

Gilse Elisa Rodrigues
Michel Justamand
Tharcísio Santiago Cruz
Organizadores

**Fazendo Antropologia no
Alto Solimões:
Diálogos Interdisciplinares**

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Fotografia da capa

Tharcísio Santiago Cruz

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Gilse Elisa Rodrigues

Michel Justamand

Tharcísio Santiago Cruz

Organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R382g, RODRIGUES, G. A.

J276m JUSTAMAND, M.

C379t CRUZ, T. S.

Fazendo antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares, Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz, Alexa Cultural: São Paulo, 2016

14x21cm - 160 páginas

ISBN - 978-85-63354-49-5

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

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

ALEXA
CULTURAL

Rua Henrique Franchini, 256
Embu das Artes - SP - CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: Diálogos Interdisciplinares

ALEXA
CULTURAL

Embu - SP
2016

COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice- presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)

Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)

Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Karel Henricus Langermans (Anhanguera - Campo Limpo/SP)

Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)

Odeni de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)

Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)

Paulo Alves Junior (FMU – SP)

Vanderlei Elias Neri (UNICSUL/SP)

Vera Lúcia Vieira (PUC/SP)

Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Conselho Editorial da Obra

Ana Cristina Alves Balbino (PUC/SP)

Ana Paula Nunes Chaves (UDESC/SC)

Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)

Clécio Ferreira Mendes (PUC/SP)

Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)

José Lindomar Coelho Albuquerque (UNIFESP – Guarulhos/SP)

Leandro Infantini (UALg – Portugal)

Lilian Marta Grisolio (UFG – Catalão/GO)

Luiz Daniel Rodrigues Dinarte (UFRGS/RS)

Patrícia Bayod Donatti (UFAM - Manaus/AM)

Pedro Paulo A. Funari (UNICAMP/SP)

Rita Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)

Rita Juliana Poloni (UFPEL/RS)

Valdemar Gomes de Sousa Junior (UNFABC – S. B. Campo)

É A ENCHENTE CHEGANDO

Sorradeira com muitas águas
Marañon, ucayali, yurimagua,
Cristalinas barrentas Solimões
Do Curuçá, Quixito ou Ituí
As águas morenas do Javari,
Inundam terreiros e tapiris.

Igaras cheia de guerreiros,
Divertimento da garotada,
Cunhans e curumins
Salteiam dos muluguzeiros,
Acinzentadas murucututús
Em piras deslizam quebracus.

No encanto das matas e rios
Boto vermelho e Tucuxi
Yara abraça curupira,
Cobra grande e Bate, Bate
Ainda lutam prá existir

Nas correntezas os murerús
Troncos caídos de balceiros
Gaivotas na praia do Pacu;
Boca do Moámora sucirijú
Socós e garças pescam xiriús
Voando bem alto Jaburús

É a enchente chegando...
Etnias diversas, da floresta
Entoam cantigas em festas.
É água na moradia passando,
Agradecendo a Tupã pelo dia,
Cabocla bonita invoca alegria.

Odri Araújo (poeta e artista plástico)

PREFÁCIO

A Constituição Federal de 1988 foi resultado de vários processos sociais que culminaram na outorga de um novo marco normativo em diversos campos da sociabilidade brasileira: dos fundamentos da economia e das finanças públicas às garantias individuais dos sistemas gerenciais à saúde pública dos direitos e deveres de atores para com a educação aos direitos de grupos sociais silenciados, hierarquizados e racializados ao longo da história nacional. Sem dúvida esta Constituição já está inscrita na história brasileira como um das principais conquistas de toda a população ao longo da República que já remonta mais de um século.

A distribuição de recursos públicos imposta por um padrão social e econômico excludente e que esteve baseado no agravamento das desigualdades de ordem socioeconômica e no silenciamento e na abissal hierarquização dos que portavam “marcas sociais da diferença”, transformadas em pilares da ausência de reconhecimento, fez com que alguns analistas batizassem este país de Belíndia.

A associação da desigualdade socioeconômica ao silenciamento e às hierarquias sociais engendrou uma das sociedades mais assimétricas e violentas do planeta. Na contra mão deste processo, a Constituição Federal de 1988 possibilitava contribuições para que este quadro pudesse ser minimizado. Contudo, algo mudou e o que está em curso parece ser a reatualização de códigos sociais e políticos que subsidiam a manutenção de privilégios, e isto, evidentemente, não se coaduna com a democracia. Ferida em sua alma, a Constituição Federal de 1988, se rasgada, trará consequências que neste momento são difíceis de serem adequadamente avaliados, mas parece não restar dúvidas dos objetivos, das forças e dos atores responsáveis por momento tão crítico como o atual. Um olhar mais atento – e comparativo – lançado a partir da Constituição Federal de 1988 e todas as precedentes permitirá concluir que apesar de muitas dificuldades, e mesmo com a não regulamentação de vários dispositivos constitucionais, a Carta Cidadã proporcionou melhores condições de vida à população brasileira, provavelmente estas melhorias estão na base do apelido dado à Constituição Federal de 1988 – Carta Cidadã.

Nela estão previstas possibilidades sociais, expressas em

termos normativos, que puderam, por algum tempo, serem transformadas em políticas públicas. Reconhecimento da diversidade étnicoracial e de territorialidades consagradas por distintas ancestralidades punição de comportamentos e práticas discriminatórias valorização das culturas nacionais ocupação do solo mediante o compromisso social da produção políticas de ação afirmativas garantias individuais frente ao Estado liberdade de expressão e opinião e respeito às cosmologias e cosmogonias são apenas alguns poucos exemplos do que pode se observar ao longo da Carta Cidadã de 1988.

Desde então, o Brasil experimentou o mais longo período republicano sem rupturas institucionais. Ao longo de quase três décadas (1988-2016) o país pôde enfrentar seus dilemas sociais, culturais, econômicos resguardando os princípios de uma jovem democracia que se constituía e contribuía para que a sociedade brasileira pudesse ser reconhecida em seus esforços de combate à fome e, concomitantemente, superar desafios históricos de inclusão social.

Neste período o panorama universitário transformou-se radicalmente. A expansão exponencial de novas vagas no ensino superior esteve associada ao surgimento de novas Instituições de Ensino Superior e à democratização do acesso a este nível educacional. Mulheres, negros, indígenas, estrangeiros, refugiados políticos e outros grupos sociais passaram a integrar de maneira orgânica os campi universitários. Matrizes curriculares tiveram de ser alteradas de modo a que esta diversidade pudesse também se ver contemplado nos conteúdos formativos dos cursos de graduação e de pós-graduação deste país continente.

Estas mudanças que ainda estão em curso e cujos desfechos não são tão previsíveis como se possa imaginar, foram criticadas de maneira bastante contundente e as vitórias alcançadas por amplos movimentos políticos e reivindicatórios consagraram uma multiplicidade de atores sociais ao longo destas últimas três décadas. Estes avanços têm sido rechaçados veementemente por aqueles setores da sociedade brasileira que mascararam seus privilégios sob a forma de supostos direitos. Nesta trajetória, pertencas de raça, classe, gênero, sexualidade, região, geração, religião dentre outras puderam contribuir decisivamente para que a distribuição dos recursos públicos, financeiros ou não, pudesse ter caráter mais equitativo.

Parte de todo este intenso e enriquecedor processo poderá

ser observado ao longo desta obra. Os estudos sobre a Tríplice Fronteira do Alto Solimões reúnem experiências pouco conhecidas pelo grande público leitor e pela população brasileira. Encontram-se, no Alto Solimões, parte das raízes latinoamericanas dos povos autóctones, de africanos e seus descendentes e dos europeus. Nesta porção do território da América Latina encontram-se experiências (pluri) nacionais de grupos sociais do Brasil, Colômbia e Peru. E é desta Tríplice Fronteira, do Alto Solimões, que um conjunto de pesquisadores emprestam suas vozes para debater diferentes aspectos sobre as sociedades, a construção de saberes e práticas de fé.

Esta obra apresenta caráter multidisciplinar e inovador. De um lado, pesquisadores de formações distintas dedicam tempo e atenção na compreensão de múltiplos fenômenos sociais a partir da madura apropriação de referências teóricas das ciências sociais de outro, apresentam aos leitores uma realidade que com suas particularidades faz ampliar o quadro interpretativo sobre a sociedade brasileira. Para além dos litorais, das conturbações, das megalópoles os capítulos desta obra nos obrigam a refletir não apenas sobre as dimensões deste território chamado Brasil, mas, sobretudo as conexões existentes entre diversas dimensões de intersecção cultural que se apresenta neste mundo contemporâneo. Esta obra está estruturada nas dimensões da Sociedade, do Conhecimento e das Crenças.

A leitura desta obra se impõe especialmente neste momento em que as pluralidades brasileiras tendem a ser negadas no debate público. Esta obra é também importante por reconhecer que há brasis no interior deste imenso Brasil.

Das águas do Pantanal em Mato Grosso, Cáceres, inverno de 2016.

Prof. Dr. Paulo Alberto dos Santos Vieira

NEGRA – Núcleo de Estudos sobre Educação, Gênero, Raça e Alteridade

PPGEdu – Programa de Pósgraduação em Educação

UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso

APRESENTAÇÃO

Caros leitores,

Neste volume, mantivemos de forma mais ortodoxa, a proposta original do “Fazendo Antropologia no Alto Solimões” de uma coletânea de textos com caráter trans/inter/multi disciplinar, com a participação exclusivamente de colegas da instituição. Significa dizer que estudos, pesquisas, análises de colegas da Pedagogia, do Serviço Social, dos programas de pós-graduação da UFAM, mesclam-se aos textos de docentes do colegiado de Antropologia do INC/UFAM.

Convém salientar, que hoje, momentaneamente, não somos mais uma comissão oficial do curso de bacharelado em Antropologia do Instituto de Natureza e Cultura. Divergências intelectuais, obstáculos institucionais e as disputas tão características do contexto acadêmico, longe de frearem a continuidade do nosso projeto, acabaram por nos proporcionar a possibilidade de seguir com nossa proposta de forma autônoma e independente, no entanto, não estamos fechados aos colegas do curso que tenham interesse em participar de nosso projeto. Ao contrário, acreditamos que as diferenças de filiações teóricas, de ideias, e posturas políticas são fundamentais para a produção de conhecimento científico, contribuindo para sua ampliação e, também, inevitavelmente para o desenvolvimento das relações sociais e humanas.

Informamos que agora somos oficialmente uma Comissão de publicações do nosso famigerado Núcleo de Pesquisas e Baixos Estudos do Alto Solimões (NUBEASol), núcleo formado em 2011 durante um evento acadêmico e que ficou hibernando por algum tempo, para agora surgir com toda sua força. “Baixos estudos” representam aqui a característica da pesquisa inquieta que se embrenha por baixo das diversas instâncias de poder buscando identificar suas emergências e que não se deixa limitar, a não ser, pelos interesses, prioridades e propostas surgidas nas negociações de pesquisa entre os próprios sujeitos de pesquisa, nossos interlocutores.

Identificar e desconstruir processos e instâncias de poder, muitas vezes submersos nas relações e práticas cotidianas institucionalizadas, torna-se, cada vez mais, uma parte fundamental a constituir nossa prática investigativa. Nossa proposta continua

livre e aberta a todas (os) as (os) pesquisadoras (es) que, desde a Amazônia, e de outros tantos cantos, se lançam ao desafio de construir conhecimento científico das margens para o centro da nação, invertendo o olhar que tradicionalmente produz, promove e divulga o saber produzido na academia.

Assim, vejamos... leiam e se deliciem com os escritos que seguem!

Os organizadores

Gilse Rodrigues

Michel Justamand

Tharcísio Santiago Cruz

ÍNDICE

Prefácio

9

Apresentação

13

Autoridade antropológica e raça no Brasil

Adailton da Silva

17

Assistência social e inclusão educacional no Alto Solimões - AM

Claudia dos Santos Lima

Albergson Ferreira Nascimento

Alice de Lima Ramos

Anderson Barroso Ortega

Kirzan Rocha do Nascimento

Neicylane de Souza Batista

29

Ensaio sobre a produção de “excedentes de significado”
nas narrativas bíblicas de Daniel Berg e Gunnar Vingren da

Assembléia no Brasil

Cristian F. Martins

43

Um estudo sobre a territorialidade, transnacionalidade religiosa do povo escolhido de Deus na fronteira Brasil/Peru: pensando os Israelitas do Novo Pacto Universal

David Adan Teixeira Saénz

65

Narradores da cultura popular: um tema nas fronteiras das Ciências Sociais

Ismael da Silva Negreiros

83

Projeto “Oficinas de filosofia para crianças com uso de filmes e documentários”

Josenildo Santos de Souza

Maria Auxiliadora dos Santos Coelho

Maria Francisca Nunes de Souza

101

Saberes e conhecimentos do outro no Alto Solimões/AM.

Respeitar é preciso!

Michel Justamand

117

Considerações da Teoria Crítica para abordagens crítico-dialéticas em Ciências Humanas e Sociais

Alexsandro de Melo Medeiros

Renan Albuquerque Rodrigues

131

Trabalho precário e trabalhadores brasileiros e peruanos na fronteira Brasil/Peru.

Tharcisio Santiago Cruz

147

Sobre os autores

161

AUTORIDADE ANTROPOLÓGICA E RAÇA NO BRASIL¹

Adailton da Silva²

Era uma vez uma antropóloga que sugeriu a uma amiga brasileira que talvez fosse hora de um acadêmico ligado aos povos indígenas no Brasil ter um espaço na academia para eles mesmos ensinarem sobre as culturas autóctones. A pessoa a quem foi dirigida esta observação respondeu o seguinte: “Se um índio faz Antropologia, não é mais Antropologia”. (...) Eu confesso ter ficado um pouco triste quando o comentário foi originalmente proferido, já que, imediatamente eu transferi o contexto à minha própria situação. Se uma mulher negra faz Antropologia, ainda é Antropologia? Ela ainda é negra? (GILLIAM & GILLIAM, 1995: 525)

Recentemente a Plataforma Lattes do CNPq passou a identificar a cor/raça dos pesquisadores. Esta iniciativa está em sintonia com demandas feitas pelos movimentos sociais para que todas as bases de dados que alimentam a tomada de decisão em políticas públicas no país identifiquem a condição étnico-racial de seus beneficiados.

A experiência de ser um pesquisador negro no campo da antropologia, no entanto, vai muito além de poder incluir uma foto ou indicar sua afrodescendência no maior cadastro nacional de pesquisadores. O uso do conceito de raça é severamente questionado na antropologia brasileira como ferramenta metodológica capaz de revelar aspectos significativos da realidade social do país (COSTA, 2002). São antropólogos os principais articuladores nacionais da reação contra o estabelecimento de políticas públicas específicas baseadas na raça (SANTOS, 2011; FRY, 2007). Ser negro e antropólogo no Brasil, definitivamente não “passa em branco”.

A operacionalização do conceito de raça³ na contextualiza-

¹ Texto apresentado como parte da avaliação para a disciplina Teoria Antropológica III, ministrada no segundo semestre de 2013 pelos professores Ana Carla Bruno, Maria Helena Ortolan Castro e Frantomé Pacheco.

² Doutorando em Antropologia na UFAM.

³ “O termo raça mobiliza, desde a sua origem até os nossos dias, argumentos tanto sobre a natureza (ou biologia), através da medição e classificação de certas

ção da produção antropológica brasileira é um dado perturbador. Ou se é identificado como embranquecido ao assumir a posição hegemônica na antropologia de desqualificação e crítica à agenda política do movimento social de luta anti-racista. Ou então se é acusado de fazer uma antropologia militante, limitada pelo horizonte do olhar nativo que essencializa identidades sociais anacrônicas ao contexto da modernidade liberal e da democracia racial brasileira.

O desafio a que me lancei em meio a este espinhoso contexto foi o de construir uma tese que considere seriamente os argumentos que tornaram possível a construção de uma política de Ação Afirmativa (AA) voltada para o enfrentamento do crescimento da epidemia de AIDS junto à população negra brasileira. Tais argumentos foram concebidos como resultante da agenda de lutas do Movimento Negro (GOMES, 2005; PEREIRA & SILVA, 2009) achincalhado por um sem número de antropólogos em seus princípios e métodos de ação (COSTA, 2002; HOFBAUER, 2006; MAIO, 2010; GILROY, 2001; SANSONE, 2007; GOMES, 2009, SCHWARCZ, 2012). Há uma estranha e inconformada gritaria de um grupo de pesquisadores, afirmando categoricamente compreender mais e melhor do que o Movimento Negro o que é e o que deve querer ser o negro brasileiro.

Em que pese estar pessoalmente identificado com a razão dos argumentos do movimento social e pouco afeito ao discurso acadêmico sobre o negro, não desejo me tornar porta-voz, intérprete ou mediador destes. Gilliam & Gilliam (1995) apresentam este desejo de alcançar a condição de “branco honorário”, “homem honorário”, ou “dirigente nativo de outros nativos” como uma das armadilhas do racismo que também impregna a pesquisa acadêmica e seus títulos honoríficos.

Importa-me compreender antropológicamente, ademais dos fundamentos destes argumentos, como e porque funcionaram, ao menos durante algum momento para tornar visível um problema que parece já ter sido esquecido⁴.

A história da disciplina Antropologia e de sua comunidade de profissionais engajados em uma “cultura científica”, foi

características físicas e morais dos corpos, quanto sobre a sociedade, no sentido do conceito estar inscrito dentro de relações hierarquizadas entre indivíduos e grupos populacionais ao mesmo tempo em que contribui à significação destas relações” (CALVO-GONZALES, 2012: 184).

