são, também, destacadas a partir de trocas não mercantis baseadas em reciprocidade, muitas vezes baseadas em relações informais.

Além da produtividade requerida pela dinâmica de mercado, defendemos que a articulação entre cidades, extrativismo, pesca e agricultura local é essencial se pretendemos repensar territórios, para que sirvam de base de produção sociais de bens básicos para a vida dos povos amazônidas. Maior integração entre as ações tecidas nas cidades com os “capilares” que as ligam às numerosas comunidades ribeirinhas e aldeias indígenas passa a ser primordial para um ordenamento territorial que possa estimular a permanência das populações nos ambientes rurais, sem que haja desestímulo às práticas produtivas. Gerir o território significa identificar, mapear as redes já existentes, entender a movimentação e territorialidades produzidas pelas diversidades urbano-ribeirinhas (BARTOLI, 2014).

A perspectiva de desenvolvimento do território local que estamos construindo e contextualizando exige diagnóstico inicial das relações de grupos na cidade, sinalizadores de pistas de nexos territoriais, temporalidades, continuidades e rupturas, conexões em redes e coesões de vínculos de proximidade, tipos de técnicas utilizadas e atenção quanto a construção das ações, desde as que partem de territórios de poder (cidade capitalista com domínio de elites mercantis), dialeticamente incitando outras práticas, possibilidades abertas pelas redes entre o rural e o urbano: grupos que constroem territorialidades, redes, fluxos e têm a cidade como nó para ação e interpretação da herança territorial, patrimônio genético-evolutivo que pode ser caminho experimental para novas práticas espaciais sinalizadas pelas já existentes.

4. Costurando lugares e fluxos: a necessária rearticulação da hinterlândia a partir da cidade e a busca do pacto cidade-campo através dos rios

A proximidade intraurbana é, também, urbano-ribeirinha. O hibridismo entre formas e conteúdos no caso de uma cidade média como Parintins, com permanências socioculturais vinculadas a práticas espaciais, coloca em xeque o

limite entre a cidade e o campo, onde “começa o rio e acaba a cidade”. Não cremos que esse limite seja preciso. São relações de complementaridade, interpenetrações dialéticas passíveis de serem capturadas a partir de evidências de redes e ações.

Pensar estratégias de desenvolvimento requer identificação, mapeamento e rearticulação de territórios socialmente relevantes através de trabalho necessário, assim como da circulação necessária (SANTOS e SILVEIRA, 2003), com propostas que associem espaços de fluxos aos espaços de lugares. Por essa diversidade, eles são passíveis de produção de relações em múltiplas escalas, possuindo dimensões política, econômica e cultural interpretando e modificando a natureza (construindo territórios através das territorialidades), e formando as relações de solidariedade horizontais produzidas unicamente no lugar. Os sujeitos que tecem as relações entre a cidade e os ambientes circundantes, constituindo uma hinterlândia pouco consolidada e de rarefeitas trocas de informação e evolução de seus sistemas, são mais dependentes desses fatores locais sociopolíticos que lhes permite certa horizontalização das atividades.

São reflexões que, quando contextualizadas a uma cidade média em uma sub-região amazônica com economia de baixa diversificação em especializações produtivas, mas de dinâmica crescente pelo recente polo universitário instalado em Parintins que polariza as demais cidades do baixo Amazonas (meso-região do estado do Amazonas), trazem, junto às etapas argumentativas até aqui encampadas, bases para questionar a maneira com que cidades como Parintins concentram, em seu *milieu* urbano, novas formas de mediação no ordenamento territorial. Os benefícios e acúmulo de riquezas por fração das elites locais em detrimento da degradação ambiental, empobrecimento e inchaço urbano, reforça a necessidade de encarar a cidade como lugar complexo que necessita organizar os critérios para sua análise. Junto à série de constatações teóricas e empíricas, demonstramos, na figura 1⁶, um fluxograma que resume parte de nosso trajeto analítico conceitual-argumentativo:

⁶ O gráfico contém elementos que abrangem a discussão que fazemos da complexidade das possibilidades de desenvolvimento, pela leitura dos Sistemas Locais Territoriais em cidades da Amazônia. Por isso, ele pode conter elementos que não são facilmente detectados em Parintins, mas em outras cidades da região.

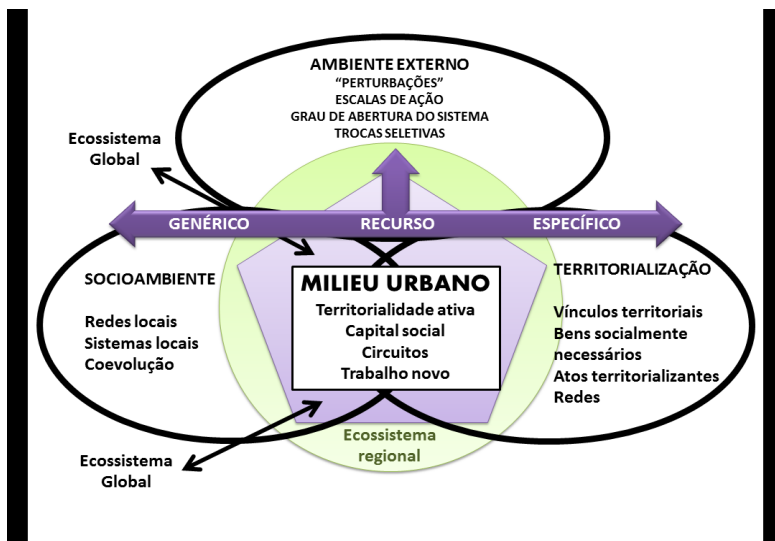


Figura 1: Sistema territorial a partir da mediação das cidades. Org. Estevan Bartoli

Advogamos pela concepção epistemológica de Sistema Territorial como sistema complexo e evolutivo, devido às interrupções reflexas que a economia regional sempre esteve vinculada, diversos reordenamentos territoriais, adaptações e consolidação de diversos subsistemas produtivos processando matéria-prima regional, devem ser capazes de garantir salvaguarda da sócio-biodiversidade a partir da diversidade urbana em consonância com as verdadeiras necessidades dos povos amazônidas, visando futuro menos incerto nas cidades.

Propomos, para entendimento da formação de redes de sujeitos enquanto coletivos organizados que acionam e delimitam através das práticas espaciais, circuitos entre rural e o urbano, com manutenção de formas culturais adaptativas e evoluídas por longo processo de interação entre sociedades locais e o ambiente (socioambiente), com estratégias de operação e ações a partir das cidades (formadoras de territorialidades), a noção de Sistemas Locais Territoriais Urbano-Ribeirinhos.

Tais sistemas tendem a construir territorialidades que formam redes de produção e comercialização – de caráter mais zonal ou topológico – ativando nós específicos dos entornos urbanos. Uma série de questões orienta a busca de dados para o entendimento da dimensão e natureza desses sistemas, assim como a

delimitação das variáveis selecionadas: qual a influência no uso do território sub-regional na formação de uma malha, acessíveis por meio fluvial (redes) como comunidades ribeirinhas e aldeias indígenas? Os grupos são ligados por interesses e capacidade diferencial de ações – variando na autoafirmação simbólica, cultural ou identitária como a etnia no caso dos indígenas? Os grupos constroem, nas cidades, pela proximidade e presença de instituições, coesão e estratégias de resistência no que tange à formação de alternativas de sobrevivência? Quais as ações que possibilitam a continuidade e reprodução dos grupos junto às sucessivas crises cíclicas regionais? A busca pelo rompimento de constrangimentos espaciais, principalmente pelas distâncias produtivas e dificuldades em que tais sistemas estão imbricados, faz do associativismo e cooperativismo novas formas de mediações entre as políticas públicas e o ordenamento territorial? Ocorre a obtenção de “trunfos” relacionados à transformação de recursos genéricos que, dependendo do caso, são transformados em recursos específicos, constituindo territorialidades para a constituição de circuitos econômicos? Podem indicar evolução de “trabalho novo” que necessita de análise complementar que vise captar valorações através de descrições das relações territoriais? Tais sistemas, que partem de coletivos organizados, possuem no território local e seus recursos, formação histórica e longa duração e coevolução na formação de novos ambientes de relação a partir de cidades?

Dois grupos foram analisados visando subsidiar a noção de sistemas locais territoriais urbano-ribeirinhos e o papel da cidade no processo de desenvolvimento para a proposição de circuitos potenciais, tendo como critérios de valoração e análise empíricas: i) a relação histórico-cultural (“código genético”) e relações com o sítio e situação da cidade; ii) a relação com os recursos locais, capacidade de processamento e sustentabilidade; iii) as relações com o *milieu*; iv) a abrangência da área de atuação e influência econômica; v) a capacidade de ativação do capital territorial, formação de “trabalho novo”; vi) a autonomia relativa frente às redes locais de poder e capacidade de criar relações em escalas variadas; vii) a coesão do grupo e recorrência/intensidade das ações, estabilidade da agregação e relações institucionais; e viii) o grau de abertura do sistema frente à potencialidade de coevolução (formas de organização, trabalho, trocas de informação).

No caso do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé (CPSM), o histórico de agressões e constante fragilização da condição territorial em que o grupo se assentava e as relações com a sociedade circundante através de esferas que pouco

somaram para o avanço da autonomia do grupo suscitaram maior organização dos membros em trajetória que vem construindo reescalamentos de relações a partir da produção do guaraná. Aprendizado político, retomada de aspectos identitários e superação de antigas dependências de constrangimentos espaciais (políticos locais, atravessadores, entre outros) são conquistas somadas a novos desafios. Soberania alimentar, retomada da qualidade das relações com o território e reconstrução da identidade, entendida como elemento dinâmico e mutável, são alguns deles (BARTOLI, 2015). Com as territorialidades construídas, o ativo genérico guaraná, por meio da inserção do CPSM na rede internacional de comércio justo, veio com a necessidade de busca de certificações e selos de qualidade, tornando-se um recurso específico (*waraná*), capaz de formar redes colaborativas e ativar relações sociais, buscando adensamento de relações coletivas, essenciais para projetos futuros de desenvolvimento territorial.

Um segundo caso é a Associação de Moveleiros de Parintins (AMOPIN), que faz parte do maior polo moveleiro do interior do Amazonas, e que teve início a partir da década de 1960 a partir da influência da Diocese local, que organizou cursos de marcenaria na cidade. O sistema urbano passou a assimilar as informações advindas do meio externo, reproduzindo as atividades que proliferaram ganhando hoje grande capacidade produtiva. Altera-se o ordenamento territorial pela elevação do manejo de madeira (muitas vezes ilegal), sendo necessário averiguar a introdução de novas técnicas, visando verificar o tipo de mediação que esse sistema territorial acarreta, em seu papel de mediador territorial, envolvendo trabalho (divisão social e territorial), processamento de matéria-prima regional e troca de informações. Os gargalos encontrados são relativos à mão de obra, origem da madeira e falta de investimentos em tecnologia voltada ao processamento.

A associação não possui integração das ações que realiza nem a constituição de projeto coletivo que vise planejar o futuro e manutenção da atividade. Não são realizadas compras coletivas, trocas de informações ou experiências com grupos externos, não originando ganhos (aprendizado coletivo) por trocas de informações entre os associados.

Os dois grupos analisados, de forma resumida, contêm os aspectos teóricos que ressaltamos ao longo deste texto. Um diferente do outro, cada um deles apresenta suas características que representam duas formas na divisão do trabalho em Parintins como duas formas de interação com os recursos naturais existentes.

5. Considerações finais

As variáveis envolvidas na composição da problemática em questão apresentadas no fluxograma são passíveis de averiguação empírica através da abordagem territorial, que pelo caráter relacional e processual da dinâmica atinente, revela que cidades com Parintins possuem papel importante no ordenamento territorial, demonstrando caráter evolutivo de relações sociais que se projetam no espaço sub-regional formando sistemas territoriais. O território, ativado por práticas espaciais a partir de coletivos organizados, apresenta abertura de relações evolutivas de acordo com o grau de abertura dos subsistemas. Mais fechados, com poucas trocas de informação, matéria e energia, como no caso dos moveleiros, ou mais abertos, com trocas e intercâmbios frequentes com o exterior, como o Consórcio Indígena Sateré-Mawé, a cidade participa ativamente na reorganização de bases produtivas, interpretação através do conhecimento e ciência, ou agregação de sujeitos em coletivos com projeto e ações de influência territorial.

Mais que a ideia da formação de trabalho novo, torna-se necessárias propostas de planejamento territorial a partir de densidades produtivas existentes, não só visando alterar o “isolamento” das cidades, mas conectando o nó principal (cidade) à constelação de comunidades ribeirinhas, aldeias indígenas etc., a partir de novas formas de mediação, que dependem para continuidade de suas atividades a preservação de recursos regionais. As redes temáticas seguidas pela metodologia empregada, através dos critérios elencados, têm o desafio de pensar a cidade ligada ao entorno recursivo por meio do processamento (valor de troca) e uso (valor social) de dois recursos regionais: guaraná e madeira. Os resultados até então obtidos corroboram com a importância do milieu urbano para consolidação das potencialidades dos sistemas locais territoriais através de políticas públicas.

6. Referências

BAGLIANI, M.; DANSERO, E. Verso uma territorialità sostenibile: um approccio per sistemi locali territoriali. In: DEMATTEIS G.; GOVERNA, F. (org.), Territorialità, sviluppo locale, sostenibilità: Il modello Slot. Milano: Angeli, 2005. p. 118 – 142.

BAGNASCO, A; PISELLI, F.; TRIGILIA, C. Il capitale sociale. Bologna: Il Mulino, 2001.

BARTOLI, E. Patrimônio territorial e desenvolvimento local: sistemas locais urbano-ribeirinhos em Parintins (AM). In: ANAIS do CIETA, VI Congresso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales, 2014, v. VI, p. 842 - 860.

BARTOLI, E. Ações indígenas Sateré-Mawé na cidade de Parintins (AM) e a formação de Sistemas locais Territoriais urbano-ribeirinhos. In: ANAIS do XIV SIMPURB – Simpósio Nacional de geografia urbana. Fortaleza: UECE, 2015

BECKER, B. K. Amazônia: Geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BECKER, B. K. Articulando o complexo urbano e o complexo verde na Amazônia. In: CGEE - Centro de Gestão e Estudos Estratégicos. Um projeto para a Amazônia no século 21: desafios e contribuições - Brasília, DF: 2009.

BECKER, B. K. A urbe amazônida. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

BITOUN, J. Tipologia das cidades brasileiras e políticas territoriais: pistas para reflexão. In: BITOUN, J.; MIRANDA, L. (org.). Desenvolvimento e Cidades: Contribuições para o Debate sobre as Políticas de Desenvolvimento Territorial. Rio de Janeiro: FASE, Observatório das Metrôpoles, 2009. p.

CAMAGNI, R. Economía urbana. Barcelona: Antoni Bosch, 2005.

CGEE - Centro de Gestão e Estudos Estratégicos. Um projeto para a Amazônia no século 21: desafios e contribuições - Brasília, DF: 2009.

DEMATTEIS, G. Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle science del territorio. Milão: Angeli, 1995.

DEMATTEIS, G. Per una geografia della territorialità attiva e dei valori territoriali. In: BONORA, P. (a cura di), Slot Quaderno 1, Bologna: Baskerville, 2001.

DEMATTEIS, G. I sistemi territoriali in un'ottica evolucionista. In: DEMATTEIS G.; GOVERNA, F. (org.), Territorialità, sviluppo locale, sostenibilità: il modello Slot. Milano: Angeli, 2005, p. 89-116.

DEMATTEIS, G. Sistema Local Territorial (SLoT): um instrumento para

representar, ler e transformar o território. In: ALVES, A.; CORRIJO, B.; CANDIOTTO, L. (org.). Desenvolvimento territorial e agroecologia. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 33-45

FERNANDES, A. C. Conhecimento, desenvolvimento regional e as cidades brasileiras. In: Desenvolvimento e Cidades no Brasil. Contribuições para o debate sobre as Políticas Territoriais / Jan Bitoun [et al.]; organizadores Jan Bitoun; Livia Miranda. Recife: FASE: Observatório das Metrópoles, 2009.

GOVERNA, F. Il territorio come soggetto collettivo? Comunità, attori, territorialità. In: BONORA, P. (org.) SloT, quaderno 1. Bologna: Baskerville, 2001, p. 31-46.

HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HOMMA, A. K. Extrativismo, Biodiversidade e Biopirataria na Amazônia. Brasília: EMBRAPA, 2008.

JACOBS, J. The economy of cities. New York: Random House, 1969.

MACHADO, L. O. A urbanização e mercado de trabalho na Amazônia brasileira. Cadernos do IPPUR, 1, 1999, p. 109-138.

MACHADO, L. O. Região, cidades e redes ilegais. Geografias alternativas na Amazônia Sul-americana. In: GONÇALVES, Maria Flora; BRANDÃO, C. (org.) Regiões e cidades: cidades nas regiões. São Paulo: Edunesp, 2003,

MACHADO, L. O. Sistemas e redes urbanas como sistemas complexos evolutivos. In: CARLOS, A. F. A.; LEMOS, A. I. G. Dilemas urbanos. São Paulo: Contexto, 2005a, p. 129 - 135

MACHADO, L. O. CGE. Ciência, tecnologia e desenvolvimento regional na faixa de fronteira do Brasil. In: CGEE – Centro de gestão e Estudos Estratégicos. Conferência Nacional - Seminário Preparatório – 3ª CNCTI: 2005b.

MACHADO, L. O. Origens do pensamento geográfico no Brasil; meio tropical, espaços vazios e a ideia de ordem. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. Da C.; CORRÊA, R. L. Geografia: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,

MARTINS, M. A. de C. O caminho das águas na Amazônia: itinerário da tecnologia naval amazônica e sua proteção jurídica como patrimônio cultural imaterial. Dissertação de mestrado. Programa de Pós- Graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas. Manaus: 2007.

PECQUEUR, B. O desenvolvimento territorial: uma nova abordagem dos processos de desenvolvimento para as economias do sul. Raízes, Campina Grande, Vol. 24, nº 1 e 2, p. 10–22, jan./dez. 2005.

PUMAIN, D. An implicit large territorial-technical system. Flux: 1995

RAFFESTIN, C. A produção das estruturas espaciais e sua representação. In: SAQUET, M., SPOSITO, Eliseu. Territórios e territorialidades. Teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão popular, 2009, p. 17 - 33

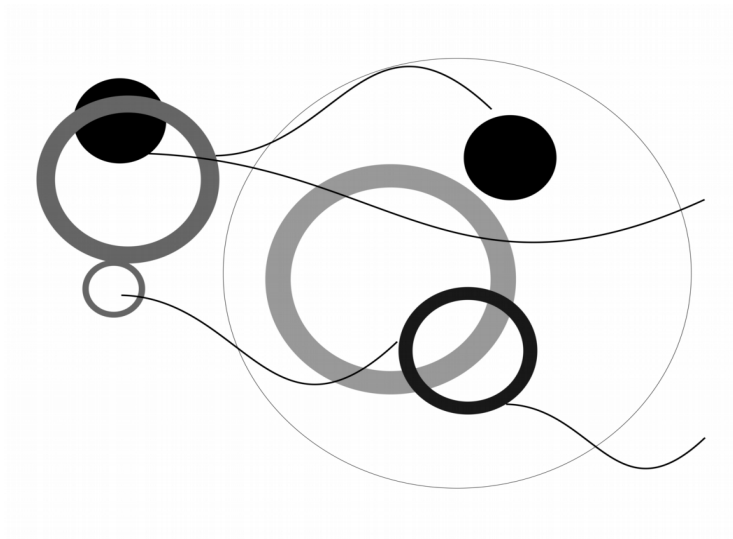
RAFFESTIN, C. Uma concepção de território, territorialidade e paisagem. In: PEREIRA, S. R.; COSTA, B. P. Da; SOUZA, E. B. C. (org.). São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 13 - 24

RIBEIRO, A. C. T. Território usado e humanismo concreto: o mercado socialmente necessário. In: Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço. Rio de Janeiro: Letra Capital – vol.2 , 2013b SALAZAR, C. A. O sistema de assentamentos humanos na Amazônia colombiana. In: COY, M.; KOHLHEPP, G. (org.). Amazônia Sustentável. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

SANTOS, M.; SILVEIRA, M. L. Brasil: território e sociedade no limiar do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SALONE, C. Il territorio nelle politiche. In: DEMATTEIS G.; GOVERNA, F. (org.), Territorialità, sviluppo locale, sostenibilità: il modello Slot. Milano: Angeli, 2005, p.15-38

SEGRE, A. Si può misurare la sostenibilità di un sistema locale territoriale? In: DEMATTEIS, G.; GOVERNA, F. (org.), Territorialità, sviluppo locale, sostenibilità: il modello Slot, Milano: Angeli, 2005, p. 146 – 157.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – ALEGRIAS DO CONTADOR DE HISTÓRIAS, 2016)

Projeto ecopolítico pedagógico e os temas transversais de desenvolvimento sustentável na educação amazônica

Josenildo Santos de Souza
Mestre em Estudos Amazônicos pela Universidade Nacional da Colômbia. Professor da
Universidade Federal do Amazonas

Camilo Torres Sanchez
Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor da Universidade do Estado do
Amazonas (UEA)

Germán Palacio Castañeda
PhD em História pela Florida International University. Profesor Titular -Sede
Amazonia, Universidad Nacional de Colombia (UNAL)

1. Educação no contexto amazônico

A realidade educativa na Amazônia exige um novo fazer pedagógico na apropriação de conhecimentos a serem traduzidos em bem estar social à população. A escola não deve permanecer descontextualizada, fechada a problemas e anseios da comunidade educativa contemporânea.

Os programas elaborados pela Unesco e relacionados ao desenvolvimento sustentável na educação encontram-se articulados a temas transversais. A escola deve, portanto, estar em sintonia com problemas socioambientais e culturais, como violência escolar, desemprego, fome, falta de moradia (habitação), transporte, educação, saúde, água potável, lazer, saneamento básico, pesca predatória, poluição do ar, das águas, do solo, queimadas, degradação socioambiental e corrupção.

É necessário desenvolver uma cultura escolar que promova a criticidade

e uma postura pró-ativa de educadores e educandos frente ao desenvolvimento sustentável, capaz de articular a educação a temas que emergem da realidade socioambiental, cultural, ecológico, territorial, econômico, político e institucional, necessários à reflexão e ao empoderamento crítico dos problemas amazônicos. Significa que essas preocupações devem ser incorporadas ao ambiente educacional por meio dos temas transversais de desenvolvimento sustentável, considerando-as princípios norteadores do ensino fundamental e relevantes para a vida cidadã dos educandos.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs, 2008) indicam às escolas a necessidade de se pensar propostas que atendam a interesses e precisões de cada região ou comunidade. É função da escola, assim, propiciar e estimular situações concretas que provoquem nos educandos reflexões críticas e criativas. Que permitam aos educandos transformarem informações em aprendizagem e atribuírem significados, interconectando outros conhecimentos e promovendo a construção de novos saberes frente as demandas da sociedade.

A meta da educação contemporânea é a formação integral do educando do ponto de vista ético, crítico, criativo, estético, participativo e comprometido com uma sociedade preocupada com atitudes e ações ambientalmente sustentáveis enquanto legado a futuras gerações. O imperativo ecopedagógico (LEFF, 2008) é um desafio às instituições educativas na Amazônia, apresentando-se a necessidade de se pensar propostas, metodologias e estratégias pedagógicas no sentido de propiciar ao educando o protagonismo juvenil e desenvolver sua capacidade de tecer relações e interpretar múltiplas formas de realidade em seu entorno, enquanto possibilidade de problematizar, criticar e aprender em contextos de sociodiversidade ambiental e cultural da região.

Assim, faz-se necessário compreender se a construção de um Projeto Político Ecopedagógico, articulado aos temas transversais do desenvolvimento sustentável na educação amazônica, é uma possibilidade ou uma utopia. A Unesco (2005) instituiu um Plano Internacional de Implementação da Década da Educação das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável (2005-2014), indicando ao Projeto Político-Pedagógico a incorporação de enfoques de desenvolvimento sustentável por meio de planos e programas curriculares, estabelecendo estratégias para planejar a integração a componentes educacionais em todos os tipos e modalidades de ensino, por meio da elaboração de métodos e materiais didático-pedagógicos. O Plano Internacional de Implementação tem elementos indicativos para:

[...] planejamento, gestão e avaliação: a complexidade que envolve o desenvolvimento sustentável e o programa EDS requer competência de alto nível em matéria de planejamento, gestão e avaliação, com o objetivo de assegurar clareza de propósito, parcerias focadas e avaliação dos avanços:

i) treinamento e capacitação de educadores: no sistema de educação formal e nos contextos não-formais de educação, o nível de conhecimento e entusiasmo do educador torna-se fator-chave na estimulação do interesse dos alunos e no reconhecimento das questões relativas ao desenvolvimento sustentável. As atitudes e métodos que o educador emprega devem refletir os valores do desenvolvimento sustentável, assim como ajustar-se as normas mais elevadas da prática pedagógica;

ii) instrumentos de análise: educadores, aprendizes, decisores, planejadores e todos envolvidos no estabelecimento de redes e de parcerias enfrentam a tarefa de integrar as múltiplas dimensões do desenvolvimento sustentável. Para este propósito, um conjunto de práticas e procedimentos analíticos deverá ser desenvolvido e compartilhado, que permitam entender e compartilhar em vários âmbitos as numerosas relações que existem entre desenvolvimento sustentável e a atividade humana;

iii) conteúdos e materiais didáticos: conscientização, campanhas públicas, instrução escolar e aprendizagem não-formal requerem materiais adequados e pertinentes, na forma escrita, eletrônica e audiovisual. Os sistemas escolares, assim como as organizações da sociedade civil, devem desenvolver a prática de conceber, elaborar e produzir materiais que despertem o interesse e que ofereçam conhecimentos úteis em cada contexto. As oficinas sobre a preparação de materiais servirão para criar essa capacidade de precisar mais as mensagens do desenvolvimento sustentável seja no nível escolar quanto nos níveis municipal, nacional ou internacional;

iv) metodologias pedagógicas: metodologias de ensino e de facilitação voltadas para os propósitos do programa EDS devem refletir o interesse e o compromisso coletivo que a busca do desenvolvimento sustentável implica. Em outras palavras, o ensino centrado tanto no aprendiz, quanto comprometido com o aprendizado pessoal e com a aprendizagem para a avaliação crítica dos problemas e das possibilidades deve ser o objetivo principal. Tais abordagens são muito mais trabalhosas do que os métodos educacionais de giz e explanação. Portanto, um treinamento adequado e de apoio ao instrutor serão necessários. Em muitos contextos, isto implica níveis muito maiores de investimento em treinamento, assim como em grande salto na melhoria da qualidade do ensino (UNESCO, 2005, p. 77-78).

A proposta da Unesco (2005) reitera que se faz necessário avaliar se i) grade curricular, ii) planos de ensino, iii) projetos político-pedagógicos e outras formas de iv) planejamento escolar em escolas do município de Parintins incluem

o desenvolvimento sustentável na agenda e se instrumentos de transversalização dos temas transversais curriculares são usados. Tão importante quanto, é avaliar métodos, recursos metodológicos e instrumentos de operacionalização¹, como no caso do uso do cinema – filmes e documentário na educação – para o desenvolvimento sustentável formal e informal.

Trazendo as questões para o contexto atual, devem-se considerar observações feitas por Silva (1976), para quem o projeto educacional em processo na região é fruto de diretrizes educacionais e funciona como estratégia de integração a planos nacional e internacional, materializando uma crise do desenvolvimento na Amazônia, concernente ao destino de suas populações e de seus recursos naturais, sendo que o debate do desenvolvimento não pode ser travado fora dessa contextualização enquanto princípio de autonomia e solidariedade, considerando que necessitamos construir novos olhares em relação à Amazônia.

Assim entendido, uma proposta de educação deve ser formulada visando à formação e conscientização de educadores e educandos, incide na indicação da UNESCO (apud LEFF, 2008, p. 210), que

não só deve sensibilizar, mas modificar as atitudes e fazer adquirir os novos enfoques e conhecimentos [que] a interdisciplinaridade exige, isso é, a cooperação ente as disciplinas tradicionais indispensáveis para apreender a complexidade dos problemas do ambiente e para a formulação de suas soluções.

É neste contexto educacional que Meunier e Freitas (2005) indicam que a educação deve propiciar aos educandos aprenderem a se apropriarem, assimilarem e compreenderem a realidade de maneira ativa, para torná-los atores capazes de contribuir com práticas cidadãs de um espaço social desejável, econômica e ecologicamente para a vida e ao desenvolvimento sustentável.

O contexto da educação amazônica destaca que a peculiaridade da região vem balizando relações econômicas, políticas e sociais, na medida em que é vista como uma das últimas reservas da biodiversidade e uma das últimas fronteiras de exploração dos recursos na expansão da economia mundial.

Nas declarações de princípios, decorrentes das Conferências promovidas pela Organização das Nações Unidas, atribuiu-se como tarefa para instituições educativas o desenvolvimento de conhecimentos básicos, sendo condição

¹ Consideramos instrumentos de operacionalização, a necessidade de a escola e os educadores, confeccionarem material didático para as práticas pedagógicas no processo de ensino-aprendizagem contextualizados a realidade dos educandos, que possibilite aos mesmos, a refletir os valores e a compartilhar atitudes proativa para o desenvolvimento sustentável.

indispensável para promover o desenvolvimento sustentável, estimulando uma maior participação dos indivíduos nas decisões políticas e compartilhando experiências comuns em “relações de solidariedade, cooperação e colaboração” (VIECO, 2011).

A Amazônia será impotente, diz Carvalho (2009), se continuar sendo negado a ela o reconhecimento acerca dos saberes tradicionalmente produzidos pelos povos que nela vivem. Se a esses povos for barrado o acesso ao conhecimento produzido pela tradição epistemológica ocidental será impossível a elaboração de conhecimentos racionais do complexo ecossistema amazônico. O desenvolvimento do conhecimento formal amazônico², hoje, compete às universidades, instituições de pesquisas, sistema público e privado de ensino.

O entendimento de Carvalho (2007) encontra apoio em Meunier e Freitas (2005), ao indicarem que a educação ao desenvolvimento sustentável deve permitir ao educando avaliar as realidades do nosso mundo. É necessário começar a ensinar pelo contexto no qual o educando encontra-se inserido, devendo aprender a se apropriar, assimilar e compreender realidades de maneira ativa, tornando-se capaz de contribuir com práticas cidadãs de um espaço social desejável, econômica e ecologicamente sustentável.

A educação enquanto dimensão social é um meio para se proporcionar aos educandos serem futuros cidadãos que acessam conhecimentos necessários a si mesmos, de modo a possibilitar o comprometimento com o desenvolvimento sustentável e social, cultural, ambiental, ecológico, espacial, econômico, político e institucional ante as gerações atuais e futuras.

É papel da escola e dos educadores desenvolverem propostas, metodologias e atividades práticas, usando tecnologias da informação e da comunicação que atendam a interesses e necessidades dos educandos e da comunidade. Permitir a interação com diferentes formas de representação simbólica – como por exemplo músicas, imagens, sons, filmes, documentários para obter informações, pesquisar, analisar, comparar e debater os fenômenos naturais e acontecimentos mundiais – é princípio do Ensino Fundamental.

Os sistemas de ensino, por serem autônomos, devem incluir temas relevantes da realidade socioambiental, cultural e econômico-político para a comunidade educativa. O desenvolvimento sustentável³ ambiental e humano é um

² Para superar o conflito do desenvolvimento a partir do conhecimento na Amazônia, Franco (2013) propõe que se tem de partir das soluções *in situ*, com atores sociais presentes e seus conflitos, com os instrumentos de política ambiental, territorial, econômica, social e segurança nacional disponível e não com supostos ao futuro (tradução livre do autor).

³ A eficácia da educação para o desenvolvimento sustentável no entendimento da CEE/ONU (2005, p) “deverá: a) Ser

tema a ser abordado no ambiente escolar por meio dos temas transversais componentes dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). Na comunidade escolar, os temas transversais expressariam questões relevantes para a formação cidadã do homem amazônico no contexto da educação para o desenvolvimento sustentável⁴. As cidades da Amazônia, pelas características diferentes e diferenciadas da mesorregião, exigem das instituições educativas adaptações a temas sociais transversais (BRASIL, 1998). Garcia (2012), nesse sentido, alerta que temas transversais são trabalhados superficialmente ou não são trabalhados como propõem os PCNs, em vista de uma educação comprometida com a cidadania.

A transversalidade pressupõe um tratamento integrado das áreas e um compromisso com as relações interpessoais no ambiente escolar, para se desenvolver no educando a capacidade de intervir na realidade e transformá-la, a partir de tessituras na relação direta com o acesso ao conhecimento acumulado pela humanidade. Visa a articulação das dimensões de conhecimento entre ciências econômicas, naturais, sociais e exatas em suas conexões na prática educativa, possibilitando visão ampla do conhecimento e da realidade local em dimensão global.

Assim sendo, enquanto tema transversal, a educação para o desenvolvimento sustentável deve incorporar questões de participação nas instâncias decisórias da escola, comunidade e município, que busquem soluções a problemas da realidade local, no pluralismo tecnológico e na solidariedade intergerencial, integrando-se a diferentes dimensões (social, ambiental, ecologia, cultural, econômica, territorial, política e institucional) e modelos autossuficientes com ênfase na produção local (energia renovável).