4 Desde quando fui consultor técnico do Programa Nacional de DST/AIDS do Ministério da Saúde (2006 a 2008) não parei de investigar esta questão.

gerada no interior do horizonte da civilização ocidental, ou “da humanidade europeia” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1986: 58). Isto significa dizer que mesmo as crises e mudanças de paradigma são formuladas a partir da perspectiva proposta por este horizonte, seus limites e reconfigurações. Determinadas metodologias e conceitos ganham maior ou menor evidência na medida em que se coadunam com as questões colocadas em debate na comunidade de profissionais.

A crítica pós-moderna incorporada pela antropologia interpretativa, rejeita as meta-teorias e meta-discursos que em sua raiz iluminista pretendiam afirmar a universalidade da razão e da ciência, e doravante propõe a compreensão do saber científico enquanto uma espécie de discurso. O próprio consenso, a partir dos parâmetros elaborados pelo discurso, é considerado inatingível, e teria como finalidade maior o diálogo ou a manutenção de um estado de discussões. Isto significaria, em alguma medida, abrir mão de uma concepção “de humanidade vista como sujeito coletivo, universal, em busca de sua comum emancipação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1986:66). Este discurso, com seus significados e significantes, além de redefinir a relação de autoria a partir de nova estratégia discursiva, ofereceria elementos capazes de silenciar contradiscursos críticos.

A expressão de Geertz (1997) “todos nós somos nativos” é contemporânea da ascensão irrefreável da luta anti-colonialista e da contundente crítica ao papel historicamente ocupado pelos antropólogos no sistema de dominação colonial. Argumentar que todos são nativos ao tempo em que delimita para alguns a capacidade de descrever a condição nativa (autoria), também emudece a denúncia do colonizado tornado nativo por força da opressão. É necessário admitir francamente que, apesar das mudanças estabelecidas com a globalização e as novas tecnologias de comunicação, alguns permanecem sendo mais nativos que outros com todos os privilégios e prejuízos que isto abarca. Não somos todos igualmente nativos, nem figurada nem objetivamente.

A condição de autoridade herdada pela antropologia (política, econômica, religiosa, científica, moral, jurídica, militar, administrativa, étnica, racial) que até meados do séc. XX servira eficientemente para garantir o acesso a dados etnográficos, em um novo contexto de relações sociais, tornara-se estorvo e embaraço ao trabalho dos pesquisadores.

A escolha pela defesa de um saber negociado produzido a

partir da experiência de encontro etnográfico, capaz de produzir um texto que represente uma fusão de horizontes, polifônico e interpretativo é também uma sofisticada estratégia para preservar a viabilidade da comunidade antropológica em um cenário de aparente crise da modernidade ocidental.

No Brasil, no entanto, a “pós-modernidade não poderia ser mais do que uma força de expressão” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1986:71). A disciplina antropológica absorve no país, mais uma vez seletivamente, os debates que eclodiram com a crise dos países pós-industriais.

O dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950, e as repercussões das teorias culturais radicais dos anos 60 e 70. Após a reversão do olhar europeu em decorrência do movimento ‘negritude’, após a crise de consciência da antropologia em relação a seu status liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada (CLIFFORD, 2002: 18-19).

O Brasil não reformulou na profundidade necessária suas relações de colonialismo interno que perduram desde o período imperial e que nutriram desde o berço a formação da antropologia brasileira (MUNANGA, 2008). Se houve emancipação dos povos colonizados por franceses, portugueses, e ingleses em terras distantes, o mesmo não ocorreu com as populações subjugadas dentro da nação brasileira em função de sua origem étnico-racial. As populações de descendentes de africanos e as populações indígenas permanecem subordinadas política e economicamente à hegemonia dos descendentes de europeus, e a desnaturalização desta condição carece de maior esforço e preocupação por parte das ciências sociais brasileiras (SOVIK, 2009).

A atuação das organizações organizadas em torno de identidades étnicas ou raciais enquanto interlocutor das demandas de populações específicas segue rechaçada sob a pecha de “essencialista” pelo Pensamento Social Brasileiro em sua elaboração acerca do papel do Estado, dos Movimentos Sociais e da representação política na Democracia (GUIMARÃES, 2002). As organizações políticas negras ou indígenas são consideradas exercendo um papel secundário e pouco confiável na construção

da democracia brasileira. Mediadores, intérpretes e especialistas oriundos da comunidade de antropólogos ocupam ainda equivocadamente o lugar de protagonistas onde há tempos já deveriam ser coadjuvantes.

A autoridade da antropologia não foi questionada por sua evidente relação umbilical com a elite política e econômica do país. Ao contrário antropólogos são chamados cada vez mais a cumprir o papel de peritos em situações de conflito ou disputa, quase sempre prestando este serviço em nome do Estado.

Nos cursos de graduação e pós-graduação em antropologia no Brasil pouco se sabe, lê ou discute sobre a produção antropológica em países não centrais do capitalismo mundial, mesmo os latino-americanos. As referências e preocupações permanecem espelhadas na agenda do primeiro mundo, ainda que do ponto de vista do esforço de inclusão da diversidade não se veja reflexo nestas terras. Até mesmo por isto, negros e indígenas ainda são raros na comunidade de antropólogos brasileiros. A etnografia no Brasil continua tendo como alvo prioritário estes outros não-brancos, e como seus etnógrafos os brancos que descrevem seus outros (CARVALHO, 2005).

Se o mundo se tornou multivocal, no Brasil ainda são quase os mesmos a falar e frequentemente os mesmos a serem falados na antropologia. Não houve então, ao menos no que toca a questão étnico-racial, dispersão da autoridade etnográfica ou configuração propícia para “um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade” (CLIFFORD, 2002:20).

A crítica pós-moderna, recebida inicialmente com muitas ressalvas, oferece antecipadamente à comunidade de antropólogos brasileiros ferramentas de contenção para o impacto de mudanças sociais que, de fato, ainda não ocorreram. E caso cheguem a ocorrer, conforme demandam negros e indígenas, isto poderá ser manejado preservando intocada a viabilidade da atividade profissional nos mesmos termos⁵. Considerando que as ferramentas de reformulação dos textos etnográficos induzidas pela crítica social permanecem efetivamente acessíveis somente ao mesmo perfil de debatedores, o diálogo segue impermeável às outras posições e leituras. Se as tímidas iniciativas em andamento

⁵ “Os modos de autoridade resenhados aqui – o experiencial, o interpretativo, o dialógico, o polifônico – estão disponíveis a todos os escritores de textos etnográficos, ocidentais e não ocidentais” (CLIFFORD, 2002: 58).

não irão reformular nesta geração a composição do quadro de leitores e debatedores da produção antropológica brasileira, com a inclusão de outras demandas e pontos de vista, qualquer reformulação teórica tende a conformar-se como atualização das mesmas premissas, readequação das mesmas práticas, para as mesmas pessoas. Serve, outrossim, para contribuir para que se mantenha hermético o debate dentro da própria disciplina, com a obrigatória utilização de textos rebuscados e de difícil acesso em língua portuguesa⁶. A mesma bibliografia que acompanhou a atuação de certa vanguarda nos EUA e na Europa tornou-se escudo de práticas e posições reacionárias no Brasil⁷.

A formulação que toma a atuação do antropólogo enquanto participante de um debate no contexto brasileiro, quando a diversidade da população não está devidamente representada na comunidade de antropólogos, irá justificar adequadamente a estreita seleção dos pares e de conceitos válidos para discussão. A comunidade disciplinar, através do controle dos conceitos, irá determinar o sistema conceitual e a consequente normatividade epistemológica. Além da possibilidade de silenciar o uso de determinados conceitos no interior do debate antropológico, ressalta-se a estratégia de impor a compreensão unívoca como código de entendimento e concordância.

A observação participante intensiva como norma profissional na antropologia estabelecida a partir de Malinowski supunha a “experiência de aprendizado pessoal comparável a uma iniciação” (CLIFFORD, 2002:25). Não obstante a experiência de imersão, o resultado desta teria de ser referendado na sociedade de origem do pesquisador. Mesmo a efervescência da experiência do “estar lá” não prescindiria do controle do “estar aqui” para que a reflexão em termos academicamente aceitáveis pudesse ser feita. A subjetividade que transparece na escrita necessariamente tem de carregar objetividade e distanciamento para sua validação como texto antropológico, e produzir o efeito de intersubjetividade

6 Das 29 referências bibliográficas utilizadas no texto de Roberto Cardoso de Oliveira, que escreve no Brasil para brasileiros através de um periódico editado na universidade pública, apenas dois autores citados escrevem em português - Marisa Peirano e ele mesmo. Há também um artigo traduzido de Jurgen Habermas. 24 dos 29 textos citados estão escritos na língua inglesa ou francesa, e permanecem em sua maioria sem tradução acessível 18 anos depois.

7 “É intrínseco à ruptura da autoridade monológica que as etnografias não mais se dirijam a um único tipo geral de leitor. A multiplicação das leituras possíveis reflete o fato de que a consciência ‘etnográfica’ não pode mais ser considerada como monopólio de certas culturas e classes sociais no Ocidente” (CLIFFORD, 2002:57).

entre pares. A escrita permanece como um domínio do poder (FOUCAULT, 2009).

Em verdade a autoridade científica do antropólogo nestes termos não depende de qualquer validação por parte da comunidade estudada, mas supõe os limites do alcance de seu discurso. O aprendizado pessoal advém do deslocamento do pesquisador de sua sociedade de origem, transpassando e remarcando sua diferença. A elaboração do texto etnográfico repassa ao leitor esta imersão ainda que agencie “o uso de uma linguagem comum de discurso, canais de comunicação regular, e pelo menos um consenso mínimo para julgar o método” (CLIFFORD, 2002:25). Qual diferença é esta demarcada? A diferença em relação ao horizonte de origem do pesquisador, reafirmada por dois movimentos: a passagem para dentro de um universo cultural – marco do início do trabalho de campo – e a retirada com os dados que serão expostos e debatidos entre pares – da observação do campo para o texto etnográfico.

Esta jornada heróica ao cerne de uma vivência alheia, trazendo deste seu entendimento profundo, pressupõe para além do “eu estive lá” o silenciado “eles não estão aqui” ou “nós móveis/ eles fixos”. A coexistência e a partilha do mundo produzida pela experiência do trabalho de campo com a observação participante é motivada inicialmente pelo impulso do pesquisador, que se imagina possuir o treinamento e a sensibilidade direcionada para filtrar e classificar de acordo com o paradigma de sua comunidade profissional quais aspectos são marcantes ou voláteis na imagem descritiva que será construída sobre o outro a partir de seu contato.

Tais pressupostos desqualificam em vários aspectos outras possibilidades de construção do texto etnográfico. Em primeiro lugar considerar que um texto etnográfico possa ter origem no horizonte crítico visibilizado a partir da condição nativa (que não é igualmente comum a todos) e seu movimento de trânsito e diálogo com outros grupos socioculturais. Por consequência os pares eleitos de forma privilegiada para o debate intelectual em um texto podem não referenciar-se na modernidade ocidental ou na cultura eurocentrada. A dupla transposição que caracteriza o “sou daqui (como vocês)/ estive lá (com eles)/ voltei para cá (por vocês)” pode dar-se em ambas as direções sem perder necessariamente seu valor epistemológico. Uma pesquisadora originária de uma comunidade negra ou indígena que toma contato com

o cânone da antropologia e logra um diálogo positivo a ponto de tornar-se relevante para sua própria comunidade de origem produz um trabalho de valor fundamental, apontando qualidades outras em relação às obras validadas em termos acadêmicos por sua relevância teórica e conceitual⁸.

James Clifford critica o modo tradicional do fazer antropológico, ainda que preservando a concepção de que a escrita etnográfica não pode prescindir da necessidade de que o etnógrafo vá embora para que sua autoridade etnográfica possa se configurar.

Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriadas apenas através de formas textualizadas. Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas ou exemplos (CLIFFORD, 2002: 42).

De nada vale considerar que há algum controle nativo sobre o conhecimento adquirido no campo quando a instância e objetivo de legitimação estão fora do campo. Ou quando o nativo não pode ser considerado qualificado para realizar uma pesquisa em seus próprios termos.

Não tentei investigar estilos de escrita etnográfica que possam estar sendo gerados fora do Ocidente. (...) Minha discussão se mantém nos limites de uma ciência cultural realista elaborada no Ocidente, embora em suas fronteiras experimentais (CLIFFORD, 2002:60).

Quando se preserva a consideração do Ocidente como núcleo emissor e formulador das experiências que irão ampliar as fronteiras de comunicação entre diferentes linguagens, muito pouco se pode obter em termos de descentramento da autoridade para a conformação de uma horizontalidade dialógica.

Para além do papel fundamental representado pela dinâmica da autoria, deve-se reconhecer os impactos no plano das representações através da cristalização e/ou imposição dos sentidos

⁸ Conforme alguns casos analisados por Vagner Gonçalves da Silva em sua Tese (SILVA, 2006).

dos discursos contidos nos textos etnográficos, na medida em que na Antropologia a “construção de um campo de estudos afeta a definição de fronteiras étnicas” (GILLIAM & GILLIAM, 1995: 526).

Apontamentos finais

A posição hegemônica presente na antropologia brasileira contrária às principais demandas históricas do Movimento Negro é um dos imbróglios do acesso ao campo. Mais especificamente para o estabelecimento de um diálogo confiável com militantes que estão constantemente sofrendo ataques por parte de membros eminentes da comunidade de antropólogos. Mesmo antropólogos com reconhecida atuação em favor da promoção da igualdade racial são vistos com certa desconfiança pelos setores mais duros do Movimento Negro em razão da atuação histórica desta comunidade profissional⁹. Ainda que a solidariedade racial e o currículo de atuação no Movimento Negro abra algumas portas, anunciar seu pertencimento à comunidade de antropólogos fecha outras tantas.

A necessidade do conceito de raça para o desenvolvimento do trabalho de pesquisa estabeleceu limites estritos quanto à possibilidade de diálogo teórico com outros antropólogos no país. Deste modo a bibliografia de referência para a discussão será antes de tudo com base nos textos relevantes para a ação social do Movimento Negro, já que é mesmo para o Movimento Negro (para vocês) e sobre o Movimento Negro (como vocês) que se desenvolve a tese. Para esta tese é o Movimento Negro que se move (GOMES, 2005; BICUDO, 2010), enquanto grande parte da antropologia brasileira parece permanecer no mesmo lugar desde 1930 no que diz respeito aos paradigmas no campo dos estudos afrobrasileiros (SALES Jr, 2006; GOMES, 2009; SCHWARCZ, 2012). Em verdade, grande parte da comunidade de antropólogos sequer considera o estudo das relações raciais como uma questão propriamente antropológica, sendo relegada ao campo da sociologia lidar com tal tema. Para muitos antropólogos somente temas relativos a diferença cultural preservada através das comunidades religiosas afrobrasileiras, os estudos das comunidades quilombolas e as manifestações da cultura popular mereceriam

⁹ Esta é uma das explicações plausíveis para momentâneos desentendimentos e alguma desconfiança por parte do coletivo negro que fez parte na UNB, o ENEGRESER, e em relação ao meu orientador à época do mestrado em antropologia Prof. José Jorge de Carvalho. Jamais notei qualquer comportamento hostil por parte do meu orientador, que ainda quando constrangido por ser branco e antropólogo mantinha sua posição em relação à causa negra.

estudos de natureza etnográfica (SILVA, 2008).

Outro desafio que se coloca no processo de produção da tese é levar em consideração o fato de que o pesquisador transita por espaços, instituições e grupos que tem ligação com o processo de construção, implementação e com os desdobramentos da política estudada. Seja na condição de militante negro, consultor técnico, ou pesquisador existem aspectos que irão interferir no olhar e no fazer antropológico, e que precisam ser colocados de forma explícita na apresentação da pesquisa (SILVA, 2003). Considere-se também que a possibilidade de resposta à produção acadêmica por parte dos sujeitos da pesquisa se dá em outro nível de relação¹⁰.

Grande parte dos entrevistados estão no mesmo patamar ou ainda em condição hierarquicamente superior na estrutura acadêmica ao pesquisador. Outros ainda são de gerações anteriores do Movimento Social, com uma larga rede de prestígio e articulação. Tanto facilita quanto dificulta o trabalho de pesquisa conhecer a opinião dos entrevistados também a partir de suas teses e artigos, e saber que estes podem reescrever o que foi dito sobre eles em um circuito mais amplo e poderoso. Não se trata de ir a um lugar distante, ouvir-ver-registrar, e retornar para os pares aquilo que interessa ao tradutor/intérprete¹¹. Trata-se neste caso de ter a delicada tarefa de dialogar, a partir de uma posição bastante específica, com quem efetivamente pode falar mais alto onde quer que esteja.

As relações com os entrevistados irão permanecer por mais tempo do que o trabalho de campo, graças ao vínculo estabelecido pela militância, o que significa uma avaliação para além da banca. A viabilidade no exercício de outros papéis por parte do pesquisador depende da coerência e validação coletiva do texto etnográfico em seu sentido político e efeitos concretos.

Não deixarei de fazer parte da população negra após o término do trabalho, nem deixarei de compartilhar seu horizonte ao redigir a tese. A negociação e o vínculo de pertencimento de um pesquisador negro que estuda a população negra são necessariamente permanentes. Ou até que o racismo deixe de existir no país, e a raça já não tenha qualquer importância na produção de um texto etnográfico.

¹⁰ Conforme ocorre com Silva (2006).

¹¹ Como o realizado por Kulick (2008) e Crapanzano (1980). Kulick denota seu pertencimento à comunidade LGBT, mas não demonstra em seu texto sinais de identificação política com a luta desta comunidade no Brasil. Ao contrário, sua tese serviu como ferramenta de oposição as demandas deste grupo.

Referências Bibliográficas

ARRUTI, José Maurício. Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

BICUDO, Virginia Leone. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

CALVO- GONZÁLES, Elena. Usos políticos da leucopenia e diferença racial no Brasil contemporâneo. In SANTOS, Ricardo Ventura (org.). Identidades Emergentes, genética e saúde: perspectivas antropológicas. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz: 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A categoria de (Des) Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia. Anuário Antropológico nº 86. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília/ Tempo Brasileiro, 1986.

CARVALHO, José Jorge de. Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior. São Paulo, Attar Editorial: 2005.

CLIFFORD, James A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no Século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COSTA, Sérgio Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CRAPANZANO, Vincent. Tuhami: Portrait of Moroccan. Chicago, The University of Chicago Press: 1980.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FRY, Peter et al (Org.). Divisões perigosas: Políticas Raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis-RJ: Ed Vozes, 2004.

GILLIAM, Angela & GILLIAM, Onik `a. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. Estudos Feministas. Dossiê Mulheres Negras, Revista Estudos Feministas vol.3, n. 2, p. 525-543, 1995. http://www.ieg.ufsc.br/revista_detalhe_volume.php?id=185

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência. São Paulo, Ed. 34; Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes/ Centro de Estudos Afro-Asiáticos: 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. *Negros e Política (1888-1937)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2005.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: Ciência do Homem, Filosofia da Cultura*. São Paulo, Contexto: 2009.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2012.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

KULICK, Don. *Travesti: Prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz: 2008.

MAIO, Marcos Chor (Org.). *Raça como questão: História, Ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte, Autentica: 2008.

PEREIRA, Amauri Mendes & SILVA, Joselina da (Orgs). *Movimento Negro Brasileiro: Escritos sobre os sentidos de democracia e justiça no Brasil*. Belo Horizonte, Nandyala: 2009.

SALES Jr., Ronaldo. *Democracia Racial: O não-dito racista*. Tempo Social - Revista de Sociologia da USP, vol. 18, nº2, Novembro de 2006.

SANTOS, Sales Augusto dos. et all. *O processo de aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010*. Brasília: INESC, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, Adailton da. *O jongo no Rio de Janeiro: relatos de um pesquisador negro*. Dissertação Mestrado. PPGAS-UNB, 2003.

_____. *Ações afirmativas na saúde: O programa estratégico população negra e AIDS*. Projeto de Tese apresentado na seleção do doutorado para o PPGAS da UFAM. Manaus: 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo: 2006.

ASSISTÊNCIA SOCIAL E INCLUSÃO EDUCACIONAL NO ALTO SOLIMÕES - AM

Claudia dos Santos Lima¹
Albergson Ferreira Nascimento²
Alice de Lima Ramos³
Anderson Barroso Ortega⁴
Kirzan Rocha do Nascimento⁵
Neicylane de Souza Batista⁶

Inclusão Social e Educacional

A política governamental de expansão das Instituições Federais de Ensino Superior (IFES), regulamentada pelo Decreto 6.096 de 24 de abril de 2007, além de garantir a inclusão social, possibilitou o aumento da demanda por assistência estudantil. Para atender os estudantes em situação vulnerável em conformidade com a Constituição Federal, artigos 1º, 5º, 6º, 195 a 203 e Lei 8.742/93 – LOAS - Política Nacional de Assistência Social, foi criado o Plano Nacional de Assistência aos Estudantes de Graduação das Instituições Federais, este que gira em torno de um conjunto de princípios e diretrizes que norteiam a implantação de ações para garantir o acesso, a permanência e a conclusão de curso dos estudantes das IFES, na perspectiva de “inclusão social”, formação ampliada, produção de conhecimento, melhoria do desempenho acadêmico e da qualidade de vida, ou seja, é uma política efetiva de investimento em assistência, com objetivo de atender às necessidades básicas dos estudantes, tais como: moradia, alimentação, saúde, esporte, cultura e lazer, inclusão digital, transporte, apoio acadêmico entre outras condições.

As estratégias para reduzir as desigualdades socioeconômicas devem fazer parte do processo de democratização da universidade e da própria sociedade. Esse processo não pode efetivar-se, apenas, no acesso à educação superior gratuita. Torna-se indispensável a criação de mecanismos que viabilizem a permanência e a conclusão de curso dos que nela ingressam, reduzindo os efeitos das desigualdades apresentadas por um conjunto de estudantes, provenientes de segmentos sociais cada vez mais pauperizados e que apresentam dificuldades concretas de prosseguirem sua vida acadêmica com sucesso (VASCONCELOS, 2010).

O Plano de Assistência Social aos estudantes (PNAES, 2008), visa atender, sobretudo, os estudantes mais carentes, como: os indígenas, ribeirinhos, negros dentre outros, acreditamos que as ações sejam de grande importância para os alunos, pois, além da inclusão social e educacional, se mantenham na Universidade até a conclusão de seus cursos. A criação do Plano Nacional de Assistência Estudantil representou um marco histórico na área da assistência estudantil, por atender as reivindicações dos movimentos sociais que há décadas clamavam por uma educação superior mais digna e igualitária e que atendesse os estudantes com baixa renda, estes que muitas vezes ingressam nas universidades e acabavam por abandonar o curso. Com isso, o alto índice de jovens com baixa escolaridade, obrigava-os ao subemprego com baixa remuneração para sua sobrevivência. Em muitos casos o abandono era definitivo o que descartava definitivamente a oportunidade de uma formação profissional (VASCONCELOS, 2010).

Em relação ao acesso dos jovens pertencentes a famílias com baixa renda na Educação Superior, a Lei 12. 711 de agosto de 2012 e a portaria normativa nº 18 de outubro de 2012 determinam que as Instituições Federais de Ensino Superior reservem 50% das vagas para os estudantes que tenham cursado o Ensino Médio em escolas públicas, pertencentes a famílias cuja renda per capita seja igual ou inferior a um salário mínimo e para os estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas.

Os Programas de inclusão social e educacional a nível superior configuram-se com o Programa de Seleção Unificada (SISU) que é um sistema informatizado, gerenciado pelo Ministério da Educação, no qual instituições públicas de ensino superior oferecem vagas para candidatos participantes do Enem, Programa de Financiamento Estudantil (FIES) é um programa do Ministério da Educação proposto a financiar o curso Superior dos estudantes matriculados em instituições privadas com juros baixos e longos prazos para o pagamento. Em 2010 o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) passou a ser o Agente Operador do Programa e os juros caíram para 3,4% ao ano. Além disso, passou a ser permitido ao estudante solicitar o financiamento em qualquer período do ano.

O Programa Universidade para todos (PROUNI) é um programa do Ministério da Educação que confere bolsas de estudo integrais e parciais de 50% em instituições privadas de educação

superior, em cursos de graduação e sequenciais de formação específica, a estudantes brasileiros sem diploma de nível superior. Por meio do Programa é garantida a reserva de cotas para Pessoas com Necessidades Especiais e para os autodeclarados indígenas, pardos ou negros. Acredita-se que as cotas tenham importante contribuição para o fortalecimento da inclusão social e educacional. Segundo o Ministro da Educação na época de implantação do PROUNI. Este é mais que um projeto de curso, ele é parte de um projeto de educação, que igualmente reflete um projeto de sociedade. Uma sociedade que se revelará em um espaço de práticas sociais no qual esse estudante irá intervir e onde irá utilizar o saber apreendido para, de forma solidária, resolver os problemas de sua época, imprimindo dimensão política à sua formação acadêmica.

Conforme portaria normativa, para concorrer às bolsas integrais, o candidato deve ter renda familiar per capita de até um salário mínimo e meio. Para as bolsas parciais de 50%, a renda familiar per capita deve ser de até três salários mínimos por pessoa. Para os Professores da rede pública de ensino que estejam no efetivo exercício do magistério da educação básica e integrando o quadro de pessoal permanente da instituição pública podem correr a bolsas exclusivamente nos cursos de licenciatura não sendo necessário comprovar renda.

O Programa Universidade para Todos (PROUNI) nos últimos anos possibilitou o ingresso e formação de jovens e adultos e, sobretudo, daqueles pertencentes às famílias com baixa renda, o programa já beneficiou, desde 2005, mais de 300 mil estudantes em todo o País. De acordo com o Secretário de Educação Superior SESu/MEC Ronaldo Mota, antes do PROUNI somente 11% dos jovens com idade entre 18 e 24 anos tinham acesso ao Ensino Superior. Dados apontam que em 2006 foram 211.993 mil ingressantes, destes 174. 867 concluíram seus cursos. (REVISTA PROUNI. 2008)

De acordo com o ministro da Educação Henrique Paim, em 2013 as mulheres somavam 3,4 milhões de matrículas contra 2,7 milhões de masculinos. Entre os que concluíram um curso de graduação, a diferença também favorece o público feminino ficando em, 491 mil feminino contra 338 mil masculino, totalizando 55,5% matrículas do sexo feminino e 44,5% do masculino. Entre os novos estudantes nesse mesmo ano, as mulheres também dominaram, dos quase 3 milhões de calouros, 54,7% eram mulheres e 45,3% homens.

Dados do Sisprouni divulgados em 06 de novembro de 2013, no ano de 2005 foram cedidas 71.905 bolsas de estudos integrais e 40.370 parciais. Já em 2013, esse quantitativo subiu para 164.379 bolsas integrais e 87.995 parciais, totalizando 252.374 bolsas cedidas. Destas, 8.568 foram destinadas as Pessoas com Necessidades Especiais, 159.053 para Estudantes negros e 1.706 para Estudantes Indígenas. Sendo 20.766 para o Estado do Amazonas. Dados do Sistema de Indicadores Social (SIPS/IPEA) sobre a situação atual da Educação no Brasil divulgados em fevereiro de 2011 apontou que 48,7% dos Estudantes afirmaram que a Educação Pública no Brasil melhorou. Dos entrevistados na Região Norte, 54,3% percebeu melhorias na educação.

Plano Nacional de Assistência Estudantil: princípios e objetivos

As ações do PNAES rege-se pelos princípios da gratuidade do ensino e igualdade de condições para o acesso, permanência e conclusão de curso nas IFES. Tendo como objetivos: garantir o acesso, a permanência e a conclusão de curso dos estudantes das IFES, na perspectiva de inclusão social, viabilizar a igualdade de oportunidade aos estudantes das IFES, na perspectiva do direito social assegurado pela Carta Magna dentre outros. Desde sua criação em 2008 e no decorrer de quatro anos, o PNAES já recebeu, R\$ 125,3 milhões em investimentos, no primeiro ano. Em 2009, foram R\$ 203,8 milhões, a serem investidos diretamente no orçamento das IFES e em 2010 foram destinados R\$ 304 milhões. (MEC. 2010).

Esse artigo é parte do Relatório Anual de atividades do Serviço Social do INC no ano de 2015.

DADOS E DISCUSSÃO

As vagas reservadas para o programa de sistema de seleção unificada – SISU tem beneficiado estudantes. Além, dos ingressantes por meio do Processo Seletivo Continuo – PSC, Processo Seletivo Macro Verão – PSMV/UFAM. Em conformidade com a Lei nº 12.711/2012 que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio dentre outras. Decreto nº 7.824/2012 que regulamenta

a Lei 12. 711 de agosto de 2012 e dispõe sobre o ingresso nas Universidades Federais e nas instituições de ensino técnico e de nível médio. Portaria Normativa nº 18/2012 que dispõe sobre a implementação das reservas de vagas em instituições federais. Dentre os estudantes que ingressaram por meio de cotas no INC em 2015, a maioria 23 (Vinte e três) pelo Processo Seletivo Macro Verão (PSMV) que reservaram vagas para os candidatos autodeclarados. Estes estudantes estão distribuídos em: 13 (treze) no curso de Administração, 10 em Antropologia, 10 Biologia e Química, 08 Ciências Agrárias e do Ambiente, 11 Pedagogia, 11 em Letras. Totalizando 63 estudantes.

PROGRAMAS DE ASSISTÊNCIA ESTUDANTIL:

ÍNDICE DE EVASÃO E RENDIMENTO

Sabe-se que uma das recomendações do PNAES, é que as IFES realizem estudos correlacionais entre assistência estudantil e rendimento acadêmico. Visando atender este item, foi realizado um estudo com os estudantes beneficiados com as bolsas e auxílios do INC. Para o levantamento levamos em consideração o coeficiente no ato da inscrição com o apresentado no momento da pesquisa.

ÍNDICE DE RENDIMENTO: BOLSA ACADÊMICA

O levantamento foi realizado com 200 alunos da bolsa acadêmica. Os dados apontaram que 11% dos estudantes não tiveram nenhuma alteração no rendimento acadêmico, 22% tiveram queda no coeficiente e 67% tiveram aumento de rendimento depois de ingressarem no Programa de Assistência Estudantil. Observa-se que apesar de os dados apontarem queda de rendimento, o índice de estudantes que tiveram melhorias, pode ser considerado positivo, demonstrando que o auxílio financeiro é um fator importante para que o aluno consiga concluir seu curso.

ÍNDICE DE RENDIMENTO: BOLSA PERMANÊNCIA DO MEC

Foi realizado o levantamento sobre o Índice de rendimento de 98 estudantes que recebem a Bolsa Permanência do MEC. Destes, 76% tiveram aumento de rendimento após ingressarem

no programa, 22% não tiveram nenhuma alteração e 2% tiveram queda. Os dados podem ser considerados positivos para inclusão social e educacional dos estudantes indígenas.

ÍNDICE DE RENDIMENTO: AUXÍLIO MORADIA

Com relação ao rendimento escolar dos estudantes beneficiados com o auxílio moradia, os dados apontam que 1,1% dos 105 pesquisados, não tiveram alterações no rendimento acadêmico, 36,34% tiveram redução do coeficiente e 68,65% tiveram aumento significativo no coeficiente depois de ingressarem no PNAES. Apesar do quantitativo de alunos que tiveram redução e estagnação no rendimento, o resultado da pesquisa pode ser considerado satisfatório, já que a maioria foi bem sucedida. O que mostra a importância dos programas de assistência estudantil.

EVASÃO DE ALUNOS BENEFICIADOS COM O PNAES/2014-2015

Foi realizada uma pesquisa para conhecer o índice de evasão, assim como as causas, em conformidade com as justificativas informadas pelos alunos ou parentescos em contato via celular ou visitas domiciliares. Foi levantado também o índice de estudantes beneficiados com o programa de assistência estudantil que concluíram seus cursos nos anos de 2014 e 2015.

Quadro - 1 Evasão Escolar Bolsa Acadêmica

ANO	JUSTIFICATIVA	QUANT.	FORMADOS
2014	Foi aprovado em outra universidade	01	21
	Desistente/ sem justificativa	18	
	Gravidez	02	
2015	Desistente/ sem justificativa	03	04
	Gravidez	01	
TOTAL		24	30

Fonte: pesquisa realizada em agosto de 2015

Como podemos observar, em 2014 foram 21 evasões dos beneficiados com a bolsa acadêmica, sendo que não foi possível contato com a maioria para saber as causas. Em 2015, foram 4 os desistentes, porém, foi feito contato somente com uma que

informou que desistiu por causa da gravidez. Isso reforça a necessidade de construção de creches, tanto para as mães estudantes quanto para as servidoras.

Quadro - 2 - Evasão escolar B.P. MEC

ANO	JUSTIFICATIVA	QUANT.	FORMADOS
2014	Desistente/ sem justificativa	01	-
2015	Desistente/ sem justificativa	05	04
	Migrou para outro Campus	01	
	Jubilado	01	
TOTAL		08	04

Fonte: pesquisa realizada em agosto de 2015

A Bolsa Permanência no valor de R\$ 900,00 é exclusiva para os estudantes indígenas e quilombolas e no INC iniciou somente em julho de 2014. Foi somente em 2015 que começamos notificar o índice e justificativas da evasão, porém, essa não é uma tarefa fácil, pois a maioria dos alunos que evadem, não faz a solicitação na coordenação acadêmica, nos colegiados ou no portal do aluno. Como os bolsistas são obrigados a entregar o relatório mensal, utilizamos a ausência de dois relatórios ou mais para investigar se o mesmo evadiu. Em muitos casos, não conseguimos falar, mais quando é possível, solicitamos informações. Assim, verificou-se que o principal motivo da evasão, seja a vontade de trocar de cursos. Como no caso de um aluno que recebia R\$ 900,00 reais da bolsa permanência, e mesmo assim desistiu do curso. Durante a conversa, o mesmo informou que tinha um sonho de cursar Enfermagem e desistiu porque foi aprovado em Enfermagem em outro campus. Da mesma forma, uma aluna que foi cursar biomedicina em uma Faculdade privada em Manaus e outro que foi cursar medicina na Argentina dentre outros da bolsa acadêmica e auxílio moradia que evadiram para cursar outros cursos. Observa-se que os cursos oferecidos no INC, por ser a maioria Licenciatura, não são tão cobiçados pelos jovens.