Oliveira (2006, p. 189) diz que a transversalidade deve ser compreendida como uma “teoria psicossociológica, existencial e multi-referencial⁵ de caráter epistemológico e dialético”. A autora conceitua a transversalidade em uma dimensão do desenvolvimento sustentável. A transversalidade perpassa a estrutura da vida coletiva, constituindo-se num

encarada de duas maneiras: i) pela integração transversal dos temas tratados em EDS no conjunto das disciplinas, programas e cursos relevantes e ii) pela elaboração de programas e de cursos específicos”.

⁴ Entre temas do desenvolvimento sustentável, incluem-se combate à pobreza, cidadania, paz, ética, responsabilidade, democracia e governança, justiça, segurança, direitos humanos, saúde, igualdade entre homens e mulheres, diversidade cultural, desenvolvimento rural e urbano, economia, padrões de produção e de consumo, responsabilidade corporativa, proteção do ambiente, gestão dos recursos naturais e diversidade biológica e da paisagem (CEE/ONU, 2005, p. 8).

⁵ Transversalidade multirreferencial busca a compreensão da existência concreta de uma ação inter-relacional que tem como objeto a existência da pessoa ou grupos, suas contradições, ambivalências, imaginários e simbolismos, interessando-se numa perspectiva dialética pelas várias formas de relações da vida cotidiana.

“magma de referências e relações passadas e atuais de elementos biológicos, culturais, políticos, econômicos, afetivos, fantasmáticos e imaginários, que cada membro do grupo porta em si e faz viver de uma maneira mais ou menos consciente nas suas diversas interações”.

Isso significa que os temas transversais devem ser trabalhados de forma transversal, nas áreas e/ou disciplinas já existentes. Segundo o Ministério da Educação (MEC), são temas voltados para a compreensão e construção da realidade social e dos direitos e responsabilidades relacionados à vida pessoal e coletiva e à afirmação do princípio da participação política.

Os temas transversais⁶, nesse sentido, correspondem a questões importantes, urgentes e presentes sob várias formas de vida cotidiana. Deve permitir e proporcionar aos educandos desenvolverem análise, reflexão crítica e criativa enquanto pré-requisito para a prática de ações em prol do desenvolvimento sustentável, num contexto que articule a comunidade local à global.

Considerando-se o contexto anterior, a CEE/ONU (2005) diz que a Educação para o Desenvolvimento Sustentável exige uma

[...] reorientação que desloque o alvo da transmissão de conhecimentos para a abordagem dos problemas e para a identificação das soluções possíveis. Por conseguinte, a educação deverá manter-se centrada nas disciplinas individuais, na sua forma tradicional, mas, ao mesmo tempo, deve abrir-se ao exame multi e interdisciplinar de situações da vida real. Este aspecto poderá ter uma incidência significativa na estrutura dos programas de aprendizagem e nos métodos pedagógicos, e exigir que os educadores não se limitem em ter apenas um papel transmissivo e que os alunos não sejam unicamente receptores. Pelo contrário, ambos deverão constituir uma equipa (CEE/ONU, 2005, p. 11).

A educação para o desenvolvimento sustentável como enfoque transversal inscreve-se nas dimensões propostas por Sachs (2002), enquanto questões urgentes e problemáticas da sociedade contemporânea propostas pelos PCNs: Ética, Saúde, Meio Ambiente, Orientação Sexual, Trabalho e Consumo e Pluralidade Cultural. Se cabe à educação para o desenvolvimento sustentável o papel e a tarefa de articular transições para uma sociedade sustentável, estabelecida pela ONU, Unesco, Constituição Federal do Brasil, LDB, Parâmetros Curriculares para a educação ambiental (MEC), o tema de desenvolvimento

⁶ Montserrat Moreno (2003, p. 37), propõe que “os temas transversais, que constituem o centro das atuais preocupações sociais, devem ser o eixo em torno do qual deve girar a temática das áreas curriculares, que adquirem assim, tanto para o corpo docente como para os alunos, o valor de instrumentos necessários para a obtenção das finalidades desejadas”.

sustentável deve ser incorporado pelas instituições⁷ governamentais a processos educativos como tema transversal e princípio norteador transversalizado no desenho curricular multirreferencial, enquanto estratégia metodológica na concepção educacional e no fazer pedagógico cotidiano escolar de desenvolvimento sustentável na educação.

2. Projeto Ecopolítico-Pedagógico no debate da educação para o Desenvolvimento Sustentável

O Projeto Político-Pedagógico de uma escola deve ser uma aposta política e pedagógica de planejar ações e pensar o futuro da educação em resposta a problemas da sociedade. Toda educação é um ato político e pedagógico, mas nem toda ação pedagógica é um ato político. Político porque o fim da educação visa à mudança de atitudes frente à realidade local e aquisição de novos valores. Pedagógico porque é um caminho, um processo que se constrói e reconstrói e se aprende no caminhar.

Uma proposta pedagógica deve

[...] expressar sempre os valores que a constituem, e precisa estar intimamente ligada à realidade a que se dirige, explicitando seus objetivos de pensar criticamente esta realidade, enfrentando seus mais agudos problemas. Uma proposta pedagógica precisa ser construída com a participação efetiva de todos os sujeitos – crianças e adultos, alunos, professores e profissionais não-docentes, famílias e população em geral –, levando em conta suas necessidades, especificidades, realidade (KRAMER, 1997, p. 21).

A realidade socioambiental e cultural das comunidades, escolas e do município de Parintins, objeto da pesquisa, exige a necessidade de, ao se elaborarem ou reelaborarem projetos político-pedagógicos, considerar a realidade presente e vivida para o enfrentamento de problemas ecológicos, como desmatamento (derrubada de árvores de castanheiras⁸), queimadas, invasões de terras, lixo (resíduos sólidos), erosão do solo, contaminação do lençol freático.

Políticas de desenvolvimento sustentável, educação ambiental e

⁷ Pressupõe que o fazer pedagógico na escola, seja um aprendizado conectado à vida e ao universo de interesse e de possibilidades das crianças, adolescentes e jovens. No macrocampo do programa Mais Educação - MEIO AMBIENTE: Com-Vidas – Agenda 21 na Escola – Educação para Sustentabilidade; Horta escolar e/ou comunitária, encontram-se os pressupostos que justificam o foco da pesquisa no tema de desenvolvimento sustentável no ambiente escolar. (Grifos do autor).

⁸ MPE entra com ação na justiça contra derrubada de árvores em Parintins. A ação é contra o Ipaam que autorizou a derrubada de 200 castanheiras nativas, no município, para a construção de mais de mil residências do programa Minha Casa, Minha Vida, do Governo Federal. Manaus, 22 de Agosto de 2011. http://acritica.uol.com.br/noticias/MPE-justica-derrubada-arvores-Parintins_0_540545952.html. Acessado em 01/07/2014.

educação para o desenvolvimento, previstas na legislação municipal, estadual e federal, são recomendadas por Ministério da Educação, Secretaria de Estado da Educação e Secretaria Municipal de Educação em função da necessidade de se implementarem ações para positivities locais.

No contexto da pesquisa desenvolvida em Parintins/AM, tratou-se, pois, de um recorte ao tema do projeto político-pedagógico para o desenvolvimento sustentável na educação, visando propiciar compreensões ao Projeto Ecopolítico-Pedagógico, aos temas transversais e sua articulação e ao uso de filmes e documentários na educação socioambiental.

Na construção do Projeto Político-Pedagógico, devem-se considerar contextos da realidade social, histórica, cultural, política e econômica do ambiente escolar, da família dos educandos e da comunidade onde se encontram inseridos, devendo ser o eixo orientador dos projetos, planejamentos de ação da gestão escolar e da ação pedagógica⁹, na organização curricular da relevância temática que envolve os espaços educativos potencialmente transformadores no processo de ensino-aprendizagem.

O Projeto Político-Pedagógico da escola é uma exigência legal prevista nos artigos 12, 13 e 14 da Lei n. 9394/96 de Diretrizes e Bases – LDB, que estabelece orientação e responsabilidade das escolas em elaborar, executar e avaliar o projeto pedagógico. Define normas de gestão democrática do ensino público na educação básica de acordo com peculiaridades locais e com princípios definidos na elaboração, ao indicar a necessidade de “participação dos profissionais de educação na elaboração do projeto pedagógico da escola; participação das comunidades escolar e local em conselhos escolares equivalentes” (BRASIL, 1996).

A Educação para o Desenvolvimento Sustentável se inscreve no contexto do PPP, para a CEE/ONU (2005) tendo em vista que

desenvolve iniciativas que visam instaurar um espírito de respeito mútuo na comunicação e na tomada das decisões, deslocando o alvo da aprendizagem

⁹ A CEE/ONU (2005, p. 14) reconhece que “a formação profissional e contínua tem um papel muito importante e, por conseguinte, deve ser proporcionada aos decisores e a todos os profissionais em várias áreas, em especial aos que intervêm no planeamento e na gestão. Deverá visar a construção do conhecimento e favorecer a sensibilização para o desenvolvimento sustentável. A formação contínua compreende duas grandes áreas de atividade: a) aperfeiçoamento de conhecimentos e de competências; b) aquisição de novas competências necessárias nas diferentes profissões e em diferentes situações. A formação contínua é um domínio que poderia beneficiar com a cooperação entre o sector da educação, outros intervenientes e a comunidade em geral. Os programas de formação deverão abordar os principais temas do desenvolvimento sustentável mas, ao mesmo tempo, ter em conta as necessidades das diferentes profissões e a pertinência destes temas no seu domínio de trabalho. Deverá ser prestada atenção especial aos temas que têm uma relação direta com a responsabilização individual de cada profissão e com os impactos económicos, sociais e ambientais desta responsabilização.

transmissiva para a promoção da aprendizagem participativa. Será necessário, por conseguinte, reconhecer a contribuição da EDS para um processo interactivo e integrado de tomada de decisões e de estabelecimento de políticas. O papel da EDS no desenvolvimento e no reforço da democracia participativa deverá também ser considerado, em particular, pela sua contribuição para a resolução de conflitos sociais e a aplicação da justiça, nomeadamente através da Agenda 21 Local. (CEE/ONU, 2005, p. 9-10)

A Diretoria de Educação Ambiental (DEA) do Ministério do Meio Ambiente (MMA) publicou em 2005 um manual de orientação para a elaboração de projeto político-pedagógico aplicado a centros de educação ambiental e salas verdes. O manual teve a finalidade de subsidiar, contribuir para estimular debates, provocar discussões e reflexões acerca da dimensão do desenvolvimento sustentável no PPP da escola.

O manual foi construído visando contribuir de maneira teórica e prática para o enfrentamento da discussão face à carência de referências para a elaboração e concretização. O referencial teórico foi elaborado a partir de documentos do Programa de Formação de Educadores e Educadoras Ambientais promovido pela Diretoria de Educação Ambiental (DEA/MMA) e segundo referência de outros materiais nas áreas do PPP, Centros de Educação Ambiental e Salas Verdes (CEAs).

O manual é destinado a educadores, técnicos, gestores educacionais para a formulação, revisão e implantação no que diz respeito à dimensão do Projeto Político-Pedagógico no contexto de temas transversais de desenvolvimento sustentável e conduz a reflexões a respeito da construção de princípios do “projeto ecológico-pedagógico”.

As questões acima adquirem relevância e pertinência no campo da educação contemporânea, pois “o pano de fundo destas questões reside no Projeto Político Pedagógico (PPP), pois [...] é ele que ajuda a sinalizar a trilha a ser percorrida, seus obstáculos, desvios e atalhos e os meios pelos quais se pode prosseguir na direção apropriada” (MMA, 2005, p. 11), tendo em vista, a declaração pela Organização das Nações Unidas (ONU) da Década da Educação para o Desenvolvimento Sustentável (DEDS).

Essas propostas estimulam a se compreender, discutir e diagnosticar possíveis entraves da educação ambiental e da educação para o desenvolvimento sustentável na Amazônia no contexto da formulação e elaboração do Projeto Político-Pedagógico, posto que o projeto educativo implementado não vem atingindo objetivos esperados e condizentes com a realidade amazônica, com

ênfase na busca pelo desenvolvimento sustentável.

Deperon (2012) diz que a prática pedagógica da escola se mantém conservadora e resistente a mudanças e sem proporcionar aos educandos uma análise das relações socioeconômicas, políticas e culturais que envolvem as questões ambientais nas áreas da geografia e ciências. Para a autora, a educação tem o papel de formar cidadãos e não apenas de treinar pessoas. O treinamento não permite participar e debater questões centrais da sociedade contemporânea que passam necessariamente por discussão política e ética da natureza e da sociedade.

O município de Parintins, ao definir a Estrutura do Sistema Municipal de Educação, com a publicação da Lei nº 489/2010/PGMP, estabeleceu diretrizes, objetivos, responsabilidades e competências em consonância com a Constituição Federal, Lei de Diretrizes e Bases, visando

I – garantir pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho; II – proporcionar ao educando ensino vinculado às práticas sociais e ao mundo do trabalho, valorizando a experiência extraescolar; III – assegurar padrões de qualidade de ensino, e os insumos necessários ao desenvolvimento do processo ensino-aprendizagem; IV – proporcionar ao educando o desenvolvimento do espírito de cooperação, de solidariedade e o sentimento de pertencimento aos seus grupos de convivência; V – incentivar a pesquisa, as manifestações culturais e as práticas desportivas; VI - garantir a gestão democrática do ensino público, na forma da Lei Orgânica do Município e desta Lei (PARINTINS, 2010, art. 2º).

A Gerência de Ensino e Apoio Técnico-Pedagógico, na estrutura do Sistema Municipal de Educação, Lei nº 489/2010/PGMP, tem como finalidade coordenar ações pertinentes às funções técnico-pedagógicas, analisando e sistematizando indicadores obtidos via desempenho das unidades escolares, com vistas à identificação de sucessos e dificuldades para direcionar o apoio às escolas, objetivando assegurar desenvolvimentos de processo de ensino e aprendizagem e a prática da gestão participativa (Art. 27).

A Coordenação de Ensino Fundamental tem competência de:

I – coordenar, orientar, controlar e avaliar as atividades escolares, formais e não formais, nas áreas de suas respectivas competências; II – promover o constante aprimoramento dos métodos, processos e procedimentos didáticos; III – orientar a adaptação dos conteúdos curriculares à realidade local; IV – planejar, organizar e realizar cursos de formação continuada de professores; VI – discutir

com os professores os métodos e técnicas adotadas no ensino e escolher os mais adequados; VII – propor soluções para resolver dificuldades de aprendizagem do aluno e ajustamento escolar; IX – participar da elaboração da sistemática de recuperação de estudos durante o período letivo; XII – realizar estudos, pesquisas, análises das estatísticas e elaborar subsídios para fundamentar as ações educacionais; XIII – promover e executar a avaliação do desempenho dos alunos do Ensino Fundamental da rede pública municipal, elaborar e divulgar os relatórios correspondentes; XIV – assessorar as escolas na elaboração do seu Projeto Político Pedagógico; XV - acompanhar e avaliar a execução das propostas e projetos pedagógicos das unidades escolares; XVI – identificar, planejar, promover e coordenar apoio pedagógico às Unidades Escolares, em articulação com as demais Coordenações; XVII – produzir e difundir materiais pedagógicos; XVIII – disseminar a utilização de tecnologias educacionais avançadas na rede pública municipal. (PARINTINS, 2010, artigo 30).

Nesse contexto, cabe à Coordenadoria de Ensino Fundamental aprimorar e inovar procedimentos didáticos, metodológicos e curriculares articulados à realidade dos educandos, prestando assessoria e apoio técnico às escolas na elaboração do seu Projeto Político-Pedagógico, na execução das propostas e projetos pedagógicos e difusão de materiais didáticos pedagógicos inovadores por meio da educação continuada dos educadores e promoção de debates, voltados para a implantação da educação ambiental para o desenvolvimento sustentável.

Motivado pela necessidade de investigar se a articulação de filmes e documentários no processo de ensino aprendizagem, em sala de aula, transforma a realidade dos educandos em experiências significativas aliadas ao conhecimento dos problemas ambientais do desenvolvimento sustentável, partiu-se do pressuposto de que a educação para o desenvolvimento sustentável por meio de filmes¹⁰ e documentários abre pistas para se alavancar dimensões socioculturais: sustentabilidade ecológica, justiça social, cultural, territorial, econômica-política e institucional, sobretudo por meio de um projeto político pedagógico promotor de possibilidades para se efetivar temas transversais na escola e em sala de aula.

Dentro desse contexto, Allegretti (2002) permite indicar que o Projeto Político Pedagógico construído por seringueiros era apropriado à realidade socioambiental, cultural e política, inscrevendo-se em um projeto ecopolítico pedagógico. O projeto tinha uma função ampla. Visava iluminar caminhos da

10

Nos macrocampos de Cultura e Artes; Cineclube; Educomunicação; e Vídeo do Programa Mais Educação, atividades definidas pelo Secad corroboram com a justificativa de articular o uso de filmes e documentários em ambientes escolares, no processo de ensino aprendizagem, sejam capazes de favorecer uma educação que propicie o enfoque da educação para o desenvolvimento sustentável na formação dos educandos em todos os contextos da ecoescola, tendo como ênfase o tripé: educação, cinema e desenvolvimento sustentável.

educação inovadora na relação com a floresta. Buscava alcançar a autonomia econômica, política e cultural, na relação homem e floresta de forma sustentável. Nesse processo, a educação visava a melhoria da qualidade de vida e a formação da consciência de serem protagonistas na construção de uma relação saudável da sociedade com a natureza.

Entretanto, Allegretti (2002) constatou que um dos grandes entraves educacionais na floresta é a precariedade da infraestrutura, a dissociação entre projeto político pedagógico e formação de educadores, o material didático e as práticas pedagógicas desconectadas e descontextualizadas da realidade dos educandos do Ensino Fundamental no processo de ensino aprendizagem em sala de aula. Nesse sentido, a CEE/ONU (2005) aponta que, no desafio ao desenvolvimento sustentável,

[...] o ensino e a aprendizagem no domínio da EDS são largamente potenciados pelo conteúdo, qualidade e existência de materiais pedagógicos. Estes materiais, todavia, não estão disponíveis em todos os países. Isto constitui um problema para todo o sector da educação formal, mas também para a educação não formal e informal. Será necessário, por conseguinte, envidar esforços para os desenvolver e reproduzir. Além disso, deverá ser promovida a coerência entre os materiais pedagógicos utilizados no ensino formal e no ensino não formal. O desafio prende-se com a relevância que apresentem para o desenvolvimento sustentável (CEE/ONU, 2005, p. 11).

Brandão (2006) exemplifica a desconexão do aprendizado da realidade dos educandos e da comunidade, em referência a uma carta que índios norte-americanos escreveram para governantes de Virgínia e Maryland, recusando a oferta feita a eles para que seus jovens guerreiros pudessem frequentar cursos nas escolas americanas. Destaca-se a dissociação:

[...] Muitos dos nossos bravos guerreiros foram formados nas escolas do Norte e aprenderam toda a vossa ciência. Mas, quando eles voltavam para nós, eles eram maus corredores, ignorantes da vida da floresta e incapazes de suportarem o frio e a fome. Não sabiam como caçar o veado, matar o inimigo e construir uma cabana, e falavam a nossa língua muito mal. Eles eram, portanto, totalmente inúteis. Não serviam como guerreiros, como caçadores ou como conselheiros (BRANDÃO, 2006 p. 8-9).

Nesse processo, a educação já chega pronta por meio de livros didáticos e paradidáticos distribuídos em nome de uma atividade igual a todos, em uma sociedade desigual. A escola não convida pais, responsáveis e a comunidade para

debaterem a escolha dos livros, além do planejamento escolar e das necessidades educacionais da comunidade nos projetos políticos pedagógicos.

No espaço político educativo, segundo Brandão (2006), os interesses são desiguais e antagônicos sobre a educação. A educação é direcionada para impedir mudanças significativas, pois grupos desiguais participariam desigualmente do processo educacional na luta por outro tipo de escola e para um mundo mais sustentável.

Pensar um projeto educativo, implica pensar local, custo, cronograma de execução, qualidade, escola e sociodiversidade cultural da comunidade escolar. Para a formulação da proposta curricular, na construção da identidade da escola, deve-se refletir no projeto ecológico pedagógico: a realidade socioambiental, ecológica, econômica e política da comunidade, a visão multicultural de mundo, a história de vida, as classes sociais, as necessidades especiais, étnicas, de gêneros, minorias, resultados a serem alcançados, métodos de avaliação, propostas de ação, atitudes e comportamentos, bem como expectativas de aprendizagem para determinado período de tempo.

Estudos de Gandin (1999), Veiga (1999; 2005; 2007), Mendel (2008), Gutiérrez e Prado (2007) e Gadotti (2012) demonstram que o projeto educativo é o eixo norteador do papel filosófico, sociológico, antropológico e epistemológico da escola. Trata-se do projeto ecológico-pedagógico, documento a indicar horizonte, referencial teórico e diagnóstico participativo da prática, sendo gerado de ação concreta, em busca de contribuir com a construção de uma nova sociedade, uma sociedade sustentável.

O projeto ecológico pedagógico propõe mudanças em busca de se transformar a realidade, derivando dessa premissa quatro pilares da educação para o século XXI: mudanças no fazer, ser, ter e aprender a conviver em sociedade, possibilitando aumentar a clareza das forças que permeiam e intervêm na realidade, contemplando os pressupostos: “i) marco referencial, ii) marco situacional, iii) marco político, iv) marco pedagógico, v) diagnóstico, vi) programação, vii) objetivos (gerais e específicos), viii) políticas e estratégias, ix) normas gerais e atividades permanentes” (GANDIN e CRUZ, 2006, p. 25).

O Projeto Político-Pedagógico é o instrumento por meio do qual a instituição educativa realiza diagnóstico, identifica problemas e analisa e define prioridades, em busca de solucionar ou resolver situações encontradas e merecedoras de resolução. O projeto influencia e é influenciado pela comunidade, posto que busca dar sentido e clarificar o plano de gestão, a ação pedagógica e as

demandas do ambiente escolar e da comunidade.

Ele determina resultados que se procura no espaço da sala de aula e no conjunto de espaços do ambiente educacional (refeitório, área de convivência e recreativo, quadra esportiva, eventos comemorativos e participação nos conselhos de classe). O ambiente escolar é o local da ação na relação dos atores determinantes – o educador e o educando – sendo que os funcionários da escola e os pais também participam das ações educativas. Ações em sala de aula, atividades extraclasse, reuniões pedagógicas e conselho de classe são registradas pelo educador no diário.

Segundo Martins (1998, p. 61), “a ausência de uma proposta em nível de sistema pode contribuir sobremaneira para o aparecimento de inúmeras dificuldades na elaboração do projeto político-pedagógico pelas escolas”. O autor reafirma a responsabilidade política da escola, que é de todos os seus membros, gestores, coordenadores, professores, alunos e pais. Contudo, pela falta do Projeto Político-Pedagógico, “a ação das escolas ou dos atores escolares fica na dependência de diretrizes, normas ou critérios da administração central ou na dependência da própria aprovação de projetos” (MARTINS, 1998, p. 62), ou ainda da imposição do plano de ação da gestão escolar.

Daí, relevante a participação de todos na construção coletiva do projeto ecopolítico-pedagógico, que para Medel (2008, p. 12), significa a

participação da i) equipe administrativa: diretor geral, diretor adjunto, secretário, auxiliares de secretaria e agente administrativo; ii) da equipe técnico-pedagógica: coordenador pedagógico, orientador educacional; e iii) dos funcionários: serventes, merendeiras, inspetores de alunos; além, é claro, dos alunos e membros da comunidade local.

Nesta concepção, no contexto das práticas pedagógicas, a escola deve propiciar interação e construção coletiva do ensinar-aprender-conhecer, ensinar-aprender-fazer, ensinar-aprender-ser e ensinar-aprender-viver com os outros, enquanto possibilidade de alcançar objetivos de um Projeto Ecopolítico-Pedagógico em consonância com LDB e PCNs, cuja intenção é provocar debates e reflexões que envolvam não apenas escola e sala de aula, mas também pais, secretaria municipal de educação e sociedade em geral, em vista de uma sociedade sustentável.

As dimensões do plano internacional de implementação da década remetem-nos para dimensões presentes nos PCNs dos temas transversais

propostos pelo MEC: ética, saúde, pluralidade cultural, orientação sexual, meio ambiente, trabalho e consumo. A educação para o desenvolvimento sustentável segundo a proposta da Unesco (2005),

[...] aplica-se a todas as pessoas, independentemente de idade. Ocorre, portanto, em meio a uma perspectiva de aprendizado ao longo da vida, envolvendo todos os espaços de aprendizagem possíveis – formal, não-formal e informal –, desde a primeira infância até a idade adulta. EDS requer a reorientação das abordagens educacionais – currículo e conteúdo, pedagogia e avaliações (UNESCO, 2005, p. 75).

A Unesco (2005) diz que os sistemas educacionais devem reorientar as propostas educativas afim de apontar as questões relevantes, “evidenciando a necessidade de tratar de temas sociais urgentes – chamados Temas Transversais – no âmbito das diferentes áreas curriculares e no convívio escolar” (BRASIL, 1998, p. 11), onde se inscrevem de forma mais ampla os temas da educação para o desenvolvimento sustentável.

Diante dos problemas ambientais que a sociedade contemporânea enfrenta, Gadotti (2012) sugere a necessidade de a escola construir ou revisar o projeto político na dimensão ecopedagógico e contribuir para o debate sobre a constituição de escolas sustentáveis na transição para sociedades sustentáveis. A elaboração ou revisão do projeto político pedagógico da escola se apresenta como um problema, um desafio e um compromisso a ser enfrentado por todos os que compõem o ambiente escolar, pois significa enfrentar os desafios da sociedade em transição para um novo paradigma educacional civilizatório: educar para a sustentabilidade ou para o desenvolvimento sustentável.

Para Alarcão (2011, p.28-29), a aprendizagem do educando “é um modo de gradualmente se ir aprendendo melhor o mundo em que vivemos e de sabermos melhor utilizar nossos recursos para nele agirmos”. Ou como nos propõe Gadotti (2008), a função participativa do educando na produção do conhecimento é permitir conhecer o que ainda não conhece. Só é possível a produção do novo conhecimento se for possível sua participação, tendo-se direito de participar na elaboração do projeto político-pedagógico ao apropriar-se do saber e assumir a consciência crítica do viver.

A educação tem papel fundamental no processo de tomada de consciência, dando sentido às nossas vidas diante da degradação socioambiental, ecológica, cultural, econômica, política, territorial e institucional do nosso modo de vida no planeta. O processo educacional pode contribuir para que o

desenvolvimento sustentável possa ser compreendido como componente educativo crítico-reflexivo, ecopedagógico. A ecopedagogia no contexto evolutivo foi inicialmente chamada de “pedagogia do desenvolvimento sustentável” (GUTIEEREZ e PRADO *apud* GADOTTI, 2012, p. 65), e desenvolveu-se como movimento pedagógico de abordagem curricular ou movimento social e político de visão emancipadora.

Enquanto componente educativo ecopedagógico, representa uma pedagogia “para a promoção da aprendizagem do sentido das coisas a partir da vida cotidiana” (GADOTTI, 2012, p. 63), vivenciando o contexto e o processo da intencionalidade do ato educativo de abrir caminhos para uma “pedagogia democrática e solidária” (IB., *op. cit.*). É uma pedagogia que exige ecoformação para tomarmos consciência da necessidade de propiciar uma “abordagem da transversalidade, da transdisciplinaridade e da interculturalidade, o construtivismo e a pedagogia da alternância” (GADOTTI, 2012, p. 63).

A ecopedagogia implica uma reorientação dos currículos para que incorporem certos princípios. Esses princípios deveriam, por exemplo, orientar a concepção dos conteúdos e a elaboração dos livros didáticos. [...] Os conteúdos têm que ser significativos para o aluno, e só serão significativos para ele se esses conteúdos forem significativos também para a saúde do planeta. Colocada nesse sentido, a ecopedagogia não é uma pedagogia a mais, ao lado de outras pedagogias. Ela tem sentido como projeto alternativo global em que a preocupação não está apenas na preservação da natureza (ecologia natural) ou no impacto das sociedades humanas sobre os ambientes naturais (ecologia social), mas num novo modelo de civilização sustentável do ponto de vista ecológico (ecologia integral) que implica uma mudança nas estruturas econômicas, sociais e culturais. Ela está ligada, portanto, a um projeto utópico, mudar as relações humanas, sociais e ambientais que temos hoje. Aqui está o sentido profundo da ecopedagogia, ou de uma Pedagogia da Terra [...] a importância de uma pedagogia do desenvolvimento sustentável ou de uma ecopedagogia (Idem, 2012, P. 65-66).

No contexto da educação ecopedagógica, a educação para o desenvolvimento sustentável aparece como alternativa da prática pedagógica da educação ambiental, tendo em vista que incorpora e amplia pressupostos teóricos, estratégias e meios básicos de concretização da educação ambiental voltada para conservação e preservação. Ela, a educação na dimensão ecopedagógica,

[...] está mais para a educação sustentável, para uma ecoeducação, que é mais ampla do que a educação ambiental. A educação sustentável não se preocupa

apenas com uma relação saudável com o meio ambiente, mas com o sentido mais profundo do que fazemos com a nossa existência, a partir da vida cotidiana (GADOTTI, 2012, p. 66).

Ao transpormos a educação para o desenvolvimento sustentável no ambiente escolar, estamos operando desdobrado do contexto escolar em três eixos. A sustentabilidade ecológica, ambiental e demográfica da escola (recurso naturais e ecossistêmicas) que se refere à base física da infraestrutura, os recursos materiais e humanos como capacidade física de suportar a demanda educativa e as taxas de crescimento dos educandos matriculados, isto é, do número de educandos matriculados, tendo em vista gestão, equipe pedagógica, educadores, apoio pedagógico, secretários das escolas, merendeiras, serviços gerais, vigias e transporte escolar.

Entretanto, advertem Gandin e Gandin (1999), que, amiúde, o resultado difere do esperado quando o processo educativo é estruturado de cima para baixo (prática educativa e planejamento), sendo impositivo, preestabelecido, vindo de fora para dentro da escola por meio de propostas, recomendações ou sugestões do Conselho Municipal ou de Secretarias.

3. Considerações finais

Foi relevante pesquisar como problemáticas de desenvolvimento sustentável local, temas transversais e currículo regular – por meio do Projeto Político-Pedagógico – se articulam ao ensino e às metodologias e técnicas usadas para o desenvolvimento sustentável na educação amazônica. Assim sendo, a escola deve ampliar e reorientar o olhar na perspectiva de pensar temas transversais sociais urgentes no espaço educativo demandado pela comunidade, diagnosticado no PPP.

O projeto, que não se resume à dimensão pedagógica, abrange i) planejamento de ensino, ii) seleção de conteúdo, e iii) projetos escolares e extraescolares de educadores por meio de atividades realizadas em sala de aula, mas se articula ao plano de gestão, à proposta de ação pedagógica, ao regimento escolar, ao grêmio estudantil e à associação de Pais Mestres e Comunitários, que são “acompanhados e adequados no decorrer do ano letivo pela coordenação pedagógica e pela direção” (MALAGÓ e HAMMES, 2012, p. 353).

O PPP deve focar e refletir a realidade da escola, do educando e da comunidade. A escola resgataria o seu papel principal, de ser fonte de atendimento para a satisfação de educandos, como local prazeroso, com

metodologias que proporcionassem relações saudáveis entre educador-educando. A alegria seria a condição primeira para a existência, o funcionamento e a renovação dos conteúdos. Para essa escola, “a alegria e a satisfação são fundamentais para se poder cumprir a própria tarefa de transmissão e elaboração da cultura” (GADOTTI, 2010, p. 237), transformando-se em escola que educa para a liberdade, a emancipação e a participação do educando enquanto cidadão.

O PPP, em suma, deveria pensar a nova escola sendo construída para forjar uma nova sociedade, a sociedade sustentável. A escola como *locus* da alegria é um bem a ser almejado e a aprendizagem para a satisfação seria o seu fim último. “Essa escola da alegria pode ser construída desde já, no interior de uma escola não-alegre e ser uma escola para todos” (GADOTTI, 2010, p. 239).

4. Referências

ALARCÃO, Isabel. Professores reflexivos em uma escola reflexiva. – 8. Ed. – São Paulo: Cortez, 2011. – (Coleção questões da nossa época; v.8)

ALLEGRETTI, Mary Helena. A Construção Social de Políticas Ambientais – Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros. Tese de Doutorado – Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2002.

BRASIL. Lei 9394 de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, 1996.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: Introdução aos Parâmetros Curriculares Nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: Introdução. Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais: meio ambiente: saúde. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Fundamental. 3. ed. Brasília: A Secretaria, 2001.

CARVALHO, Luiz. Amazônia: espectros de globalização. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

CEE/ONU. Estratégias da CEE/ONU para a Educação para o Desenvolvimento

Sustentável adotada na reunião de alto nível de Vilnius a 17-18 de março de 2005. Tradução e edição: Instituto do Ambiente, novembro de 2005.

DEPERON, Maria Luiza da Silva. A educação ambiental na escola como prática social e política. In: HAMMES, Valéria Sucena. Construção da proposta pedagógica – Educação Ambiental para o Desenvolvimento Sustentável. 3 ed. rev e ampl. – Brasília, DF: Embrapa, 2012.

FRANCO, Fernando. Escritos Amazônicos. Leticia, Amazonas, Colômbia: Univeridad Nacional de Colômbia Sede Amazônia. Instituto Amazônico de Investigaciones – IMANI, 2013.