Quadro - 3 Evasão Auxílio Moradia

ANO	JUSTIFICATIVA	QUANT.	FORMADOS
2014	Desistente/ sem justificativa	04	18
2015	Desistente/ sem justificativa	02	05
	Migrou para outro curso numa universidade privada	01	
TOTAL		07	23

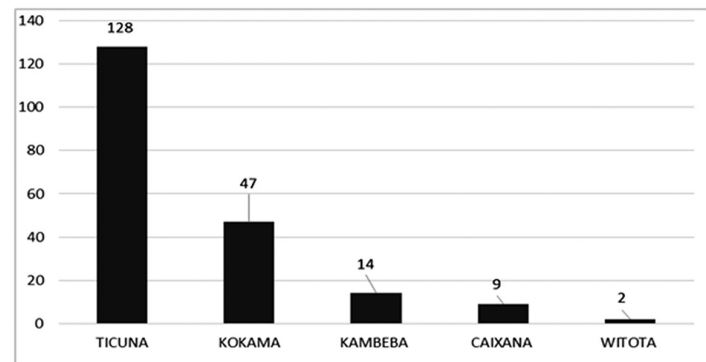
Fonte: pesquisa realizada em agosto de 2015

A maioria dos estudantes indígenas desistentes reside em comunidades próximas a Benjamin e fazem o trajeto ida e volta todos os dias. As dificuldades apontadas pelos estudantes indicam que o problema é real e precisa ser resolvido para garantir que os alunos do campo possam concluir seus cursos sem tanto sofrimento. O problema relacionado à geografia local é o mesmo que o Serviço Social enfrenta, pois até hoje não foi possível realizar as visitas domiciliares a esses estudantes devido ao difícil acesso e ausência de apoio logístico. Como pode ser observado, em 2014 e 2015 foram 07 desistências de alunos que mesmo recebendo o benefício evadiram. Desta forma, acredita-se que além dos problemas financeiros, eles enfrentam outros de natureza maior. Dentre os quais, podemos apontar a gravidez indesejada, a procura de cursos com maior possibilidade para o ingresso no mercado de trabalho e a falta de transporte. No entanto, tivemos 23 estudantes que apesar das dificuldades concluíram seus cursos.

PERFIL SOCIO DEMOGRAFICO DOS ESTUDANTES BOLSISTAS

Dados apontam que o ensino superior tem sido apropriado por jovens e adultos nos últimos anos. Acredita-se que isso se deva em grande parte aos incentivos financeiros destinados à Educação Superior por meio de bolsas de estudos e o sistema de cotas. Desta forma, a política social do Governo Federal tem demonstrado eficácia para o desenvolvimento e fortalecimento da educação Superior no Brasil. Visando identificar e descrever o perfil sociodemográfico dos estudantes, realizamos um estudo com 120 beneficiários do auxílio moradia e 200 da bolsa permanência do Ministério da Educação.

Gráfico - 01 Grupos Étnicos B. P. MEC(n=200).

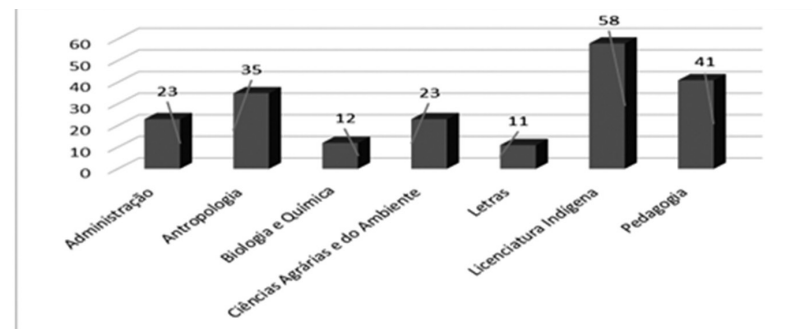


Fonte: pesquisa realizada pelo Serviço Social do INC em dezembro de 2015.

Em janeiro de 2016 os estudantes beneficiados com a bolsa permaneciam do Ministério da Educação somavam 200 (Duzentos) pertencentes a cinco grupos étnicos, 128 Ticunas, 47 Kokamas, 14 Kambebas, 09 Caixanas e 02 Witotas. Destes, 55 são estudantes do curso de Licenciatura para formação de professores indígenas. Distribuídos em 10 Kokamas, 01 Kambeba e 44 Ticunas.

Foi levantada a origem de 144 estudantes indígenas. Destes, 101 são oriundos de comunidades indígenas e 43 da área urbana dos municípios do Alto Solimões. Sendo a maioria, 24 (Vinte e quatro) da comunidade indígena de Filadélfia/Benjamin Constant – AM.

Gráfico - 2 - Estudantes indígenas por cursos (n=203)



Fonte: pesquisa realizada pelo Serviço Social do INC em dezembro/2015

O levantamento foi realizado com 203 estudantes indígenas no mês de dezembro de 2015. Sendo 58 (29%) estudantes do curso de Licenciatura para Professores Indígenas. Destes, 23 (11%) do curso de Administração, 41 (20%) do curso de Pedagogia, 11 (6%) do curso de Letras, 23 (11%) de Ciências Agrárias e Ambiental, 12 (6%) de Biologia e Química e 35 (17%) de Antropologia.

Dificuldades enfrentadas pelos alunos do INC

No mês de setembro de 2015 foram analisados os relatórios, onde os alunos apontam as dificuldades vivenciadas na vida acadêmica. No decorrer da análise, observamos que apesar de receberem os benefícios, os alunos ainda enfrentam inúmeras dificuldades para concluir seus cursos. As seguir as dificuldades apontadas, que acreditamos que precisam de ações mais urgentes:

Falta de professores para algumas disciplinas (Sic);

Desmotivação dos alunos em permanecer na instituição devido à falta de professores (Sic);

Tenho dificuldade para entender algumas palavras, mais com a ajuda do dicionário vou me adaptando as aulas (Sic);

No momento tenho um pouco de dificuldade para entender a explicação dos professores em razão de ser indígena, mais cada dia que se passa vou superar o obstáculo de aprender (Sic);

Os atrasos no pagamento da bolsa porque fica difícil manter os gastos do dia a dia, principalmente com o transporte para quem mora nas comunidades (Sic);

Minha dificuldade é ter que pagar aluguel do quarto todos os meses porque sou de outro município (Santo Antônio do Içá) (Sic);

A maior dificuldade é na época das cheias dos rios porque fica alagado e nós temos que enfrentar o rio e as estradas que ficam no nível do rio e fica muito difícil para mim, mas não impossível (Sic);

A dificuldade vivenciada em sala de aula é de preparar e apresentar a matéria de forma clara e muitas das vezes a pronúncia em Português é difícil para mim (Sic);

As greves porque atrasa e faz que o aluno perca o interesse nos estudos, portanto, se torna difícil principalmente para quem não é do município. Dessa forma, a nossa educação não seja de qualidade e mais prejudicada (Sic);

Dificuldade com os horários, devido à distância da minha residência não há condições de retornar à tarde, precisa ser decidido só um horário, que no meu caso é à tarde (Sic);

Minha maior dificuldade é a distância da família, a falta de transporte e a falta de condições financeira da minha família para manter os gastos necessários na universidade (Sic);

Minha dificuldade é a falta de recursos financeiros para me manter nesta cidade, sabe sou de uma família humilde e carente da comunidade indígena de feijoal, meus pais não tem recursos suficientes para me ajudar (Sic);

Principalmente na questão do aluguel, às vezes quando o pagamento da bolsa atrasa, o dono do imóvel me cobra com juro (Sic);

De vez enquanto atrasa o pagamento da bolsa e fico constrangida quando o dono da casa vai cobrar o aluguel (Sic);

Minha dificuldade é quando a bolsa atrasa ai não tenho como tirar a Xerox das apostilas para estudar e acompanhar a explicação do professor em sala (Sic);

Falta transporte para os estudantes das comunidades indígenas, Tabatinga e Atalaia do Norte (Sic);

Dificuldade com relação ao transporte porque moro distante da UFAM e não tenho recursos suficientes para pagar o transporte (moto taxi) todos os dias (Sic);

Minha dificuldade é com a língua portuguesa que é muito difícil, principalmente para quem é indígena para falar português porque ela é minha segunda língua (Sic);

Minhas dificuldades são várias: preconceito, timidez, enchentes, pegar catraia e moto taxi todos os dias (Sic);

Dificuldade para interpretar os textos e falta de transporte (Sic);

A situação das ruas em Benjamin que ficam enlameadas quando chove e fica difícil para gente chegar à UFAM, principalmente para os alunos que vem a pé (Sic);

Tenho dificuldade de aprender a Língua Portuguesa, mais

mesmo assim estou satisfeito porque a cada dia estou aprendendo mais, o que eu não sabia antes (Sic);

Como podemos observar, apesar de esses alunos estarem amparados pelo programa de assistência estudantil, ainda enfrentam inúmeros problemas que precisam ser debatidos com brevidade, a fim de encontrar meios de solucionar ou amenizar. Vale ressaltar que os alunos que apontaram problemas psicológicos, e de adaptação e relacionamentos foram encaminhados para acompanhamento psicológico.

Sugestões apontadas pelos alunos para melhorias na educação no INC

Além das dificuldades, os alunos apontaram algumas sugestões consideradas relevantes:

Que no início do período tenham todos os professores para não acontecer de no final do período, contratam os professores e eles ministram as aulas apressados devido o tempo que é curto e a gente mesmo sem entender muito bem, passa para o outro período (Sic);

Que os professores desenvolvam mais projetos com os alunos, isso ajudaria bastante no desempenho acadêmico (Sic);

Mais trabalhos de campo, seminários, pesquisas nas escolas e em outras áreas. Isso ajudaria a melhorar o desempenho dos alunos (Sic);

Implantação de transportes para que os estudantes das comunidades possam se deslocar até a unidade acadêmica e para o melhor desempenho e pontualidade (Sic);

Que não haja mais atraso no pagamento da bolsa permanência do MEC e que seja definida uma data para o pagamento para que depois os alunos não tenham problemas e reclamações sobre o atraso da bolsa. Cada universitário tem o seu direito de clamar sobre o atraso da bolsa no MEC, principalmente quando houver atrasos de um ou dois meses. Entendam, por favor, a minha situação como acadêmica, aqui é muito complicado, por isso peço a vocês que eu seja bem atendido como universitário indígena da UFAM/INC (Sic);

Que os professores utilizem metodologias diferenciadas na sala de aula (Sic);

Que seja fixada uma data para o pagamento das bolsas (Sic);

Estou muito feliz com a unidade acadêmica que ofereceu a bolsa de estudo do MEC. Antes quando não tinha bolsa do MEC, tive muita dificuldade na aprendizagem porque não tinha dinheiro para comprar apostila (Sic).

Como podemos observar, os estudantes apontaram as dificuldades e também algumas soluções que não podem de maneira alguma ser ignoradas, pois os problemas são reais e precisam ser encarados de forma a encontrar solução. Sobre tudo, a falta de transportes, pois esse direito é previsto no Plano Nacional de Assistência Estudantil.

Considerações finais

A Política Nacional de Assistência Estudantil para assegurar a inclusão e o direito a educação superior de estudantes em situação de vulnerabilidade socioeconômica na região do Alto Solimões é realidade. Porém, não podemos deixar de levar em consideração as dificuldades apontadas pelos estudantes, problemas que precisam ser considerados para reduzir o índice de evasão. Uma vez que está explícito os problemas mais gritantes como a falta de transporte para os estudantes da zona rural dentre outros problemas que os estudantes apontaram.

Desta forma, se faz necessário a criação e funcionamento de programas de reforços na Língua Portuguesa para os estudantes que declararam enfrentar dificuldades com a língua e interpretar textos, principalmente para os estudantes indígenas, estes que são o mais prejudicado devido o português ser a segunda língua. Caso contrário, se torna difícil realizar um serviço de qualidade já que o papel do Serviço Social não é somente cadastrar os estudantes carentes, mais também identificar as dificuldades e viabilizar meios para saná-las. No entanto, estamos assistindo os alunos agonizando até não suportarem mais e evadirem. Infelizmente não é esse o objetivo do PNAES.

O trabalho desenvolvido pela equipe do Serviço Social tem como objetivos: contribuir no processo de ensino e aprendizagem, bem como a inclusão social por meio das ações afirmativa, contribuir para solução de problemas que impossibilitam a permanência do aluno na universidade e assim, reduzir o índice de evasão. Diante das dificuldades apontadas pelos alunos, fica evidente que reduzir a evasão é uma realidade distante, principalmente quando

presenciamos os estudantes que chegam à universidade todos sujos de lama depois de enfrentarem quilômetros de estradas de barro. A realidade geográfica do Alto Solimões é um fator que deve ser levado a sério pelo órgão responsável pela educação e assistência estudantil no Amazonas, sobretudo da educação do campo no Alto Solimões para que os reais objetivos do PNAES sejam concretizados.

Por fim, gostaria de agradecer o apoio e colaboração de todos os bolsistas envolvidos na coleta dos dados.

Referências bibliográficas

BRASIL, Plano Nacional de Assistência aos Estudantes de Graduação das Instituições Federais. **Belém, julho de 2007.**

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 7.234, de 19 de julho de 2010. **Dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil - PNAES.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7234.htm> Acesso em: 22 de Set. 2015.

BRASIL, Ministério da Educação. Manual de Gestão do Programa de Bolsa Permanência (PBP). **Brasília. 2013.**

BRASIL, Ministério da Educação. Plano Nacional de Assistência aos Estudantes de Graduação das Instituições Federais. **Belém, julho de 2007.**

BRASIL, Ministério da Educação. Reestruturação e Expansão das Universidades Federais - REUNI. 2005.

BRASIL, Ministério da Educação. REVISTA PROUNI- MEC/SESu. Edição 01/20086

BRASIL, Senado Federal. Lei Orgânica da Assistência Social – LOAS. Lei nº 8.742 de 07 de dezembro de 1993.

BRASIL, Senado Federal. Lei 12.435 de 06 de julho de 2001. **Regulamenta a Assistência Social no Brasil.**

VASCONCELOS, N. B. Programa Nacional de Assistência Estudantil: uma análise da evolução da assistência estudantil ao longo da história da educação superior no Brasil. **Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 399-411, 2010.** Disponível em: <catolicaonline.com.br/revistadacatolica> Acesso em: 04 de set. 2014.

ENSAIO SOBRE A PRODUÇÃO DE “EXCEDENTES DE SIGNIFICADO” NAS NARRATIVAS BÍBLICAS DE DANIEL BERG E GUNNAR VINGREN DA ASSEMBLÉIA NO BRASIL

Cristian F. Martins

Um dos casos mais notórios de expansão do pentecostalismo na América-Latina diz respeito a formação da Igreja Assembléia de Deus no Brasil. A sua história é produto do processo de expansão do pentecostalismo estadunidense para a América Latina e da imigração sueca para os Estados Unidos entre fins do século XIX e início do século XX.

Naquela época, escreve Freston (1994:76), a Suécia era “um país estagnado com pouca diferenciação social, forçado a exportar boa parte da sua população”. Somente entre 1870 e 1920, mais de um milhão de suecos imigraram para os Estados Unidos, dentre eles os jovens Daniel Berg e Gunnar Vingren, os futuros fundadores da Assembléia de Deus brasileira.

Conta Daniel Berg, na sua biografia, que a imigração não tinha qualquer propósito de curiosidade ou aventura:

Havia razões mais fortes que me levavam a fazê-la. Naquela época a Suécia passava por uma tremenda depressão financeira. Como consequência dessa crise, muitas fábricas e casas comerciais faliram. Aqueles que ainda se conservavam nos empregos sabiam que podiam ficar desempregados de uma hora para outra. A produção nacional era cada vez menor, em razão de não se encontrar mercado para os produtos. Nós, os jovens, naturalmente, seríamos os primeiros a ser despedidos dos empregos. E ninguém sabia quando aquela situação se normalizaria. Por essa razão concluímos que era melhor nos anteciparmos aos acontecimentos e procurar um país onde pudessemos ganhar a vida. (...) Da cidadezinha onde nasci, muitos rapazes haviam deixado suas casas e partido para a América. Conheci algumas famílias cujos filhos haviam atravessado o Atlântico. Nas pequenas comunidades todos se conhecem e fica-se sabendo de tudo. (Berg 2000:15)

Gunnar Vingren narra a mesma experiência de imigração vivida por Daniel Berg, qualificando-a de “febre dos Estados Unidos”. Com o acréscimo, de que além de uma experiência de trabalho, Vingren (2000) buscava um lugar para o desenvolvimento de suas atividades missionárias, já que aos dezoito anos de idade ele recebeu o “batismo das águas” numa igreja Batista sueca, teve uma rápida atuação como missionário no seu país natalino e, pouco tempo depois da chegada aos Estados Unidos, matriculou-se no seminário teológico sueco dos Batistas, localizado na cidade de Chicago. (Vingren 2000: 20-24)

Do ponto de vista religioso, durante a sua infância, Daniel Berg não tinha um bom contato com o padre da sua cidade natal:

Quanto a mim, sei que o padre não me olhava com bons olhos. A razão era clara. Apesar das muitas visitas que ele começou a fazer à nossa casa pouco depois que eu nasci a fim de convencer meus pais de que eu devia ser batizado, nada conseguiu. Nem eu nem meus irmãos fomos batizados por ele. Isso atingia diretamente sua autoridade, pois o padre estava acostumado a ser obedecido. (Berg 2000: 12-13)

Esta luta contra as autoridades religiosas institucionalmente estabelecidas levou o referido autor a pensar, anos depois, que:

Já naquele tempo pude observar a desvantagem e o perigo de o povo ter uma fé dirigida, sem liberdade. A religião que dirigia a minha cidadezinha e arredores impossibilitava as almas de terem um encontro com o Salvador. O povo só tinha acesso a uma fé morna. Seria sempre escravo da liturgia, sem poder alcançar a experiência dos milagres e da salvação do nosso Deus, que transforma as almas de pecadores arrependidos. (Berg 2000: 13)

Mais tarde, quando narra a sua atividade missionária em Belém e regiões vizinhas, Berg (2000) compara a situação dos habitantes dessas regiões, dominados pela religião tradicional católica, como semelhante aquela vivenciada por ele na Suécia. Isso o fez redobrar o ímpeto missionário, visto que ele acreditava que estava a realizar uma missão de libertação das almas do “cativeiro” do pecado e de pastoreio delas até o dia da volta do Salvador à Terra.