FREITAS, Marcílio de. Amazônia e Desenvolvimento Sustentável: um diálogo que o brasileiro deveria conhecer. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

GADOTTI, Moacir. Educar para a sustentabilidade: uma contribuição à década para o desenvolvimento sustentável. 2 ed. – São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2012. – (Série Unifreire; 2).

GADOTTI, Moacir. Agenda 21 e Carta da Terra. In: HAMMES, Valeria Sucena. Construção da proposta pedagógica. – 3 ed. rev e ampl. – Brasília, DF: Embrapa, 2012.

GADOTTI, Moacir. Pedagogia da práxis; prefácio de Paulo Freire. – 5. ed. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2010

GANDIN, Danilo; GANDIN, Luís Armando. Temas para um projeto político-pedagógico. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GANDIN, Danilo; CRUZ, Carlos Henrique Carrilho. Planejamento em sala de aula. – 6. ed. ver. e ampl. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

GUTIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. Ecopedagogia e cidadania planetária; tradução Sandra Trabucco Valenzuela. - 4 ed. - São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2008. – (Guia da escola cidadã; v. 3).

KRAMER, Sonia. Propostas pedagógicas ou curriculares: Subsídios para uma leitura crítica. Educação & Sociedade, ano XVIII, nº 60, dezembro/97. Acessado em 21/04/2013 as 08h25.

LEFF, Enrique. Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder; tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MAGALÓ, Magali Terezinha Sai; HAMMES, Valéria Sucena. Construção pedagógica no registro do diário de classe-série. In: HAMMES, Valéria Sucena (editor técnico). Construção da proposta pedagógica. 3. ed. ver e ampl. – Brasília, DF: Embrapa, 2012.

MARTINS, Rosilda Baron. Educação para a cidadania: o projeto político pedagógico como elemento articulador. IN: VEIGA, Ilma Passos; RESENDE, Lúcia Maria Gonçalves de. (Org.). Escola: Espaço do Projeto Político-Pedagógico. Campinas, SP: Papirus, 1998. (Coleção magistério: formação e trabalho pedagógico)

MEDEL, Cassia Revena Mulin de Assis. Projeto político-pedagógico: construção e implementação na escola. Campinas, SP: Autores Associados, 2008. – (Coleção educação contemporânea).

MMA/DEA. Ministério do Meio Ambiente. Diretoria de Educação Ambiental (DEA). Projeto Político Pedagógico aplicado a Centros de Educação Ambiental e a Salas Verdes. Manual de Orientação. Brasília – DF: Abril – 2005. MORAIS, Regis de. Educação, mídia e meio ambiente. – Campinas, SP: Editora Alínea, 2004. – (Coleção educação em debate).

MORENO, Montserrat. Temas Transversais: Um ensino voltado para o futuro. In: BUSQUETS, Maria Dolors [et al]. Temas transversais em educação: Bases para uma formação integral. Tradução Claudia Schilling. 6ª edição. – 7ª impressão. São Paulo – SP: Editora Ática, 2003.

PARINTINS. Lei n. 489/2010/PGMP. Revoga a Lei Nº 300/2002-PGMP atualizando, de acordo com as leis vigentes, a estrutura do Sistema Municipal de Educação de Parintins e dá outras providências. http://www.camaraparintins.am.gov.br/?q=leis_municipais. Acessado em 08/07/2013 as 16h15.

SANTOS, Boaventura de Souza. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social; tradução Mouzar Benedito. – São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Elizabeth da Conceição. Transversalidade e Áreas Convencionais.

Manaus: Edições UEA/Editora Valer, 2008.

SILVA, Carlos Eduardo Mazzetto. Desenvolvimento Sustentável. In: CALDART, Roseli Salete (org.). Dicionário da Educação do Campo. – Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

SILVA, Christian Luiz da (organizador). Desenvolvimento sustentável: um modelo analítico integrado e adaptativo. 2 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SILVA, Jorge Gregório da. Análise histórico-crítica do processo de globalização na região amazônica. In: Amazônia: Revista do programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas, ano I, n. I (1996). – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 1996.

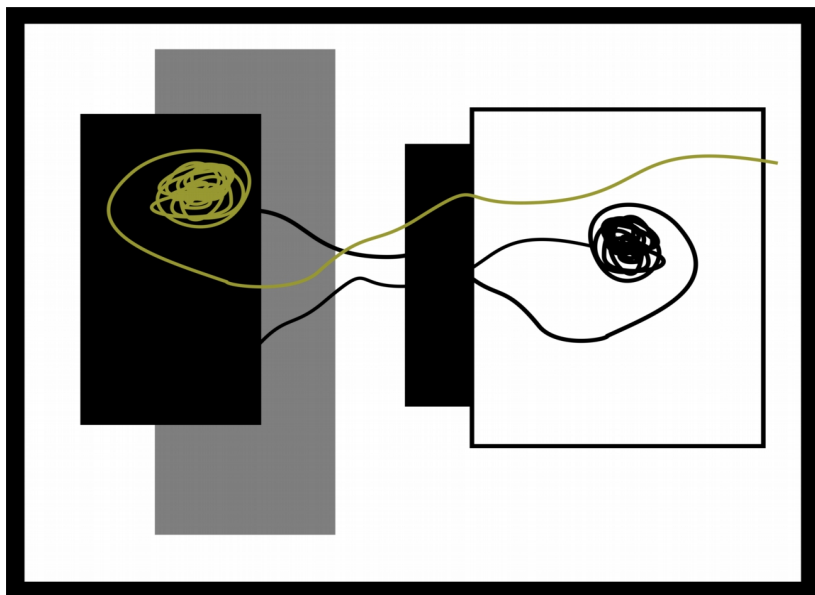
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Década da Educação das Nações Unidas para um Desenvolvimento Sustentável, 2005-2014: documento final do esquema internacional de implementação. – Brasília: UNESCO, 2005.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro; ARAUJO, José Carlos Souza. O projeto político pedagógico: Um guia para a formação humana. In: VEIGA, Ilma Passos Alencastro (org.). Que sabe faz a hora de construir o projeto político pedagógico. – Campinas, SP: Papirus, 2007. – (Coleção Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico).

VEIGA, Ilma Passos Alencastro (org.). Projeto político pedagógico da escola: uma construção possível. – Campinas, SP: Papirus, 1995. – (Coleção Magistério Formação e Trabalho Pedagógico).

VEIGA, Ilma Passos Alencastro; RESENDE, Lúcia Maria Gonçalves. Escola: Espaço do projeto político-pedagógico. – Campinas, SP: Papirus, 1998. – (Coleção Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico).

VIECO, Juan José. Planes de desarrollo y planes de vida: ¿diálogo de saberes? En: Mundo Amazónico, 2011.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – REZAS DA CASA, 2016)

Las trampas del discurso global en la Amazonia colombiana

Enric Cassú-Camps

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Toulouse Le Mirail II/Francia y en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona en 2010. Magister en Estudios Amazónicos por la Universidad Nacional de Colombia en 2015

1. Introducción

La Amazonia busca su lugar en un mundo cada vez más comunicado, interconectado e incierto. Últimamente, se destaca por su papel a la hora enfrentar amenazas globalizadas: la conservación de la biodiversidad, el conocimiento de los recursos genéticos o la protección de los pueblos nativos son algunos de los lugares comunes que parecen reunir el sentido de la Amazonia en el contexto global. Sin embargo, debajo del consenso se movilizan alternativas contradictorias que dificultan nuestra capacidad de entender los desafíos que plantea la globalización para los habitantes de la Amazonia, y especialmente para sus poblaciones nativas.

Las categorías de nación, ciudadanía, grupo étnico, biodiversidad o saberes tradicionales adquieren actualmente nuevos significados que están transformando las reglas del juego político en el que los pueblos indígenas afirman su diferencia más allá de la integración, asimilación y aculturación de las políticas anteriores a la Constitución de 1991. Pero detrás de la aceptación cuasi universal de la necesaria defensa de la biodiversidad y de la protección de las diferencias culturales, emergen contradicciones que evidencian una crisis de sentido (TORO, 2006).

Este trabajo intenta pensar la emergencia de un cambio en el discurso sobre la Amazonia y sus contradicciones, a través del trabajo y las experiencias compartidas con personas tikuna y cocama de las comunidades aledañas al

sistema lagunar de Yahuaraca, durante el trabajo de campo para la tesis de maestría en 2014. Trataré de mostrar algunos enclaves de esta crisis de sentido, a través de los desencajes entre los discursos de la globalización (el cambio ambiental global, el mercado internacional, los Derechos Humanos, o el multiculturalismo) y las prácticas locales donde se incrustan. Una somera revisión de los discursos jurídicos, políticos, culturales y ambientales pondrá de manifiesto cómo estos desencajes están determinados, en gran medida, por la instrumentalización de un sistema político global y hegemónico que se impone, directa o indirectamente, a través del capitalismo globalizado actual, disminuyendo la carga transformadora del reconocimiento y autonomía de los pueblos indígenas y de una consideración genuina de los bienes y servicios de la naturaleza más allá de su aprovechamiento económico

1.1 El cambio de discurso internacional

Después de los continuos fracasos en la disminución de las desigualdades socioeconómicas durante la era del desarrollo (salida de la nueva geopolítica global después de la segunda guerra mundial), hacia los años 70 empieza a sobresalir una nueva manera de entender las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados que poco a poco irá descartando la idea de la inevitable integración a una sociedad nacional homogénea. Desde la primera Declaración de Barbados en 1971 se toma conciencia que “sólo los indígenas podrían liberar a los indígenas” (PADILLA, 2006). En Colombia, las organizaciones indígenas como el CRIC (Consejo Regional Indígenas del Cauca) desde 1971 o la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) desde 1982, con la alianza de nuevos intelectuales latinoamericanos, ponen de manifiesto el paso de los indígenas de objetos de explotación y mestización, a sujetos históricos y políticos de su propia representación dentro del escenario nacional e internacional. En este proceso, la separación de los indígenas respecto a la recién creada ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) marcó una tendencia crucial para el devenir de las reivindicaciones indígenas. La misión culturalista que añadía la comprensión indígena del territorio marcó la separación con los campesinos colombianos (JACKSON, 2003; VAN DE SANDT, 2007).

Más adelante, la firma del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) en 1989 supone un avance importante a nivel internacional en el reconocimiento y derecho de los pueblos indígenas al libre desarrollo de sus formas de vida, cultura y trabajo. Este hecho supone una

revisión fundamental del Convenio 107 de 1957 donde permanecía una visión integracionista y la exclusividad del Estado en la toma de decisiones de las formas de desarrollo de los pueblos integrantes de la unidad nacional. Esta visión coincidía en Colombia con los términos en que la División de Asuntos Indígenas, creada en 1958 para defender los derechos de los pueblos indígenas, la cual trataba de solventar “el problema indígena”. “Integración pacífica”, “racional integración”, “incorporación a la vida civilizada” o “desindigenización” son los términos empleados para la “protección” de los indígenas (CORREA, 2013). Por esta razón, el Convenio 169, adoptado por el Congreso de Colombia a través de la Ley 21 de 1991, se convierte en el instrumento jurídico internacional fundamental para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, el respecto a sus formas de vida y desarrollo económico, así como el derecho sobre sus tierras y territorios (OIT, 2006).

Las presiones de movimientos indígenas y campesinos, de intelectuales y del contexto jurídico internacional harán posible la redacción de una nueva constitución, fundamental para las aspiraciones de los pueblos indígenas. La descentralización y el reconocimiento de un estado multicultural hará de la Constitución de 1991 una de las más abiertas en materia de reconocimiento de derechos humanos y culturales. La transformación de los conceptos que en ella se emplean supone un cambio substancial en la formación de los ciudadanos colombianos. De la organización en *clases sociales* se pasa a la organización de *grupos culturalmente distintos*; del derecho de las *minorías*, al derecho de los *pueblos*; del reclamo de *tierra*, a la reivindicación del *territorio*; y de la *exclusión* de grupos marginales (racial y socioeconómicamente), a la búsqueda de la *participación* de los pueblos en las instituciones nacionales (Jackson 2003: 139).

Esta reorientación de la idea de sociedad tiene el más reciente impulso en la adopción de la Declaración Internacional de los Pueblos Indígenas de la ONU (Organización de Naciones Unidas) en 2007. En dicha declaración, no sólo se reconoce internacionalmente la diferencia de los pueblos indígenas, sino que se resalta su aporte a la diversidad como patrimonio común de la humanidad. Aunque la validez de la declaración sea simbólica, contribuye a crear un discurso del derecho y del respeto hacia la diferencia, negado históricamente por el discurso hegemónico antes y después de la independencia de los países latinoamericanos.

En Colombia también, desde los Planes de Desarrollo Nacionales, Departamentales y Municipales, se hace eco de esta reorientación de la práctica y

discursos hacia los pueblos indígenas. Así por ejemplo, el Plan de Desarrollo del Departamento del Amazonas 2012-2015, “Por un buen vivir, somos pueblo, somos más”, se define como “un proyecto político que está dirigido a esa mayoría de amazonenses que históricamente ha sido marginada de los más altos beneficios que brinda una vida en sociedad” (PDD, 2012, p. 58). Teniendo en cuenta que el 85% del territorio está habitado por pueblos indígenas, el PDD representa un reto en el que se distingue una voluntad de acortar las brechas históricas entre estos pueblos y el resto de colonos que ocupan la mayoría de puestos en la administración pública, así como en el comercio de la región.

También el Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015 de Leticia remarca la importancia de las comunidades indígenas de las que se debe “garantizar el devenir, la permanencia y la sostenibilidad en el tiempo de estas comunidades así como su fortalecimiento étnico y el mejoramiento de sus condiciones de vida” (PDM, 2012, p. 32). En la letra, estos planes están imbuidos del nuevo lenguaje y objetivos de la agenda global de desarrollo por el que los pueblos indígenas representan por un lado, uno de los indicadores más claros del compromiso del Estado en la defensa de los Derechos Humanos, y por otro lado, el síntoma de una nueva estrategia global donde la protección no se ejerce solo con leyes y reglamentaciones generales, sino potenciando la autonomía de las poblaciones locales.

En esta misma dirección los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas, a pesar de sus múltiples versiones e interpretaciones (CABIEDES, 2008), son una herramienta nueva para la articulación de sociedades indígenas en el marco de la sociedad colombiana y global en términos de una mayor autonomía y capacidad de decisión sobre los asuntos que les afectan directamente.

A ese nuevo discurso se han sumado, además, una profusa variedad de ONGs nacionales e internacionales (Fundación Gaia, WWF, USAID, Conservación Internacional, Tropenbos, las Corporaciones Regionales, entre otras) dispuestas a trabajar para el desarrollo del Amazonas desde posiciones políticas y disciplinares diversas. La descentralización del Estado colombiano ha favorecido su aparición, potenciando la interlocución entre estas organizaciones y los actores locales sin pasar por la desgastante burocratización estatal. Paliar la pobreza, conservar la naturaleza, evitar la vulneración de derechos fundamentales o potenciar el emprendimiento económico suelen ser los objetivos generales de dichas organizaciones. Así suenan, al menos, sus discursos.

2. El discurso desde el empoderamiento local

Entre los tikunas y cocamas de las comunidades del Sur del Trapecio Amazónico colombiano, el discurso y práctica del reconocimiento han ido calando a través de los procesos de configuración de los resguardos indígenas en torno a los cuales se han conformado comunidades multiétnicas así como nuevas organizaciones tradicionales (los cabildos indígenas) para la defensa, protección y administración de los territorios y culturas indígenas. Muchos de los habitantes actuales de las comunidades de Yahuaraca (para una caracterización socioeconómica de estas comunidades, ver CASSÚ-CAMPS, 2015), y de toda la Amazonia colombiana, han pasado por la experiencia de una educación religiosa y asimilacionista que prohibía toda expresión indígena del mundo. Tanto la lengua, como los saberes tradicionales eran concebidos como un retraso, una falsa creencia o un peligro. Por el contrario, en la actualidad la vida y culturas indígenas son, al menos en el discurso jurídico, partes iguales de la sociedad multicultural colombiana.

También las organizaciones ambientales y productivas indígenas que están apareciendo en el mapa institucional del departamento del Amazonas son un reflejo de estos nuevos discursos y posibilidades (asociaciones de mujeres cabeza de familia, asociaciones de pescadores artesanales, asociaciones de ecoturismo, etc.). Por un lado, la descentralización del Estado y los escasos recursos y personal institucional en el departamento del Amazonas cristalizan en un cambio de discurso, desde las normas e imposiciones hacia nuevas formas de gobernanza que deben apoyarse en la participación y organizaciones locales. Por otro lado, son las propias poblaciones locales las que empiezan a implementar modos de ejercer poder y control sobre el manejo de sus territorios, sobre las políticas en educación, sobre la salud, la justicia especial indígena, o sobre un nuevo papel en el mercado del turismo étnico y ecológico. Y sin embargo, ambas direcciones no van siempre al mismo lado.

Para la gente de Yahuaraca, este cambio en las relaciones supone una visibilización de su etnia (tikuna y cocama en su mayoría) y de sus resguardos que compensa, en alguna medida, el tradicional abandono del Estado en las regiones más alejadas del centro andino. Tal como manifiesta un habitante de San Pedro, el resguardo más pequeño y reciente situado en la cabecera de la quebrada Yahuaraca: *Nosotros nos relacionamos con esas políticas de la Constitución porque somos reconocidos dentro de un sistema político que es el que nos reúne a todos los grupos étnicos con los colonos y entre nosotros los indígenas y con*

las instituciones. Cosechar nuevas relaciones y multiplicar las alianzas es visto como un hecho positivo en sí mismo, por cuanto ello significa abrir vías de intercambio, comunicación y trabajo que permiten mejorar las condiciones de vida de la comunidad.

Estas relaciones se concretan casi siempre con la llegada de proyectos municipales, departamentales, nacionales o internacionales relacionados con los aspectos más diversos de la vida social: proyectos de recuperación o patrimonialización cultural (Ministerio de cultura, Universidad Nacional, Natutamá), de conservación ambiental (Corpoamazonia, Conservación Internacional, SINCHI, Tropenbos), o de emprendimiento productivo (SENA, Alcaldía de Leticia, Departamento de Amazonas), para nombrar solo algunas de las instituciones más próximas. Pero de los intereses de los diversos actores (institucionales, académicos, comerciales, políticos, o comunitarios), nacen los conflictos y contradicciones que dibujan el tablero en el que se juegan parte de los dilemas de convivencia de nuestro tiempo.

3. Las grietas del discurso del reconocimiento

Las transformaciones jurídicas internacionales y nacionales de los años 90 han aligerado el peso de la discriminación social y explotación económica a que habían sido sometidos los indígenas en el pasado. La titulación y recuperación de tierras, el reconocimiento de la identidad cultural diferenciada y de la autoridad política de los resguardos indígenas sobre sus territorios, otorga un poder nada desdeñable a estas poblaciones. Sin embargo, este nuevo discurso está lleno de nuevos dilemas resueltos, en algunos casos, desde lógicas y pragmáticas que nada tienen que ver con la altura del discurso del reconocimiento. Analicemos ahora cuatro ámbitos donde se entrecruzan discursos y prácticas, provocando realidades dinámicas y contradictorias.

a) Políticas de la identidad: unidad y pluriculturalidad de la nación

Desde la época de la Independencia, la construcción del Estado nación colombiano ha sido un proceso conflictivo cargado de visiones encontradas sobre la identidad cultural de la nación entre tantas regiones (centro andino, costeño, llanero, amazónico) y etnias distintas (criollo, mestizo, afrodescendiente, raizal, indígena, roms). El predominio de la perspectiva andino-céntrica, marcada por el racismo científico y la segregación social de la burguesía criolla, asimilaba las regiones costeras, llaneras y amazónicas con el salvajismo, la barbarie y por tanto,

con la incapacidad para autogobernarse. La Constitución de 1886, después de muchos intentos poco duraderos, afianzó la idea de la integración nacional a partir del modelo andino, blanco, católico y conservador a través de procesos de desindigenización, blanquización y manuales de urbanidad que debían homogenizar la población (MUNERA, 2005). Esta era, según la época, la condición de todo progreso de la nación. En este sentido, la Constitución de 1991 y el decidido reconocimiento de la multiculturalidad que compone la nación, junto con el reto de la participación política de todos los grupos culturales, supone un cambio radical en el discurso de la construcción nacional. Ahora bien, si el reconocimiento multicultural es un logro importante, la coexistencia de diferencias culturales, la participación igualitaria en términos políticos y la igualdad frente a las abruptas diferencias socioeconómicas es todavía un reto inacabado.

Desde la región amazónica, los tikuna de Yahuaraca se sienten y dicen colombianos: participan de las fiestas nacionales, se visten la camiseta de la selección, pagan los servicios y votan en Colombia. Y sin mayor dificultad, cuando se encuentran en bailes, reuniones, mingas o eventos deportivos con miembros de otras comunidades indígenas, son tikunas, más allá de si provienen de Brasil, Perú o Colombia, por donde se reparten sus parentelas. Y de hecho, no se percibe que uno pueda ser colombiano, sin reflejarse genética, histórica y culturalmente, en su origen indígena; o bien ser indígena, sin reflejarse en su identidad reconocida y legalizada por el Estado nación. Como dice el señor Juan Monteiro de La Playa, cocama de madre y brasilero de padre: si es alguien que vive en una comunidad, tiene algún vínculo familiar en ella y es chagrero y pescador, seguro es indígena. No es tan importante cómo te identifiques, sino lo que haces. Para Juan, como para muchos tikuna de Yahuaraca, afirmarse como colombianos, brasileros, indígenas, cocamas, pescadores, agricultores, urbanos, tradicionales o modernos, depende de la situación y del manejo de las relaciones sociales. Es decir, la identidad se manifiesta más como una herramienta política, que como un signo de distinción cultural (CUNHA, 2009).

Sin embargo, uno de los principales interlocutores de muchas comunidades tikuna a lo largo del Amazonas colombiano es el Estado, y otras organizaciones independientes que cubren parte de las funciones del Estado, en tanto garante de la Constitución. Pero las dinámicas sociales desbordan su capacidad de regular las mismas relaciones sociales, por cuanto el Estado necesita de interlocutores claramente definidos por ciertos criterios estables como la

cultura, el territorio o la lengua. La lentitud con que el reconocimiento jurídico y el aparato estatal alcanza las prácticas sociales, genera preguntas difíciles: ¿Por qué, por ejemplo, el reconocimiento de la identidad indígena empieza con la asunción, por parte de la administración pública, de su “extrema pobreza” (Acción Social - Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional), cuando ellos mismos reconocen el buen vivir a través de categorías no exclusivamente monetarias? O bien, ¿cómo es posible que alguien pueda llegar a ser indígena, o se pueda dejar de serlo?

Para el primer caso, la lógica de la escasez que domina la economía capitalista se caracteriza por la concepción según la cual el desarrollo antrópico de la naturaleza tiende al agotamiento de los recursos. Por ello, es fundamental fortalecer el interés individual, la acumulación material y el ahorro. Por el contrario, la lógica de la abundancia en la que viven los tikuna y los indígenas de la Amazonia, se caracteriza por la concepción según la cual el manejo de la naturaleza y la comprensión de sus ciclos permiten la renovación constante de sus frutos. Por ello, es fundamental fortalecer las alianzas, el conocimiento del calendario ecológico o la redistribución material. El reconocimiento legal de la identidad viene acompañado por la inserción dentro de las categorías que Estado promueve para su propio desarrollo.

Para la segunda pregunta, nos remitimos al caso de los indígenas desplazados voluntaria o forzosamente hacia las ciudades como Leticia. Sin vivir en resguardos, los indígenas pierden la condición legal y beneficios (en salud, educación o exención militar, entre otras). Y aun así, cada vez más jóvenes indígenas de las comunidades de Yahuaraca, así como del río Amazonas o de los corregimientos de La Pedrera, Chorrera o Tarapacá, llegan a Leticia reconociéndose como indígenas y como urbanos. El salto que viven los jóvenes indígenas de las comunidades y corregimientos de la Amazonia colombiana, cuando llegan a vivir a Leticia, o directamente a Bogotá o Medellín es, en sí mismo, parte y reflejo de las transformaciones sociales que viven hoy los indígenas de la Amazonia colombiana.

El discurso de la identidad no puede reificarse en los interlocutores y categorías que pide el Estado para dialogar, en un contexto urbano e indígena, en una trifrontera entre Brasil, Perú y Colombia, con tres ciudades hermanadas. Demasiadas veces, las categorías jurídicas se proyectan sobre una imagen rígida de la sociedad, que dificulta los procesos de adaptación, en lugar de favorecerlos. La necesidad de un reconocimiento legal para la afirmación de la identidad

indígena cuestiona los fundamentos mismos del reconocimiento.

b) El multiculturalismo: respeto y distancia frente las diferencias culturales

Desde la perspectiva cultural, el hecho diferencial de los grupos indígenas queda subsumido a un modelo internacional del derecho. Tal como dicta el artículo 8º de la Ley 21 de 1991: “Dichos pueblos (tribales) deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”. De esta manera, la autonomía indígena está limitada a unos derechos fundamentales originados dentro del modelo de civilización europea. Este modelo es el que reconoce la diversidad a partir de su propia imagen.

Este condicionante se vuelve paradójico cuando la coexistencia de concepciones antagónicas, por ejemplo sobre la identidad o sobre el territorio, resultan irreconciliables sin una verdadera autonomía capaz de crear ámbitos de acción distintos con nociones diferentes, y al mismo tiempo, articuladas sobre el territorio nacional. Desde el punto de vista de la propiedad de la tierra, el artículo 14º de la Ley 21 reconoce el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente han ocupado los indígenas con la salvedad, nada trivial, de los derechos sobre el subsuelo que siguen perteneciendo al Estado. La contradicción en la que incurre tal salvedad no puede ser silenciada más que por un constante ejercicio de demagogia política, puesto que aquí la concepción indígena de territorio y el reconocimiento legal sobre la tierra resultan irreconciliables (Ruiz García 2006). Desde el punto de vista de la identidad de los grupos indígenas, estos se reconocen y son reconocidos por una comunidad y a ellos se les otorgan *derechos colectivos*, mientras que desde el punto de vista de la identidad nacional, cualquier ciudadano (ya desde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadanos de 1789) se reconoce por un derecho de *individuos*. La contradicción entre derechos individuales y colectivos se agudiza con el contexto capitalista mundial. Parafraseando a Van de Sandt, los derechos colectivos (*ciudadanía étnica*) están ganado terreno, pero el campo del derecho individual y privado (*ciudadanía neoliberal*) aún es el océano (VAN DE SANDT, 2007).

La encrucijada entre dos tipos de ciudadanía nos remite, por un lado, a la paradoja entre la unidad y diferencia cuando estas son pensada en términos estáticos, y por otro, al origen bicéfalo de la Constitución de 1991, caracterizada

por la ampliación de los derechos a los grupos culturalmente diferenciados y la reducción del Estado que debe garantizar tales derechos. Tal como advierte Christian Gros acerca de los peligros del multiculturalismo, “habría una incompatibilidad entre los fundamentos liberales de una nación democrática pensada como compuesta de individuos libres de todas afiliaciones comunitarias y el reconocimiento de derechos colectivos (derechos territoriales, a la protección del medio ambiente, a formas particulares de autonomía y de consulta, etc.) validos únicamente para una parte de sus ciudadanos” (GROS, 2012, p. 11-12). Dicha incompatibilidad, derivada de lo que se podría llamar una voluntad política de diferenciar para integrar, se hace patente en las formas en que el Estado selecciona aquellos elementos de las culturas indígenas que servirán para crear interlocutores en los términos adecuados para la gestión de su control público. De nuevo, el reconocimiento cultural es parte de la estrategia de integración nacional. Como cuenta Ruth Lorenzo, una líder indígena de Yahuaraca:

Supuestamente somos autónomos, pero qué autonomía. Alguien comete una falta y ahí mismo son las normas del Estado y los convenios internacionales los que sancionan. ¿Cuándo vamos a guiarnos por nuestra jurisdicción especial? Por ejemplo la violación carnal. Amarran a un hombre en un árbol de tangarana. Pero el Estado no permite eso, es un derecho fundamental y ahí si ninguna jurisdicción especial. Pero y qué pasa con los casos de brujería. Por eso es que antes se respetaban las normas porque había quien mantenía el orden, había médicos tradicionales. Hoy no hay respeto porque la misma autoridad no se valora. Antes el médico tradicional era autoridad. Desobedezca o robe o viole y mientras que no repare el daño te hace enfermar espiritualmente. Ese es el manejo de autoridad. Pero el occidental no cree en eso. Y aquí sigue habiendo hechicería. Y contra eso los occidentales nada pueden hacer. El mundo está desordenado.

Estas palabras describen un mundo que se maneja cada vez menos a través de los valores y creencias culturales que dan sentido al mundo tikuna, y cada vez más a través de la gestión del mundo en función de las estructuras del Estado y la fuerza de impulso del Mercado. El respeto a la autoridad y manejo tradicional pierde espacio en favor de nuevas formas de poder relacionadas con el manejo de relaciones institucionales y económicas. Los curacas y jóvenes de las comunidades son invitados a tomar cursos, talleres y capacitaciones en gestión (ingeniería de sistemas, ingeniería de minas, técnicos de turismo, contadores y administradores de empresas, etc.), mientras los aprendizajes culturales que

implican valores a menudo incompatibles con el mercado o con el derecho internacional, las prácticas de ayuno, las relaciones de reciprocidad o los castigos con dolor físico, son prohibidos, desaconsejados o simplemente ignorados. El multiculturalismo aflora de esta manera como la base de la nueva ideología capitalista: respeto a las diferencias culturales, pero *con distancia*. La distancia que impone el mercado mundial, los derechos humanos y la democracia, generan una visión aséptica de la cultura fácilmente incorporada a los discursos y prácticas de cualquier político, indistintamente de su bandera.

“Uno se ve tentado aquí de reactualizar la vieja noción marcuseana de tolerancia represiva, considerándola ahora como la tolerancia hacia del Otro en su forma aséptica, benigna” (ZIZEK, 1998, p. 157). Preservar, pero solo hasta el límite en que las reivindicaciones culturales no se conviertan en una fuerza contestataria contra el Estado o el Mercado. La salvaguarda, preservación y conservación de las culturas parece tener el mismo sentido que la biodiversidad: una reserva de riqueza con gran potencial de mercado.

c) La conservación ambiental como estrategia de sostenibilidad capitalista

La preocupación por la degradación de la naturaleza ha vivido en las últimas décadas un fenómeno de revalorización similar al de la cultura. El fracaso de las promesas del capitalismo y de la modernidad (ciencia para el bienestar, progreso técnico como calidad de vida, la primacía de lo práctico-empírico, y en general, la modernidad entendida como la estrecha relación capital-ciencia-democracia), que debía aportar riqueza y bienestar para todas aquellas sociedades que adoptaran su modelo económico, ha evidenciado dos hechos incontestables: primero, que el aumento de la riqueza de unos pocos se alcanza mediante la pobreza de muchos; y segundo, que la premisa del crecimiento ilimitado sobre la base de unos recursos naturales limitados genera un progresivo empobrecimiento de la naturaleza con consecuencias desastrosas, especialmente para aquellas poblaciones cuyo sostenimiento depende de esos recursos. Esta ha sido una de las problemáticas clave que han despertado el interés por la conservación ambiental.

El problema ambiental global entra en las agendas políticas internacionales aproximadamente desde 1975 con la coincidencia de varias problemáticas paralelas y globales: la posibilidad de autodestrucción por la bomba atómica; el descubrimiento del agujero de la capa de ozono y su consecuente efecto invernadero; la paradoja del crecimiento ilimitado frente a

unos recursos limitados; el desequilibrio creciente entre población y recursos; así como al aumento constante de las desigualdades económicas entre la población (y discriminación resultante). Desde la perspectiva ambiental. Dos ideas contribuyen a crear una nueva gobernabilidad global: primero, los efectos ambientales de las actividades económicas dentro de un Estado afectan a sus Estados vecinos; segundo, la naturaleza es un patrimonio común de la humanidad y está en peligro. Bajo esta perspectiva se realizan las conferencias de Naciones Unidas en Medio Ambiente y Desarrollo de Estocolmo (1972), de Rio de Janeiro (1992), de Johannesburgo (2002) o de Rio + 20 (2012) con el objetivo de aunar esfuerzos para salvaguardar el futuro del planeta, y sobretodo, de la sociedad capitalista. Estos informes, como sus concreciones regionales (Agenda 21 para la Amazonia Colombiana o Plan de Acción Regional en Biodiversidad del Sur de la Amazonia Colombiana 2007-2027) insisten, además, en la necesidad de “no separar los aspectos del desarrollo económico y cultural de los ambientales” (CHAPARRO, 2007). Pero la unión de los tres componentes parece apuntar simultáneamente hacia dos ideas contradictorias. Una sería la comprensión ecológica de la realidad donde lo cultural, ambiental y económico son fenómenos interconectados e interdependientes (CAPRA, 1998). La otra, describiría la puerta de entrada de la invasión permanente de la esfera económica sobre todos los ámbitos de la vida humana. Como dice el Plan de Acción Regional en Biodiversidad del Sur de la Amazonia Colombiana 2007-2027:

Conocer, conservar y utilizar de manera sostenible la biodiversidad para mantener la funcionalidad ecológica de los ecosistemas y sus componentes, y garantizar el bienestar de la población (RUIZ *et al.* 2008).