Noutros momentos, Berg (2000) se refere às religiões tradicionais como produto de uma “fé morta” (ou “morna”), o oposto do pentecostalismo que é o “cristianismo vivo” (Berg 2000:

83-117), um corpo de práticas que abre os corações dos fiéis à verdade do Evangelho e ao seu poder restaurador. Desse modo, o avivamento pentecostal para o referido ator religioso representa a “libertação” dos indivíduos do “cativeiro” da opressão representado pela “fé morna” e “morta”, esta última produto direto das práticas religiosas mais institucionalizadas como o luteranismo (na sua pátria natalina, a Suécia) e do catolicismo (no Brasil), uma vez que em diversos momentos da biografia de Daniel Berg e Gunnar Vingren fica nítido que o grande adversário dos seus projetos de “avivamento” pentecostal são justamente essas Igrejas institucionalizadas.

Freston (1994) escreve que a força missionária de Daniel Berg e Gunnar Vingren no Brasil talvez se deva ao fato deles terem vindo de um país no qual eram religiosa e socialmente marginalizados. Eles vieram de um país “onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano” e, por isso, “desprezavam a Igreja estatal, com seu alto status social e político e seu clero culto e teologicamente liberal”. (Freston 1994: 78)

Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contratual, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. (...) diante de uma sociedade centralizada dominada por um establishment cultural e religioso caracterizado pela “ilustração” e pela “descrença”, as periferias reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto antiintelectualista, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. (Freston 1994: 78)

Além do aspecto anticlerical e antiintelectualista, outro aspecto importante do pentecostalismo trazido por Daniel Berg e Gunnar Vingren para o Brasil foi o foco dele na experiência emocional dos indivíduos (Campos Jr. 1995), a qual como já foi dito, é uma característica própria do pentecostalismo como movimento religioso.

A experiência de Gunnar Vingren com o batismo do Espírito Santo foi tão profunda que ele descreveu-a como “impossível de descrever” devido “a alegria que encheu o meu coração” naquela oportunidade. (Vingren 2000: 25)

Quanto a Daniel Berg, essa experiência marcante acompanhou-o por toda sua existência terrena e mesmo nos últimos dias da sua vida, enquanto estava hospitalizado e “mal podia mover-se, ele saía de enfermaria em enfermaria para distribuir folhetos e

orar pelos que se decidissem por Cristo”.¹ (Berg 2000: 207)

Nesse sentido, a experiência pentecostal de encontro pessoal com Deus, de êxtase, de descoberta do sentido verdadeiro da vida, é poderosa para o fiel e deve ser levada em conta quando investigamos esse fenômeno religioso, evitando as considerações do senso comum (algumas vezes disfarçadas de pseudo-teorias) que consideram que a conversão religiosa é produto de uma mera manipulação das consciências alheias.

Daniel Berg narra que durante uma conferência evangélica na cidade de Chicago conheceu um jovem sueco chamado Gunnar Vingren, o qual havia terminado os estudos numa escola Batista sueco-estadunidense pouco tempo antes de encontrá-lo. Os dois futuros amigos conversaram longamente e Gunnar Vingren contou que após orar muito, recebeu o batismo do Espírito Santo e que com esse batismo adquiriu a certeza de que no futuro seria missionário “aonde quer que o Senhor o mandasse”. (Berg 2000: 32)

Quanto mais Gunnar Vingren falava, mais interessado eu ficava sobre o assunto, e mais convicção eu tinha de que ambos havíamos entendido o que estava escrito na Bíblia, e que nossos ideais quanto ao futuro na obra do Senhor eram semelhantes. Revelei-lhe então o que eu pensava. Resolvemos nos encontrar diariamente para orar e esperar que Deus nos mostrasse o caminho a seguir. (Berg 2000: 32)

Este encontro marcou o início de uma parceria que teria como auge a criação da Assembléia de Deus brasileira.

A respeito desse encontro, Vingren (2000) conta que em novembro de 1909, em Chicago, conheceu Daniel Berg.

No ano seguinte, enquanto Berg estava trabalhando numa quitanda em Chicago, o Espírito Santo mandou que ele se mudasse para South Bend, Indiana, onde eu era pastor da igreja, para que juntos louvássemos o nome do Senhor. Ele deixou o seu trabalho, veio para South Bend e disse-me: “Irmão Gunnar, Jesus ordenou que eu viesse me encontrar com o irmão para juntos louvarmos o Seu nome”. Eu lhe respondi: “Está bem!” Daniel passou a participar comigo dos cultos, e a

¹ Devemos lembrar ao leitor que tanto a biografia de Daniel Berg quanto de Gunnar Vingren foram escritas pelos seus filhos, com base em diários e outros documentos deixados pelos seus pais. A narrativa dessas obras, entretanto, é feita sempre em primeira pessoa, como se fossem os próprios “irmãos de fé” que as estivessem narrando.

testificar e louvar ao Senhor por sua maravilhosa salvação. (Vingren 2000: 28)

Um dia, continua Vingren (2000), “sentimos que era vontade de Deus irmos à casa do irmão Adolfo Ulldin”.

[Adolfo Ulldin] profetizou para nós que iríamos para o Pará. Esse nome era uma orientação para nós, apesar de nunca o termos ouvido antes. Acrescentou que tinha a impressão de que esse nome era de uma cidade em algum lugar. Da nossa parte reconhecemos essas palavras como resposta de Deus às nossas orações, pois estávamos pedindo direção a Deus. Procuramos então a biblioteca da cidade a fim de pesquisarmos onde estaria localizado o Pará. Descobrimos que o Pará ficava no norte do Brasil. Visto no mapa ele ficava tão longe que pensamos não ser essa a direção divina. (Berg 2000: 32)

A partir dessa reunião, uma série de “coincidências” (aos olhos dos homens da ciência) e revelações divinas (aos olhos dos homens da fé religiosa) levou os “irmãos de fé” até as terras tropicais da cidade de Belém do Pará.

Recontaremos parte desta história porque ela constitui uma trama, um enredo que dá sentido a fatos aparentemente sem significado na trajetória de vida dos referidos missionários. O cerne desse enredo é a aliança do crente com Deus, visto que é ela que garante que as ações mais impensadas e, mais sem aparente sentido, terão sempre um final feliz para todos.

Vejamos, num novo encontro de oração, Vingren (2000) diz que Deus lhes revelou a data de partida para o novo destino: seria no dia 05 de novembro de 1910, na cidade de Nova Iorque.

Como não tinham dinheiro para o empreendimento, eles conseguiram numa igreja de Chicago a quantia de noventa dólares, que era pouco mais que suficiente para a referida viagem. Mas, antes da partida, “o irmão Vingren ouviu claramente a voz do Senhor ordenando que ofertássemos os noventa dólares para um jornal pentecostal”. (Berg 2000: 33)

Tal fato lhes pareceu estranho:

Durante toda aquela noite eu lutei com Deus sobre o assunto. Já amanhecia quando finalmente prometi a Deus que daria àquele irmão [do jornal] aquele dinheiro, o que fiz assim que tornei a vê-lo. (Vingren 2000: 29-30)

Apesar da data da partida se avizinhar e eles não terem

dinheiro para a empreitada, sentiram-se “possuídos de uma imensa alegria e de muita paz celestial, o que vale mais que todo o ouro”. (Berg 2000: 34)

Ali estávamos os dois sem nenhum recurso, sem pertencer a nenhuma denominação. Porém pertencíamos à denominação que está no Céu. (...) apesar de não termos recursos, não sentíamos nenhuma preocupação sobre onde iríamos conseguir o dinheiro de que necessitávamos.

Certo dia, quando eu estava caminhando pelas ruas de South Bend e considerando em meu coração todas essas coisas, o Senhor me disse: “Se fores, nada lhe faltará!” (Vingren 2000: 30)

O trajeto até o Brasil seria feito em duas etapas: primeiro chegar até Nova Iorque e de lá pegar um navio até o Brasil. No entanto, até o dia da partida, Daniel Berg e Gunnar Vingren conseguiram doações suficientes apenas para cobrir parte do trajeto de trem até Nova Iorque.

Nesse ponto da narrativa as biografias deles divergem quanto ao modo como conseguiram recursos suficientes para financiar o restante da viagem até Brasil.

Chegando numa cidade onde iríamos trocar de trem [com destino a Nova Iorque], fomos visitar uma missão cujo dirigente nos havia convidado para a despedida. Era a igreja do pastor B. M. Johnson, de Chicago. Por ordem do Senhor, eu já havia dado tudo o que possuía: 90 dólares. Mas naquela igreja recebemos mais de quatro vezes o que eu tinha dado para o Senhor! (Vingren 2000: 30-31)

Durante a viagem [para Nova Iorque], paramos numa cidade onde deveríamos fazer baldeação para outro trem. A demora seria longa, de modo que decidimos visitar a cidade enquanto esperávamos. Não tínhamos pressa. Caminhávamos despreocupadamente entre a multidão que passava, apressada e indiferente. De repente encontramos um homem que vinha em sentido contrário, e, como nós, parecia não ter muita pressa. (...) Aquele homem era um negociante crente que conhecia o irmão Vingren. Logo que nos demos como apresentados, ele falou: “- Estou surpreso de lhe encontrar nesta cidade, irmão Vingren, após tanto tempo que não lhe vejo. Eu estava me dirigindo exatamente pensando no irmão. Ou melhor: eu estava me dirigindo ao correio para lhe enviar esta carta. Dentro dela coloquei noventa dólares, pois foi a quantia que o Senhor

ordenou que eu lhe mandasse. Agora que lhe encontrei, não preciso mais enviar o dinheiro pelo correio.” Vingren olhou para mim de modo tão expressivo, que não pode esconder sua alegria e emoção (Berg 2000: 34-35).

Apesar das divergências substantivas quanto ao modo como Daniel Berg e Gunnar Vingren conseguiram os recursos necessários a viagem ao Brasil, destaca-se nesse corpo de narrativas a existência de uma rede de relações missionárias (no sentido de pregação do Evangelho dentro e fora dos Estados Unidos) que dotou os referidos atores históricos dos recursos necessários a realização dos seus projetos de vida. Uma rede que, como destaca Freston (1994), estava fora do circuito missionário do protestantismo tradicional estadunidense.

Desse modo, eles vieram para o Brasil sem sustento garantido e sem apoio institucional-denominacional. Isto é, eles não foram típicos missionários das igrejas protestantes estadunidenses (Freston 1994: 81). Aparentemente, a missão Batista paraense sequer sabia da vinda dos dois futuros colaboradores. Nesse sentido, “a escolha do Pará para iniciar a Assembléia de Deus não foi racional, mas acabou tendo uma racionalidade maior”. (Ibidem)

Quando chegaram na cidade de Nova Iorque, foram informados que nenhum navio com destino ao Brasil sairia daquele porto no dia 05 de novembro de 1910, o que contrariava a “profecia” revelada nos encontros de oração de South Bend. No entanto, após buscas frenéticas nas listas das companhias de navegação, eles foram informados de que um navio que estivera no conserto fora acidentalmente negligenciado dessas listas.

Essa era mais uma prova de que o Senhor estava dirigindo os nossos passos, e de que estávamos no centro da Sua vontade. (Berg 2000: 36)

Aquela embarcação se atrasara por causa de alguns reparos. Desta maneira se cumpriu a Palavra do Senhor. (Vingren 2000: 31)

Na incerteza de empreendimentos, geradores de desconfortos físicos e emocionais a quaisquer atores que ousem navegar em direção ao desconhecido, naquele contexto, a fé dos missionários na promessa divina era a sua maior certeza. Essa fé aqui pode ser vista como uma “moldura de pensamento” (Goffman 1986) que interpreta eventos que, aos olhos dos cientistas seriam meras

coincidências, como cumprimento da promessa divina.

O medo, a incerteza e a imprevisibilidade quanto ao futuro geralmente são parte do “horizonte de expectativas” (Kosseleck 2006) dos atores históricos. Ademais, conforme nota Velho (1999), os projetos de vida são construções sociais constantemente sujeitas à reformulação em face das interações cotidianas desses atores no decurso das suas vidas cotidianas.

Foi, portanto, nesse mar de certezas e incertezas, suportada graças a aliança com Deus, que os “irmãos de fé” Daniel Berg e Gunnar Vingren desembarcaram na cidade de Belém do Pará no dia 19 de novembro de 1910, após quatorze dias de desconfortos e orações na terceira classe do navio Clement. Diga-se de passagem, que Clement ou Clemente, em português, significa misericordioso, piedoso, indulgente, brando, benigno, suave, ameno. Ação muitas vezes bem-vinda aos referidos missionários suecos, especialmente quando eles se defrontaram com os ataques físicos e morais dos protestantes tradicionais e católicos nos primeiros anos da sua obra pentecostal no Brasil.

O Empreendimento Missionário dos “Irmãos de Fé” em Terras Brasileiras

Talvez se soubessem dos desafios que teriam pela frente, Daniel Berg e Gunnar Vingren não teriam ousado descer facilmente do Clement para a pequena embarcação que os levou a um continente de novos horizontes de vida.

Tendo que aprender a conviver com o calor infernal da nova cidade de moradia, os irmãos de fé foram acolhidos no porão da casa de um pastor batista local chamado Justus Nelson, o qual lhes cobrava dois dólares por dia de estadia.

Não podíamos nos orgulhar muito da nossa nova moradia. Era um corredor bem escuro no porão, o chão de cimento grosso e sem nenhuma janela. Ali colocaram duas camas para nós. Naquele calor tropical tudo era quentíssimo e insuportável. Principalmente naquele porão. Os mosquitos zumbiam monotonamente e as lagartixas corriam nas paredes para cima e para baixo. Apesar de tudo, nos sentíamos entusiasmados e felizes. (Vingren 2000: 36-37)

A descrição desse local feita por Daniel Berg é diferente da realizada por Gunnar Vingren com relação ao número de camas,

mas com relação ao resto é bastante similar:

Combinamos que passaríamos a residir no porão da igreja, local estreito, quente demais, onde colocaram uma só cama para nós dois. Em princípio era difícil dormir com o forte calor, mas pouco a pouco tudo foi melhorando. (Berg 2000: 47-48)

O pastor batista os convidou a auxiliá-lo nos trabalhos da igreja e pouco a pouco “iniciamos nossas atividades no Brasil, dirigindo cultos e pregando na Igreja Batista”. (Berg 2000: 48)

Como não conheciam o idioma português, Daniel Berg candidatou-se a trabalhar como fundidor (especialista no trabalho com ligas metálicas, um ofício aprendido nos Estados Unidos) para pagar as despesas de ambos, bancar um curso de português para Gunnar Vingren e comprar Bíblias vindas dos Estados Unidos para as suas pregações. Daniel Berg trabalhava de dia e Gunnar Vingren estudava português. À noite, este último repassava as lições de português ao primeiro.

Não custou muito para que o pastor batista Erik Nilsson, um sueco radicado no Brasil desde os sete anos de idade, dirigente dessa igreja em Belém, percebesse que Berg e Vingren carregavam consigo a temida “chama pentecostal”.

Em nenhuma ocasião escondemos a chama pentecostal que Deus havia acendido em nossos corações. Testificamos também para o missionário batista, tanto sobre o batismo com o Espírito Santo, como sobre a cura divina. No início ele nos ouviu silenciosamente. Mas em outra oportunidade disse-nos que deveríamos deixar fora da nossa mensagem aquele versículo que fala de Jesus batizar com o Espírito Santo, “pois propaga divisões”, argumentou ele. (Vingren 2000: 39)

Naquele cenário urbano deprimente, que era a cidade de Belém do início do século XX, - repleto de leprosos que perambulavam pela cidade “doentes sem mãos ou sem pés, ou com as orelhas e o nariz comidos pela doença” (Berg 2000: 53) ou de cadáveres vitimados pela febre amarela (ibidem), - os “irmãos de fé” passaram a realizar reuniões religiosas no seu quarto. Nessas reuniões os fieis buscavam as “orações por suas vidas” (ibidem), o batismo pelo Espírito Santo e a cura de doenças.

A manifestação desses dons carismáticos irritou profundamente Erik Nilsson e outros membros da igreja Batista belenense. Não tardou para que essas divergências doutrinárias culminassem, sete meses depois da chegada dos irmãos de fé suecos em

Belém, com o “cisma pentecostal”. (Freston 1994: 81)

Numa fatídica reunião, no dia 13 de junho de 1911, o grupo formado por Daniel Berg e Gunnar Vingren foi acusado de semear dúvidas e inquietações entre seus pares e houve a exclusão sumária de dezenove pessoas que freqüentavam simultaneamente a igreja batista e as reuniões pentecostais capitaneadas pelos pregadores suecos. Foi esse grupo de “rebeldes” (Conde 2008) que fundou a “Missão de Fé Apostólica”, posteriormente nomeada Assembléia de Deus brasileira.