Los tres *verbos*, *conocer*, *conservar* y *utilizar*, parecen abrir el discurso para integrar las visiones de actores tan distintos como son los indígenas, los ambientalistas y los empresarios. El concepto de desarrollo sostenible se convierte en un tema común, tanto por aquellos que quieren preservar el modelo de desarrollo económico a largo plazo, como por aquellos que lo critican. La consigna del desarrollo sostenible intenta unir la conservación y el desarrollo, haciendo compatible la calidad de vida de la población y la riqueza natural. Pero si bien se reconoce que el deterioro ambiental viene provocado, sobretodo, por grandes explotaciones de recursos naturales o industrias contaminantes, la respuesta será pensada como una tarea desde lo local. Para la Amazonia y regiones alejadas de las capitales y grandes centros urbanos, la descentralización

del gobierno en Colombia, junto con el impulso neoliberal y el llamado a la conservación, harán de los pueblos indígenas uno de los actores de la acción mitigadora contra la degradación ambiental.

En la medida en que crece la preocupación ecológica, crece la atención mediática e importancia geoestratégica de la Amazonia y de sus moradores tradicionales, con modelos de manejo del territorio adecuados a los cánones de sostenibilidad establecidos. Esos “servicios ambientales” que están entrando en el mercado han sido usados y manejados durante siglos por los indígenas que los “habitan”. El conocimiento tradicional indígena se convierte en un valor agregado para el mercado. Y así se trasluce en el vocabulario del desarrollo: el indígena ya no es un “obstáculo al desarrollo”, sino un “guardián de la biodiversidad”. El nativo ecológico está encargado de cuidar los servicios ambientales que la Amazonia “presta” al mundo. Así es como, progresivamente, aparecen proyectos ambientales (nacionales e internacionales) destinados a incentivar a los indígenas a que sigan cuidando o vuelvan a cuidar la tierra, según sea el caso, porque aquí la “aculturación”, antes tan deseada como sinónimo de progreso, civilización o modernidad, aparece ligada a las causas del deterioro ambiental. Sin embargo, estos incentivos no significan que los conocimientos indígenas sean tenidos en cuenta para un diálogo de saberes, o sean parte de la solución. Son, más bien, parte de la aplicación de las medidas para mitigar los efectos del Cambio Climático en los territorios alejados como la Amazonia (MORENO-SÁNCHEZ & MALDONADO 2011; ULLOA, 2012).

El Cambio Climático, tópico sobre el que se articula la crisis ambiental global, empieza a ser estudiado no sólo como un fenómeno físico y climático, sino por sus efectos en la población: como en las movilizaciones forzadas de población exiliadas por la degradación ambiental de sus territorios; o las alteraciones en la estacionalidad de los ciclos naturales, que amenaza la estabilidad de los pueblos que viven de los bienes y servicios ambientales de sus territorios. Pero también se manifiesta a través de los movimientos económicos de empresas, organizaciones e instituciones que dibujan la agenda ambiental global, especialmente visible por la emergencia del mercado verde y los Pagos por Servicios Ambientales. Un nuevo ciclo del capitalismo, atento a la conservación de la naturaleza y a la diversidad cultural, se pone en marcha. Las redes del capital se extienden desde los recursos explotables tradicionales, a nuevos recursos y servicios ambientales como la captación y filtración de agua, sumideros de carbono, generación de oxígeno, protección de la biodiversidad,

retención de suelo, refugio de fauna silvestre, belleza escénica y eco(etno)turismo (BERNAL, 2005), o los propios conocimientos tradicionales sobre el manejo ambiental. El desarrollo de estos mercados pone de relieve el interés creciente por la sostenibilidad ambiental del planeta, pero sobretodo, por el modelo económico neoliberal que lo acompaña (ULLOA, 2012).

Así se evidencia en los Planes de Desarrollo (municipal, departamental y nacional), en los que los conocimientos tradicionales son menos valorados en tanto herramientas de autoridad para el autogobierno y transmisión cultural, que como bienes que pueden ser conocidos, conservados e utilizados en el mercado. Cuando el discurso es emitido por los propios indígenas, se resalta el poder conflictivo de la diferencia entre ambas perspectivas. Tal como se expresó en el taller regional indígena para la elaboración del Plan de Acción Regional en Biodiversidad celebrado en San Juan del Soco, en Noviembre de 2006: frente al potencial comercial del conocimiento tradicional, los indígenas del Trapecio Amazónico oponen el valor de la experiencia y de la colectividad:

El conocimiento de la biodiversidad, o sea de la vida, no es para nosotros traducibles a documentos o información que pueda consultar o utilizar, para nosotros el conocimiento es vivencial y al servicio de la colectividad, esta es la práctica en la palabra de vida (CORPOAMAZONIA, 2006).

Frente a la solución del desarrollo sostenible oponen el cuidado de la vida:

Si bien es cierto que los ejes principales de este plan son *conocer, conservar y utilizar*, ellos nos involucran en razón de comercializar y no proteger o cuidar la vida; que nos integre para que complementemos conocimientos para que la vida siga siendo vida y no nos comprometa a vivir en una sociedad de consumo. Lo cual no significa de ninguna manera que estamos en contra del ‘desarrollo’ (CORPOAMAZONIA, 2006).

Cuando se encuentran los intereses de un resguardo frente a los valores de la propiedad privada, como cualquier indígena de las comunidades de la quebrada Yahuaraca frente al terrateniente que busca rentabilidad su tierra, ahí se muestran las limitaciones del discurso. Cuando estas visiones se encuentran, no hay duda que la legislación nacional y el derecho a la propiedad privada que defiende, pasará por delante de las necesidades de los resguardos, confinados a territorios excesivamente reducidos para garantizar sus modos de vida

tradicionales, o siquiera autónomos. Así lo defiende la Constitución de 1991, reconociendo los recursos naturales de los territorios indígenas, pero reservando sobre la propia nación los derechos del subsuelo (VASCO URIBE, 2008; JACKSON, 1998). En Yahuaraca, y el Sur de la Amazonia colombiana, donde muchas comunidades viven del territorio y la naturaleza, a través de la pesca y la horticultura, todavía no hizo presencia de la minería, aunque han pasado por las históricas bonanzas del caucho, la quina, las pieles o la coca (ZÁRATE, 2008). Pero estrechando el territorio de los resguardos de la microcuenca de Yahuaraca, grandes proyectos de parcelación y venta para urbanización invaden la extensión y la vida de sus habitantes, arriesgando su capacidad de autosubsistencia y diferencia cultural.

d) La voracidad capitalista para recuperar cualquier discurso alternativo

La integración de los pueblos tikuna a la economía de mercado es tan antigua como sus relaciones con el mundo occidental. Desde el comercio de herramientas en el siglo XVII, pasando por flotas de esclavistas portugueses, las misiones jesuitas, la extracción de recursos para los centros coloniales en el siglo XIX o la explotación de los colonos en el siglo XX, la dominación sobre los tikuna se desarrolla bajo un fuerte vector economicista (ULLÁN DE LA ROSA, 2000). Pero a pesar que esta integración forzosa provoca desagregación social, la capacidad de adaptación de esta misma cultura hace de la integración una estrategia de supervivencia. Sus formas de vida actuales producen unos ideales en los que se busca una integración más beneficiosa para sus comunidades, pero en ningún caso un aislamiento respecto a la sociedad occidental en la que se definen y sostienen. El conflicto de la integración a la sociedad y al mercado no se resuelve, sino que se actualiza en función de la coyuntura histórica en la que viven (TRUJILLO, 2008).

Las comunidades indígenas de Yahuaraca trabajan para su sostenimiento diario a través de la producción agrícola en la chagra, la pesca y los trabajos asalariados, más o menos esporádicos, en Leticia. Todas estas actividades implican una vinculación cada vez mayor al mercado, al que utilizan para la compra de herramientas, materiales, alimentos, etc. Esta vinculación es la base de su dependencia e integración a la sociedad nacional variando a lo largo del tiempo en función de los distintos modelos de desarrollo económico de Colombia y de las distintas coyunturas del mercado global (CORREA, 1993). Pero a pesar de no

cuestionar la necesidad del mercado y de no negarse a participar del desarrollo, sus formas de integración siguen siendo críticas.

El juego entre la autonomía y la dependencia alcanza aquí su punto álgido en el que se movilizarán gran parte de los conflictos entre desarrollo y conservación, tradición y modernidad, entre indígenas y colonos o entre distintas visiones al interior mismo de las comunidades. Probablemente una de las mayores dificultades a la hora de clarificar los términos y actores de estos conflictos es el cambio de discurso internacional y nacional hacia la defensa de la autonomía de los pueblos indígenas. ¿Cómo enfrentarse a un discurso que supuestamente favorece los intereses de estos pueblos?

En la somera descripción contextual de la construcción de la identidad nacional, del reconocimiento de las culturas indígenas (con atención a los tikuna) y de la crisis del medio ambiente, nos han aparecido ambigüedades y potenciales conflictos atravesados por el eje económico capitalista. El componente económico ha sido determinante para diluir las posibilidades emergentes que proponía un cambio de rumbo radical hacia la convivencia intercultural, la autonomía de pueblos indígenas o el cuidado de la naturaleza. Desde la Constitución de 1991, el lenguaje de la protección, salvaguarda, respeto y reconocimiento, promovido y garantizado por el Estado, coincide con el lenguaje del desarrollo, proyección global, valor agregado, ventajas comparativas y en general, con la agenda neoliberal, que promueve el adelgazamiento del Estado (ZAMBRANO, 2006). Esta coincidencia de factores produce efectos paradójicos en los acuerdos entre el Estado y los pueblos indígenas. Si por un lado se reconoce el derecho y la diferencia que supone el desarrollo propio: “La concepción ancestral sobre el sistema de desarrollo propio de los pueblos indígenas es categóricamente diferente a la filosofía de desarrollo de la sociedad occidental” (PND Anexo IV, 2012, p. 73). Por otro lado, se incentiva y promociona el modo de desarrollo capitalista hegemónico y global: “Con el fin de aumentar la capacidad de generar ingresos de las poblaciones de los grupos étnicos, se promoverán acciones tendientes a facilitarles el acceso adecuado al mercado de trabajo” (PND Anexo IV, 2012, p. 22).

El discurso institucional es muy favorable al desarrollo propio de los pueblos indígenas, pero sus mecanismos no alcanzan para lograr sus propios desafíos. La política discursiva se juega en un terreno distinto del de las posibilidades reales de desarrollo. “Las acciones del desarrollo siempre fallan en el cumplimiento de sus objetivos y no obstante, permanecen sus acciones creando

nuevas carencias, inspirando nuevos deseos” (DE VRIES, 2007, p. 38). La imposibilidad de alcanzar los ideales que la Constitución del 91 o los principios internacionales sobre el derecho indígena a la cultura, territorio y desarrollo no proviene de un problema que pueda ser resuelto mediante un mayor esfuerzo económico, mayor voluntad política o mayor compromiso social. Como reconoce el actual Plan de Desarrollo Departamental, “en 21 años de vigencia de la Constitución Nacional la mayoría de los principios constitucionales no han dejado de ser letra muerta” (PDD, 2012-2015, p. 58). Es el mismo modelo de crecimiento, con todo al aparataje del desarrollo, el que genera sus propias diferencias. El desarrollo sostenible o participativo o étnico son los propios hijos fagocitados del capitalismo global. Más aun, los cambios constitucionales generados en Latinoamérica no son solo fruto de las reivindicaciones históricas de los grupos indígenas, sino de la coincidencia con la redefinición de la hegemonía capitalista global. “El reconocimiento de la diversidad fue uno de los factores que legitimó el orden neoliberal” (ZAMBRANO, 2006).

La prioridad del factor económico revela la misión conservacionista y multiculturalista como máscaras cambiantes de un sistema que pretende cambiar de rostro sin cuestionar la desigualdad de las relaciones y condiciones en que se funda. Se reconocen las culturas, incluso las desiguales relaciones entre ellas, pero los métodos para superarla continúan siendo los mismos por los que se generan, ahora como en el pasado, esas mismas desigualdades.

3. Cambiar todo para que nada cambie

La conjunción entre desarrollo sostenible y multiculturalismo no cambia la estructura por la que la naturaleza y la cultura son valorizados en términos de mercado, antes que como valores intrínsecos a la propia vida. Como dice Escobar, las comunidades autóctonas “están siendo finalmente reconocidas como dueñas de sus territorios (o lo que queda de ellos), pero sólo en la medida en que los acepten como reservas del capital” (ESCOBAR, 1999, p. 88). Así mismo lo denota el reconocimiento territorial de los resguardos de Yahuaraca, por cuanto tal reconocimiento supone, al mismo tiempo, el confinamiento a un territorio excesivamente reducido para seguir manejando el modo de horticultura en el que se funda su modo de subsistencia y transmisión de conocimientos (SANTOS *et al.*, 2013). Entonces, el desarrollo sostenible y el “desarrollo propio” no dejan de estar supeditados a la introducción en los mecanismos y circuitos estatales, al lenguaje, instrumentos técnicos y estrategias de financiación adecuados al

mercado (JACKSON, 2003; VIECO, 2011).

Lo que tenemos, parece menos un cambio del modelo de desarrollo que una profundización y sofisticación del mismo. La promoción de la diversidad cultural y la conservación de la naturaleza no son, en la práctica, sino el reverso de la integración al mercado. En el ámbito político, donde se construye la identidad nacional, las políticas culturales se encuentran con la dificultad de promover, al mismo tiempo, la igualdad (nacional) y la diferencia (cultural), sin generar nuevas segregaciones, ni dificultar procesos de adaptación para los contextos emergentes fruto del desplazamiento de indígenas hacia la ciudad. En el ámbito cultural, el respeto a las diferencias culturales está condicionado tanto por el derecho y mercado internacionales, como por la propia desobediencia al manejo tradicional de las normas culturales. En el ámbito ambiental, si bien se reconoce el valor del conocimiento ecológico indígena, la capacidad de manejo de estos pueblos no tiene peso frente a las estrategias globales del desarrollo sostenible. Las agendas globales priorizan y seleccionan los usos de la naturaleza independientemente del concepto y uso que hacen de ella las comunidades nativas. En el ámbito económico, el desarrollo propio se ve coartado por la lógica economicista del desarrollo condicionado por las presiones del mercado nacional e internacional. La ratificación del Convenio 169 de la OIT nos dice: “Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural” – Artículo 7º Ley 21 de 1991. Pero ¿dónde está la medida de lo posible? ¿Quién la define, defiende o impone? ¿Cómo se negocia lo (im)posible? Las ambigüedades de la carta magna obligan a una negociación permanente entre los distintos actores sociales que configuran al Estado nación y entre los distintos ámbitos temáticos que la conforman (político, cultural, ambiental y económico).

Las reivindicaciones sociales nacidas de una conflictividad latente entre las diversas clases sociales marcaron las discusiones sobre el modelo de sociedad durante los siglos XIX y XX. Lo que tiene de nuevo el modelo de capitalismo desde los años 90 es la evaporación de esa conflictividad y la asunción del interés privado y la competencia en el mercado como las únicas vías de organización y desarrollo social. La cooptación de la cuestión social es uno de los logros de la producción del discurso neoliberal, lo cual ha contribuido a la precarización de las

condiciones de existencia para cualquier trabajador, reduciendo su margen de negociación frente a los dueños del capital (ESTRADA, 2008) Cuando la crítica social no compromete al sistema económico por el que se rigen las condiciones de producción y relaciones sociales, entonces el multiculturalismo y la conservación ambiental se revelan como las estrategias de la despolitización sutil que asegura la perpetuidad del sistema capitalista. La pregunta es: ¿Hay alguna medida posible de desarrollo propio cuando el mercado en-globa cualquier manifestación cultural y manejo ambiental dentro de su propia lógica de valorización económica? Parafraseando a Michel Foucault, estamos frente a nuevas formas de poder que se imponen no de forma coercitiva sino sugestiva, o dicho de otro modo, de un poder blando que se impregna sobre cualquier diferencia para continuar capitalizando la vida. Así se han descrito, esquemáticamente, un cambio en el discurso y prácticas globales en el contexto amazónico esperando desenvolver algunos de los dilemas que enfrentan los tikuna de Yahuaraca. Porque en las tensiones entre prácticas y discursos, es por donde se abren espacios para entender y transformar algunas de las (mal)formaciones en que se pueden globalizar los territorios de la Amazonia indígena.

4. Bibliografía citada

BERNAL ZAMUDIO, Hernando. 2005. “Amazonia. Entre la integración regional y la Globalización”. Revista Luna Azul nº20. Manizales (Colombia): Universidad de Caldas.

CASSÚ-CAMPS, Enric. 2014. El manejo tikuna del mundo global. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Leticia.

CAVIEDES, Mauricio. 2008. “Pensamiento Salvaje” del “Indio Moderno”: los planes de vida como proyecto político y económico”. Etnias & Política. Bogotá D. C., Colombia.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. Cultura com aspas. Sao Paulo: Ed. COSACNAIFY.

CAPRA, Fritjof. 1998. La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona: Editorial Anagrama.

CHAPARRO, Olga Lucía. 2007. Construyendo Agenda 21 para el Departamento de Amazonas: Una construcción colectiva para el Desarrollo Sostenible de la Amazonia Colombiana. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi).

CORPOAMAZONIA. 2006. Palabra de los pueblos indígenas frente al plan regional de biodiversidad del sur de la amazonia colombiana. Informe Taller Regional Indígena Plan de Acción Regional de Biodiversidad Región sur Amazónica (24 de Noviembre). San Juan del Soco, Puerto Nariño, Amazonas.

CORREA, François. 1993. “Mercancías y Aldeas de Misión en la Amazonia”. En: Luis Guillermo Vasco Uribe y François Correa (ed.), Encrucijadas de Colombia Amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.

CORREA, François & ACERO, Sandra. 2013. “Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas”. Baukara Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina, n°3 Mayo. Bogotá.

ESCOBAR, Arturo. 1999. El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: CEREC, ICAN.

ESTRADA ÁLVAREZ, Jairo. 2008. “La cuestión social en América Latina: entre el neoliberalismo social y el neosistencialismo de izquierda”. Revista Espacio Crítico N° 9. Junio – Diciembre de 2008. Espacio Crítico Centro de Estudios. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. <http://www.espaciocritico.com/revista.asp>

GROS, Christian. 2012. Las políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

JACKSON, Jean. 1998. “pacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés”. En: María Lucía Sotomayor (ed.) Modernidad, Identidad y Desarrollo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

JACKSON, Jean. 2003. “La crisis en Colombia: consecuencias para los pueblos indígenas”. En: Álvaro Camacho Guizado (ed.) El conflicto colombiano y su impacto en los Países Andinos. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO. Ediciones Uniandes.

MORENO-SÁNCHEZ, Rocío & HIGINO, Maldonado Jorge. 2011. Enfoques alternativos en la valoración de ecosistemas: explorando la participación de los usuarios locales. Ambiente y desarrollo. Bogotá (Colombia), Volumen XV No. 29, julio-diciembre de 2011.

MUNERA, Alfonso. 2005. Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX. Bogotá: Editorial Planeta.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). 2006. Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Santiago de Chile: Oficina Internacional del Trabajo.

PADILLA, Guillermo. 2006. Resistencia local y discurso global. Ponencia presentada en el V Congreso de la Red de Antropología Jurídica, 16 al 20 de Octubre. México.

PLAN DESARROLLO DEPARTAMENTAL DEL AMAZONAS 2012-2015. Por un buen vivir, somos pueblo, somos más. Departamento del Amazonas.

PLAN DESARROLLO MUNICIPAL 2012. Por el desarrollo social de nuestro municipio – Leticia productiva y competitiva 2012 – 2015. Alcaldía de Leticia.

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO 2010-2014. 2012. Anexo IV. Acuerdos con los Pueblos Indígenas. Colección cuadernos legislación y pueblos indígenas de Colombia no. 2. Departamento Nacional de Planeación (DNP).

RUIZ GARCÍA, Fabio A. 2006. “La construcción de la territorialidad. Los grupos étnicos en Colombia”. IB Revista de la información básica Vol I, n°2 (Diciembre). Colombia: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE).

RUIZ RODRÍGUEZ, SANDRA LUCÍA, LUZ MARINA ARÉVALO SÁNCHEZ, JOSÉ ELIÉCER, ELISABETH TABARES, (editores). 2008. Plan Acción Regional en Biodiversidad del Sur de la Amazonia Colombiana 2007-2027. Bogotá: Instituto Humboldt, Corpoamazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI), Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Naturales (UAESPNN).

SANTOS, A., CASSÚ, M. PÉREZ y S. DUQUE. 2013. Memoria ambiental de los tikuna en los lagos de Yahuaraca (Amazonia colombiana). *Revista Colombia Amazónica Nueva Época* 6: 41-67.

TORO PÉREZ, Catalina. 2006. Biodiversidad, imperialismo y gobernabilidad global. El caso de la política de biodiversidad en Colombia. Proyecto de investigación: política y geopolítica de la ecología en América Latina y el Caribe. Bogotá: Programas de becas CLACSO Senior.

TRUJILLO, Catalina. 2008. Selva y Mercado. Exploración cuantitativa de los ingresos en hogares indígenas. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

ULLÁN DE LA ROSA, Francisco J. 2000. “Los indios ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización”. *Revista Española de Antropología Americana* n°30 p.291-336.

ULLOA, Astrid. 2012. “Políticas globales del cambio climático: nuevas geopolíticas del conocimiento y sus efectos en territorios indígenas”. En: Astrid Ulloa (ed.) *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).

VAN DE SANDT, Joris J. 2007. *Behind the Mask of Recognition. Defending autonomy and communal resource management in indigenous resguardos, Colombia*. Amsterdam: Universidad de Amsterdam (UvA).

VASCO URIBE, Luis Guillermo. 2008. “El sombrero del ahogado: la constitución del 91”. Intervención en la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán: Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos. Universidad Nacional de Colombia, septiembre 9 de 2008. En: www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=89

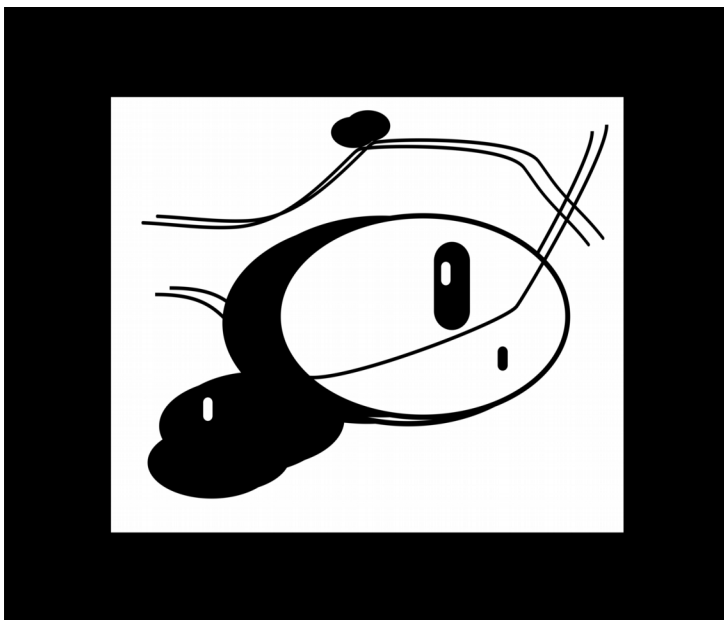
VIECO, Juan José. 2010. “Planes de Desarrollo y Planes de Vida: ¿Diálogo de Saberes?” *Mundo Amazónico* vol.1. Leticia (Colombia): Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI.

VRIES, Pieter de. 2007. “Don’t Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the anti-politics machine”. *Third World Quarterly*, Vol. 28, No. 1, pp 25 – 43.

ZAMBRANO, Vladimir. 2006. Ejes político de la diversidad cultural. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia.

ZÁRATE, Carlos. 2008. Silvícolas, sirringeros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932. Leticia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).

ZIZEK, Slavoj. 1998. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: Frederic Jameson y Slavoj Zizek (ed.) Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Editorial Paidós.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – SALIVA, 2016)

Políticas de saúde e conhecimentos tradicionais na Amazônia: o uso de plantas medicinais¹

Alexsandro Melo Medeiros
Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Professor de Filosofia da Ufam

1. Introdução

Considerando que a utilização de plantas medicinais é uma prática comum entre populações humanas vamos abordar neste capítulo a riqueza da biodiversidade da Amazônia (BATISTA, 2006; DIEGUES, 2000; NODA, 2000; SALATI *et al.*, 1998) e reconhecer o potencial para o desenvolvimento de uma política de saúde vinculando saberes e práticas tradicionais com o uso de plantas com fins medicinais e terapêuticos.

Hoje sabemos como a utilização das plantas com fins não apenas alimentícios, mas curativo e medicinal, data desde tempos remotos (MACIEL *et al.*, 2002) e que a Organização Mundial de Saúde (OMS) atestou que 80% da população mundial depende das plantas medicinais para a atenção primária à saúde, afinal, o uso de plantas com fins medicinais serve também de base para a produção de fármacos e psicofármacos da indústria farmacêutica. Ainda de acordo com a OMS especula-se que “[...] mais de 70% dos medicamentos derivados de plantas valeram-se dos conhecimentos populares como forte indício de reais propriedades medicinais” (SANTOS, 2000, p. 936).

Além disso, os diferentes povos da Amazônia (índios, caboclos, ribeirinhos, quilombolas etc.) detêm um vasto e amplo conhecimento sobre as plantas e sua utilização. Conhecimentos que são passados de geração em geração e que representam um importante fator cultural da tradição dos povos amazônidas (SANTOS, 2000; RIBEIRO, 1995). Por vezes à utilização de plantas com fins medicinais é acrescentado outros elementos como o leite da castanha, banha da cobra sucuriju e outras partes de

¹ Uma versão resumida deste capítulo, sob o título de *Para além da episteme científica: a importância dos saberes tradicionais para as políticas de saúde*, foi apresentada em forma de comunicação no II Seminário de Antropologia: Memórias e Desafios na Amazônia, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Ufam.

animais: “No Rio Negro, o rezador Joanico Raimundo Lopes, descendente da etnia Desana, faz uso do espinhaço da jiboia, do qual ele obtém um pó usado na preparação do chá que combate o sarampo” (SANTOS, 2000, p. 927). Mas estas variações não serão aqui aprofundadas.

Com base nestes apontamentos, irei defender a ideia de que não podemos ignorar os conhecimentos e práticas dos povos tradicionais na análise, estudo e pesquisa para utilização das plantas com fins medicinais e terapêuticos. Defendo aqui a combinação do conhecimento indígena e tradicional com as inovações científicas e tecnológicas da sociedade pós-moderna e que “é preciso aprender a tirar do que a terra possui ou pode dar, com a aplicação de novas técnicas e de nova orientação, as vantagens e os privilégios que não soubemos ou não pudemos até agora valorizar” (BATISTA, 2006, p. 131).

2. Plantas medicinais e saberes tradicionais

A valorização do conhecimento, práticas e saberes tradicionais têm sido reconhecida hoje em dia por eminentes pesquisadores, como é o caso do Sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2007). Para este eminente sociólogo, um dos grandes problemas epistemológicos da nossa racionalidade ocidental é considerar o saber científico como o único saber válido e rigoroso, produzindo o que Boaventura chama de um “epistemicídio”, ou seja, as outras formas de conhecimento, incluindo aí o conhecimento e saberes tradicionais, não têm validade e nem o mesmo rigor do saber científico.

É claro que a ciência é um importante saber da nossa racionalidade ocidental, mas ele não é o único; por isso o saber científico deve dialogar com outros saberes, como o saber popular, indígena, camponês etc.

Se hoje podemos medir e analisar o Sol ou decifrar a linguagem genética isso se deve naturalmente ao conhecimento científico que trouxe progressos e técnicas inéditas para a nossa sociedade. Mas essa mesma ciência apresenta-nos problemas graves que se referem tanto ao conhecimento que produz quanto à sociedade que transforma, pois o mesmo conhecimento que descobriu a estrutura dos átomos também criou a bomba atômica. Ou ainda:

Não há dúvidas de que para levar o homem ou a mulher a Lua não há conhecimento melhor do que o científico; o problema é que hoje também sabemos que, para preservar a biodiversidade, de nada serve a ciência moderna. Ao contrário, ela a destrói. Porque o que vem conservando e mantendo a biodiversidade são os conhecimentos indígenas e camponeses. Seria apenas coincidência que 80% da biodiversidade se encontra em território indígena? Não. É porque a natureza neles é a Pachamana [divindade Inca que se identifica com a Mãe Terra], não é um recurso natural: “É parte de nossa sociabilidade, é

Com base nestes breves apontamentos é que defendo a necessidade de um maior estudo e aprofundamento das práticas e saberes tradicionais e de como este saber pode ser válido para a nossa sociedade atual, pois, como afirma Ivonei Otobelli et. al., o saber popular continua “[...] sendo, até hoje, de grande importância e com isto mais estudos químicos com as plantas medicinais fazem-se necessários para validar o uso popular destes vegetais e identificar substâncias naturais bioativas” (2011, p. 394).

Hoje em dia já existe uma grande variedade de estudos a respeito dessas práticas e algumas plantas já têm inclusive seu uso reconhecido pela ANVISA (Agência Nacional de Vigilância Sanitária), como é o caso da Alcachofra (*Cynara scolymus*), Aroeira (*Schinus terebinthifolius*), Cáscara-sagrada (*Rhamnus purshiana*); Espinheira-santa (*Maytenus ilicifolia*), entre outras (RODRIGUES et al., 2011).

Além da regulamentação da ANVISA, o Sistema Único de Saúde (SUS) já dispõe hoje de uma série de políticas e programas, como veremos mais adiante, que estabelece como diretriz para o governo brasileiro o provimento do acesso a plantas medicinais e fitoterápicos aos usuários do SUS, utilizando um ou mais dos seguintes produtos: “planta medicinal ‘in natura’, planta medicinal seca (droga vegetal), fitoterápico manipulado e fitoterápico industrializado” (BRASIL, 2006). Vejamos então como a literatura científica aborda hoje a utilização de plantas com fins medicinais e terapêuticos.

3. Revisão de literatura

Um levantamento bibliográfico recente de artigos de periódicos, teses e dissertações, sobre a inserção da fitoterapia² em ações e programas na atenção primária à saúde no Brasil, utilizando como base de dados o Portal de Teses da Capes, além dos sites de periódicos como SciELO, Lilacs, PubMed, Scopus e Web of Science foi realizado por Gisele Antonio, Charles Tesses e Rodrigo Moretti-Pires (2014), que analisaram pelo menos 53 publicações entre estudos sobre ações com plantas medicinais, sobre a aceitação de uso de plantas medicinais dos profissionais de saúde e estudos sobre programas municipais e estaduais de fitoterapia no SUS, sendo todos os estudos na atenção primária à saúde.

Na Revisão de Literatura a que me propus neste capítulo considero, além deste levantamento, uma pesquisa bibliográfica própria no portal de periódicos SciELO sobre a utilização de plantas medicinais e fitoterápicos, dentre os quais encontramos uma série de pesquisas das quais passamos a relatar algumas a seguir.

A utilização de plantas com fins terapêuticos na preparação de remédios

² Palavra de origem grega onde phito significa “planta” e therapia significa “tratamento”. Razão pela qual pode ser entendida como o estudo de plantas medicinais e suas aplicações nos tratamentos, prevenção, alívio ou na cura de doenças.

caseiros tem sido destacada em várias pesquisas de várias regiões do país, como em Santa Catarina (GIRALDI e HANAZAKI, 2010), São Paulo (PILLA, AMOROZO e FURLAN, 2006), Bahia (PINTO, AMOROZO e FURLAN 2006), Maranhão (MONTELES e PINHEIRO, 2007; LINHARES *et al.*, 2014), Rio Grande do Sul (VENDRUSCOLO e MENTZ, 2006), Pará (MAUÉS, 1990; VIERIA *et al.*, 1996), Roraima (BERG e SILVA, 1988; LUZ, 2001) tanto quando na Amazônia (BERG, 1993; CASSINO, 2010; COSTA e MITJA, 2010; MARTINS, 1989; NEVES, 1989; NODA, 2000; RODRIGUES, 2006). Mas considerando o grande número de pesquisas das quais não teria aqui como dar uma visão detalhada de cada uma delas, irei dar ênfase principalmente ao estudo de plantas medicinais na região amazônica.

Richard Evans Schultes relata inúmeras espécies vegetais brasileiras usadas por caboclos e indígenas da Amazônia (apud MACIEL *et al.*, 2002). E Maria Aparecida Maciel *et. al.*, (2002) nos fornece um estudo bastante relevante sobre duas espécies de plantas medicinais: o óleo de copaíba (*Copaifera L.*); e uma planta de uso popular na região amazônica: Croton cajucara, conhecida como sacaca. A utilização da copaíba como agente inflamatório e cicatrizante é conhecido pelos indígenas desde o século XVI, podendo ser administrado oralmente, em pomadas ou do óleo in natura. Mas seus efeitos terapêuticos são bem mais amplos e pode ser indicado como estimulante, diurético, expectorante, tratamento de doenças de origem sifilítica, entre outros. O uso da copaíba também é relatado na pesquisa de Fernando Santos (2000) indicado como tratamento para gripe e como anti-inflamatório, mas sem um uso criterioso e como resultado de uma ação ao acaso relatado por uma das entrevistadas de sua pesquisa, D. Francisca Venâncio. No que diz respeito à sacaca,

No estado do Pará, as folhas e cascas do caule desta planta são utilizadas em forma de chá ou pílulas, no combate a diabetes, diarreia, malária, febre, problemas estomacais, inflamações do fígado, rins, vesícula e no controle de índices elevados de colesterol [...] Porém, inúmeros casos de hepatite tóxica já foram notificados em hospitais públicos dessa cidade, devido ao uso prolongado deste chá, em dosagens concentradas [...] No caso do uso correto do chá das cascas, não encontra-se descritos na literatura, nenhum tipo de efeito colateral (MACIEL *et al.*, 2002, p. 433).

Um estudo sob a perspectiva etnobotânica, analisando as informações populares sobre o uso das plantas foi realizado por Costa e Mitja (2010), Silvia Vásquez, Maria Mendonça e Sandra Noda (2014), Cotton (1996), Rodrigues e Carvalho (2001), Schardong e Cervi (2000). Além dos artigos mencionados merece destaque a dissertação de Mestrado de Mariana Cassino apresentada ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) em 2010. A etnobotânica

inclui estudos concernentes à relação entre plantas e povos tradicionais, procurando reunir informações sobre os possíveis usos de plantas (AMOROZO, 1996).

Joanne Costa e Danielle Mitja (2010) relataram o uso de espécies vegetais incluindo seus usos medicinais por 11 famílias que vivem na área rural do município de Manacapuru, interior do Estado do Amazonas, destacando o fato de que tanto quanto o plantio de espécies frutíferas que representa uma melhoria na qualidade alimentar, o plantio de espécies florestais nativas deve ser também estimulado considerando o alto potencial medicinal das espécies de plantas ali existentes. Do total de espécies pesquisadas, cerca de 60% das plantas apresentaram potencial para uso medicinal, das quais mais da metade não são recomendadas para outro uso a não ser medicinal.

Percebe-se uma grande importância da natureza para a saúde e alimentação dos agricultores daquela área, que não contam com hospitais e médicos nas proximidades das suas residências. Quando há uma pessoa doente na família, os remédios naturais são os primeiros a serem usados. Somente no caso de agravamento do problema, os agricultores procuram os hospitais. Segundo os entrevistados, atualmente, o conhecimento sobre o valor medicinal das ervas é bem menor do que na época de seus avós, devido à erosão de modos e costumes tradicionais (ID., p. 55).

Às vezes a confiança nos efeitos terapêuticos do uso de plantas medicinais está além da confiança no *modus operandi* da medicina oficial, como constatou Fernando Santos com um de seus entrevistados ao afirmar que “[...] o chá da casca da carpanaúba, tomado três vezes ao dia durante um mês, funciona melhor em relação a malária do que as pastilhas de cloroquina, distribuídas pela Fundação Nacional de Saúde” (2000, p. 928).

Sílvia Vásquez, Maria Mendonça e Sandra Noda (2014) fizeram suas pesquisas em quatro comunidades ribeirinhas também do Município de Manacapuru/AM que ainda utilizam plantas medicinais como uma forma frequente de tratar suas doenças, identificando 171 tipos de plantas medicinais pertencentes várias famílias e espécies, dentre as quais podemos citar plantas como o hortelã (*mentha arvensis*), arruda (*ruta graveolens*), laranja (*citrus sinensis*) e boldo (*plectranthus barbatus*) entre as plantas mais citadas na pesquisa para cuidar de dor de barriga, sendo que o hortelã e a arruda também são utilizadas para tratar doenças do aparelho respiratório, junto com o capim santo

(*cymbopogon citratus*) e a erva cidreira (*lippia alba*).

As plantas medicinais conhecidas nas comunidades ribeirinhas de Manacapuru são obtidas principalmente, nos quintais dos entrevistados e em áreas próximas, sendo que 82,7% das plantas são cultivadas. Do restante das plantas 16,6% são silvestres, 4,5% são compradas, 2,2% são silvestres e cultivadas e 1,7% são silvestres e compradas (ID., p. 467).

Mariana Cassino (2010) em sua dissertação de Mestrado estudou as plantas medicinais utilizadas em comunidades de várzea do rio Solimões em duas localidades do município de Manacapuru/AM, com ênfase no estudo da *Justicia pectoralis*, de nome popular: mutuquinha, cumaruzinho ou simplesmente cumaru, cujo chá da folha é utilizado para dor de cabeça, dor de ouvido, tosse e até mesmo hemorragia. Entrevistando pelo menos 30 pessoas entre as comunidades da Costa do Pesqueiro (Nossa Senhora das Graças e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro) e da Costa do Parari (Nossa Senhora de Nazaré), Maria Cassino constatou um número significativamente maior de mulheres consideradas especialistas em plantas medicinais, corroborando com os dados de distribuição por gênero do conhecimento etnofarmacológico de Witkoski (2007) que atribui a uma tal divisão de conhecimentos etnobotânicos por gêneros levando em consideração principalmente a divisão de trabalho entre homens e mulheres, já que as mulheres são aquelas que normalmente executam suas funções diárias nos quintais e roças, enquanto os homens são responsáveis pelo trabalho de caça, pesca e extração de recursos naturais. Dos dados coletados nas entrevistas a pesquisadora identificou

[...] ao todo 140 espécies identificadas, distribuídas em 55 famílias, além de 13 espécies ainda não identificadas [da Costa do Pesqueiro]. Na Costa do Paratari, foram repertoriadas 103 espécies medicinais, distribuídas em 49 famílias, além de nove espécies ainda não identificadas. As farmacopeias das duas localidades apresentam em comum 86 espécies botânicas distribuídas em 45 famílias, além de três espécies ainda não identificadas. Assim, repertoriou-se nas duas comunidades um total de 157 espécies de plantas medicinais distribuídas em 59 famílias botânicas [...] além de 19 espécies ainda sem identificação (CASSINO, 2010, p. 23-24).

Na pesquisa empreendida por Mariana Cassino, as principais doenças citadas pelos ribeirinhos em torno das quais são utilizadas plantas para fins de obtenção da saúde são de uma gama bem diversificada e vão desde distúrbios no aparelho digestivo e respiratório, inflamações e doenças infecciosas e parasitárias,

até sintomas mais leves como febres, dores de cabeça e enjoos.

Distúrbios gastrointestinais, como diarreias, especialmente em crianças, são de fato comuns segundo os próprios ribeirinhos. Eles indicam que as doenças digestivas são mais frequentes nos períodos de enchente e vazante, sendo nítida a sua associação com os ciclos da água. No entanto, para alguns dos entrevistados, não está claro de que forma a qualidade da água pode afetar sua saúde (ID., p. 28).

Dentre as plantas utilizadas para o tratamento das diferentes doenças verificou-se a utilização de plantas como o limão, alho e mangarataia (entre outras), para distúrbios do aparelho respiratório; hortelã, goiabeira e boldo (entre outras), sendo utilizadas para distúrbios do aparelho digestivo; o pião-roxo e manjerição para dores de cabeça; a carapanaúba, sucuba e sara-tudo para inflamações em geral; o açaí para doenças infecciosas³. E embora as folhas sejam as partes vegetais mais utilizadas na preparação dos remédios caseiros, outras partes vegetais também são utilizadas como: o fruto, a casca, o caule, raízes, sementes e flores.

Vemos assim como as diferentes pesquisas aqui mencionadas (CASSINO, 2010; VÁSQUEZ, MENDONÇA; NODA, 2014; LUZ, 2001; COSTA; MITJA, 2010) apontam para a importância da utilização das plantas medicinais em comunidades rurais. No município de Manacapuru/AM, Silvia Vásquez, Maria Mendonça e Sandra Noda (2014) constataram que os agricultores familiares das comunidades ribeirinhas do município suprem suas necessidades com o uso medicinal de plantas, seja para usufruto próprio e até mesmo como fonte de renda.

Essa alternativa se torna ainda mais evidente considerando a realidade dos povos da Amazônia, não apenas pelo grande potencial de uso de sua biodiversidade, mas por ainda ter boa parte de sua população concentrada em áreas rurais.

Nos dias atuais, a utilização de plantas medicinais no Brasil está relacionada principalmente às dificuldades encontradas, sobretudo nas comunidades rurais, em acessar os serviços básicos de saúde e, por conseguinte, os medicamentos industrializados (LINHARES *et al.*, 2014, p. 43).

Em tais comunidades rurais a principal forma para o tratamento de

³ Para mais detalhes ver Mariana Cassino (2010, p. 55 a 57).

doenças é através do uso de plantas medicinais.

Portanto, com base nestes apontamentos, podemos perceber como, através do cultivo de plantas, os ribeirinhos se apropriam dos recursos vegetais que a floresta disponibiliza criando uma estreita relação entre homem e natureza, onde homens e mulheres se apropriam daquilo que a terra produz não apenas como forma de subsistência, mas também para promoção da saúde quando esta se encontra debilitada. A floresta aqui adquire essa dupla função de garantir a sobrevivência de todos os seres vivos, como de restaurar o equilíbrio do organismo dos seres humanos quando este, por alguma razão, se encontra debilitado. E os quintais da várzea se transformam em poderosos guardiões da riqueza de plantas medicinais populares. A questão que surge agora é: por que não explorar essa riqueza também para a promoção da saúde de centros urbanos onde homens e mulheres perderam o contato com a natureza e vivem em uma verdadeira selva de pedras? A selva de pedras não depende, também ela, daquilo que é produzido pela terra e pela natureza?

4. Saberes e práticas tradicionais como base para políticas públicas de saúde

Como vimos ao longo deste capítulo, várias são as formas de utilização das plantas com fins medicinais e terapêuticos. Uma prática milenar que é passada de geração em geração e que pode muito bem ser aproveitada no sentido de promover políticas de saúde para a população, considerando os enormes desafios de consolidação e fortalecimento do Sistema Único de Saúde no nosso país.

O Brasil dispõe hoje de uma série de políticas e programas que versam sobre o uso de plantas medicinais e fitoterápicos, tais como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares – PNPIC (Portaria n. 971, de 03 de maio de 2006), que considera a Fitoterapia como um recurso terapêutico caracterizado pelo uso de plantas medicinais; o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (Portaria Interministerial n. 2.960, de 09 de dezembro de 2008) e a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (Decreto n. 5.813, de 22 de junho de 2006). O objetivo de tais políticas é garantir o acesso seguro, eficaz e de qualidade ao uso de plantas medicinais e fitoterápicos à população brasileira, ampliando as opções terapêuticas aos usuários do SUS. Vale ressaltar como esse tema envolve o trabalho não apenas da área da Saúde, mas também da Agricultura e Desenvolvimento Agrário e Social, Ciência e Tecnologia, Indústria, Comércio

Exterior e Meio ambiente, tal como destacado pela Portaria Interministerial n. 2960/2008. E isto porque, antes de ser disponibilizado como recurso terapêutico aos usuários do SUS, o uso de plantas medicinais deve ser estimulado através do cultivo de plantas com fins medicinais em pequena escala (agricultura familiar, por exemplo) ou larga escala (produção industrial) com respeito ao meio ambiente usando a tecnologia para benefício da população sem o uso irracional dos recursos naturais com possibilidades até mesmo de disponibilizar estes recursos tanto para a população nacional quanto estrangeira, tal é o potencial brasileiro para a utilização de sua riqueza da biodiversidade.

Vale ressaltar ainda a Política Nacional de Atenção a Saúde dos Povos Indígenas (PNASI), que reconhece os direitos dos povos indígenas à sua cultura, estabelecendo que os serviços de saúde do SUS atuem de forma articulada como os conhecimentos tradicionais indígenas: “[...] a PNASI recomenda que seja promovida a articulação das medicinas tradicionais indígenas aos serviços de saúde. Assim ela evita reproduzir a política indigenista ‘integracionista’ que vigorou no Brasil até o advento da Constituição Nacional de 1988” (FERREIRA, 2012, p. 267), não sem grandes desafios, já que o território brasileiro abarca mais de duas centenas de etnias indígenas e um número tão grande quanto de línguas diferentes o que dificulta a criação de estratégias locais para articular os serviços de saúde com saberes locais tão heterogêneos. Para Luciane Ferreira, o reconhecimento das medicinas tradicionais indígenas, articulado com o sistema oficial de saúde constitui “[...] uma estratégia fundamental para instituir a integralidade na atenção à saúde dos povos indígenas” (2012, p. 270). Articular um e outro saber significa, entre outras coisas: reconhecer as atividades de parteiras; as práticas e rituais xamânicos e de cura; práticas e saberes tradicionais na utilização de plantas com fins terapêuticos; o desenvolvimento de um modelo de atenção à saúde indígena com cooperação, co-responsabilidade, envolvimento e mobilização dos praticantes das comunidades indígenas.

Por fim vale ressaltar que a utilização de plantas medicinais pode ser uma alternativa para a solução dos problemas de saúde populacional, já que o seu custo é menor que o da indústria farmacêutica (AMOROZO, 1996). Além disso, segundo Francisco dos Santos, “[...] um em cada quatro produtos vendidos nas farmácias é fabricado a partir de materiais extraídos de plantas de florestas tropicais” (2000, p. 936).

Portanto, com base nos dados aqui apresentados, acredito que qualquer que seja a forma de utilização de plantas com fins terapêuticos, é preciso

reconhecer o grande potencial da Amazônia, com a maior biodiversidade do mundo, para o desenvolvimento de uma terapêutica baseada no uso de plantas com fins medicinais, vinculando conhecimento tradicional e conhecimento científico, tal como ressaltado pela Portaria n. 971, de 03 de maio de 2006 que aprova a PNPIC: “O Brasil possui grande potencial para o desenvolvimento dessa terapêutica, como a maior diversidade vegetal do mundo, ampla sociodiversidade, uso de plantas medicinais vinculado ao conhecimento tradicional e tecnologia para validar cientificamente esse conhecimento” (BRASIL, 2006).

5. Considerações Finais

A partir do referencial teórico aqui apresentado, julgo importante uma atenção por parte do Poder Público para viabilizar a implementação de uma política de saúde com base na valorização do conhecimento, saberes e práticas tradicionais. E chamar a atenção para o fato de como a valorização deste saber pode ser utilizado como um outro modelo biomédico de atenção à saúde, diferente do atual modelo de disputa mercadológica que coloca o capital e o lucro acima das necessidades mais básicas dos seres humanos.

Em nível nacional vimos como existe hoje em dia uma ampla base jurídica e legal para a utilização de plantas com fins medicinais, através de diferentes políticas e programas de práticas integrativas, complementares e fitoterápicas. “O uso da fitoterapia tem motivações diversas, tais como aumentar os recursos terapêuticos, resgatar saberes populares, preservar a biodiversidade, fomentar a agroecologia, o desenvolvimento social e a educação ambiental, popular e permanente” (ANTONIO; TESSER; MORETTI-PIRES, 2014, p. 542). Falta, portanto, maior vontade política para estimular e reconhecer um saber milenar transmitido de geração em geração e que pode, ainda hoje, servir de referencial para se adotar uma política de saúde com valorização dos saberes e práticas tradicionais no uso de plantas medicinais.

As reflexões aqui apresentadas conduzem a uma série de questionamentos em torno dos quais não temos a pretensão de ter uma resposta definitiva, mas apenas esboçar algumas reflexões que possam contribuir para uma visão mais integradora de um modelo biomédico de atenção à saúde e possibilitar futuras pesquisas e estudos científicos.

Contudo, é preciso destacar que não estou aqui defendendo indiscriminadamente a utilização de plantas com fins medicinais. Mas que sua utilização seja realizada com base em estudos científicos que comprovem as

indicações que já possuímos com base no conhecimento popular e tradicional, além de estudos que possam instruir quanto a dosagens específicas, toxicidade e interações medicamentosas, cujos princípios ativos possam restaurar o equilíbrio do organismo ou promover a saúde.

Não se trata também de opor conhecimento tradicional e conhecimento científico, mas utilizar ambas as formas de saber, como propõe Boaventura de Sousa Santos (2007), de um saber científico que não produza um “epistemicídio” ou a “morte” de conhecimentos alternativos, por considerar que o único conhecimento válido e rigoroso é o tipo de conhecimento científico.

6. Referências

AMOROZO, M.C.M. A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais. In: DI STASI, L.C. Plantas medicinais: arte e ciência. Um guia de estudo interdisciplinar. São Paulo: Editora da UNESP, 1996. p. 47-68.

ANTONIO, Gisele D.; TESSER, Charles D.; MORETTI-PIRES, Rodrigo O. Fitoterapia na atenção primária à saúde. Revista de Saúde Pública, vol. 48, n. 3, p. 541-553, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsp/v48n3/pt_0034-8910-rsp-48-3-0541.pdf>. Acessado em 16/12/2015.

BATISTA, Djalma. O complexo da Amazônia. 2 ed. Manaus: Editora Valer, 2006.

BERG, Maria E. van den; SILVA, Milton H.L. Contribuição ao conhecimento da flora medicinal de Roraima. Acta Amazonica, vol. 18, supl. 1-2, p. 23-35, 1988. Acessado em 30/11/2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1809-43921988185035>>.

BERG, Maria E. van den. Plantas medicinais na Amazônia: contribuição ao seu conhecimento sistemático. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria n. 971, de 03 de maio de 2006. Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt0971_03_05_2006.html>. Acessado em 12/01/2016.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria Interministerial n. 2960, de 09 de dezembro de 2008. Aprova o Programa Nacional de Plantas Medicinais e

Fitoterápicos e cria o Comitê Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. Disponível em: <http://bvmsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/pri2960_09_12_2008.html>. Acessado em 12/01/2016.

CASSINO, Mariana Franco. Estudo etnobotânico de plantas medicinais em comunidades de várzea do rio Solimões, Amazonas e aspectos farmacognósticos de *justicia pectoralis* jacq. forma mutquinha (acanthaceae). Dissertação (Mestrado em Botânica). Programa de Pós-Graduação em Botânica. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Manaus, 2010.

COSTA, Joanne R.; MITJA, Danielle. Uso dos recursos vegetais por agricultores familiares de Manacapuru (AM). *Acta Amazônica*, vol. 40, n. 1, p. 49-58, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0044-59672010000100007>. Acessado em 28/11/2015.

COTTON, C.M. *Ethnobotany: principles and applications*. New York: J. Wiley, 1996.

DIEGUES, A. C. 2000. *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. NAPAUB, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2000.

FERREIRA, Luciane Ouriques. O Desenvolvimento Participativo da Área de Medicina Tradicional Indígena, Projeto Vigisus II/Funasa. *Saúde e Sociedade*, vol. 21, supl. 1, p. 265-277, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902012000500023>>. Acessado em 13/01/2016.

GIRALDI, M.; HANAZAKI, N. Uso e conhecimento tradicional de plantas medicinais no Sertão do Ribeirão, Florianópolis, SC, Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, vol. 24, n. 2, p. 395-406, 2010. Acessado em 30/11/2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-33062010000200010>>.

IGNACIO, V. T. G.; NARDI, H. C. A medicalização como estratégia biopolítica: um estudo sobre o consumo de psicofármacos no contexto de um pequeno município do Rio Grande do Sul. *Psicol. Soc.*, Porto Alegre, v. 19, n. 3, dez. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822007000300013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 14/08/2015.

LINHARES, Jairo F. P. [et. al.]. *Etnobotânica das principais plantas medicinais comercializadas em feiras e mercados de São Luís, Estado do Maranhão, Brasil*.

Revista Pan Amazônia Saúde, vol. 5, n. 3, p. 39-46, 2014. Acessado em 10/12/2015. Disponível em: <<http://scielo.iec.pa.gov.br/pdf/rpas/v5n3/v5n3a05.pdf>>.

LUZ, Francisco J. F. Plantas medicinais de uso popular em Boa Vista, Roraima, Brasil. Horticultura Brasileira, Brasília, v. 19, n. 1, p. 88-96, março 2001. Acessado em 10/12/2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-05362001000100019>>.

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

MARTINS, J. E. C.; Plantas Medicinais de uso na Amazônia. Centro de Estudos Jurídicos do Pará: Belém, 1989.

MAUÉS, R.H. A ilha encantada – medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: Editora UFPA, 1990.

MONTELES, Ricardo; PINHEIRO, Claudio U. B. Plantas medicinais em um quilombo maranhense: uma perspectiva etnobotânica. Revista de Biologia e Ciências da Terra, vol. 7, nº 2, p. 38-48, 2º semestre de 2007. Disponível em: <educp.uepb.edu.br/rbct/sumarios/pdf/etnobotanica.pdf>. Acessado em 01/09/2015.

NEVES, Walter Alves (org). Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectiva. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/Coleção Eduardo Galvão, 1989.

NODA, Sandra do Nascimento. Na terra como na água, organização e conservação de recursos naturais terrestres e aquáticos em uma comunidade da Amazônia brasileira. Tese (Doutorado em Ecologia e Conservação da Biodiversidade). Instituto de Ciências Biológicas. Universidade Federal do Mato Grosso. Cuiabá-MT, 2000.

OTTOBELLI, Ivonei [et. al.]. Estudo químico de duas plantas medicinais da amazônia: *Philodendron scabrum* k. Krause (araceae) e *Vatairea guianensis* aubl. (fabaceae). Acta Amazônica, vol. 41(3), p. 393-400, 2011.

PILLA, Milena A.C.; AMOROZO, Maria C. de Mello; FURLAN, Antonio. Obtenção e uso das plantas medicinais no distrito de Martim Francisco, município de Mogi-Mirim, SP, Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, vol. 20, n. 4, p. 789-802, 2006. Acessado em 30/11/2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/abb/v20n4/05.pdf>>.

PINTO, Erika P.P.; AMOROZO, Maria C. de Mello; FURLAN, Antonio. Conhecimento popular sobre plantas medicinais em comunidades rurais de mata atlântica - Itacaré, BA, Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, vol. 20, n. 4, p. 751-762, 2006. Acessado em 30/11/2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-33062006000400001>>.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Angelo Giovani [et. al.]. Relatório de Gestão 2006/2010: Práticas Integrativas e Complementares no SUS. Brasília-DF, 2011. Acessado em 03/08/2015.

RODRIGUES, E. Plants and animals utilized as medicines in the Jaú National Park (JNP), Brazilian Amazon. *Phytotherapy Research*, vol. 20, n. 5, p. 378-391, 2006. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16619367>>. Acessado em 14/12/2015.

RODRIGUES, V.E.G.; CARVALHO, D.A. Levantamento etnobotânico de plantas medicinais no domínio do cerrado na região do Alto Rio Grande - Minas Gerais. *Ciência e Agrotecnologia*, 25, p. 102- 123, 2001.

SALATI, Eneas [et. al.]. Por que salvar a floresta Amazônica? Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia: Manaus, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Renovar a Teoria Crítica. E reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.

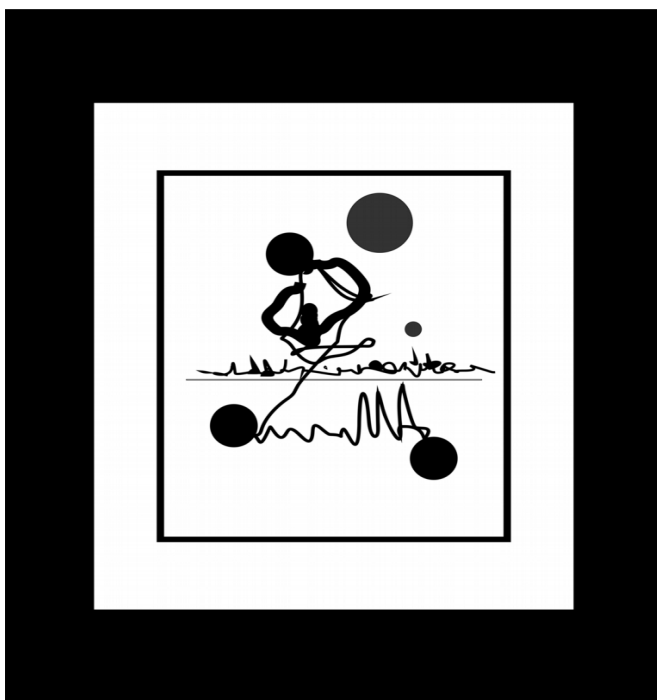
SANTOS, Fernando Sérgio D. Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. *História, Ciências, Saúde*, vol. VI (suplemento), p. 919-939, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-5970200000050009&script=sci_arttext>. Acessado em 15/11/2015.

SCHARDONG, R.M.F.; CERVI, A.C. Estudos etnobotânicos das plantas de uso medicinal e místico na comunidade de São Benedito, Bairro São Francisco, Campo Grande, MS, Brasil. *Acta Biológica Paranaense*, 29, p. 187-217, 2000.

VÁSQUEZ, Silvia Patricia F.; MENDONÇA, Maria Silvia de; NODA, Sandra do Nascimento. Etnobotânica de plantas medicinais em comunidades ribeirinhas do Município de Manacapuru, Amazonas, Brasil. *Acta Amazônica*, vol. 44(4), p. 457-472, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0044-59672014000400007&script=sci_arttext>. Acessado em 28/11/2015.

VENDRUSCOLO, G.S.; MENTZ, L.A. Levantamento etnobotânico das plantas utilizadas como medicinais por moradores do bairro Ponta Grossa, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. *Iheringia*, vol. 61, n. 1-2, p. 83-103, 2006. Acessado em 30/11/2015. Disponível em: <http://www.fzb.rs.gov.br/upload/20140328134730ih61_p83_103.pdf>.

WITKOSKI, Antonio Carlos. Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – DIÁLOGOS COM O BRANCO, 2016)

A transmutação das formas de trabalho na Amazônia Brasileira (1616 a 1750) e a acumulação do capital na Europa

Geraldo Magela Daniel Júnior

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Professor da Ufam. É bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam)

Maria Ariádina Cidade Almeida

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Professora da Universidade Federal do Acre (UFAC)

1. Introdução

Este trabalho tem por objetivo apresentar a radical transformação da forma de trabalho dos nativos da Amazônia por ocasião da invasão colonizadora de seus territórios por alienígenas portugueses e brasileiros, entre princípios do século XVII e meados do século XVIII, bem como postular – a partir de ponderações sobre a estrutura da economia mundial no período – a articulação deste processo com a acumulação primitiva de capital na Europa.

Está estruturado da forma que segue. A primeira seção tenta explicitar o significado do trabalho para a espécie humana, a sua função capital no processo histórico de desenvolvimento das capacidades da espécie (processo de humanização). A segunda seção descreve a forma do trabalho entre os povos amazônicos antes da colonização, procurando indicar como este trabalho era veículo de desenvolvimento das potencialidades coletivas e individuais daqueles povos. A seção seguinte trata da inflexão que sofre a história da humanidade com o surgimento, concomitante à propriedade privada e às classes sociais, do

trabalho alienado. A quarta secção demonstra a transmutação do trabalho dos autóctones da Amazônia em trabalho alienado, com o início da invasão colonizadora da região. A secção subsequente postula a articulação entre o processo de colonização e de transmutação do trabalho nativo em trabalho alienado na Amazônia e a acumulação primitiva de capital. Por fim, nas considerações derradeiras, faz-se uma sinopse do conteúdo apresentado.

2. O significado do trabalho para o homem

No curso da desenvolução da vida, cada espécie animal foi desenvolvendo uma atividade de determinada variedade, mediante a qual ela satisfaz as necessidades biológicas dos indivíduos que a constituem e, assim, reproduz a si mesmo enquanto espécie (LEONTIEV, s/d). Na espécie humana, esta atividade é o trabalho. De fato, o trabalho é a atividade pela qual os homens obtêm os bens materiais que satisfazem suas necessidades de alimentação, vestimenta, abrigo, proteção, locomoção etc. É a atividade através da qual a nossa espécie reproduz a sua existência (CHILDE, 1978; 1981; ENGELS, s/d; LEONTIEV, s/d; LESSA, 2011; LUKÁCS, 2013; MARX, 1988).

O trabalho, todavia, é uma atividade singular, essencialmente distinta de qualquer outra forma de atividade do reino animal. A peculiaridade do trabalho reside nos seguintes traços: 1º) é uma transformação consciente, teleológica, da natureza, na qual os seus resultados se apresentam antecipadamente na mente e orientam as ações do homem; 2º) modifica não apenas o seu objeto externo, a natureza, mas também o próprio sujeito que a empreende, o homem; 3º) apesar de criar o objeto que satisfaz a(s) necessidade(s) que motivou(ram) a sua realização, engendra novas necessidades e novas possibilidades; 4º) Por último, através dos traços anteriores (1º, 2º, 3º), suscita um seguido desenvolvimento tanto objetivo, isto é, da ambiência vital humana, como subjetivo, ou seja, do próprio ser do homem (LESSA, 2011; LUKÁCS, 2013; MARX, 1988).

Esses traços distintivos convertem o trabalho, forma singular da atividade do homem, em veículo de um processo igualmente singular na história da vida: o processo de desenvolvimento das potencialidades de uma espécie (a espécie humana) mediante sua própria atividade consciente (processo de humanização). Com efeito, a humanização é o processo de produção do homem pela própria atividade humana. Mediante o trabalho, a natureza do homem é transmutada na história: de ser natural, como as demais formas de vida, o homem converte-se em ser único, em ser cultural. Necessário frisar que a constituição

cultural do homem (bem entendido, constituição da qual ele próprio é o artífice) não suprime as determinações naturais do seu viver, mas a elas agrega determinações novas, culturais, que passam a ter prevalência na forma de ser dos homens (CHILDE, 1978; 1981; LEAKEY, 1995; LESSA, 2011; LUKÁCS, 2013; MARX, 1988).

O processo de humanização eclode sob os impulsos e demandas do trabalho e segue sua marcha continuada também sob as determinações últimas do trabalho. Assim, o trabalho, sempre ocupado com o atendimento de demandas humanas concretas, historicamente determinadas, termina por remeter para muito além dessas demandas, já que seus desdobramentos de modo algum se restringem à satisfação das necessidades imediatas que o motivam. De outro modo, engendram desenvolvimentos nas condições objetivas da vida e na subjetividade dos homens, desenvolvimentos estes que incidem sobre todo o curso subsequente da história humana (CHILDE, 1978; 1981; LESSA, 2011; LUKÁCS, 2013).

Com efeito, a história humana desenvolve-se sob o impulso de sucessivas modificações no aparato material mediante o qual os homens efetuam o trabalho, modificações estas cujo móvel são as novas necessidades e as novas possibilidades continuamente engendradas pelo trabalho. No momento em que estas modificações adquirem a magnitude que as tornam capazes de alterar radicalmente o modo de produção dos bens materiais necessários à vida, observa-se aquilo que Ribeiro (1988) chama de “revolução tecnológica” e que conduzirá, inevitavelmente, a transformações significativas em todo o conjunto da vida social humana.

Destarte, o trabalho, para além da reprodução material do ser dos homens, é o princípio constitutivo destes, mediante o qual as potencialidades inscritas na estrutura orgânica humana se atualizam na história e dão forma às singularidades da espécie. Em outros termos, o trabalho é a atividade através da qual o homem, pelo seu próprio agir, faz continuamente a si próprio; é a atividade pela qual o homem enriquece sucessivamente a sua humanidade, o seu ser genérico¹.

¹ A expressão “ser genérico” referenciada ao homem é utilizada por Marx (2004) para indicar o fato do homem não possuir uma natureza abstrata, fixa, dada de uma vez para sempre pela natureza ou pelo sobrenatural. De outro modo, homem faz a si próprio, em consonância com a desenvolvimento da sua atividade. Assim, o “gênero humano” se constitui no conjunto das objetivações (criações) histórico-culturais da espécie humana que medeiam e configuram as relações sociais em cada etapa da história. Nos termos de Duarte (1999, p. 18), é “a síntese, em cada momento histórico, de toda a objetivação humana até aquele momento”. Enquanto síntese da auto-constituição histórica do homem, o gênero humano indica o grau de humanização alcançado pelo homem em cada etapa histórica.

3. O trabalho entre os nativos da Amazônia pré-colonial

Dentre os povos autóctones da Amazônia, por ocasião da invasão e conquista europeia que transcorre ao longo dos séculos XVI e XVII, o trabalho seguia o curso outrora já percorrido em outras paragens: a condução do homem, por intermédio dos desenvolvimentos da “Revolução Agrícola”², de uma situação primeira de pequenos grupos de coletores, caçadores e pescadores nômades a um estágio mais avançado de provisão da vida e organização social, no qual as sociedades principiam a realizar uma produção regular de bens e se tornam sedentárias (CHILDE, 1978; 1981; RIBEIRO, 1998).

Esse processo, iniciado na Amazônia por volta de 1.500 a. C. (HOMMA, 2003), plasmou sociedades com certa densidade demográfica, nas quais se agregavam às atividades de coleta, caça e pesca, o cultivo de plantas (mandioca, milho, inhame, cará, urucu, guaraná etc.), a criação de animais (essencialmente tracajás) e uma incipiente indústria artesanal responsável pela provisão regular de instrumentos de trabalho, armas para a caça e a guerra, canoas, habitações, utensílios domésticos, vestimentas e adornos (HEMMING, 2011; OLIVERIA, 1983; RIBEIRO, 1995; SOUZA, 2009). Algumas dentre estas sociedades chegaram, inclusive, a desenvolver comércio regular de cerâmicas, redes, cestarias, tapetes, urucum etc. (PORRO, 1995).