Sobre esse cisma religioso, Vingren (2000) escreveu que:

O inimigo havia preparado uma cilada muito astuta para nos desviar da vontade de Deus, e dessa maneira desfazer completamente o plano do Senhor para a obra pentecostal no Brasil por nosso intermédio. (Vingren 2000: 39)

O “inimigo”, o adversário, segundo Vingren (2000:41), era o próprio demônio. Nesse trecho da biografia de Vingren, o evangelista sueco Erik Nilsson é acusado de ter ficado “orgulhoso” diante do poder das manifestações pentecostais e ter caído “debaixo da influência do Diabo”. (Ibidem)

Quando chegou ao Brasil, esse missionário tinha buscado o batismo e o poder do Espírito Santo durante quatorze dias. Porém, quando começou a sentir o poder de Deus, sua mulher ficou com medo e o impediu de continuar. Ele cessou então de buscar a face do Senhor e tornou-se contrário a essas manifestações. (Vingren 2000: 39)

Foi o próprio Erik Nilsson que, alarmado pelas manifestações carismáticas dos cultos promovidos por Berg e Vingren, convocou a reunião extraordinária que oficializou a cisão.

Destaca-se nesse contexto que a frustração e o orgulho são tidos como sentimentos que tem o poder de facilitar a influência do diabo sobre os seres humanos e, que os fundadores da Assembléia de Deus assimilaram o pentecostalismo como experiência de vida tão profunda que os levava a acreditar, com todas as suas forças, que eram legítimos representantes da obra de Deus na Terra.

Esse aspecto aponta na direção de que pouco nos interessa questionar se o pensamento religioso A ou B é uma crença ou uma falsa crença no sentido usualmente atribuído por Karl Marx e Friedrich Nietzsche a essa maneira de pensar a realidade. Mais relevante do que acusar é situar o pensamento social desses

atores dentro de uma “moldura de pensamento” (Goffmann 1986) que torne essa ação inteligível e compreensível aos olhos do pesquisador.

Nesse sentido, a “cilada” tornou-se evidente à Berg e Vingren quando após a cisão, Erik Nilsson distribuiu panfletos acusando os irmãos de fé pentecostais de traição, falsidade e de professarem uma fé sem respaldo nas Escrituras. (Berg 2000: 61)

Há, portanto, uma interpretação pentecostal que aproxima a experiência dos primeiros cristãos, descritos nos Atos bíblicos e a sua própria condição de vida. Nesse sentido, tanto os primeiros cristãos – aqueles que difundiram a Boa Nova – quanto os pentecostais vivem/viveram uma situação de perseguição religiosa, a qual, em última instância teria como causa as lutas das forças do bem contra o mal, ou seja, a resistência do diabo para reconhecer a sua derrota diante da inevitável presença do Cristo Salvador na Terra e do retorno próximo Dele.

Semelhante moldura de pensamento está presente na obra da literatura de “libertação” pentecostal analisada por Martins(2010), a qual tem como principal tema a luta do homem para libertar-se do mundo de ilusões construído pelo diabo.

Essa moldura de pensamento funda uma “vontade de verdade” (Foucault 2004) que tem a pretensão de afirmar a fé cristã e contar a história daqueles que ousaram desafiar as forças do mal em nome da libertação do homem da sua condição de cativo. Dessa perspectiva, Berg e Vingren aceitavam as calúnias, as difamações, as ameaças de morte e até as agressões físicas por parte dos seus adversários (católicos ou protestantes) como parte da sua missão de difusão do Evangelho.

Segundo eles, seu único apoio eram as forças divinas e, frequentemente, requisitadas com vistas a auxiliar no cumprimento da sua missão evangelizadora. Durante a realização desta tarefa, Berg (2000) e Vingren (2000) narram diversos episódios nos quais oraram para que Deus lhes auxiliasse na tarefa de difundir a Boa Nova em meio a conflitos potencialmente mortíferos com grupos de homens armados que ameaçavam aniquilar fisicamente os novos crentes. A resposta a esses apelos vinha como mensagens para evitar certos caminhos e alertas sobre emboscadas elaboradas pelos seus perseguidores:

Num outro lugar chamado Tauari, quando os crentes estavam voltando para suas casas após o culto, foram atacados por

uma multidão que os esbofeteou e os feriu até correr sangue. Mas a cada pancada que recebiam diziam somente: Glória a Jesus! Deus então tocou no coração de um homem que morava ali perto para deixar aquele grupo de irmãos crentes entrar na sua casa. Em seguida aquele homem se colocou à porta com uma arma carregada, pronto a atirar no primeiro que se aproximasse.

A multidão furiosa reuniu-se no mato para matar os crentes, quando eles voltassem para as suas casas. Enviaram então um homem para levá-los “com segurança” aos seus lares. Mas os irmãos compreenderam a cilada e agradeceram pela “ajuda”. Em seguida veio outro homem com o mesmo propósito, e mais uma vez Deus fez com que seus servos descobrissem a farsa e agradecessem a “ajuda”. (Vingren 2000: 56-57)

Esse auxílio poderia vir como punição divina àqueles que ousassem impedir a obra de Deus:

A mão de Deus caiu pesadamente e de modo especial sobre os líderes daquela multidão. Um deles foi tomar banho no rio exatamente no local em que havia uma planta que envenenava as águas. Ele ficou com grandes e tremendas feridas por todo o corpo, desde a cabeça até os pés. Outro deles, comerciante, perdeu tudo o que possuía e ficou completamente na miséria. Um outro foi mordido por uma cobra e morreu imediatamente. Deus não se deixa escarnecer! (Vingren 2000: 56-57)

Eventos como a picada de uma cobra numa região relativamente isolada de um grande centro urbano brasileiro da primeira metade do século XX seria um evento normal se não fosse o fato dele estar relacionado a outros eventos que juntos, dão sentido a uma dada interpretação da realidade. Essas “coincidências simultâneas” são, pois, aos olhos desses atores históricos, o elo que liga o poder divino ao destino dos seres humanos.

Se a morte e o fim trágico são o destino daqueles que buscam destruir a obra de Deus, a cura e a Graça são o destino daqueles que colaboram com essa Obra. Ademais, nos Atos bíblicos está escrito que as curas, como “dom do Espírito Santo”, são parte dos sinais do retorno eminente do Salvador:

- Irmãos, que devemos fazer? – perguntaram os presentes quando presenciaram a chegada do Espírito Santo no dia de Pentecostes.

Pedro lhes respondeu:

- Converti-vos e cada um peça o batismo em nome de Jesus Cristo, para conseguir perdão dos pecados. Assim, recebereis o dom do Espírito Santo. Pois a promessa foi feita para vós e vossos filhos, assim como para todos aqueles – tão numerosos quanto os que se acham longe de vós, os quais Deus irá chamar. (Atos 2)

[...]

Certo dia, Pedro e João estavam subindo ao templo na hora da oração, às três horas da tarde. Estava sendo levado para a porta do templo chamada Formosa um aleijado de nascença, que ali era colocado todos os dias para pedir esmolas aos que entravam no templo. Vendo que Pedro e João iam entrar no pátio do templo, pediu-lhes esmola. Pedro e João olharam bem para ele e, então, Pedro disse: “Olhe para nós!” O homem olhou para eles com atenção, esperando receber deles alguma coisa. Disse Pedro: “Não tenho prata nem ouro, mas o que tenho, isto lhe dou. Em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, ande”. Segurando-o pela mão direita, ajudou-o a levantar-se, e imediatamente os pés e os tornozelos do homem ficaram firmes. E de um salto pôs-se em pé e começou a andar. Depois entrou com eles no pátio do templo, andando, saltando e louvando a Deus. Quando todo o povo o viu andando e louvando a Deus, reconheceu que era ele o mesmo homem que costumava mendigar sentado à porta do templo chamada Formosa. Todos ficaram perplexos e muito admirados com o que lhe tinha acontecido. Pela fé no nome de Jesus, o Nome curou este homem que vocês vêem e conhecem. A fé que vem por meio dele lhe deu esta saúde perfeita, como todos podem ver. (Atos 2-3)

Esses milagres fizeram com que muitos, que não acreditavam que Jesus era o messias prometido, se convertessem imediatamente. Assim como na passagem bíblica do Pentecostes, Daniel Berg e Gunnar Vingren descrevem o derramamento do Espírito Santo como caracterizada, dentre outros fenômenos, pelo dom da cura:

A obra de Deus continuou, e sua Palavra continuou a ser confirmada a cada dia com milagres e maravilhas. Um irmão foi curado de uma enfermidade muito grave na perna. Uma irmã foi curada de uma doença considerada incurável nos lábios. Um outro irmão, que sentia uma dor de cabeça há dez anos, também foi alcançado pela cura. Um homem paralítico, que

estava moribundo e não mais podia falar, foi curado e passou a participar dos nossos cultos. Uma criança que estava quase morrendo de tanta febre foi curada. Um homem, muito idoso, que sofria de hérnia há nove anos, também foi alcançado pela cura divina. Um outro homem, que há vários meses sofria de febre e tinha o corpo todo inchado, também foi curado e batizado com o Espírito Santo. Ele ainda recebeu o dom da profecia. Uma irmã foi curada em uma mesma noite de duas enfermidades. [...] Uma mulher, que fora desenganada pelos médicos, já quase cega, disse após orarmos por ela:

- Agora vejo as pessoas como nuvens.

Depois de outra oração, ela disse:

- Agora vejo até as unhas das mãos das pessoas.

Um homem, ao ver seu filho morrer, tomou-o imediatamente nos braços e começou a invocar o nome do Senhor. Imediatamente a criança voltou à vida. A sua esposa, quando viu o que aconteceu, aceitou Jesus como Salvador.

Deus está falando ao seu povo (pela Palavra e pelo espírito profético), que Ele continuará a sua obra e que a sua vinda está próxima. Os crentes têm visões, revelações, sonhos e os dons do Espírito Santo são manifestados. Através de tudo isso, o povo de Deus é edificado. E desta forma tem-se cumprido o que está escrito em Atos 2:17.

Quando o Espírito de Deus é derramado nos corações, manifestam-se dons e os frutos do Espírito Santo. Então se ouve o júbilo e alegria nas tendas dos justos. (Vingren 2000: 46-48)

Assim sendo, a cura dos enfermos associada ao batismo do Espírito Santo, é um dos sinais de que o dia da Salvação está próximo: de que Deus está cumprindo a sua “aliança” com os homens.

Certamente o encadeamento, numa dada moldura de pensamento, de eventos que isoladamente pouco nos significam, torna essa leitura bíblica da realidade uma rica fonte de sentido para a vida do “crente” e acaba sendo uma das grandes forças de expansão do pentecostalismo no Brasil e nas Américas, como um todo.

Destacamos também que longe de cultivarmos uma visão utilitarista das crenças religiosas como mero meio de realização dos desejos humanos, consideramos que essas molduras

de pensamento tem eficácia simbólica exatamente porque, no imaginário social dos atores pesquisados, são a realização da promessa divina nas suas vidas pessoais.

Ademais, mais do que estabelecer traços da essencialidade das religiões nas nações Americanas, como pretendem alguns pesquisadores como Bittencourt Filho (1994) e Freston (1994) – a ponto de afirmarem que uma das principais características da matriz religiosa brasileira é o “utilitarismo”, como se noutras partes do mundo as pessoas comuns não buscassem a religião para resolver seus problemas físicos, emocionais e existenciais cotidianos –, queremos sublinhar que o pentecostalismo é uma força social poderosa (alguns diriam, um movimento religioso) que nasce no ventre da “modernidade” e que expressa os seus dilemas, as suas certezas, os seus paradoxos, as suas contradições, isto é, o próprio jeito moderno de Ser.²

A valorização do emocional e do sobrenatural num mundo que deve buscar, idealmente, a racionalidade e o pensar científico - a capacidade de difusão e adaptação dessa maneira de ser e viver aos povos de diferentes religiões, nacionalidades, raças e etnias -, são manifestações visíveis de um fenômeno que ameaça o nosso olhar da modernidade enquanto pacote de idéias fechado e compacto em si mesmo.

Conforme Martins(2010), o pentecostalismo nasce num mundo que poderíamos chamar de “modernidade alternativa” (Velho 2007). Um cenário no qual o Cristo vivo é atualizado, afinado com a modernidade. Nesse sentido, o pentecostalismo expressa, com todo vigor, a existência de uma “cultura bíblica” (Ricoeur 1969) que transcende fronteiras culturais, sejam elas religiosas, raciais, étnicas ou nacionais.

Sobre a Literatura Pentecostal e a Expressão dos Sentimentos Íntimos em Situações-Limite

Campos Jr. (1995) nota que as principais funções da literatura pentecostal são a difusão das pregações doutrinárias e a propagação da “experiência pentecostal” para o mundo. A princípio estaríamos tentados a dizer que pregação doutrinária e propagação de experiências de vida seriam termos equivalentes entre si, visto que o objetivo central (e mais pragmático) de todo

² Maiores detalhes ver Martins(2010).

difusor de obras religiosas seria converter o maior número possível de almas para a sua crença.

Entretanto, - sem desconsiderar o poder explicativo das teorias sociais que fazem da narrativa religiosa o produto das relações de poder de uma dada sociedade e época -, gostaríamos de destacar o poder da experiência intersubjetiva presente nas narrativas da literatura pentecostal enquanto formadores de uma visão de mundo que dá sentido a existência desses atores históricos no mundo contemporâneo.

Lembrando as narrativas acerca da origem social de Gunnar Vingren e Daniel Berg percebemos que a idéia de “doutrinação religiosa” relaciona-se instrumentalmente a um tipo de pregação das chamadas “igrejas tradicionais”, as quais separam razão e emoção enquanto esferas distintas e valorativas de percepção e compreensão da experiência humana.

Conforme já dissemos, na obra de Vingren(2000) e Berg(2000) essa relação problemática entre fé “emocionalizada” e fé “racionalizada” está relacionada à própria constituição de uma Igreja Tradicional (letrada e altamente intelectualizada) versus uma “igreja popular” cujos membros ignoravam as justificativas racionais mais elaboradas acerca dos fundamentos da fé religiosa.

Desse modo, percebemos nas narrativas dos referidos autores uma tentativa, muito associada a uma maneira literária e intimista de escrever, que busca realizar o compartilhamento explícito de experiências intersubjetivas de vida. Esse processo quebra os limites do uso de uma linguagem, digamos, mais cartesiana e cientificista, a qual separa a razão da emoção, como se fosse possível retirar a experiência intersubjetiva (vivida pelo ator/escritor) do processo de elaboração da própria obra (seja ela uma lei científica ou um dogma religioso).

Dessa perspectiva, as narrativas da literatura pentecostal, - considerando ou não as suas pretensões de descrever uma veracidade do vivido, - são narrativas literárias porque reúnem em si elementos que metaforizam e metonimizam a existência humana para dar conta do conteúdo intersubjetivo presente nos enredos vividos por seus personagens. Pelo menos é isso o que podemos dizer, a partir das considerações de Rodrigues (2006: 69-77) acerca das semelhanças e diferenças entre a narrativa histórica (cientificista) e a narrativa literária.

Ao analisar a narrativa sócio-histórica de *Eichmann em Je-*

rusalém, escrita por Arendt (1999), Rodrigues (2006) detecta nesse discurso filosófico elementos literários que, de modo algum, inviabilizam a pretensão não-ficcional da referida obra. É assim que na descrição de Arendt (1999) dos minutos finais da vida de Eichmann há uma:

(...) generosidade no uso de adjetivos e advérbios, nos atributos creditados a Eichmann, como “grande dignidade”, “calmo e ereto”, “perfeitamente controlado”, e “estava perfeitamente ele mesmo”, e outros comentários formulados subjetivamente, em diversas outras passagens. Entretanto, não seria correto afirmar que a autora constrói um texto ficcional, mas, sim, que abre a passagem para a presença pontual do imaginário e do ficcional em sua narrativa. (Rodrigues 2006: 73)

Citando os “Ensaio de Linguística Geral” de Jakobson (1963), Rodrigues (2006: 75) lembra ainda que, no comportamento verbal “normal”, a utilização de procedimentos metafóricos e metonímicos é sempre presente na comunicação. Nesse sentido, “o que se pode afirmar é que talvez ocorra, na narrativa literária, o emprego mais enfático e, possivelmente assumido, dos elementos tropológicos³, o que também não pode ser tomando como uma regra geral.” (Rodrigues 2006:75)

Ou seja, a utilização de figuras de linguagem metafóricas ou metonímicas no texto não-ficcional, embora possa ser condenável do ponto de vista estilístico, nada diz à priori sobre o conteúdo substantivo da obra. A nosso ver, esses “comentários formulados subjetivamente” pelos autores - que podem ser lidos como um “excesso de significantes” (Barthes 2004: 253) -; são também uma tentativa deliberada de descrever o ambiente intersubjetivo captado pelo observador: uma tentativa de dar conta do que Ricoeur (1987) nomeou “excedente de significados”.

Ao pensar nessa situação, talvez fosse prudente lembrar uma situação que vivenciei em campo no ano de 1999, a fim de reafirmar a importância da análise de Rodrigues (2006) para a compreensão dos processos de construção das narrativas científicas e literárias (dentro da qual figura a literatura pentecostal).

Estava em maio de 1999, período no qual realizava observações participantes numa viatura da emergência médica do Corpo de Bombeiros do Distrito Federal. Num desses dias de campo, os bombeiros foram atender uma ocorrência de um sujeito com câncer de garganta, cuja sonda havia saído do lugar

3 Diz respeito ao sentido figurado ou não-literal do texto.

e os acompanhei.

Já naquela época sabia que o ser humano é dotado, fisiologicamente, de pelo menos cinco sentidos e, durante todo o meu processo de preparação para a pesquisa havia sido treinado para confiar em dois sentidos corporais: a visão e a audição. Ou seja, tudo o que visse e ouvisse deveria ser minuciosamente anotado num caderno de campo, depois transformado num diário e, finalmente, num relatório de pesquisa.