A complexificação do modo de ser dos povos amazônicos redundou em grande desenvolvimento social, trazendo à luz “sociedades hierarquizadas, densamente povoadas, que se estendiam por quilômetros ao longo das margens do rio Amazonas” e afluentes principais, e “contavam com milhares de habitantes”. Eram sociedades que “ocupavam o solo com povoações em escala urbana”, sendo “chefiadas por tuxauas com autoridade coercitiva e poder sobre muitos súditos e aldeias”. Possuíam “técnicas de guerra sofisticadas; estrutura religiosa hierárquica e divindades que eram simbolizadas por ídolos, e mantidas em templos guardados por sacerdotes responsáveis pelo culto”. Encerravam economias “com produção de excedente e trabalho baseado num sistema de protoclasses sociais” (SOUZA, 2009, p. 36-40). Importante observar que se tratava de sistemas sociais nos quais já existiam “protoclasses”, mas não “classes” sociais. Em outros termos, eram sociedades que permaneciam essencialmente indiferenciadas, cuja clivagem da divisão social do trabalho ainda se fazia prevalentemente pelo sexo (aos homens

² A Revolução Agrícola fora uma revolução tecnológica sucedida, pela primeira vez, há aproximadamente 10.000 anos atrás, na Mesopotâmia e no Egito. Depois, há 6.000 anos, na Índia; há 5.000 anos, na China; há 4.500 anos, na Europa; há 3.000 anos, na África Tropical; e, finalmente, há 2.500 a.C., na América. Ela caracterizou-se pelo surgimento da agricultura em suas primeiras formas e, em certas áreas, também pela domesticação de animais (RIBEIRO, 1998).

cabia a caça, a pesca, a abertura dos campos para a lavoura e a fabricação de armas e de instrumentos de trabalho; às mulheres competia a coleta, a semeadura, a colheita e o preparo dos alimentos) (HEMMING, 2011), mas em cujo interior começava a emergir uma incipiente segmentação social, fundamentalmente a que diferenciava os membros ordinários da sociedade (trabalhadores-guerreiros) de seus líderes religiosos (pajés e caraíbas) e chefes guerreiros (tuxauas) (RIBEIRO, 1995).

Nessas sociedades, o trabalho desempenhava, sem nenhuma ambiguidade, o papel de condutor da humanização. Isso ocorria tanto no âmbito da coletividade como na esfera da individualidade. No âmbito coletivo, o trabalho as conduzia da condição de economias predatórias, inteiramente dependentes da natureza e cujos membros restringiam sua atividade, quase que exclusivamente, às tarefas da obtenção do estritamente necessário à simples sobrevivência, à condição de sociedades produtoras de excedente, nas quais aos afazeres da reprodução material se adicionavam uma gama de atividades, às vezes bastante sofisticadas, de cunho religioso, ético, estético, lúdico e bélico. No plano da individualidade, o trabalho concorria para o bem-estar, realização e desenvolvimento de cada ser humano em particular, pois se tratava de trabalho não compulsório, autônomo, e que engendrava bens destinados ao consumo do próprio indivíduo, da sua família e/ou comunidade. Por conseguinte, se tratava de um trabalho do qual o indivíduo era senhor, com o qual desenvolvia suas potencialidades subjetivas e de cujo produto se apropriava na condição de indivíduo livre, membro de um grupo familiar e/ou tribal.

4. Trabalho alienado e sociedades de classes

O excedente econômico produzido pelos povos amazônicos pré-coloniais não era um excedente suscetível de acumulação. Tratava-se da profusão de bens destinados às necessidades elementares, sobretudo alimentos perecíveis: peixes, carnes de caça, ovos, tubérculos, farinhas, beijos e frutos. Era um excedente que – dado o seu caráter deteriorável – não ensejava a partição da sociedade em classes e a correlativa exploração do trabalho dos homens por outros homens.

Outro destino, todavia, acometia as sociedades quando, em virtude de um desenvolvimento das forças produtivas que suplantava o estágio alcançado pelas mesmas nas nações amazônicas, o excedente assumia a forma de uma riqueza perene (rebanhos e objetos metálicos, sobretudo aqueles fabricados com

metais preciosos: ouro, prata etc.). Esta nova forma da riqueza, passível de acumulação, irá engendrar sociedades divididas em classes, nas quais os segmentos que assumem, na estratificação social, posição de proeminência, o fazem em virtude da apropriação dos frutos do trabalho de outrem.

As sociedades fracionadas em classes têm, assim, por determinante principal da sua estrutura segmentada a transmutação histórica da forma do trabalho: o trabalho livre, autônomo e que resultava em bens para o usufruto do próprio sujeito do trabalho (e de sua família e/ou comunidade) é transformado numa forma de trabalho imposto, em que os objetivos de sua realização não são mais fixados pelo sujeito do trabalho, mas por aquele(s) que o dominam, e cujos produtos não mais são apropriados pelo trabalhador, por sua família e/ou sua comunidade, mas se destinam ao usufruto de terceiros.

Esta nova forma de realização do trabalho é por Marx (2004) designada de “trabalho alienado”. Nela: 1º) o trabalhador não é quem estabelece os objetivos de sua atividade, sendo estes fixados de forma heterônoma por grupos (as classes sociais proprietárias) ou núcleos sociais de poder (o Estado); 2º) os produtos do trabalho são alheados daqueles que os produziram, sendo apropriados por segmentos sociais que do trabalho não participam; 3º) a atividade deixa de ser livre e se converte em atividade compulsória.

O trabalho empreendido de forma alienada deixa de ser manifestação da humanidade e desenvolvimento das potencialidades daqueles que o empreendem: é trabalho que “não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre”. Pelo contrário, “mortifica” o corpo e “arruína” a mente, converte-se em atividade que é “miséria”, “impotência”, “castração”. Nele, o trabalhador “só se sente [...] junto a si”, humano, “fora do trabalho e [se sente] fora de si”, desumano, no trabalho. “Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa” (MARX, 2004, p. 82-3).

A irrupção do “trabalho alienado” será um ponto de inflexão fundamental no transcurso da história. Por seu intermédio, têm início efetivo as principais mazelas da história da civilização: a exploração do homem pelo homem, a secção das sociedades em classes e a emergência da política como atividade responsável pela administração e legitimação de formas sociais de dominação (CHILDE, 1978; 1981; LESSA, 2007).

5. Colonização e trabalho alienado na Amazônia (1616 a 1750)

A efetiva colonização portuguesa da região amazônica somente tem

início passado mais de um século da descoberta das atuais terras brasileiras. A fundação da cidade de Belém do Pará, em 1616, é o marco inaugural da colonização lusitana (HEMMING, 2011; HOMMA, 2003; OLIVERIA, 1983; PORRO, 1992; SANTOS, 2002). Antes disso, os interesses portugueses no Brasil convergiam exclusivamente para a costa atlântica leste, em decorrência da extração do pau-brasil e do cultivo de cana-de-açúcar, produtos comerciais de valor no mercado europeu da época e que Portugal decidiu explorar (o primeiro, de forma predatória; o segundo, mediante a instalação de uma empresa colonizadora, encarregada do seu cultivo) nas terras brasileiras recém-conquistadas.

É oportuno observar que, a partir da sua descoberta e conquista pelos portugueses, as terras que hoje conformam o Brasil se integraram, na condição de área colonial escravista, destinada a fornecer gêneros de valor comercial para o mercado europeu, aos “processos civilizatórios” que se desenrolavam na Europa desde início do século XVI, decorrentes da Revolução Mercantil³, e que redundaram em sociedades de tipo imperiais mercantis salvacionistas e capitalistas mercantis (RIBEIRO, 1998). A categoria “processo civilizatório” é categoria complementar à “revolução tecnológica” e denota a “propagação sobre diversos contextos socioculturais” e a “aplicação a diversos setores produtivos” das inovações nas forças produtivas geradas por uma revolução tecnológica. “A cada revolução tecnológica podem corresponder um ou mais processos civilizatórios, através dos quais ela desdobra suas potencialidades de transformação da vida material e de transfiguração das formações socioculturais” (RIBEIRO, 1998, p. 59-60).

Por ocasião do início da invasão colonizadora da Amazônia, Portugal se constituía numa formação sociocultural⁴ plasmada pelos desenvolvimentos da Revolução Mercantil e pela reconquista dos territórios outrora dominados por sarracenos (RIBEIRO, 1998)⁵. O tecido social lusitano era constituído por uma

³ A revolução mercantil consistiu numa série de desenvolvimentos tecnológicos ocorridas na Europa entre os séculos XV e XVI. De modo sintético, essas desenvolvimentos diziam respeito a novos ou aperfeiçoados instrumentos de navegação, avanços na metalurgia, inovações no aparato da guerra, difusão de máquinas acionadas por moinhos, produção de instrumentos óticos, instalação de tipografias e de fábricas de papel (RIBEIRO, 1988).

⁴ A categoria “Formação sociocultural” é estreitamente vinculada às categorias “revolução tecnológica” e “processo civilizatório”. Ela denota tipos gerais de sociedade, possuidores (cada tipo) de características próprias, advindas do caráter e das interações entre a sua tecnologia, a sua estrutura social e o seu sistema de crenças, valores e comportamentos. Destarte, o desenvolvimento histórico humano se realiza como uma sucessão de processos civilizatórios que conduzem, sob o impulso de revoluções tecnológicas, certas sociedades à transmutação de seu modo de vida, levando-as de determinada “formação sociocultural” para outra (RIBEIRO, 1988).

⁵ Ribeiro (1988) designa de formações socioculturais “imperiais mercantis salvacionistas” os modelos de sociedade, como o português, gestados pela revolução mercantil e pela reconquista militar de territórios dominados por povos árabes ou tártaros-mongóis. Além de Portugal, a Espanha e a Rússia do período eram formações socioculturais do tipo “imperial

nobreza proprietária de terras e/ou cortesã, uma burguesia comercial e financeira, o clero católico, funcionários do Estado, intelectuais, advogados, artesões, camponeses e um lumpemproletariado (RIBEIRO, 1995). Os princípios diretivos da política econômica e da política internacional do Estado português advinham do mercantilismo. Este se constituía num conjunto de ideias e de medidas práticas aplicadas por Estados europeus nos estágios iniciais da constituição do capitalismo. Conforme esclarece Dobb (apud FALCON, 1989, p. 10), “o mercantilismo foi essencialmente a política econômica de uma era de acumulação primitiva”⁶. Em termos sintéticos, as ideias e práticas mercantilistas objetivavam “assegurar elevados lucros para as grandes companhias de comércio, ampliar as fontes de renda dos governos nacionais e, numa perspectiva mais ampla, atrair o máximo de metais preciosos para o país” (HUNT E SHERMAN, 1986, p. 40).

Mesmo em face da ausência, na Amazônia, de produtos de valor comercial significativo, Portugal principia a colonização da região instigado pela necessidade de consolidar o seu domínio, tendo em vista a presença, em terras amazônicas, de militares e colonos de outras nações europeias (Holanda, Inglaterra, França e Irlanda). Iniciada a colonização, os colonos, além da introdução da lavoura de cana-de-açúcar e da pecuária, começam a divisar a possibilidade de exploração lucrativa das designadas “drogas do sertão”: o cacau, a salsaparrilha, o urucu, o cravo, a canela, o anil, as semente oleaginosas (andiróba, copaíba etc.), as raízes aromáticas, o puxuri, a baunilha e, também, as madeiras (HEMMING, 2011; OLIVEIRA, 1983; PRADO JÚNIOR, 1988; RIBEIRO, 1995; SANTOS, 2002; SOUZA, 2009).

A empresa colonizadora, porém, necessitava de força de trabalho. Para sanar este problema, o colonizador logo tratou de subjugar os povos nativos, mediante a força das armas e/ou a aculturação religiosa. Os serviços prestados pela população autóctone aos invasores se destinavam à agricultura; ao extrativismo vegetal (especialmente à coleta das “drogas do sertão”) e animal; à construção de embarcações, estaleiros, casas, fortes, vilas e cidades; à remada de canoas; a incursões territoriais e operações militares; enfim, a todas as modalidades de trabalho braçal (além de algumas atividades militares), tendo em

mercantil salvacionista”.

⁶ A acumulação primitiva foi o processo histórico de acumulação de riqueza nas mãos de pequenos grupos sociais na Europa, ocorrido entre os séculos XV e XVIII, e que permitiu ao capital tornar-se a relação social dominante nos sistemas produtivos dos principais países europeus. Portanto, foi uma acumulação prévia, que não resultou do modo de produção capitalista, mas, contrariamente, se constituiu em pressuposto dele. Conforme escreveu Marx (1988, v. 1, t. 2, p. 252), foi “o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores direto em trabalhadores assalariados” e que “constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde”.

vista que o colonizador repudiava o trabalho material, considerado indigno à sua posição social⁷ (HEMMING, 2011; OLIVERIA, 1983; PRADO JÚNIOR, 1988; RIBEIRO, 1995; SANTOS, 2002).

Durante o período em análise, o colonizador lançou mão de duas formas de recrutamento do trabalho nativo (HEMMING, 2011; OLIVERIA, 1983; SANTOS, 2002). Na primeira, índios legalmente “livres” eram trazidos da selva, mediante persuasão, para as proximidades das cidades, onde viviam em missões religiosas ou em “comunidades nativas oficiais”. A liberdade do silvícola nestes locais, no entanto, era “uma fraude, pois ambos os sexos eram obrigados a trabalhar para os colonos ou para as autoridades por determinado número de meses por ano”. Embora fossem teoricamente remunerados por estes trabalhos, era uma renumeração insignificante, paga em “medidas de tecido de algodão”, dos quais não necessitavam os nativos, já que andavam nus: “as roupas com que eram pagos eram uma necessidade da distorcida moralidade cristã”. A segunda forma de recrutamento da força de trabalho nativa era o apressamento legal do indígena, que o convertia em escravo. “Os povos que resistiam ao domínio português ou à conversão ao cristianismo podiam ser condenados por decreto real e [...] legalmente escravizados”. Além dessa “guerra justa”, como a consideravam os portugueses, os índios também podiam ser legalmente escravizados mediante “resgate”. Resgatar um índio era uma designação derivada da prática, “comum entre povos costeiros da língua tupi, de capturar guerreiros em conflitos entre grupos e, depois, executar e devorar ritualmente esses prisioneiros”. Quando os portugueses libertavam cativos nativos de guerras intertribais, diziam que esses nativos foram “resgatados”. Os prisioneiros resgatados tornavam-se escravos legais do seu “resgatador” (HEMMING, 2011, p. 79). O sistema de resgate levou muitas tribos nativas, estimuladas pelos próprios colonizadores, a fazer guerra contra seus vizinhos com o único propósito de negociar com os colonizadores o “resgate” dos prisioneiros de guerra (HEMMING, 2011).

Esse processo de conscrição da força de trabalho nativa para os serviços da empresa mercantil significou, evidentemente, para os indígenas, dentre outras coisas, uma imediata modificação de sua forma de trabalho: o trabalho humanizador, porque livre, autônomo e gerador de riquezas para o indivíduo, sua família e sua comunidade, é transformado em trabalho alienado, porquanto

⁷ Pe. Antônio Vieira descreveu nos seguintes termos a exploração do trabalho silvícola pelo colonizador: “Para obter farinha de mandioca, um homem precisa ter uma pequena clareira; para comer carne, ele precisa de um caçador; para comer peixe, de um pescador; para usar roupas limpas, de uma lavadeira; e, para ir à missa ou à qualquer outro lugar, de uma canoa e de remadores [...] Todo o trabalho dos colonos é feito por [...] índios nativos” (apud HEMMING, 2011, p. 86).

imposto (através das armas e/ou catequização) pelo colonizador, destinado ao atendimento das demandas mercantis do império salvacionista português e gerador de riquezas para o usufruto tanto do colono como das camadas dominantes da formação social lusitana (nobreza, burguesia, clero e funcionários estatais).⁸

Os índios, tanto os “livres” quanto os escravos (ainda que aqueles um pouco menos que estes), foram impiedosamente explorados. Imposição de tarefas mediante a violência, trabalho excessivo, remuneração irrisória, parca alimentação, rudeza e humilhação no trato etc. se constituíam na realidade cotidiana do trabalho alienado do silvícola (HEMMING, 2011). Como escreveu um padre da época, João Daniel, os índios da Amazônia eram tratados pelos colonos “como se fossem animais selvagens ou bestas da floresta” (*apud* HEMMING, 2011, p. 97).

A opressão resultante do trabalho convertido em trabalho alienado para atender aos interesses econômicos dos colonos e do Estado português consumiu incontáveis vidas indígenas. Como escreveu Mesgravis (2002, p. XVIII), “foram a coleta dos produtos da floresta (vegetais e animais), trabalho como remadores nas grandes frotas de comércio e guerra, escravização aberta e disfarçada pelos colonos nos trabalhos agrícolas etc. que dizimaram milhares de índios”.

É necessário registrar que os índios da Amazônia não se submeteram pacificamente ao trabalho alienado imposto pelo colonizador (ao lado, evidentemente, de outras imposições: a religião católica; a moralidade ocidental; valores e hábitos europeus etc.). “Desde os primeiros momentos da colonização houve a resistência indígena ao domínio português” (SANTOS, 2002, p. 22). Os modos de resistência adotados pelos silvícolas foram variados: guerras, rebeliões, fugas (coletivas ou individuais) das povoações, deserções dos serviços reais, massacres aos brancos etc. (OLIVERIA, 1983, SANTOS, 2002). Embora não tenha sido capaz de obstar o projeto colonizador português na Amazônia, a resistência indígena, não obstante, lhe antepôs dificuldades significativas.

6. Capital e trabalho alienado na Amazônia (1616 a 1750)

Embora o capitalismo ainda não houvesse se tornado o modo de

⁸ Importante frisar que a transmutação do trabalho humanizador do silvícola em trabalho alienado, no período em estudo, fora apenas um aspecto do processo histórico, mais amplo, de integração à formação mercantil salvacionista portuguesa, na condição de “área periférica e de proletariados exteriores”, da região e das sociedades amazônicas, (RIBEIRO, 1998, p. 171). Neste processo, as sociedades indígenas tiveram que enfrentar muito mais que a conversão de sua atividade vital em atividade alienada: “o apossamento de suas terras, a perturbação do meio natural [...], a dizimação de sua gente pela guerra, escravidão e doenças que antes lhe[s] eram desconhecidas e a deculturação de suas formas de pensar, sentir e agir pela catequese e ‘civilização’ que lhe[s] foram impostas” (OLIVEIRA, 1983, p. 163).

produção dominante, o capital se desenvolvia robustamente na Europa ao longo dos séculos XVII e XVIII, adquirindo, ao final deste último, a proeminência que lhe elevaria à condição de relação social dominante nos processos produtivos. Esta última secção objetiva indicar a articulação entre a imposição do trabalho alienado aos índios da Amazônia, no período em estudo, e a acumulação primitiva do capital no velho continente, fundamental para a conversão do capitalismo em modo de produção dominante.

A transmutação em trabalho alienado do trabalho humanizador dos autóctones amazônicos situados no caminho geográfico da invasão colonizadora portuguesa ocorreu, conforme observado, durante esse processo de constituição do capitalismo europeu, processo da acumulação primitiva do capital. Assim, os propósitos e as ações da metrópole portuguesa no Brasil e na Amazônia, bem como os seus desdobramentos, somente podem ser integralmente compreendidos mediante a consideração da inserção de Portugal na economia europeia da época.

Após o longo estágio feudal de embotamento da vida urbana e das atividades econômicas (indústria e comércio) a ela associadas, o comércio, desde aproximadamente o século XIII, passava a experimentar um significativo desenvolvimento na Europa (ARRIGHI, 1996; FALCON, 1989). Este desenvolvimento é o umbral para a constituição do modo capitalista de produção. O capital comercial, ainda que anterior e independente em relação à produção capitalista, na extensão em que se desenvolve, subjuga a produção ao mercado e ao capital, pois torna “as satisfações e a subsistência mais dependente da venda do que do uso direto do produto” (MARX, 1988, v. 3, t. 1, p. 236). Destarte, gradativamente, destroça a produção não capitalista, orientando, no âmbito de alcance de seus tentáculos, a atividade produtiva para a produção de mercadorias e, ao mesmo tempo, aumentando o seu volume, diversificando os seus produtos e universalizando o uso do dinheiro (FALCON, 1989; HARVEY, 2014; MARX, 1988; ROSDOLSKY, 2001).

Neste processo de transição da produção feudal europeia para uma produção de tipo capitalista, processo capitaneado pelo desenvolvimento do capital comercial, a pilhagem da riqueza das Américas foi elemento importante: “o açambarcamento dos produtos asiáticos e dos tesouros da América, o sistema colonial, tudo isso deu uma contribuição fundamental para a superação das barreiras feudais à produção” (MARX apud HARVEY, 2014, p. 149). As riquezas extraídas da América convergiram, pois, para os bolsos dos nobres e mercadores europeus do período, fortalecendo, assim, acumulação primitiva.

A economia portuguesa, todavia, operando nos parâmetros de uma formação sociocultural mercantil salvacionista, não logrou caminhar no sentido do desenvolvimento de uma economia efetivamente capitalista. De outro modo, fixou o desenvolvimento do capital à esfera comercial, extraindo do saque e do comércio com as colônias – dentre elas o Brasil e a região amazônica – a riqueza necessária para o custeio de sua estrutura administrativa-militar, para os lucros de sua burguesia mercantil, para manutenção do estilo de vida ostensivo e parasitário de sua nobreza e, por fim, para a aquisição dos bens manufaturados importados das nações que logravam constituir uma indústria capitalista (Holanda, Inglaterra, França etc.), bens manufaturados estes a cujo consumo a nobreza, a alta burocracia e a burguesia mercantil/financeira lusitana haviam se habituado.

A inserção da economia portuguesa no comércio Europeu da época se fazia, então, na condição de exportadora de produtos primários (agrícolas e extrativistas) originários, fundamentalmente, de suas colônias, e importadora de produtos manufaturados, provenientes das sociedades que, distintamente de Portugal, palmilhavam o caminho do desenvolvimento de uma indústria manufatureira em moldes capitalistas. Como não desenvolvera a manufatura capitalista, Portugal dependia inteiramente do saque das riquezas coloniais para a provisão da sua estrutura social e política. A transmutação do trabalho do silvícola da Amazônia em trabalho alienado, portanto, outro fim não tinha que não o custeio político-administrativo e social da metrópole. Em outros termos, era para a manutenção da estrutura administrativa-militar do império português e para o sustento do luxo de suas elites que o trabalho na Amazônia se convertera, de fonte de bem-estar e de desenvolvimento das potencialidades humanas, em sofrimento, castigo e degradação.

A pilhagem das riquezas e a exploração do trabalho nativo na Amazônia, ao tempo em que contribuíam para a estagnação do setor industrial da economia portuguesa, também se faziam vincular, de um modo irrefutável, pela mediação do Estado e da burguesia comercial portuguesa, à acumulação primitiva na Europa. Pois, na medida em que, em sua maior parte, a riqueza oriunda do trabalho alienado na Amazônia se convertia em moeda de troca para a aquisição de bens manufaturados no mercado europeu, essa mesma riqueza concorria para alimentar a indústria de produtos manufaturados de formações sociais mercantis capitalistas, contribuindo para o processo de acumulação primitiva do capital nessas formações sociais.

Portanto, a transmutação em trabalho alienado do trabalho nativo da

Amazônia esteve sempre associada ao desenvolvimento da produção capitalista na Europa. O seu determinante último fora a acumulação primitiva do capital nas nações em que o capitalismo se achava mais desenvolvido e com as quais Portugal se relacionava economicamente, na condição de exportador dos produtos primários extraídos de suas colônias e importador dos bens manufaturados fabricados pelas indústrias capitalistas daquelas nações.

7. Considerações finais

Na Amazônia pré-colonial, o trabalho desempenhava sua função histórica de vetor da humanização, desenvolvendo as potencialidades humanas e conduzindo as sociedades indígenas a patamares mais elevados de organização econômico-social. Com o início efetivo da colonização da região, em princípios do século XVII, pelo império salvacionista mercantil português, o trabalho desses povos é convertido em trabalho alienado, deixando de atender às demandas individuais e coletivas de seus sujeitos e realizando-se em razão das necessidades dos colonos e da metrópole. Em última instância, todavia, a riqueza oriunda do trabalho alienado dos povos subjugados da Amazônia finda por alimentar a indústria capitalista na Europa (situada, principalmente, na Inglaterra, Holanda e França), contribuindo para o processo primevo de acumulação do capital. Isso ocorreu na medida em que Portugal, não conseguindo desenvolver uma indústria nativa, se inseria na economia capitalista nascente na condição de exportador de produtos primários (oriundos, em sua grande maioria, de suas colônias) e importador de bens manufaturados, carreando, assim, para o nascente capital industrial europeu, parcela significativa dos valores extorquidos dos povos amazônicos.

8. Referências

ARRIGHI, Giovanni. O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo. Ri de Janeiro: Contraponto; São Paulo: UNESP, 1996.

CHILDE, Gordon. A evolução cultural do homem. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARRIGHI, Giovanni. O que aconteceu na história? Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DUARTE, Newton. A individualidade para si: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. Campinas, SP: Autores Associados,

1999.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: MARX, K. e ENGELS, F. Obras escolhidas. São Paulo: Alfa-ômega, s/d.

FALCON, Francisco. Mercantilismo e transição. São Paulo: Brasiliense, 1989.

HARVEY, David. Para entender O capital: livros II e III. São Paulo: Boitempo, 2014.

HEMMING, Jonh. Árvore de rios: a história da Amazônia. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. História da agricultura na Amazônia: da era pré-colombiana ao terceiro milênio. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2003.

HUNT, E. K. e SHERMAN, Howard J. História do pensamento econômico. Petrópolis: Vozes, 1986.

LEAKEY, Richard E. A origem da espécie humana. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LEONTIEV. Alexis. O desenvolvimento do psiquismo. São Paulo: Editora Moraes, s/d.

LESSA, Sérgio. Lukács – ética e política: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política. Chapecó-SC: ARGOS, 2007.

LESSA, Sérgio. O processo de produção/reprodução social: trabalho e sociabilidade. In: www.sergiolessa.com, 2011.

LUKÁCS, György. Para uma ontologia do ser social II. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1988, t. I, v. 1-2; t. II; t. III, v. 1-2.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.

MESGRAVIS, Laima. Apresentação. In: SANTOS, Francisco Jorge dos. Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Ocupação Humana. In: SALATI, Eneas et al. Amazônia: desenvolvimento, integração, ecologia. São Paulo: Brasiliense: CNPq, 1983.

PORRO, Antônio. História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

PORRO, Antônio. O Povo das Águas: ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1995.

PRADO JÚNIOR, Caio. História econômica do Brasil. 36ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

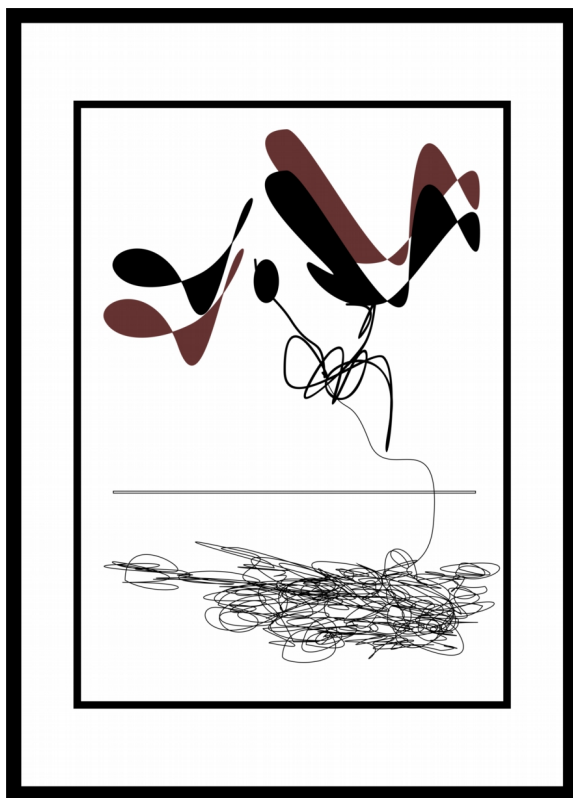
RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ROSDOLSKY, Roman. Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contaponto, 2001.

SANTOS, Francisco Jorge dos. Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SOUZA, Márcio. História da Amazônia. Manaus: Valer, 2009.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – PALAVRAS DO FIM DO DIA, 2016)

Educação escolar Yanomami

Hellen Cristina Picanço Simas

Profa. Dra. do Curso de Comunicação Social do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas (Icesz/Ufam). Líder do Núcleo de Estudos de Linguagens da Amazônia (Nel-Amazônia/CNPq)

Regina Celi Mendes Pereira

Profa. Permanente do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba (Proling/UFPB). Editora da Revista Prolingua. Líder do Grupo de Estudos em Letramentos, Interação e Trabalho (GELIT/CNPq)

1. Introdução

Falar em educação escolar yanomami é falar em educação escolar salesiana, porque, desde o princípio, foi esta instituição religiosa que esteve à frente do processo de escolarização deste e de outros grupos indígenas do médio e alto rio Negro, desde os anos de 1915 e 1916. Os trabalhos dos salesianos iniciaram com o combate aos comerciantes que oprimiam fortemente os indígenas da região e, desse modo, foram ganhando a confiança dos nativos e puderam trabalhar para conseguir seu objetivo: converter os indígenas, mudando hábitos que entendiam como contrários à postura cristã.

Neste artigo fazemos uma retrospectiva histórica da constituição da educação escolar yanomami e do que representou a influência dos religiosos na reformulação de uma tradição que culminou na concepção de um modelo de educação escolar. Em seguida, analisaremos o modelo de educação escolar desenvolvido na Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição, da comunidade yanomami da região de Maturacá, São Gabriel da Cachoeira/AM e as transformações pelas quais foi passando ao longo dos anos¹. A despeito das

¹ Os dados aqui problematizados compõem parte dos resultados da pesquisa de doutoramento realizada entre os anos de 2009 a 2013, na Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Na oportunidade, analisa-se o modelo de educação escolar e os principais fatores que dificultam a implementação da política linguística nacional na escola potiguara da comunidade de Monte Mor, localizada no município de Rio Tinto (PB), e na escola Yanomami da região de Maturacá, localizada no município de São Gabriel da Cachoeira (AM).

mudanças ocorridas na escola, continuam em funcionamento ideologia e práticas não-índias, até porque a instituição escolar não fazia e ainda não faz parte da cultura yanomami, a escola é um elemento exógeno no contexto yanomami.

Assim, muito mais do que um levantamento inédito das condições sócio-geográficas e estruturais da escola da comunidade yanomami, trazemos à tona uma temática sobre o que significa desenvolver uma educação escolar yanomami em um cenário em que a educação nacional e tradicional permanece dominante.

2. História da educação escolar Yanomami

A Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição está localizada na aldeia indígena yanomami na região de Maturacá, município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas. É constituída de um grande prédio que comporta 17 salas, ao redor do qual se encontra a quadra poliesportiva, campo de futebol, a igreja Nossa Senhora da Conceição, a residência salesiana e a casa de apoio da instituição religiosa. Segundo o censo 2011 da Secretaria de Estado e Educação (Seduc), havia 402 alunos matriculados nela, distribuídos nos vários anos. A escola está sob responsabilidade da Secretaria de Educação do Estado do Amazonas e está conveniada com a Diocese de São Gabriel da Cachoeira, ficando a gestão da escola sob a responsabilidade da Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (Isma).

Baseando-nos na entrevista com o padre Reginaldo² (2010) e nos relatos de moradores antigos de Maturacá, também falantes da língua portuguesa, reconstituímos a história da educação escolar yanomami. Não existem arquivos dos registros escolares, pois foram perdidos durante um incêndio na Missão Salesiana ocorrido em 1970. Segundo relatos dos mais velhos, o Pe. Francisco Kenebloch, ao tentar trocar a botijão, ocasionou uma explosão, provocando um incêndio que se alastrou rapidamente pela missão, uma vez que a construção era toda de madeira e paxiúba.

A atuação dos religiosos foi direcionada para a educação escolar de crianças e jovens, proposta-chave dentro da perspectiva salesiana, cujos trabalhos, de maneira geral, voltavam-se para este público, principalmente pobre e em situação de risco. Por isso, na década de 1960, grandes internatos foram construídos na região do Alto Solimões, especificamente nos municípios de São

² Pe. José Reginaldo de Oliveira é missionário salesiano e atuou, nos anos de 2001 a 2004, na igreja e na escola da aldeia indígena yanomami de Maturacá, localizada no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

Gabriel da Cachoeira, Taracuí, Iauareté, Pari-Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos para receberem crianças e jovens indígenas de várias etnias, a fim de que estes recebessem educação escolar e religiosa. Segundo a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e Instituto Socioambiental (ISA) (2006, p. 95 *apud* MENEZES, 2010, p. 75):

A atuação dos salesianos desde o começo foi baseada na truculência e na perseverança. A truculência da chegada, do anseio em batizá-los e em destruir todos os sinais de diferença. A presença em erguer os centros missionários, no esforço de levar as crianças de suas casas para serem educadas nos internatos da Missão. Os salesianos se apoiavam na convicção de que só conseguiriam mudar os índios de maneira eficaz com ênfase no sistema educacional voltado para as crianças e jovens, que já era uma marca do trabalho desta congregação.

Os indígenas, ao autorizarem a ida de suas crianças, acreditavam que, após longos anos adquirindo conhecimentos (principalmente o aprendizado da língua portuguesa), esses jovens voltariam e contribuiriam com a comunidade indígena. O que não deixou de acontecer, uma vez que muitos deles assumiram trabalhos no posto da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e nas escolas de suas comunidades, além de, muitas vezes, serem os tradutores e intermediadores de diálogos com o não-índio por dominarem a língua portuguesa. Porém, o que os indígenas não esperavam é que, ao mesmo tempo em que os jovens iam aprendendo a língua, a cultura, as ideologias do não-índio, eles também iam esquecendo ou mesmo desprezando o conhecimento tradicional indígena, principalmente o xamanismo e a cosmologia, muito combatidos, segundo Menezes (2010), pelos citados religiosos. Esse fato, ainda segundo o autor, fez com que, posteriormente, os Yanomami não permitissem mais a ida de suas crianças para os internatos.

A educação escolar entre os Yanomami, portanto, teve início nos mesmos moldes do processo de catequização inaugurado e desenvolvido há mais de 500 anos. Com o objetivo de ensinar o indígena a ler, a escrever e a falar a língua portuguesa, também se ensinou a religião católica, o funcionamento da sociedade envolvente e a não mais viver conforme sua cultura tradicional, ou seja, realizou-se uma colonização religiosa, de povoamento e linguística por meio da prática de ensino escolar.

A partir de 1952, teve início o processo educacional junto ao povo Yanomami, porém, somente em 1970 aconteceu a aprovação legal, pelo Decreto

nº 124-70, publicado no Diário Oficial de 17 de Junho de 1970, da criação da escola yanomami com o nome de Escola Reunida Imaculada Conceição de Maturacá. Em 1971, ela passou a ser parte da então criada, pelo Decreto nº 2064, de 09 de Março, publicado no Diário Oficial de 11 de Março de 1971, Unidade Educacional Dom Pedro Massa. Em 1976, a Resolução nº 124-77, publicada no Diário Oficial, no dia 27 de Janeiro de 1977, vincula à Escola Reunida Imaculada Conceição de Maturacá a Unidade Educacional de São Gabriel da Cachoeira.

Segundo os antigos yanomami, antes de existir a edificação da escola, as aulas ocorriam na Missão Salesiana. O padre Antônio Góes, em 1953, após construir a Missão Salesiana, trouxe três professoras não-índias para Maturacá e, juntamente com elas, começou a ensinar às crianças, principalmente, a ler e a escrever em língua portuguesa. Esse missionário permaneceu na comunidade até 1959.

Por décadas, os professores da escola yanomami foram exclusivamente não-índios, trazidos do município de São Gabriel da Cachoeira para a aldeia indígena. Eles eram selecionados para trabalhar na comunidade yanomami, segundo o Pe. Reginaldo (entrevista, 2011), por amizade, conhecimento e afinidade com a questão indígena. Em 1961, cerca de uma dezena de jovens yanomami (meninos e meninas) foram levados para os seminários da cidade de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira com o objetivo de receberem educação escolar nos moldes apresentados anteriormente.

Pelo fato de os professores não-índigenas serem monolíngues em língua portuguesa, o gestor da E.E. Indígena Imaculada Conceição convidava alguns yanomami que tinham algum domínio da língua portuguesa, a maioria indicada pela comunidade indígena, para atuarem em sala de aula com o professor não-índio, a fim de facilitarem a comunicação e interação entre alunos monolíngues em língua yanomami e professor monolíngue em língua portuguesa.

Os yanomami que atuavam nesse papel eram reconhecidos pelos salesianos como professores-auxiliares, mas a comunidade yanomami não fazia essa distinção. Os dois eram nomeados professores, só que o auxiliar ajudava o professor-titular com a atividade de tradução, interpretação, elaboração das aulas e no que fosse necessário para o ensino da disciplina ocorrer satisfatoriamente. A proposta de ter um professor-auxiliar visava também fazer com que ele fosse aprendendo a prática de docência, à medida que acompanhava a atuação do professor-titular em sala e na elaboração das aulas. Dessa forma, iniciava-se também a formação de professores indígenas para irem, gradativamente,

assumindo as salas de aula na escola yanomami.

A língua yanomami, neste período, não era objetivo de ensino, era a língua de instrução do professor-auxiliar, ou seja, era por meio dela que os alunos tinham acesso ao conteúdo exposto pelo professor-titular monolíngue em língua portuguesa. Não havia, na época, pessoas capacitadas a ensinarem a língua yanomami e nem interesse no seu ensino e aprendizagem, o foco centrava-se no ensino-aprendizagem da língua portuguesa. A língua yanomami estava no contexto escolar para facilitar a entrada da língua portuguesa e do conhecimento religioso.

Em 1960, o padre José Schneider assumiu os trabalhos na Missão e nela permaneceu até 1968. Nesse período, o missionário ensinou os Yanomami a fazer roça e cultivar vários tipos de plantações. Não há relatos sobre seu trabalho de alfabetização e de letramento dos Yanomami.

Em 1969, houve um momento de conflito entre a missão e o povo Yanomami, pois o padre Afonso Casasnovas não compartilhava das ideias dos seus antecessores no sentido de capacitar os indígenas para cultivarem sua própria alimentação e, assim, modificarem seus hábitos de vida social e econômicos. Para o referido padre, os Yanomami deveriam continuar nômades e agindo conforme sua cultura. Por isso, propôs acabar com a missão. Ideia rejeitada pelas lideranças indígenas e que provocou o pedido de retirada do padre da comunidade yanomami da região de Maturacá. Não há relatos sobre a atuação do padre na área de educação escolar indígena, possivelmente por ele também não concordar com tal prática. O padre Teixeira veio substituir o padre José Schneider. Contam que ele mantinha somente uma professora ensinando as crianças yanomami a ler e escrever em português.

Nos anos de 1970 e 1971, o padre Luis Di Stéfano foi quem realizou os trabalhos religiosos e educacionais junto ao povo Yanomami. A educação escolar, nesse período, passou por mudanças significativas: a escola indígena yanomami foi reconhecida oficialmente, e a yanomami Margarida tornou-se a primeira professora indígena da aldeia. Dona Margarida, quando criança, estudara no município de Santa Isabel no internato salesiano, local onde adquiriu sua formação escolar, que lhe permitiu ocupar um posto antes só exercido por não-índios. Além da professora Margarida, o citado missionário contratou e trouxe duas professoras não-índias para trabalharem em Maturacá. Segundo os relatos, nessa época, a comunidade ficou muito contente com a educação escolar, por isso não retiravam os filhos da escola para trabalharem na roça, somente no recesso

escolar os jovens se dedicavam a esse tipo de trabalho.

O padre Pedro Duranti assumiu os trabalhos na missão no período de 1972 a 1977. Ele construiu um novo prédio para a Missão e incentivou bastante os Yanomami a plantarem. Tamanha foi a produção, que a merenda dos alunos era somente mantida com produtos do plantio feito pelos próprios Yanomami, segundo Pe. Reginaldo (entrevista, 2011).

Nos anos seguintes, entre 1978-1994, a missão ficou sob a coordenação do padre Carlos Galli. Houve um crescimento expressivo do número de alunos, por isso foram contratadas mais professoras não-indígenas e mais duas professoras yanomami, a saber: Paulina e Maria Estela.

Nesse período, devido às mudanças nas leis brasileiras e, consequentemente, na Política Linguística do país, a língua yanomami passa a fazer parte da escola como disciplina. Seguindo a perspectiva de implantar uma Educação Bilíngue e Intercultural adotada pelo Estado, a língua yanomami, na escola, passou à condição de objeto de reflexão e de ensino-aprendizagem. Para estudar a gramática da língua nativa e elaborar uma escrita, os salesianos contrataram o linguista Henri Ramires que ministrou também um curso sobre a língua indígena para alguns missionários atuantes nas comunidades yanomami de São Gabriel da Cachoeira (AM). O estudo de Ramires foi publicado, em 1993, no livro *Iniciação à língua Yanomami*. Manaus: São Gabriel da Cachoeira/Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA)/Missão Salesiana Sagrada Família do Rio Marauíá. Coube ao padre Benjamim, no período de 1993 a 1995, dar continuidade aos trabalhos de construção do prédio da missão. Ele ergueu sobre as bases de concreto deixadas pelo Pe. Duranti um prédio para a escola indígena, bem como construiu uma igreja e a casa dos padres salesianos.

Nos anos de 1996 a 2000, o padre Genézio Savassa atuou na missão. Em 1999, foi criado o ensino fundamental completo e a Secretaria de Educação do Estado – SEDUC – aprovou a implantação da EJA – Educação de Jovens e Adultos. A escola yanomami passou, então, a ter mais um horário de funcionamento: o vespertino. Em 1999, segundo o Pe. Reginaldo (entrevista, 2011), a escola yanomami contava com quatro professoras yanomami em seu quadro, a saber: Margarida Goes, primeira professora yanomami, Maria Auxiliadora Maia, Paulina Figueiredo, que até o ano de pesquisa de campo, em 2010, continuava atuando na escola, e Maria Ester, filha de Margarida Goes. Também em 1999, foram escolhidos doze Yanomami, dentre os professores-auxiliares, para iniciarem o curso de magistério no município de São Gabriel da

Cachoeira (AM), dos quais, nove concluíram o curso em 2001.

Os professores que concluíram o magistério foram, pouco a pouco, assumindo as aulas das séries iniciais na escola indígena, por já possuírem considerável experiência em sala de aula adquirida desde a época em que começaram a atuar como professor-auxiliar. À medida que os indígenas iam assumindo a função de professor-titular, novos professores-auxiliares eram selecionados, iniciando-se outro grupo, no mesmo processo de formação de professores indígenas.

No período em que o padre Reginaldo atuou na missão, de 2001 a 2004, houve muitas mudanças na educação escolar indígena. O corpo docente, sob a coordenação do gestor da escola, o próprio padre, passou a discutir as leis e as diretrizes da educação indígena, a fim de construírem o regimento e o Projeto Político Pedagógico da escola yanomami (PPP). Em 2001, a professora Maria Auxiliadora, que iniciou curso superior pelo projeto Proformar, concluindo-o em 2005, passou a ser a primeira professora yanomami com formação superior. Outro fato que merece destaque foi a formação em 2001 dos alunos da primeira turma do Ensino Fundamental, celebrada com festa por toda comunidade. No ano seguinte, uma turma de 12 professores yanomami concluiu o curso de nível médio, denominado magistério indígena. Outro avanço registrado deu-se em 2003, quando a escola ampliou suas dependências com anexos (cozinha, depósito para a merenda, almoxarifado, 12 banheiros e três salas de aula). Toda a reforma foi realizada com a colaboração da Associação Carlos Marchini, segundo padre Reginaldo (entrevista 2011). Para finalizar esse período de mudanças, em 2004, é iniciada outra turma de magistério indígena, composta por 30 yanomami. O curso passou a acontecer na própria aldeia, ao invés de ser realizado no município de São Gabriel da Cachoeira.

Nos anos de 2005 a 2007, época em que o Padre João Batista da Silva assumiu os trabalhos na missão, as lideranças indígenas decidiram que, devido ao fato de mais seis professores indígenas terem adquirido formação superior, só permitiriam professores indígenas na escola yanomami. Logo, não havia mais necessidade de atuação de professores não-índios nesse contexto, o que significou um passo importante na construção da autonomia dos povos indígenas no que diz respeito a sua educação escolar.

Acometido de uma doença, o Pe. João Batista ficou impossibilitado de continuar os trabalhos na aldeia yanomami, por isso, em fevereiro de 2008, assumiu a missão e, conseqüentemente, a gestão da escola, o padre Alzimar

Farias de Araújo, permanecendo até 2013. Em sua companhia, veio o irmão Sebastião Melgueiro para, juntos, administrarem a escola indígena e continuarem o trabalho salesiano com os yanomami da região de Maturacá. Nesse ano, cinco professores yanomami concluíram o ensino superior.

Também nesse período, o Pe. Alzimar retomou a discussão do Projeto Político Pedagógico da escola yanomami que, até então, não havia sido concluído³. Foram reformadas duas palhoças, situadas nos arredores da escola, depois as salas de aulas, permitindo que os cursos de formação de professores⁴ fossem realizados pela Seduc, para melhorar a formação dos professores indígenas.

Em 2009, a escola passou por mais uma reforma e ampliação, na qual foram construídos um ginásio poliesportivo e mais salas de aulas, somando 13 unidades, atualmente. Em novembro do mesmo ano, foi inaugurado o ensino Médio por Mediação Tecnológico, ou seja, o ensino telepresencial, em que as aulas são transmitidas pela TV e há um monitor presencial acompanhando as atividades na sala de aula, sendo possível enviar perguntas em tempo real aos professores por internet. A implantação, de fato, do Ensino Médio e início das aulas ocorreu somente em abril de 2011, no horário noturno. A turma iniciou com 30 alunos, mas na época da pesquisa estavam frequentando 22 alunos yanomami.

Em 2011, o Pe. Alzimar, juntamente com os professores, começaram a elaborar o plano de curso da escola e o plano de aula das disciplinas, bem como puseram em andamento o projeto de elaboração da cartilha em língua yanomami para os anos iniciais. A proposta era fazer uma cartilha com base nos exercícios realizados em sala de aula pelos professores yanomami. Em 2011, sete professores iniciaram formação em nível superior nas seguintes áreas: Sociologia, Biologia, Educação Física, Arte Plástica, História, Química. Segundo o citado gestor (entrevista 2010), a sua preocupação maior era valorizar e dar à Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição uma tendência intercultural, por meio da valorização da cultura e suas tradições. Atualmente o Pe. Reginaldo é gestor da escola yanomami, ele dá prosseguimento aos trabalhos de seus antecessores.

³ Referimo-nos aqui ao período em que a pesquisa de campo foi realizada, no ano de 2010, entre os meses de maio e junho, na aldeia de Maturacá, município de São Gabriel da Cachoeira – AM.

⁴ Dois deles: Dificuldades de aprendizagem das séries iniciais e Como trabalhar com o 2º. ciclo do ensino fundamental.

3. Modelo atual de educação escolar na comunidade Yanomami de Maturacá

O modelo de educação escolar da Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição é analisado a partir das características (específica/diferenciada, comunitária, bilíngue/multilíngue) e dos itens (currículo, calendário, professor, gestão escolar e material didático-pedagógico), os quais, em seguida, serão discriminados um por um, devido às suas peculiaridades que os distinguem da forma como são organizados nas escolas nacionais.

Calendário escolar: adequa-se aos festejos da comunidade yanomami, como festa da banana⁵, festa da pupunha e aos festejos religiosos promovidos pelos salesianos, como a coroação de Maria. Eventos nos quais são inseridas as danças e pinturas yanomami. Não podemos assegurar até que ponto essas datas de festejos religiosos são discutidas e incentivadas em sala de aula, mas a comunidade participa dos eventos. Temos a impressão de que a catequização do indígena, como em idos de 500, continua a acontecer. Os yanomami, no caso, são paulatinamente convertidos aos preceitos cristãos pelos salesianos, embora a prática da religião católica não seja determinante para o diálogo com o não-índio. Os yanomami precisam saber o que é o catolicismo, saber que alguns não-indígenas são praticantes dessa religião, que existem outras religiões e que não devem, necessariamente, praticar o catolicismo para entendê-lo. Por outro lado, um trabalho em sala de aula de reflexão sobre os festejos tradicionais dos yanomami se faz necessário, a fim de discutir sua importância e levar os alunos a continuarem valorizando suas manifestações culturais, impedindo, assim, que elas desapareçam frente às possíveis ameaças de outras práticas externas a sua realidade.

Professores: em 2010, quando nossa pesquisa foi realizada, a E.E. Indígena Imaculada Conceição contava com 14 professores, sendo todos yanomami, com variada formação escolar: 06 professores com ensino superior completo; 04 com magistério indígena concluído; 03 com magistério indígena em curso; 01 com ensino médio concluído. Deste quadro, somente um professor é efetivo, os treze (13) são contratados por Processo Seletivo Simplificado.

Estes profissionais, por serem bilíngues, sempre se fazem necessários nas reuniões com funcionários do governo (Funai, Ibama, Ufam, UEA etc.) para intermediarem o diálogo. Atuam como tradutores de documentos e intérpretes das

⁵ Momento em que ocorre o Reahu (ritual em que os membros da comunidade bebem mingau de banana polvilhado com pó dos restos mortais do cacique geral ou de pessoas da sua linhagem).

falas dos membros da comunidade e dos não-índios, fazendo com que tenham papel importante no diálogo com a sociedade envolvente.

Essa atuação modifica a organização tradicional das comunidades indígenas, pois o professor indígena, devido à sua formação escolarizada e pela função que desempenha no contexto institucional, torna-se uma liderança e passa a ter papel e opinião mais significativos, muitas vezes, do que o papel e opinião da liderança tradicional da aldeia. Se, por um lado, para alguns, isso contraria a hierarquia da comunidade, comprometendo a estratificação da sociedade indígena, por outro lado reconhecemos que toda estrutura social é passível de transformações e reformulações, até a própria comunidade indígena.

Essa atuação aponta justamente para a reformulação dos papéis sociais dentro da comunidade indígena, ou seja, o professor termina, muitas vezes, tendo liderança maior que os tuxauas⁶ e cacique, por estes últimos não serem proficientes em língua portuguesa.

Gestão escolar: a gestão da escola é exercida (e sempre foi) por padre salesiano. No entanto, é através da Associação Yanomami do Rio Caburis e Afluentes (Airca) que são escolhidos os yanomami que atuam como professores na escola da comunidade; o gestor da escola encaminha à Seduc uma lista com o nome dos yanomami escolhidos para serem os professores, a fim de que eles sejam contratados para o ano letivo. Caso a atuação deles seja satisfatória para a comunidade, são recontratados por mais um ano e, assim, sucessivamente.

Todos os membros da comunidade yanomami fazem parte da associação e opinam nas discussões. Ainda que, em um ou outro momento, o cacique geral se pronuncie, ele não dá o veredito final sobre todos os assuntos. A Airca resolve também casos em que precisam afastar professor e opina, inclusive, sobre os alunos da escola, ou seja, quando determinados alunos, envolvidos, por exemplo, em briga, devem continuar ou não estudando, ou determina o tempo que eles devem ficar afastados das atividades escolares.

Essa forma de gerir a rotina escolar mostra que a escola em estudo atende a orientação do RCNEI (1998) de ser comunitária. O fato de haver um gestor não-yanomami não compromete esse princípio, pois não é ele quem dá a palavra final nas questões pedagógicas, apenas resolve mais as questões burocráticas e logísticas, ficando a cargo da comunidade, através da Airca, tomar as decisões sobre sua educação escolar.

⁶ Liderança indígena de comunidade yanomami. A liderança geral de todas as comunidades é nomeada cacique geral ou perihomem, em língua yanomami.

Com a participação mais ativa dos professores da comunidade, pouco a pouco os yanomami tomam a frente dos trabalhos na escola. Alguns demonstram interesse em assumir, inclusive, a gestão da escola, sendo esse talvez o próximo passo rumo à autonomia da educação escolar, no campo administrativo. Essa mesma expectativa de autogerenciamento é compartilhada por outros grupos indígenas, como os makuxi (RO). Segundo Freitas (2003), no projeto que idealizou a construção da escola indígena dos Makuxi, consta “o autogerenciamento de uma escola que tenha seu currículo e materiais didáticos produzidos a partir da realidade de cada grupo ou subgrupo” (FREITAS, 2003, p. 63).

Currículo: além das disciplinas Língua Portuguesa, Matemática, Ciências, Estudos Sociais, Educação Religiosa, que compõem a base nacional do currículo da escola yanomami, as disciplinas Língua Yanomami, Arte Yanomami e Prática Agrícola compõem a parte diversificada do currículo.

A introdução da disciplina Língua Yanomami no currículo fez com que a língua indígena passasse a ser objeto de estudo. Os professores yanomami, no entanto, não possuem, assim como parte dos professores das escolas nacionais, conhecimentos específicos na área de Linguística. Este fato os impossibilita, muitas vezes, de refletirem cientificamente sobre a fonologia, morfologia e sintaxe da língua yanomami, fazendo com que a discussão sobre a distinção entre a representação fonêmica e ortográfica das línguas yanomami e portuguesa, por exemplo, fique comprometida.

A língua yanomami, nos outros momentos em que adentra o espaço educacional, é língua de instrução, pois as crianças chegam monolíngues em língua indígena à escola, logo, o ensino necessariamente exige o uso da língua nativa. Essa situação aponta para um programa de ensino Bilíngue/Multilíngue, conforme orienta o RCNEI (2008) que visa a vitalização ou a manutenção das línguas indígenas. Contraditoriamente, os professores preocupam-se mais em desenvolver a habilidade de escrita das crianças, principalmente em língua portuguesa. Essa contradição se dá por não haver uso da escrita em língua yanomami no cotidiano da aldeia e pouco uso de escrita em língua portuguesa. Nesse sentido, o que justifica a manutenção de um ensino grafocêntrico é a forte ligação da orientação pedagógica e curricular da escola ao modelo nacional e tradicional de ensino de línguas. Ainda de acordo com essa tradição, o trabalho com a oralidade aparece em segundo plano e volta-se para o desenvolvimento da oralidade em língua portuguesa.

Material didático-pedagógico: na biblioteca da escola yanomami, existem apenas quatro livros escritos em língua yanomami: uma cartilha intitulada Primeiras letras para o povo Kohoroxitari Yanomami, produzida pelo padre Kazys Jurgis Béksta em 1985, que é direcionada para o ensino do alfabeto e da escrita de algumas palavras da língua yanomami; dois livros que são coletâneas das lendas do povo yanomami, um intitulado Yoahiwe – Texto de leitura I e outro intitulado Hapa te pe re Kuonovawei – Mitologia Yanomami – Texto de Leitura II, organizados por Hamires Ramirez em 1993. E, por último, o livro Iniciação à língua Yanomami, produzido também por Henri Ramirez, em 1993.

Inexistem livros escritos em língua yanomami para o ensino de Matemática, Ciência, Língua Portuguesa e demais disciplinas, nem mesmo existia no momento da pesquisa, projetos para a elaboração de livros didáticos e/ou dos reconhecidos como paradidáticos. Os professores yanomami utilizam em suas aulas os mesmos livros didáticos das escolas nacionais. É exatamente esse aspecto que distancia a escola yanomami do modelo de educação escolar indígena e a aproxima do modelo nacional de educação escolar.

As condições anteriormente descritas e os itens analisados são responsáveis pela diferenciação da escola yanomami das escolas nacionais, mas não são suficientes para demonstrar que existe, de fato, um novo modelo escolar: o intercultural. As mudanças ocorrem mais no nível estrutural do que na essência de um modelo educacional genuíno da comunidade, ou seja, a pedagogia e os processos de ensino indígena não são uma realidade nesta escola; os professores yanomami estão a reproduzir o modelo de ensino do não-índio, sem modificá-lo, usam os mesmos métodos de ensino, valem-se dos livros didáticos das escolas nacionais e têm o mesmo apego à escrita.

A escola, portanto, continua com funcionamento, ideologia e práticas não-índias, até porque a instituição escolar não fazia e ainda não faz parte da cultura yanomami, a escola é um elemento exógeno no contexto yanomami, pois esse povo não tem sequer uma instituição parecida com essa em sua cultura. Eles nunca precisaram de uma escola e nem foram submetidos a outro modelo de escola. Por essa razão, a questão central neste processo é como modificar o modelo educacional existente e quais parâmetros deve-se utilizar para isso. Pensamos que, caso pedíssemos aos Yanomami que explicassem como gostariam que fosse a escola deles, possivelmente não falaria sobre um lugar muito diferente do que existe, porque não se pode falar daquilo que não se conhece. Bruno Ferreira, professor kaingang, do Rio Grande do Sul, aborda essa

problemática:

A escola dentro da comunidade indígena entrou como um corpo estranho que ninguém conhecia. Quem estava colocando sabia o que queria, e os índios não sabem, hoje ainda os índios não sabem para que é uma escola! Os índios pegam uma escola para reproduzir um projeto que está aí. Ele muda a cara, mas o grosso continua o mesmo. E esse é o problema. A escola entra para dentro da comunidade e se apossa da comunidade. Ela se torna dona da comunidade e não a comunidade dona da escola. Porque a escola tem condição de ter autonomia porque existe apoio legal para isso. Mas nós não estamos sabendo usar isso ainda (NASCIMENTO, 2004, p. 124-125).

O fato de os yanomami não dominarem plenamente a Língua Portuguesa e pouco entenderem a cultura do não-índio, devido ao pouco contato decorrente do difícil acesso à comunidade, faz com que a escola continue sendo um corpo estranho sob a capa da interculturalidade e do bilinguismo.

Por outro lado, é possível conjecturar que podem não desejar um modelo diferente de escola, devido à complexidade que se impõe em um processo de transformação do modelo assimilacionista de ensino. Veiga e D'Angelis (1993, p. 250), ao tratarem do povo kaingang, apontam que “parece ser mais fácil, prático e eficiente usar os atributos da escola do branco, já assimilados, em favor deles do que fazer a crítica e o desmonte dessa escola”. Essa situação pode também estar acontecendo entre os yanomami. São valores externos à cultura indígena que acabam ditando os padrões da escola indígena, por mais paradoxal que seja.

Logo, a escola indígena é e não é dos yanomami: de um lado, há yanomami responsável pelo ensino, por outro lado, ele reproduz um modelo nacional de escola e não o modelo idealizado (isso, se houver um) da comunidade yanomami. Por isso, o projeto de futuro tanto divulgado, que é o de autonomia, no sentido de:

[...] viver conforme seus valores, seus costumes, seus modos de organização social e sua política e ainda como o reconhecimento da capacidade de auto-representação em condições de igualdade em uma sociedade que se reconhece pluriétnica, como constitucionalmente declara-se o Brasil (NASCIMENTO, 2004, p. 71).

O projeto, nesses termos, não está sendo executado, mas sim com o sentido de que conhecerão a burocracia do funcionamento escolar, segundo o

modelo nacional. Autonomia, nessa vertente, é levar o indígena a gerir a escola, reproduzindo as ideologias e práticas nacionais de ensino.

Não adianta nada falar-se em “escola indígena que respeita a cultura”, e querer impor um modelo de administração que não tem nada a ver com a cultura deles, que é a organização social e política. (AZEVEDO, 1997 in D'ANGELIS & VEIGA, 1997, p. 154).

Diante do exposto, o discurso de autonomia não se sustenta, pois subliminarmente ao modelo intercultural, continua a ser propagado o modelo nacional de educação e, acrescentamos ainda, o modelo religioso de ensino está sendo propagado na escola em estudo e, possivelmente, em todas as escolas indígenas em que uma instituição religiosa ocupa a administração escolar.

Ressaltamos que os indígenas podem não estar criando um modelo novo, não porque achem melhor o que já existe, mas simplesmente porque eles nunca idealizaram ou criaram uma escola, sempre foram submetidos ao modelo existente. Atualmente, o indígena é colocado como responsável pelas mudanças na escola, as quais terminam sendo reprodução do modelo nacional de ensino. Logo, se a escola não passar a contribuir para o fortalecimento de sua cultura, a diferença agora é que a culpa não é mais do não-índio, mas do indígena, pois a escola agora é dele, pelo menos em tese.

Outra questão que se destaca nesse contexto conflituoso da educação escolar indígena é que a educação diferenciada pode ser entendida como educação inferior/pior que a oferecida aos não-índios, pensamento identificado por Freitas (2003, p. 64) entre os makuxi: “Mas, professora, me diga uma coisa, finalmente o que é esse negócio de educação específica e diferenciada? Porque se for pra ser pior do que é para os brancos, a gente não quer, não” (Júlio, em conversa informal, 2000).

Apesar de ter sido uma exigência vinda dos próprios indígenas, muitos não entendem como deve ser essa educação escolar, há dúvida e desconfiança de que seja algo que possa prejudicá-los, pensamento fruto dos longos anos de submissão a um modelo escolar voltado para a desestruturação de sua cultura tradicional.

Almeja-se a educação de qualidade igual à do não-índio porque é por meio dela que terão acesso a bens e à melhoria da própria vida na comunidade, a partir do domínio de ferramentas, formas de produção de alimentos, acesso a empregos que não existem na comunidade etc. Diante disso, o aprendizado da

língua portuguesa é a porta de acesso aos ganhos almejados, como bem destaca Freitas (2003, p. 68):

O que problematiza a situação é que a sedução da aquisição formal do Português “falar bem Português”, e todo o conhecimento que advém daí, é muito tentadora para os jovens alunos. Esses almejam a possibilidade de dar continuidade à sua formação e a todos os ganhos materiais condicionados a ela.

As implicações dessa projeção linguística e social são as mesmas alimentadas por jovens não-índios das periferias das grandes cidades, ou seja, de que o domínio da norma culta lhe abrirá as portas no mercado de trabalho e lhe garantirá a ascensão social. No entanto, uma série de fatores são fundamentais tanto para o jovem da periferia quanto para os indígenas terem uma vida melhor, no que diz respeito aos seus direitos à educação, alimento, moradia, trabalho, saúde etc. Como bem esclarece Bagno (1999, p. 69):

O que estou tentando dizer é que o domínio da norma culta de nada vai adiantar a uma pessoa que não tenha todos os dentes, que não tenha casa decente para morar, água encanada, luz elétrica e rede de esgoto. O domínio da norma culta de nada vai servir a uma pessoa que não tenha acesso às tecnologias modernas, aos avanços da medicina, aos empregos bem remunerados, à participação ativa e consciente nas decisões políticas que afetam sua vida e a de seus concidadãos. O domínio da norma culta de nada vai adiantar a uma pessoa que não tenha seus direitos de cidadão reconhecidos plenamente, a uma pessoa que viva numa zona rural onde um punhado de senhores feudais controlam extensões gigantescas de terra fértil, enquanto milhões de famílias de lavradores sem-terra não têm o que comer.

Outro fato importante que temos que destacar é que a escola geralmente visa a formação dos alunos para o mercado de trabalho não-indígena. Essa questão traz problemas sérios, principalmente nas aldeias distantes dos centros urbanos que sobrevivem principalmente da economia interna, uma vez que os jovens, ao final dos estudos, não estarão capacitados a atuarem dentro da aldeia, mas fora dela. Portanto, muitos procurarão os centros urbanos em busca de colocarem em prática o que aprenderam, acontecendo a integração do jovem ao mundo do não-índio e não ao mundo indígena. Por isso,

Acredito que urge a gente pensar, junto com os povos indígenas, qual é esse mercado de trabalho entre os povos indígenas. Porque a gente vê hoje em dia, no Brasil todo, a formação de quadros indígenas que acabam se situando no mercado de trabalho não-índio. Porque a escola continua produzindo quadros,

ela continua sendo implantada com modelos acríticos e continua produzindo quadros para o mercado de trabalho não-índio (AZEVEDO, 1997 in D'ANGELIS & VEIGA, 1997, p. 153).

Os cargos de bibliotecário, pedagogo, assistente social, secretário, vigia e funcionário para serviços gerais estão vagos na escola yanomami, porque não há mão de obra qualificada entre os indígenas que os ocupem. Logo, a necessidade desses funcionários é questionável, eles são apenas cargos comuns às escolas nacionais que foram no “pacote” do modelo nacional escolar para formar a escola indígena. Azevedo (1997 apud NASCIMENTO, 2004, 159) defende que:

É preciso começar a pensar na criação de uma outra figura jurídica para as escolas indígenas. Não adianta falar em escola indígena que respeite a cultura local, mas querer impor um modelo de administração que não se coadune com a cultura de organização social e política das diferentes comunidades.

Para administradores das escolas tradicionais, a ausência de ocupantes de tais cargos pode demonstrar falta de qualidade da escola. No contexto indígena, no entanto, é inaceitável que o pajé, o cacique, o contador de histórias, os mais velhos estejam fora da escola indígena.

A impressão que se tem é que a escola é indígena apenas por causa do nome, da presença de professores indígenas, de algumas disciplinas específicas e pelo calendário escolar incorporar datas de festejos típicos das comunidades yanomami. Pequenas alterações que servem para criar uma aparência intercultural e esconder que a essência da instituição escolar mantém-se nos moldes da escola não-índia, quando deveria estar construindo, segundo professores e lideranças indígenas guarani/kaiová, em Rossato (1996 apud NASCIMENTO, 2004, p. 87):

Uma escola própria do índio... dirigida por nós mesmos, ...com professores do nosso próprio povo, que falam a nossa língua... A comunidade deveria decidir o que vai ser ensinado na escola, como vai funcionar a escola e quem vão ser os professores. A escola deve ensinar o Nande Reko (nosso jeito de viver, nossos costumes, crenças, tradições), de acordo com nosso jeito de trabalhar e com nossas organizações.

É necessário redimensionar a escola yanomami e os valores nela divulgados, bem como tentar reelaborar o modelo de educação escolar desenvolvido na escola de Maturacá, a fim de que ela tenha espaço para novas formas de conhecimentos, para fortalecimento da identidade yanomami,

possibilitando a autonomia deste grupo, desconstruindo o modelo escolar de aculturação. Os professores unidos poderiam ser os principais idealizadores e executores do modelo escolar yanomami, apesar da gestão ser salesiana. É por meio da atuação do grupo indígena que as mudanças podem acontecer. É preciso romper com a “tutela escolar” se, de fato, deseja-se autonomia. Caso contrário, teremos uma escola indígena apenas aparente, onde há professores indígenas, uma associação para administrar a escola, mas tudo sob a orientação de uma gestão não-índia, que termina sendo capaz de, sozinha, direcionar os caminhos da educação escolar desta comunidade.

4. Conclusões

Os yanomami estão, há apenas cinco décadas, em contato com a instituição escolar. O fato de, inconscientemente, estarem adotando e tentando dominar o modelo de educação do não-índio, ao invés de ressignificá-lo, ocorre muito mais por desconhecimento do que seja essa instituição e de como podem modificá-la. No máximo, as ações voltam-se para a administração da escola dentro do modelo existente.

O anseio dos yanomami pela gestão escolar existe, conforme verificamos na fala de alguns professores, em entrevista em 2010, ao afirmarem ter interesse em dirigir os trabalhos da escola. Se ficassem à frente deste processo escolar, talvez não conseguissem administrar a escola e a abandonassem; talvez, ainda, reproduzissem o modelo escolar nacional por ser o único que conhecem ou fizessem mudanças a ponto de criarem uma escola realmente intercultural. Esses prognósticos são apenas especulações, os desdobramentos dessa política só o tempo dirá.