Naquele dia de campo, ao entrar na viatura, notei um outro sentido corporal: o de perceber a temperatura do ambiente, visto que fazia um calor danado naquele espaço minúsculo, cuja tripulação era formada por um bombeiro-motorista, dois bombeiros-socorristas e um inusitado antropólogo.

Ao chegarem no local da ocorrência, os bombeiros imediatamente entraram na residência a procura da vítima enquanto eu conversava com os vizinhos e parentes na vizinhança da casa.

Fiquei sabendo que a vítima era um senhor de seus cinqüenta e poucos anos de idade, evangélico e querido pela comunidade do bairro. Ele passava pelo apuro de um câncer em fase terminal, o qual atingira a sua garganta.

No momento seguinte, lembro de ver um sujeito magrinho com um tubo aberto na garganta, sendo carregado na maca dos bombeiros. Embaixo da sua cabeça havia um travesseiro ensoado de sangue.

Quando entramos na viatura calorenta e as portas foram fechadas, meu corpo sentiu uma repulsa, um tremor incontornável, uma sensação de medo e terror! Foi-me impossível, a partir dali, prestar atenção completa no que os bombeiros diziam até a chegada no hospital.

E, como se não bastasse o cheiro de podridão presente nas secreções do paciente, meu campo emocional também se contaminou com o sofrimento do senhor doente. Havia fortes indícios de que a própria vítima, talvez em desespero, arrancara deliberadamente aquele conjunto de tubos e sondas que o mantinham vivo e sofrendo.

Minha mente rodopiava:

- Por que, meu Deus?! Por quê?! Uma pessoa tão querida, tão amada pelos parentes e vizinhos sofrendo desse jeito e tanto vagabundo com a saúde perfeita cometendo crimes a torto a

direito com a saúde perfeita...

Era quase impossível controlar meus pensamentos e sentimentos: todos os medos e opiniões reprimidos pelo meu discurso acadêmico (muito associado ao que seria politicamente correto naquela época) transbordavam do inconsciente naquela situação-limite. Aquela vivência me abalou profundamente...

Hoje, percebo que ali se formou um indizível na minha memória e, até os dias de hoje, é difícil falar sobre isso ao leitor. Penso que me seria muito difícil colocar num texto todo o sentimento, todas as reflexões, tudo aquilo que vivi naqueles trinta minutos eternos que duraram aquela ocorrência.

Posteriormente, a própria delimitação do objeto de estudo e o estilo científico de escrita se encarregaram de desconsiderar esse fragmento de memória como importante à tarefa do etnógrafo: nem sequer utilizei essa narrativa na elaboração da monografia ao final do curso de bacharelado em antropologia. E, findada a pesquisa, decidi queimar todos os diários e notas de campo do período. Melhor assim! Sem arrependimentos!

Especialmente quando lidamos com objetos de estudo empíricos que exigem o contato intersubjetivo com o "outro", as fronteiras entre o escrever de maneira "objetiva" e "subjetiva" ficam difusas e quase invisíveis. A esse respeito posso dizer que devemos assumir que o pesquisador é um ser emocional e que essas sensações estão entrelaçadas a nossa descrição do real, mesmo que as disfarçamos sob a capa do estilo científico de escrita, suprimindo, na nossa prática de narrar cientificamente, alguns adjetivos e advérbios para dizer que conseguimos manter um grau adequado de distanciamento emocional do "nosso" objeto de pesquisa.

Obviamente que essa situação de contato intenso com a subjetividade é específica a um tipo de trabalho, digamos, mais etnográfico e, nesse caso, restrita a uma experiência-limite que foi por mim vivenciada. Mas sabemos que essa questão está lá, nos bastidores do processo de produção da narrativa antropológica.

Melhor do que negar esse fato, talvez fosse mais interessante dizer que ele desafia paradigmaticamente a nossa capacidade de seguir um modelo de escrita científico cartesiano, o qual nos ensina a separar a razão da emoção no trato dos assuntos pertinentes ao trabalho de cientista.

Nesse sentido, a construção da narrativa bíblica de Daniel

Berg e Gunnar Vingren, mediada pela análise de Rodrigues(2006), nos leva a pensar que uma das maneiras que podemos utilizar para lidar com os “excedentes de significado” gerados nessas situações-limite seja o recurso às figuras de linguagem.

Uma vez que, tal linguagem poética, muito utilizada nos discursos religiosos, tem a capacidade de produzir significações novas e de ser um valor de revelação do mundo vivido, nela a existência humana torna-se “portadora de sentido” transformando-se numa testemunha do “nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser”. (Ricoeur 2006:19)

Por isso, principalmente quando lidamos com as “experiências-limite”, situações nas quais nos defrontamos com a beleza e a tragicidade da vida humana: com as suas experiências de criação, alegria, sofrimento, luta pela vida e morte, podemos fazer dessa linguagem (não-ordinária) um veículo que nos ajude a transformar as experiências intersubjetivas em Conhecimento, empreendimento que é uma das metas transcendentais da humanidade, desde sempre.

Referências bibliográficas

Arendt, H. (1999) *Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

Barthers, Roland (2004) *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Berg, Daniel (2000) *Enviado por Deus: Memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro: CPAD.

Bittencourt Filho, José (1994) “Remédio Amargo”, In: Antoniazzi, Alberto... (et al.) *Nem Anjos, Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, pp.24-33.

Campos Jr, Luís de Castro (1995). *Pentecostalismo: Sentidos da palavra divina*. São Paulo: Editora Ática.

Conde, Emílio (2008). *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD.

Foucault, Michel (2004) *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

Freston, Paul (1994) “Breve história do pentecostalismo brasileiro”, In: Antoniazzi, Alberto... (et al.) *Nem Anjos, Nem Demônios: in-*

terpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, pp.67-159.

Goffman, Erwing. (1986) *Frame Analysis: An essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press.

Jakobson, Roman (1963) *Essais de linguistique generale*. Paris: Ed De Minuit.

Koselleck, Reinhart (2006) *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio.

Martins, C. F (2010) *Libertação nas Américas: Um Estudo Comparado da “Cultura Bíblica” através da Literatura Pentecostal*. Tese (doutorado). Brasília: Ceppac/UnB.

Ricoeur, Paul (1969) *The Symbolism of Evil*. Boston: The Beacon Press.

Ricoeur, Paul (2006) *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Rodrigues, Maria Madalena (2006) *Fronteiras da narrativa: ficção, história, testemunho*. Tese (doutorado). Brasília: UnB.

Velho, Gilberto (1999) *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Velho, Otávio (2007) *Mais Realistas que do que o Rei: Ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Vingren, IVAN (2000) *Diário do Pioneiro Gunnar Vingren*. Rio de Janeiro: CPAD.

UM ESTUDO SOBRE A TERRITORIALIDADE, TRANSNACIONALIDADE RELIGIOSA DO POVO ESCOLHIDO DE DEUS NA FRONTEIRA BRASIL/ PERU: PENSANDO OS ISRAELITAS DO NOVO PACTO UNIVERSAL

David Adan Teixeira Saénz¹

Introdução

Na região do alto Solimões, mais precisamente o município de Benjamin Constant, no Estado do Amazonas Brasil, fronteira com o Peru, habitam povos de diversas culturas, etnias e concepções religiosas. É neste ambiente que realizei um estudo de campo, baseado na análise da territorialidade religiosa² e fronteira³ de seus adeptos, a partir de dados históricos e etnográficos sobre uma denominação religiosa autóctone de cunho messiânico – que incorporam elementos da cultura e representações cosmológicas andinas ao catolicismo, ou seja, representações do mundo indígena Inca, importantes para desconstruir a ideia de predeterminação católica, e ou cristã segundo Marzal (S/D).

Conhecidos oficialmente pela sigla AEMINPU (Associação Evangélica da Missão Israelita do Novo Pacto Universal) ou popularmente como (irmãos) Israelitas, criada por Ezequiel Ataucusi Gamonal e seus colaboradores em 1968, tendo como objetivo evangelizar o máximo de pessoas para que essas vivam de forma peculiar as características desse grupo, que consiste em seus

1 Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, 2014. Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas/INC-BC, 2010. E-mail: antropologia2010@gmail.com, davidt.saenz@hotmail.com.

2 Abordarei a territorialidade religiosa, enquanto um “conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado refletindo uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo” (ROSENDAHL, 2005).

3 A fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (marcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano (SOUZA MARTINS. 2009, p.11).

adeptos se identificarem através de marcadores físicos como: os homens, utilizarem os cabelos e barbas compridas; e as mulheres, os cabelos compridos e cobertos por um véu⁴. Características que os preparariam para a espera do apocalipse iminente.

Desde meu primeiro contato – na graduação mediante análise de iniciação científica (2008), até a produção de meu trabalho de conclusão de curso (2010) – com os sujeitos pertencentes a esse movimento, surgiram diversas perguntas referentes às mais diversas facetas que os Israelitas instalados na cidade de Benjamin Constant apresentam. Meu trabalho iniciou-se ao me deparar com um processo de construção de uma identidade a partir da questão religiosa, onde primeiramente busquei compreender os processos de identificação e autoafirmação dos integrantes desta religião, considerando a análise da memória do grupo, histórias de vida de alguns informantes, para assim entender os processos de integração na sociedade Benjaminense.

Já num segundo momento – em minha dissertação de mestrado (2014) – O alvo da pesquisa foi a constante circulação dos membros dessa religião pela fronteira do Brasil com o Peru, assim como a fixação de alguns de seus membros nas cidades brasileiras desta fronteira. Nesse momento pude com mais propriedade e profundidade analisar a chegada dos primeiros Israelitas, como foram construídos e constituídos os primeiros espaços comerciais e religiosos pertencentes aos membros deste movimento. Compreendendo os processos de identificação e autoafirmação dos integrantes desta religião.

Aprofundei minha análise sobre as fronteiras enquanto lugares singulares que, entre outras coisas, se caracterizam por ser o espaço de encontro da alteridade, locais de conflitos étnicos e por serem espaços de contato e acomodação nacional e transnacional. Dentro desta perspectiva meu foco recaiu sobre como são postas as fronteiras para os membros dessa religião no espaço da cidade de Benjamin Constant (Amazonas), se seus movimentos de transnacionalidade seguem ainda nos dias atuais a fórmula do movimento “fronteiras vivas⁵” – que consistia na

4 Elementos que segundo eles, nada mais é que um meio de diferenciar os Israelitas (o povo escolhido por Deus) dos “estrangeiros” (designação bíblica, para destacar aqueles que não pertencem ao povo de Deus, conhecidos também como gentios), consistindo ainda como parte dessa característica física, de diferenciação do outro, o uso de roupas especiais, algo como replicas das usadas pelo povo Hebreu descritos na Bíblia Cristã – especificamente no velho testamento (SAÉN, 2014, p26).

5 Projeto instituído pelo braço político da AEMINPU, denominado “El Frente Popular Agrícola Fia Del Peru” (FREPA) que é um partido democrático com tendência

formação de colônias, transformando todo o meio ambiente em volta, a fim de que estes representem locais sagrados, idealizados. Nesta perspectiva religiosa, os aspectos políticos institucionais estão presentes e atuantes na ação, através de um poder simbólico que gera e/ou consolida uma vivência entre o sujeito e o território estabelecido ou criado⁶.

Para compreender esses pontos o foco de minha pesquisa sempre girou em torno de diversos aspectos da religiosidade dos membros da AEMINPU, uma delas é a composição de traços diacríticos – retirados da bíblia – que esses indivíduos dão a seus corpos enquanto marcadores sociais. Os motivos pelos quais os membros do movimento se dispuseram a deixar suas cidades, vender suas propriedades e abandonar seus negócios no Peru, para assim viverem plenamente na Amazônia, “o Paraíso na Terra”. Observando através dos dados etnográficos, como o movimento pode ser trabalhado frente a territorialidade, direcionado a territorialidade religiosa, como os elementos que compõem a identidade de seus membros e a própria religião em si, estão representados no espaço da fronteira.

Através deste processo, observei como se constroem as identidades religiosas e características predominantes em sua formação social, assim como nesse novo contexto geográfico, a Amazônia, ou nos vários contextos pelos quais já passaram. A inserção neste campo de estudos poderia revelar como as mudanças vêm ocorrendo nessa região de fronteira Brasil e Peru, e os contatos que estes mantêm com as pessoas, populações, etnias dentre outras formas de organização sociocultural no espaço amazônico. Assim sendo como estes componentes constituem as identidades das pessoas que pertencem a esse grupo religioso, como essas relações sociais são orientadas por códigos de categorias destinados a orientar o desenvolvimento de aspectos que exprimem um sistema de “oposições”, chamado por Roberto Cardoso de Oliveira (1983) como sistemas de contrastes. O que, segundo este autor, implica afirmação do “nós” diante dos “outros”, que não se afirma isoladamente.

Para isso utilizei estudos sobre o local de origem da AEMINPU, de como a cultura de seus membros se processa em meio a questões territoriais religiosas. Como este povo relatou

teocrática, constituído e fundado por Ezequiel Ataucusi Gamonal em 30 de setembro de 1989 como “Gran proyecto der integracion latinoamerica”. (DÉSILETS, 2012)

6 Essa passagem é uma modificação do descrito em minha dissertação (SAÉN, 2014, p.28-30).

e continua a descrever a chegada de seus membros a cidade de Benjamin Constant, reescrevendo através da memória deste povo o processo de inserção na região Amazônica, e a aquisição de territórios para o sagrado. Que segundo Chaumeil (2000) pode ser expresso também dentro de uma ideologia da terra prometida, envolvendo três interpretações: a Amazônia é imaginada como um hospital; uma região de abundância; uma terra prometida pelo Senhor, esta última, muito difundida para exemplificar a conquista de locais.

Dentro desse horizonte geográfico, minha observação se desenvolveu em meio a concepção de deslocamento, através dos relatos de seus atores, na tentativa de descrever como desenvolveram novos laços e redistribuições tanto no campo cultural como no desenvolver religioso, observando a adaptação de seus membros, e como se relacionam com a nova realidade espacial, cultural e religiosa. Dentro deste contexto, como estão inseridos possivelmente os novos fiéis – os possíveis fiéis brasileiros, os primeiros adeptos conquistados na região.

AEMINPU em Benjamin Constant: primeiros relatos dos Israelitas na fronteira

Para iniciar uma análise breve sobre AEMINPU em B. Constant⁷, primeiramente dou destaque ao processo de passagem e aceitação dos primeiros Israelitas na região de fronteira, como conseguiram a aceitação nas cidades brasileiras. Segundo consta em relatos coletados por Chaumeil (2000), a primeira aparição de um Israelita, em processo de instalação, data de 1997, na cidade de Tabatinga, através da chegada de um deles, portador do dom de cura, sendo esta a estratégia primordial para a implantação de um movimento religioso como o dos Israelitas. O sucesso dos tratamentos espirituais facilitaram a inserção dos primeiros Israelitas, que organizaram-se rapidamente e construíram duas igrejas, uma sob a autoridade de um pastor brasileiro e outra sob o comando de um pastor peruano. Pouco tempo depois ambas se dissolveram devido a conflitos entre seus líderes; anos depois se reergueram. Ainda hoje há dois templos, “Nova Jerusalém” e “Leão

7 Segundo Silva (2008), em 29 de janeiro de 1898, pela Lei Estadual nº 191, foi criado o município de Benjamin Constant por desmembramento do território do município de São Paulo de Olivença. Localizado na região do Alto Solimões, Sua área territorial 8.742,6 km; tendo com distância á cidade de Manaus capital do Amazonas 1.118 km em linha reta.

de Judá”, o primeiro na zona portuária da cidade de Tabatinga e o segundo em um bairro residencial. A maior parte dos Israelitas que habitam na cidade de Tabatinga vive na zona portuária, num local conhecido como “Feira dos Peruanos”; outros estão espalhados pelos entornos desse bairro, já que estes sujeitos tem a necessidade – devido seu comércio ser especificamente de produtos vindos do Peru – de estarem próximos do porto, para melhor circulação de suas mercadorias.

Em B. Constant é muito visível a presença dos Israelitas, mas diferente da cidade vizinha onde os primeiros contatos se deram por intermédio de curas espirituais, nesta cidade temos os primeiros contatos pautados pelo comercio de produtos agrícolas Israelitas, provenientes da cidade peruana de Islândia, que realizavam todos os dias um trajeto de pouco mais de 5 km de distância entre essas cidades. Segundo relatos da própria comunidade AEMINPU em B. Constant, os primeiros Israelitas que se instalaram na região da fronteira, alojaram-se na cidade de Islândia por possuírem parentes ou amigos, e pediram para permanecerem nesta cidade, pois além da cidade de Islândia no rio Javari temos outras comunidades Israelitas rio acima, que de certa forma são bem isoladas. Assim, para fugir do isolamento dessas comunidades optaram por morar em Islândia.