É certo, contudo, que a pouca proficiência em língua portuguesa dos yanomami contribui também para eles aceitarem o modelo nacional de educação escolar, fazendo com que, de certo modo, caminhem na contramão das orientações do Referencial Curricular para as Escolas Indígenas (RCNEI) e das Leis que regem a Educação Escolar Indígena. Nesse sentido, delinea-se a necessidade de mudanças na escola yanomami não apenas físico-estruturais, mas que sejam ideologicamente embasadas e permitam que se tornem instituições atuantes no processo de autoafirmação da identidade indígena.

Diante do exposto, a questão fundamental que se impõe é como fazer com que a educação indígena (aquela repassada pela comunidade) faça parte do contexto e objetivos da educação escolar e como fazer com que o letramento

escolar seja um instrumento a mais, “uma técnica suplementar, tirada do branco, para resolver os problemas trazidos pelo contato” (MELIÀ, 1979, p. 60). A resposta a essas questões construirá uma Educação Escolar Indígena em que povos nativos afirmem sua identidade, preservem suas histórias e os levem ao conhecimento da sociedade envolvente, por meio de uma educação, de fato, intercultural.

5. Referências

AZEVEDO, Marta Maria. Autonomia da escola indígena e projeto de sociedade. In D'ANGELIS & VEIGA. *Leitura e Escrita em Escolas Indígenas*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1997, p. 141.

BAGNO, Marcos. *Preconceito Linguístico: o que é? Como se faz?* 49ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BÉKSTA, Casimiro. *Primeiras letras para o povo Kohoroxitári – Yanomami*. Manaus: SEDUC, 1985.

FREITAS, Déborah de Brito Albuquerque Pontes. *Escola makuxi: identidades em construção*. Tese de doutorado. Campinas, SP: [s.n.], 2003;

MENEZES, Gustavo Hamilton Souza. *Yanomami na encruzilhada da conquista: contato e transformação na fronteira da Amazônica*. Tese de doutorado, Brasília, 2010.

MELIÀ, Bartolomeu. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. Brasília: MEC/SECAD, 1998.

NASCIMENTO. Adir Cassaro. *Escola Indígena: palco de diferenças*. Campo Grande: UCDB, 2004. (Coleção teses e dissertações em educação, v. 2).

RAMIREZ, Henri. *Iniciação à língua Yanomami*. Manaus: São Gabriel da Cachoeira/Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA)/Missão Salesiana Sagrada Família do Rio Marauíá, 1993.

RAMIREZ, Henri. *Yoahiwë. Texto de Leitura I*. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, 1993.

RAMIREZ, Henri. *Hapa të pë rë Kuonovawei – Mitologia Yanomami – Texto de Leitura II*. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, 1993.



Mariene Mendonça
(Pintura Digital – POEMA DA FLOR, 2016)

Correlações entre artes plásticas e cultura amazônica nos anos 1960

Mariene Mendonça de Freitas
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da
Universidade Federal do Amazonas. Professora de Artes Visuais da Ufam

Renan Albuquerque
Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.
Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura
na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas

1. Introdução

O artigo apresenta análise de características culturais amazônicas delineadas em obras de artes plásticas dos anos 1960, do acervo da Pinacoteca do Estado do Amazonas, construindo, com base em Lotman (2003), perfil característico e se utilizando para este fim do edifício científico da semiótica da cultura.

O objetivo foi explorar nuances de obras de arte do ponto de vista da cultura, buscando-se desencadear significados relacionados a corpos teóricos semióticos. Escolheu-se, para se estabelecer pontos de partida conceituais do termo cultura, o viés da antropologia analítica, segmento do saber que foca, sinteticamente, partindo-se de redes humanas de relações em operação e dinamicidade – em uma visão próxima daquela a partir da qual a semiótica da cultura – e almejando compreender objetos sógnicos.

O interesse surgiu a partir de visitas realizadas à Pinacoteca do Estado a partir do ano de 2011. Verificou-se nas visitas a existência de instigante e numeroso acervo de obras da década de 1960, período de inauguração da Pinacoteca e sabidamente importante devido a transformações histórico-culturais ocorridas nesse tempo, especialmente porque nas artes plásticas o Brasil viveu momentos de rupturas, com novas reflexões de teor conceitual e estético.

Trata-se de um período onde uma nova gama de saberes, técnicas, percepções e ideias foi inserida a ambientes artísticos e se considerou a intenção de compreender textos culturais carregados nas obras, posto este conhecimento alimentar futuras descobertas e discussões no âmbito das artes e das ciências humanas, cujos saberes são fundamentais para o entendimento e desenvolvimento do ser humano.

Tomando-se o conceito de cultura pela linha antropológica e utilizando-se da semiótica da cultura, especialmente da semiótica desenvolvida por Iuri Lotman, que a descreveu como universo simbólico sob organização e ação na semiosfera, ou seja, no espaço onde culturas sob a forma de textos vivem em permanente ação e dialogando entre si, buscou-se apontar características presentes nas obras a partir de naturezas sógnicas.

As obras mencionadas são as que se encontram em exposição permanente na pinacoteca, de autoria dos artistas Ademar Gerra, Maria Auxiliadora Zuazo, Manoel Borges, Paolo Ricci, Nestor Bastos, Haneman Bacelar, Afrânio de Castro, Mariane Overbeck e Moacir de Andrade, compreendendo trabalhos artísticos de pintura e xilogravura.

2. Cultura e semiótica

A cultura constitui um universo imenso. Ela toca e traz em si tanto o campo mental quanto o das ações práticas. Carregada de símbolos, desdobrada em apreensão e construção de coisas e do reconhecimento inteligível destas coisas, a cultura em suas propriedades multifacetadas, de campo denso, favorece à multiplicação de conceitos acerca de si. Tais tentativas de compreendê-la caminham por terrenos metodológicos, como o generalista, o descritivo, o classificador, entre outros. Olhar para a cultura com seus tantos códigos e objetos, como um aglomerado que se descreva ou classifique, parece ser, muitas vezes, um caminho seguro para lidar com a sua imensidão.

Na antropologia, entretanto, a cultura não é algo que se pode agrupar e encaixar em listas. E na antropologia analítica, especialmente, representa sobretudo uma relação de coisas. Clifford Geertz, em *A interpretação das culturas* – onde estão reunidos artigos que tratam da cultura como conceito e efeito no trabalho etnográfico da antropologia – retratou sobre o quão a cultura, ontologicamente, está distante da fragmentação e próxima do estruturalismo, como o que existe na teoria semiótica, direcionando-a a um sentido amplo.

Defende-se a proximidade entre cultura e semiótica apontando que o

trabalho etnográfico com a cultura exige e envolve atuação sob elementos em diversos materiais e ações da realidade e da imaginação, mas não se pode, devido a amplitude e a dinâmica que envolvem esses elementos, observar essa proximidade sob formas isolantes. Deve-se, todavia, tomar essa proximidade de forma conjuntural na atuação dos signos em âmbito coletivo, sendo equivocados indicar elementos da cultura como sendo a própria cultura, uma vez que, na verdade, os signos estão estruturados em uma realidade tão larga quanto encadeada. Nessa perspectiva, tomar a parte como o todo seria adotar meios de análise e conceituação imprecisos, conforme Geertz (2008, p. 9) salienta na seguinte metáfora:

Para tocar violino é necessário possuir certos hábitos, habilidades, conhecimento e talento, estar com disposição de tocar e (como piada) ter um violino. Mas tocar o violino não é nem o hábito, a habilidade, o conhecimento e assim por diante, nem a disposição ou (a noção que os crentes na “cultura material” aparentemente seguem) o próprio violino. Para fazer um tratado comercial em Marrocos você tem que fazer certas coisas, de uma certa maneira (entre outras, enquanto canta em árabe *Quranic*, cortar a garganta de um cordeiro ante os membros masculinos adultos, não aleijados, de sua tribo reunidos) e possuir certas características psicológicas (entre outras o desejo de coisas distantes). Mas um pacto comercial não é nem cortar a garganta nem o desejo (ID., *op. cit.*).

Pode-se, a partir da metáfora de Geertz, considerar que a cultura tende a ser mais bem delineada quando observada a partir de contextos que a envolvem, para além do reconhecimento de elementos que a constituem. Por definição, Geertz (2008, p. 4) sublinha o que segue:

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado à teia de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado.

Vemos, portanto, que a cultura, nesse viés, parece ser uma cadeia de símbolos, tal na semiótica, onde signos são agentes que tecem e formam contextos (encadeados de ideias, as semioses) a partir de uma coleção de textos. A cultura, no âmbito antropológico, está em uníssono com o propósito desenvolvido na semiótica da cultura, que tem em Lotman um de seus principais

expoentes. Há unidade de conceitos entre ambas, inclusive e principalmente no que toca à relação de rede de conexões entre signos. Teia, relação e contexto, portanto, são palavras que abarcam eficientemente o significado da cultura dentro da antropologia e da própria semiótica da cultura.

A semiótica é a ciência que possui corpo teórico que trata o signo (aquilo que representa e promove significado) dentro de uma estrutura, um sistema. Ela estuda linguagens na dinâmica existente dos signos, elementos que carregam poder de significação e comunicabilidade, sendo a semiótica valioso instrumento científico para verificar funcionamento e processos que envolvem a comunicação. A linguagem que a semiótica estuda não se restringe à fala. Trata-se de linguagem existente no processo de comunicação em si mesmo. Sobre a ciência semiótica e seu principal objeto de estudo, a linguagem concebida de signos, Santaella (1983, p. 13) destaca que o objetivo é “o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno de produção de significação e de sentido”.

A semiótica é uma ciência sistêmica. Significa dizer que nela toda a teoria baseia-se no princípio de que há um sistema estabelecido e operante junto ao seu objeto nuclear, o signo. Existem vários tipos de semiótica e cada uma analisa o signo a partir de determinada relação. Na semiótica plástica, por exemplo, volta-se para processos de comunicação e, por conseguinte, à significação do plástico, do perceptível visualmente. Na semiótica americana, de Peirce, desenvolvem-se estruturas existentes nas classes dos signos e seus estágios na semiose (ideia, pensamento). Na semiótica russa, a semiótica da cultura, a qual se projeta para a realização deste trabalho, o signo é estudado na forma de texto, dentro de sistemas da cultura onde se dá o contexto.

A semiótica da cultura, segundo Machado (2008), possui como princípio a compreensão do mundo como linguagem, que se manifesta em várias formas de comunicação e em domínios igualmente diversificados. Foi na Estônia, anos 1960, que a semiótica da cultura desenvolveu-se a partir de estudos de pesquisadores reunidos na Universidade de Tártu. As linguagens presentes na cultura, como o folclore, as artes plásticas e o cinema, entre outras, eram os focos dos estudos. Tais seminários ficaram conhecidos como Escola de Verão.

A semiótica da cultura nasceu, portanto, do estudo da estrutura da linguagem, tendo contribuições de linguistas importantes como Jakobson e Bakhtin em seu repertório teórico. As primeiras teses da semiótica da cultura foram publicadas em 1973, aproximadamente 13 anos após os primeiros debates

sobre o assunto terem iniciado. Na semiótica da cultura, signos culturais são vistos em modo de texto e fazem parte de um sistema, de uma estruturalização. Texto, linguagem, cultura e estrutura estão em equivalente grau de relação, sendo o texto a forma de a cultura se tornar acessível, decifrável e ressignificante.

Um sistema pode ser analisado a partir dos suportes dos conceitos de composição, ambiente, estrutura e mecanismo (BUNGE, 2006). Como composição, todas as partes que envolvem um texto cultural, em análise no trabalho, por exemplo, são formadas pelo signo da obra de arte. A composição compreende todas as partes de um sistema. Na semiótica da cultura, composição são os textos que, como conjunto, formam o sistema da cultura. O ambiente é tudo o que transforma, interage e recria, formando um espaço vivo, dinâmico. Na semiótica da cultura, o ambiente é a sociedade, são as pessoas, pois elas praticam, compreendem e são capazes de ressignificar a cultura.

No caso das obras de arte analisadas no período de suas criações, podemos considerar quatro ambientes: i) o ambiente da cidade de Manaus, ii) do espaço amazônico como um todo, iii) o ambiente do contexto brasileiro e iv) o internacional da década de 1960. Em decorrência de ser um período turbulento e com fatos marcantes na história política e social de diversos países, os ambientes nacionais e internacionais, por exemplo, faziam com que o texto cultural da arte sofresse alterações provocadas por se inserir em ambiente fronteiriço. O ambiente provocava a modificação, por conseguinte, e agia sobre o texto da cultura.

A estrutura é como o sistema se apresenta, como ele está configurado em suas partes; a estrutura é a propriedade de todos os tipos de sistemas existentes. Na estrutura da semiótica da cultura, o núcleo do sistema é o texto da cultura e a sua coleção de textos é a composição do sistema. Todas as alterações porque passam os sistemas, como por exemplo as mudanças de significação das obras nos anos de 1960 ante os anos 2000, formam o mecanismo do sistema.

O texto cultural é a unidade fundamental da semiótica da cultura. Foi a partir do conhecimento e dos debates sobre a estrutura dos textos escritos que a cultura também pôde ser vista como algo que apresenta uma forma de leitura, apresenta um tipo de ampliação do conhecimento dos códigos e dos processos da linguagem. Na cultura, há três tipos de linguagens: as primárias (naturais), as artificiais (criadas) e as secundárias (provenientes da linguagem natural, mas que formam significações não apenas ligadas à verbalização). A capacidade de ler a cultura está relacionada à tendência natural de desenvolvimento da comunicação via linguagens. Sebeok (1992 *apud* MACHADO e ROMANINI, 2010, p. 94)

traduz como tendência e propensão humana o desenvolvimento das linguagens. “Para ele [Sebeok], a formação das línguas naturais não é pressuposto da cultura humana, mas antes propensão da espécie, que tende naturalmente a explorar possibilidades comunicativas”.

As linguagens são importantes para o entendimento da colocação dos signos em determinado texto cultural e para a compreensão da estrutura teórica da semiótica da cultura. A análise dos signos em i) discretos, ii) não discretos e iii) contínuos também tem papel importante no entendimento do que envolve e tece a cultura.

As linguagens podem ser compostas em signos discretos, não discretos e contínuos. Os signos discretos são aqueles que podem ser decompostos, como é o caso do alfabeto. Os signos contínuos são aqueles que não podem ser percebidos senão na sua totalidade, isto é, se decompostos perdem o sentido. Este é o caso principalmente do signo visual, como a fotografia e a pintura. Porém, é preciso ter cuidado nesta diferenciação, pois cada linguagem terá sua complexidade, que deve ser analisada no dinamismo da interação dos signos, sendo muitas vezes impossível separar seus elementos de forma estanque (MARTINS, 2003, p. 41).

No texto cultural, há gêneros (linguagem não primária) e códigos, que são os canais por meio dos quais as informações, propriedades culturais, são constituídas. É através dos códigos que a semiose (pensamento, raciocínio, percepção) acontece. Na obra de arte, códigos são, por exemplo, cor e forma, e a forma pode ser a tela, no caso da pintura, ou o mármore, como na escultura. Os códigos definem os gêneros, que são característica da comunicação. Para Machado (2003), o código tem ação na cultura e é responsável por percepção e entendimento dos signos. Os códigos têm função de culturalizar o mundo, isto é, conferir-lhe estrutura de cultura. O resultado final é a transformação de um não texto em texto. Este é o mecanismo elementar da cultura, objeto primordial da investigação semiótica, que envolve um conceito de cultura que não se limita a um espelhamento de um quadro que se chama sociedade.

No que toca à semiótica como ciência dos signos e suas ações como estrutura da cultura, Lotman, filólogo nascido na Rússia em 1922, desenvolveu pesquisas na Faculdade de Leningrado nos campos da história, linguagem e principalmente cultura. Em 1950, devido à “Luta dos Cosmopolitas”, do governo de Stalin, muda-se para Tártu, na Estônia. Na Universidade de Tártu, chefia o departamento de língua estrangeira e avança no âmbito do estruturalismo e da

semiótica, então uma nova ciência. Em 1962, ocorre em Moscou simpósio de estudo estrutural de sistemas signícos, o qual gerou coletânea de publicações científicas. Lotman toma conhecimento da coletânea e se oferece para participar da Escola de Semiótica Tártu/Moscou.

Ele especialmente toca na dinâmica dos signos e no fenômeno da semiose, tomando processos signícos dentro de um espaço, o meio, como um organismo ordenado de funções e aparelhos específicos que cumprem as funções, como acontece com um organismo vivo. Nota-se a cultura como espaço repleto de informações complexas. Na pintura, por exemplo, informações passam a ser estudadas segundo níveis de compreensão, tomando-se a arte enquanto texto cultural rico de processos semióticos.

Um dos principais conceitos de Lotman é o de semiosfera, o qual consiste em um espaço onde os signos desenvolvem a semiose. Tal conceito foi comparado por Lotman ao de biosfera, o espaço onde funciona a vida. Do mesmo modo que sem a biosfera a vida não existiria, a semiose precisa de espaço de signos para existir e não há semiose (ideia, pensamento, inteligência) fora dele. A semiosfera é o espaço onde o signo age, interage, se transforma. É um ambiente intrinsecamente cultural. Por isso, ao estudar cultura, segundo tal vertente semiótica, consideram-se signos como elementos de interação em forma de texto num determinado espaço onde tais signos se mantêm dinâmicos, transformando-se continuamente em informação, em textos de cultura, unidade básica da semiótica da cultura.

Sobre a semiosfera, Lotman (1978) aponta ser importante dizer que ela é formada por uma coleção de textos em que as semioses são possíveis e geram significado, podendo serem lidas vinculando-se sua capacidade de geração de memória. Ver a arte como texto dentro de um contexto é importante para a melhor fruição do que esta representa na cultura. Conhecer características, particularidades de textos na arte, é a chave para o conhecimento dos processos e das pessoas geradoras desses produtos, a partir dos meandros da cultura. Considerando o disposto, o artigo procurou observar a manifestação nas artes no espaço da semiosfera e seus textos culturais na arte amazônica dos anos de 1960.

3. Artes plásticas amazônicas e cultura amazônica

Em 1954 formou-se em Manaus o Clube da Madrugada, grupo artístico que se reunia na Praça Heliodoro Balbi, Centro, e desenvolvia diversas atividades culturais, principalmente com relação às artes visuais. O ápice do envolvimento

cultural do Clube com as artes plásticas foi a criação da Pinacoteca do Estado do Amazonas, em 1964, no governo de Artur César Ferreira Reis. A Pinacoteca foi de grande validade para a formação artística da época (PÁSCOA, 2007), dado ter nascido do próprio meio e ser formada não apenas por coleção de obras, mas também pela formação técnica dos artistas da época, o que contribuiu para a consolidação de grupos ativos no período.

O Clube da Madrugada é um exemplo do que já se mencionou outrora, com ancoragem na semiótica russa – a qual via a cultura como estrutura formada segundo contextualidades do presente e amalgamada em produções culturais de alto significado. Tais textos e conjunturas deliberadas a partir do Clube possuíram signos sem significados estáticos, os quais a todo momento entravam em contato uns com os outros, gerando semioses, ou seja, pensamentos e ideias continuamente diversas e novas, em interação conforme mecanismos repletos de hierarquias. Sendo espaço, a semiosfera possui limites. Nisso, temos a perspectiva de cultura e de não-cultura, interposta nas atividades do Clube da Madrugada. E assim, o que estava dentro da semiosfera fazia parte de determinada cultura e o que estava fora não fazia. Em suma, o movimento pouco notificava signos para além de sua determinada semiosfera, devido a processos de significação, mas admitia-se que qualquer manifestação poderia vir a fazer parte da cultura projetada no futuro.

O disposto exemplifica o seguinte: na semiosfera, ou seja, no espaço onde a cultura acontece, há conjuntos próprios de obras de artes plásticas e visualizações de características que tocam o fazer e o pensar, graças a diálogos que há entre textos. Devido a capacidade de gerar semiose, artes possuem múltiplas possibilidades de interpretação, em um processo contínuo e aberto de geração de ideias. Toda obra de arte está impregnada de tempo e pessoalidade. São indícios de subjetividade de determinada época, sendo reflexo da própria cultura estabelecida segundo vieses espaço-temporais. O objeto artístico é uma criação individual que se relaciona, inevitavelmente, com o ambiente, com o espaço onde seu criador insere-se enquanto indivíduo pensante:

Em toda prática criadora há fios condutores relacionados à produção de uma obra específica que, por sua vez, atam a obra daquele criador, como um todo [...] São gostos e crenças, que regem o seu modo de ação: um projeto pessoal, singular e único. Esse projeto estético, de caráter individual, está localizado em um espaço e um tempo que inevitavelmente afetam o artista (SALLES, 1998, p. 37).

Artistas produzem obras de arte em ambientes carregados de contexto e, como vimos, cultura não trata apenas de prática ou legado humano, de instrumentos produzidos, mas de toda uma teia de fazeres, saberes, símbolos, pensamentos e interpretações orientados por processos sistêmicos. E contextos culturais alimentam obras de arte porque fazem parte da percepção, da vivência do artista. Com relação às obras amazônicas analisadas, temos dois ambientes, os quais denominamos de natural e urbano. No natural, observaram-se, na análise das obras, os seguintes signos: floresta, figura humana masculina e feminina, palafitas, madeira, rio, bichos, caboclos, barcos, canoas e hábitos amazônicos (remar, catar). No urbano, descreveram-se casas, janelas, edifícios, palafitas, madeira, concreto, criança, trabalho urbano e instrumento musical.

A linguagem usada no texto da cultura foi secundária, posto ser apoiada em signos visuais que carregam poder semiótico e significado, em ordenamento ao código com o qual se depara. São signos contínuos que permitem ampla comunicabilidade com outros tipos de signos e por conseguinte de textos. As artes plásticas, porquanto, são organizadas segundo signos contínuos que estão abertos a interferências de outros signos, entendendo-se que a conexão de textos de arte com outros segmentos é intensa. No tocante às redes de relações que as obras apresentam na semiosfera, destacam-se fatores do ambiente natural e urbano, com os quais os artistas amazônicos dos anos de 1960, autores das obras, tinham contato.

Por viverem em cidade cercada por vastas áreas biodiversas de ecossistemas, as obras mostram como as relações humanas com o espaço urbano do século XX, em seus aspectos naturais, revelam linguagens onde a configuração ambiental das formas prevalece. Concernente à realidade amazônica e à forma como artistas se postavam diante da realidade, ressalta Pinto (2014, p. 50-51):

Podemos considerar uma identificação particular com a realidade amazônica em cada artista que vive ou viveu na região e a tomou como referência em sua obra. Esta identificação não ocorre de forma genérica, ela possui personalidade, e cada artista a demonstra ao seu modo, através da sua linguagem peculiar, nascida de sua memória pessoal ou coletiva. A arte, assim, é entendida como construção de um possível, não de uma realidade concreta.

Os costumes dos habitantes da região, os aspectos étnicos da população amazônica, as figuras urbanas das cidades, com sua arquitetura típica, onde madeira e rústico prevalecem, bem como miséria e contradições sociais,

destacam-se visualmente nas obras *O engraxate*, *Cafuné* e *Minha casa, minha rua*. Do ponto de vista da técnica artística, as obras apresentam linguagem figurativa predominante, sendo esta própria à forma de conceber a obra de arte em função de características culturais.

Destarte, apesar de, no Brasil, à época dos anos de 1960, a linguagem abstrata estar invadindo o campo das belas artes, no Amazonas dos anos 1960, especialmente em Manaus, notava-se um conjunto de obras distante ainda desse estilo de representação e expressão. Nas obras *Grande Hotel Belém* e *O engraxate*, as pinceladas são dispostas de modo a sugerir signos sem um contorno muito definido. Já nas obras das figuras *Barcos de pesca*, *Cafuné*, *Menino canoeiro*, *Miséria* e *O caso Neca Manaus*, os signos são estilisticamente representados de forma que o uso de linhas e contrastes é carregado, dando a sensação de contorno e visibilidade às figuras signícas.

Do conjunto de obras observadas, as realizadas pelo artista Ademar Guerra são as que mais se diferenciam do conjunto, do ponto de vista da forma, pois seus signos são compostos de figuras geometrizadas, algo que não aparece no trabalho de outros artistas integrantes da coleção da Pinacoteca do Amazonas. Diálogos entre textos que formam a semiosfera das obras estão todos no contexto do espaço amazônico. A realidade local é trazida às obras conforme a subjetividade de cada artista, apesar de todos estarem imersos num mesmo âmbito local.

Nas obras dos artistas Mariane Overbeck e Moacir Andrade, o ambiente amazônico, com rios, caboclos, casas e floresta tropical amazônica, são os signos predominantes; já para os artistas Afrânio de Castro, Hanemman Bacelar e Maria Auxiliadora Zuazo, os signos em destaques são os do espaço urbano, onde nota-se a figura do trabalhador de rua, da população pobre, das palafitas e da pacata e mal urbanizada cidade, sendo obras que remetem a espaços típicos da capital do Estado do Amazonas, Manaus.

Porquanto, considerando o exposto, conhecer a carga cultural das obras de artes plásticas amazônicas é de extrema relevância para o entendimento da cultura local, uma vez que o contexto do bioma possui particularidades – assim como demais biomas do país. Destaca-se que o espaço amazônico, em suas ambientações urbana e rural, e ainda agregando fatores sociais e étnicos da região, foram os principais temas enfocados pelos artistas autores da coleção de arte da Pinacoteca nos anos de 1960. A Amazônia, com natureza exuberante, cheia de rios, árvores e animais, e ainda a cidade de Manaus, cabocla e urbana ao mesmo

tempo, formam textos que estiveram em diálogo com a realidade, em uma semiosfera que retratava um exato período de tempo, os anos de 1960.

Apesar dos artistas elencados no trabalho estarem vivendo no mesmo local no momento da concepção das obras, tendo, portanto, acesso à mesma cultura, artistas como Ademar Guerra deslocam o olhar para novos fatores da própria vida, como as pessoas em seu ambiente urbano, refinado, trabalhando com elementos visuais diferentes de demais artistas, o que sugere o caráter aberto e livre da própria criação. Os artistas, conforme subjetividade, apesar de fazerem uso dos mesmos signos da cultura amazônica, usaram formas diferentes entre si de composição, mesmo abordando textos similares, em diálogo e ação na semiosfera chamada realidade amazônica.

4. Referências

BUNGE, Mario. Dicionário de Filosofia. São Paulo, Perspectiva. 2006.

FREIRE, José Ribamar Bessa (Coord). A Amazônia Colonial. 4ª Ed. Manaus: Metro Cúbico. 1990.

GERTTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Zahar. Rio de Janeiro, 2008.

HOHLFELDT, Antônio. In A Fermentação Cultural brasileira da década de 60. Revista FAMECOS Porto Alegre, nº 11. Dezembro 1999.

LOTMAN, Iúri. "Sobre o problema da tipologia da cultura". (trad. Lucy Seki), In: SCHNAIDERMAN, Boris (org.). Semiótica Russa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

LOTMAN, Iúri. A estrutura do texto artístico. (trad. M.C.V. Raposo). Lisboa: Estampa: 1978.

MACHADO, Irene. Escola de Semiótica: A experiência de Tártu Moscou para o estudo da cultura. São Paulo. Ateliê Editorial: 2003.

MACHADO, Irene, ROMANINI, Vinicius. Semiótica da comunicação: da semiótica da natureza à cultura. Revista FAMECOS. Porto Alegre. V17 N2. 2010.

MARTINS, Beatriz Cintra. O Texto Semiótica da Ciber Cultura: Uma análise

modelizante do website overmundo. São Paulo.USP. 2008.

MELO, Luciane Afonso.Panorama da Cidade de Manaus:Crise, progresso e Cultura da década de 1960. Somanlu, ano 10, n. 2, jul. / dez. 2010.

MARCONDES, Paulo Ferreira. Arte e Política no Brasil:Os anos 60 questões de arte e participação social.São Paulo .PUC. 2003.

PÁSCOA, Luciane Viana Barros. Panorama das Artes Plásticas em Manaus. Manaus: Revista Eletrônica Aboré, 2007.

PINTO, Priscila Maisel. Os caminhos da cobra na poética da Artista Bernardete Andrade. Dissertação Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus. UFAM. 2014.

SILVA, Lara Nuccia Guedes. Panorama da Pintura Contemporânea Amazonense. Manaus: Editara Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SANTAELLA, Lucia. O que é Semiótica. São Paulo: Brasiliense. 1983.

SALLES, Cecilia A. Gesto Inacabado.São Paulo: Annablume, 1998.

Amazônia: transpondo as fronteiras na criação do intelectual coletivo

Davi Avelino

Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia
Professor do Departamento de História - UFAM

A riqueza da Amazônia reside não apenas na sua sociobiodiversidade, mas também em ser um espaço físico, social e simbólico que inclui fronteiras étnicas, territoriais, culturais e de saberes. Como uma abertura para a discussão desses múltiplos sentidos é que o conjunto de artigos que compõe o livro *Fronteira de Saberes* problematiza, de forma acurada, as possibilidades de ser ler a região e suas fronteiras.

Outro aspecto a se destacar desse empreendimento coletivo são as trocas simbólicas que envolvem pesquisadores(as) situados(as) em um espaço social amazônico, ainda que não necessariamente residam nele, mas o problematizam de perto a partir de experiências de campo e anos de leitura. Desta forma, o diálogo que se estabeleceu permitiu compreender processos sociais que abarcam a região de leste a oeste, com pesquisas localizadas no município de Parintins e de Tabatinga, além dos trabalhos oriundos da Universidade Nacional da Colômbia, com sede situada em Letícia.

Mas afinal, o que está em jogo hoje quando problematizamos a região em seus vários aspectos? É possível articular um conjunto de problemáticas fundamentais para compreender as transformações pelas quais a região vem passando?

Do ponto de vista epistemológico, faz-se necessário, por um lado, compreender a historicidade dos processos que vem afetando a região nas últimas décadas do século XX e na década inicial do XXI como forma a se evitar visões naturalizadas, e, por outro, apreender como os sujeitos sociais ou os agentes históricos (definidos etnicamente ou por relações de trabalho) vêm desenvolvendo estratégias para encarar essas mudanças.

Uma possível contribuição a esse debate reside na compreensão das formas de mobilização das populações locais frente aos novos desafios do presente. O argumento levantando por Mark Harris (2006) é de que as populações amazônicas, especialmente as que vivem nos beiradões dos rios da região, desenvolveram formas de enfrentamento aos projetos de modernização formulados longe das demandas das locais. Tais formas, marcadas pela flexibilização e resiliência, seriam centrais para se compreender as estratégias adaptativas que essas populações vêm fomentando ao longo do tempo.

A mobilização política em muitas comunidades que passaram a acionar a fronteira étnica, num movimento que pode ser chamado de etnogênese (BOCCARA), ou mesmo o enfrentamento ao latifúndio no sul do Pará e do Amazonas com a organização do Movimento Sem Terra (MST), marca uma nova dinâmica temporal em que esses sujeitos saem da invisibilidade e passam a se posicionar no espaço público.

A articulação entre formas locais de mobilização e luta com as assembleias e encontros nacionais e até internacionais, perfazem estratégias que superam as formas clássicas de movimentos sociais, caracterizados pelos partidos e sindicatos, e dão maior dinâmica às pautas das chamadas populações tradicionais (ALMEIDA, 1994).

A resposta a esse processo pode ser vista de forma clara. A coalisão de interesses de empresários do setor do agronegócio, articulados com grupos políticos e midiáticos locais, visa frear conquistas em cursos de algumas comunidades indígenas e populações extrativistas da região. Nesse contexto, forças conservadoras e autoritárias se levantam e ameaçam colocar em risco décadas de lutas e conquistas.

O que isso implica? Implica em um reordenamento territorial com a revalorização das terras públicas da região em novo mercado de terras aquecido; implica em “novo” discurso global sobre a região com dramáticas consequências para os povos indígenas, que agora veem suas terras já demarcadas sob ameaça, implica, em suma, nos vários aspectos problematizados no livro.

Contra essa conjuntura perversa, faz-se necessária a elaboração de estratégias coletivas e criativas para se contrapor ao ideário neoliberal de uma exploração sem limites. Somente uma estratégia que nos permita transpor as fronteiras entre as diversas áreas do conhecimento e os diversos saberes poderá contribuir para a construção do que Pierre Bourdieu chamou de intelectual coletivo. Não se trata de abrir mão dos critérios de competência e saber que fundamentam cada área em nome de um conhecimento engajado, mas de manter o rigor científico sem abrir mão das exigências acadêmicas, e articulá-los às formas de intervenção no debate público.

O trabalho que se apresentou com *Fronteiras dos Saberes* representa, de alguma forma, esse intelectual coletivo, na medida em que é fruto de um esforço coletivo que faz dialogar correntes teóricas distintas, mas que possuem o objetivo de se contrapor a visões de mundo autoritárias e conservadoras.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: SILVEIRA, Isolda. Amazônia e a crise da modernização. Belém. Museu Paraense Emílio Goldi, 1994.

BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reorganização entre os Mapuche na época colonial. In: Revista Tempo: n.23, maio de 2007. Universidade Federal Fluminense.

BOURDIEU, Pierre. Por um conhecimento engajado. In: Contrafogos: por um movimento social Europeu.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: por uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina et al. Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Anablume, 2006.

Este livro foi editorado em jun/jul/ago de 2016. As famílias tipográficas utilizadas foram Liberations Sans Narrow, Kokila, MS PMincho e Century Gothic. O projeto tipográfico foi desenvolvido pelo Laboratório de Editoração Digital do Amazonas/Ufam.