Chaumeil faz o seguinte relato sobre as primeiras migrações dos Israelitas em B. Constant:

... trata-se sobretudo de adeptos provenientes da cidade vizinha de Islândia (Peru), que vêm vender sua produção agrícola no mercado local ou dos fugitivos das colônias do Javari, que acharam emprego de diarista ou de operário na construção da estrada perimetral que deve ligar, um dia, Benjamin Constant a Cruzeiro do Sul. Há uma dezena dessas famílias de fugitivos nas cercanias da cidade. Seu número aparentemente crescente (o número é difícil de avaliar diante do silêncio dos israelitas sobre o assunto) está começando a trazer sérios problemas as autoridades brasileiras locais mas também à congregação, que teme ver sumir assim parte substancial de seus efetivos. Segundo a lei israelita, toda pessoa que deixa por qualquer motivo a congregação está automaticamente excluída. Essas medidas de exclusão ao menor descumprimento do regulamento, acrescida às condições difíceis do trabalho comunitário, são os fatores que os fugitivos geralmente declaram para justificar suas partidas. Muitos dentre eles não terão, todavia, a

possibilidade material de se reintegrarem as suas comunidades de origem, não dispondo então de outra escolha, a não ser engrossar o mercado de mão-de-obra local. Podemos assim dizer que a influência israelita na fronteira brasileira exerce-se essencialmente a partir do Peru, e em particular, das colônias do Javari. (Chaumeil 2000, p.369)

O relato levantado por Chaumeil vai de encontro à história que os Israelitas revelaram-me ao longo dos anos. Segundo esses sujeitos, ganha outros contornos, assim como mais detalhamento. Aqui vão alguns deles: os primeiros contatos com B. Constant foram realizados em diferentes épocas, e sob diferentes condições, algumas dessas condições fortemente associadas a questões econômicas, outras a questão familiar e é claro a questão religiosa da Terra Prometida, não que todas essas questões não tenham a ver com essa “Promessa Messiânica” em questão, mas destaco-as por serem mais pesadas nas decisões desses sujeitos na questão de deixarem suas terras e virem para um local alheio aos seus costumes e cultura. Chaumeil (2000) sublinha que a maioria da inserção dos Israelitas em B. Constant tem a ver com a sua fuga das colônias do Javari. Porém, os mesmos afirmam que não há fuga alguma, o que há é uma circularidade e um período de adaptação dos Israelitas nessas localidades, sendo-lhes dado o direito de escolher se querem ficar ou não na comunidade em que estão, comunicando em qual local desejam ir e como farão para se manter nesse novo local.

Segundo Israelitas de B. Constant, além das comunidades do Javari há ainda muitos Israelitas em Caballococha, e Islândia, além de comunidades que ainda estão se formando, principalmente em volta das plantações agrícolas. Muitos optam por viver junto as suas plantações, tanto para não serem saqueados, como para economizar ainda mais, na questão do transporte e venda do produto final nos mercados locais, como os de B. Constant e Atalaia do Norte. Sempre reiterando que se estão nesses locais, não estão por conta própria, no sentido de que sua estada em local X ou Y é de conhecimento da congregação a qual pertencem e apresentam-se aos sábados e Festas. Quanto ao problema com as autoridades, em caso recente de denúncia contra os Israelitas sobre o plantio, refino e tráfico de cocaína, eles afirmam que: “...se dá devido ao envolvimento de pessoas certas pessoas que se dizem Israelitas, ou as vezes até são, ovelhas desgarradas do rebanho, o que devemos fazer é entregar a Deus, pois se estão fazendo algo errado serão punidos, já o papel da AEMINPU é somente de verificar

e afastar essas pessoas do convívio do povo santo...” (Barba-Curta, 13/11/2013). Cada Israelita possui uma história de vida, um motivo, uma razão, tanto para entrar na AEMINPU quanto para deslocar-se para Amazônia, ou transferir-se para o lado brasileiro da fronteira.

Outro fator que motivou e motiva a inserção desses sujeitos nessa zona de fronteira é o fácil comércio de qualquer produto, o seu fácil transporte e importação, já que B. Constant trata-se de uma cidade brasileira que faz fronteira fluvial com a cidade de Islândia (Peru) por meio do rio Javari. Por este rio chegam vários produtos agrícolas, e por meio do rio Amazonas chegam os produtos industrializados. Em situações excepcionais de seca do rio, como ocorreu em 2010, é possível que essa fronteira se torne seca, o que demonstra a facilidade de circulação de pessoas nessa região. No período de seca, muitos brasileiros e peruanos, fazem seus trajetos a pé (Benjamin Constant-Islândia), com mais frequência e facilidade. Muitos brasileiros fazem o trajeto até Islândia para comprar produtos como: motocicletas, peças de motocicleta, roçadeira, gasolina, etc., produtos estes que são mais baratos frente aos produtos brasileiros, e fazem parte do comércio peruano local.

Ao longo dos anos em que pesquisei o Movimento Israelita pude montar um painel⁸ geral sobre este grupo destacado de peruanos, com um enfoque sobre a cultura, a religiosidade, algumas inserções e ensaios sobre questões envolvendo a fronteira e seus pormenores. Em um primeiro momento foquei em um estudo detalhado sobre sua caminhada pela Amazônia – trabalhando basicamente com estudos de caso sobre os Israelitas no Peru – a logística e os desafios ambientais, disputas internas, disputas com as autoridades locais e disputas com os povos indígenas que estiveram na origem dos grupos de assentamentos agrários desse movimento religioso ao longo dos rios Ucayali e Amazonas Yavarí, como descritos por Désilets (2011).

Realizei uma etnografia que consistiu em descrever a caminhada de seus membros tanto pelo espaço geográfico como pela religiosidade – onde observei a questão da butinagem⁹ religiosa

8 Utilizando um estudo a partir de autores como Barth (1998), Roberto Cardoso de Oliveira (1983), Geertz (1989), Jean-Pierre Chaumeil (2000), Arturo E. de la Torre López (2004), dentre outros autores clássicos e contemporâneos a antropologia e as disciplinas afins.

9 Uma definição recente sobre a butinagem a caracteriza como “(...) o compromisso perpétuo com a “estrutura religiosa” e suas observações, sendo essa estrutura

muito forte, visto que os sujeitos transitam nos espaços religiosos e eles vão criando os seus sentidos religiosos de acordo com o que cada religião tem a lhe oferecer, referente a uma tradição de ecletismo e circularidade calcada numa dinâmica de conversões, desconversões e reconversões – para isso trabalhei a sua oralidade e memória, tanto especificamente, como de forma geral sobre o movimento, relacionando experiências particulares e gerais de seus adeptos, assim como os habitantes das regiões de fronteira (anteriores aos Israelitas), dentro desta religião.

Propondo para isso, verificar os objetivos dos integrantes e líderes do movimento em sua trajetória pela Amazônia (primeiramente incidindo na Amazônia peruana). Utilizei uma perspectiva de análise das migrações¹⁰, que será subsidiária para alguns questionamentos e dúvidas que surgirem em campo, já que neste trabalho abordei também, suas trajetórias nos mais diversos locais, seja na Amazônia Peruana ou na Amazônia brasileira, o que me revelou na pesquisa uma série de linhas históricas e individuais, elucidando as ações desses indivíduos antes, durante e após o proselitismo “Israelítico”¹¹. Este aspecto remete à conversão como fator dentro da trajetória Israelita considerado como marco, uma transição de vida, e início da caminhada que traz muitos sujeitos pertencentes a essa religião à Amazônia.

A partir desse ponto, observei as relações estabelecidas na cidade de Benjamin Constant, analisando dentro desse espaço como se dão as “redes de conexões”¹² entre as comunidades Israelitas, as igrejas e congregações, espalhadas pela Amazônia.

composta de múltiplos registros religiosos. Neste sentido, a butinagem é um arranjo entre o previsto e o imprevisível, entre o garantido e a abertura, o estruturado (a tradição) e a estrutura (a realidade cotidiana do butinador), quer dizer, entre o pré e o visível, e também os invisíveis. É nesse arranjo, os múltiplos entre, que se representa a criação, a fabricação.” (GREGANICH, Jéssica. 2011, p.100)

10 Quero tratar aqui dos fluxos culturais (...) marcada pela migração. Examinando os efeitos de algumas práticas da chamada diáspora (...) nas formas locais de sociabilidade para mostrar que, mais do que catalisadores ou indutores de transformações locais, certos movimentos de gente, capital e bens têm uma notável tendência conservadora e contribuem para a manutenção de instituições tradicionais. (Trajano Filho, 2005)

11 Segundo concepções de seus adeptos, este proselitismo consiste no resgate dos possíveis adeptos antes vistos como estrangeiro (mundano, ou segundo a bíblia os gentios) às práticas – “corretas” – do culto a Jeová. (SAÉNZ, 2014, P.16)

12 Ao utilizar o termo “rede de conexões” penso na ideia de espaço simbólico, que engloba a dinâmica e a fusão da materialidade na qual a sociedade se movimenta e seus padrões culturais, sem se ater apenas ao encerramento do espaço em regiões fechadas e permanentes. Vendo o mundo de forma globalizada e reconhecendo que os fenômenos têm explicações em um nível global que ultrapassa a escala do local (BARROS, 2004).

Como essas comunidades recebem subsídio intelectual, moral, financeiro e político-institucional para seus eventos, e festas. Fomentando a constituição e o fortalecimento de novos e velhos territórios, respectivamente. Neste caso observei como a territorialidade foi e esta sendo construída no espaço da cidade, neste caso em Benjamin Constant, como foram escolhidos os espaços, para culto, para as festas, plantações e comércio dos membros dessa religião, visto que para Sack (apud HAESBART, 2004) a territorialidade tem um caráter fortemente marcado pelos aspectos políticos, pois ela ressalta a forma como o grupo humano se organiza e vivencia o lugar.

Verificando mais especificamente como se encontra a AE-MINPU atualmente, dentro do contexto das cidades de fronteira, com referência a sua religiosidade e os elementos que a compõe, cada vez mais, essa instituição religiosa, demonstra uma infinidade de ajustes, adaptações e modificações. Assim, diante do processo de secularização – que a sociedade atual tem reivindicado para si, que ocorre como reação a grande diversidade de instituições religiosas que não estão subordinadas ou ligadas ao seu capital simbólico¹³ – os espaços simbólicos da religiosidade acabam, portanto, invadindo os espaços materiais da cidade ou insurgindo da dinâmica social dela.

Desta forma relaciono a territorialidade simbólica da AE-MINPU através das relações de poder e capital simbólico, com as festas religiosas e com o argumento religioso dentro do espaço de fronteira encontrado dentro da cidade de Benjamin Constant. Pois entendo que a religiosidade deste grupo promove um processo de mobilização social efetivado de forma eficiente em três dimensões possíveis: uma classificação de área; um controle de acesso; um modo de comunicação. Percebendo como a territorialidade religiosa se dá ao longo das comunidades instaladas na Amazônia, e como este movimento religioso vem se transformando dentro da cidade de Benjamin Constant – ou de como ele veio, por meio de seus adeptos, modificando e adicionando novos elementos a medida que foram se instalando e reinstalando, migrando e imigrando através da fronteira Amazônica entre o Brasil e o Peru.

13 O capital simbólico assegura formas de dominação que implicam na dependência daqueles que este mecanismo permite dominar. Ele só existe na verdade pela estima, pelo reconhecimento, pela crença pelo crédito pela confiança dos outros. Ele só poderá sobreviver muito tempo se conseguir obter o crédito na sua própria existência (BOURDIEU apud COSTA, 2006).

Cruzando os dados com as informações levantadas em campo, além das teorias, teremos um estudo mais completo sobre esse povo e sua memória, além do contexto histórico do qual participam e sua migração para a Amazônia brasileira, formando um componente primordial para o estudo dos povos e suas culturas, sua religiosidade, territorialidade dentro do espaço de fronteira e sua maleabilidade, conforme descrito por G. Velho (2004). Busquei observar como estas estruturas estão incluídas no contexto da região frente à igreja católica e demais denominações de cunho cristão. Como essas outras vertentes do cristianismo veem o crescimento constante da AEMINPU na região, e como podemos descrever a história e o estado atual de vida, mediante a inserção do movimento e recolocação espacial dentro da Amazônia. Trabalhando através de uma visão que se fundamenta no entorno da identidade popular e na reflexão religiosa, pertencente segundo Marzal (S/D) ao mundo social simbólico dos Israelitas.

Para desenvolver a reflexão que se propõe, foi o suporte das pesquisas antropológicas e de áreas afins sobre as particularidades tanto do movimento Israelita, quanto dos vários ambientes, geográficos, públicos, religiosos, rurais e urbanos, percorridos por seus adeptos, particularidades como: um país [Peru] que reflete religiosamente um processo, através da colonização Européia, de dominação alienígena dos “nativos”; a discussão da religiosidade encontrada no Peru e como essa religiosidade constitui novas religiões, credos e crenças; a caracterização, ou melhor, os traços diacríticos pertencentes e representantes como marcadores dos Israelitas; até a disposição de uma população pobre, marcada pelo êxodo rural campesino, sua migração – vales andinos/capital (Lima), capital/ floresta Amazônica (primeiramente a conquista de espaços na Amazônia peruana, subsequentemente a conquista de espaços na Amazônia brasileira) – posteriormente para zonas de fronteiras como o Brasil.

Neste sentido minha preocupação inicial se deu – em um caráter mais amplo – sobre os elementos relacionados à como o território é entendido como um espaço onde se manifesta o poder de alguém. Visto que o território define-se por aquele materializado no espaço como um campo de forças, definido e delimitado por relações de poder (RAFFESTIN, 1993), disputadas e ou combinadas entre o poder do Estado e o poder do grupo. Em outras palavras, o território é uma construção social, sujeita às transformações históricas que produzem diferentes grupos humanos em contínua inter-relação, os quais competem pelo

controle e apropriação de recursos econômicos e pelo poder político dentro de um espaço geográfico definido.

No caso dos Israelitas a pesquisa partiu da consideração de que o contexto transfronteiriço está em constante disputa e a construção de territórios e territorialidades deve ser observada a partir dos diversos atores sociais envolvidos, problematizando as ações de dominação e exploração, tanto política quanto econômicas, mas, principalmente, enfatizando as diversas formas de resistência e de redefinições territoriais e das relações interétnicas operadas pelas sociedades.

Nessas sociedades contemporâneas prevalece o controle sobre a mobilidade, no caso dos israelitas a partir da religião. Com isso o território deixa de se restringir à pequenas áreas para exercer um papel de controle de redes. Assim a mobilidade passa a ser um elemento fundamental na construção do território como afirma Haesbaert (2004). Quanto às comunidades Israelitas, encarei como território, onde Bonnemaïson (2002), diz que: “Ele não é obrigatoriamente fechado, não é sempre um tecido espacial unido, nem induz a um comportamento necessariamente estável.” Suas fronteiras não podem ser demarcadas facilmente, pois se trata de um conjunto de lugares hierarquizados, sejam eles contínuos ou descontínuos.

A descrição etnográfica de Jean-Pierre Chaumeil (2000) está estruturada nas relações de fronteira entre os sujeitos vindos de fora, os Israelitas, e os outros, neste caso os habitantes da fronteira – sejam eles indígenas, a sociedade brasileira, e ou peruana e colombiana – assim como as trocas econômicas, questões de terra e espaço geográfico, relações sociais, para falar dos pontos mais gerais que podemos ver enquanto contribuição para o entendimento do processo da instalação da AEMINPU na região que comporta áreas geográficas importantes e delicadas como a tríplice fronteira (Tabatinga, Brasil; Santa Rosa, Peru; Leticia, Colômbia) e a fronteira Benjamin Constant (Brasil) e Islândia (Peru), e toda a tensão das trocas sociais, comerciais, religiosas dentre outras destacadas ao longo dos artigos publicados por Chaumeil.

Além do território, minha análise debruçou-se sobre os fundamentos do movimento Israelita, neste ponto o foco recaiu sobre o entorno da identidade popular, uma reflexão sobre a religião frente a realidade política e social peruana, para isso utilizei os estudos de Manuel Marzal (S/D), pois em sua reflexões sobre o movimento Israelita encontramos definida uma preocupação

pelos elementos religiosos relacionados ao popular dentro do contexto latino-americano, visto que este autor trás uma perspectiva em que as igrejas autóctones como a Israelita tem se expandido de uma forma muito rápida que apesar de terem menor expressão frente a Igreja Católica, conseguiram nas últimas décadas um crescimento extraordinário dentro do Peru.

Neste sentido a visão de Kenneth D. Scott (1989), ajudou-me na pesquisa, pois, este, realiza sua discussão sobre os fundamentos do movimento Israelita, segundo ele trata-se de uma religião que cria certo grau de incompatibilidade com todas as religiões advindas do cristianismo e desvinculando-se até do adventismo a qual deu origem a muitos de seus fundamentos, pois as definições religiosas desse movimento está acrescentada à uma nova visão influenciada por diversas vertentes religiosas e culturais vividas pelo seu líder e fundador Ezequiel Ataucusi Gamonal.

Procurei em meu trabalho elucidar questões relacionadas à estruturação e a ampliação (no que se refere a seus adeptos) do movimento Israelita, como se dá individualmente sua predeterminação, para isso utilizei os aportes de Manuel Jesus Granado (1986), visto que ele vem tratando em seu trabalho de uma cosmologia e ligações referentes a questões autóctones, relaciona-se a sua chegada a terra prometida caracterizada aqui pela Amazônia.

A diáspora campesina dentro do movimento Israelita a troca da vida no campo por uma vida na cidade é um dos pontos que Maximinio Cerezo Barredo (S/D) aborda, e que me ajudaram a colocar em discussão das reestruturações religiosas e recomposições sociais desses sujeitos, visto que é nas cidades, como Lima a capital do Peru que ele estuda a figura do campesino (grande parte formada por adeptos da AEMINPU), o autor afirma que eles se reestruturam e passam de campesinos à comerciantes. Esta relação se desenvolveu devido ao governo peruano na década de 1950 está baseado num modelo centralista, uma vez que este obrigava as populações campesinas a migrarem para os centros urbanos, formando e propondo a estes melhores condições de vida e trabalho.

O que mais à frente, na linha temporal da AEMINPU reforça o aspecto da Amazônia configurada dentro da crença Israelita como a terra prometida por Deus ao povo de Israel. Neste momento de discussão Espinosa (1984) ajuda a pensar o sagrado enquanto território, pois traz a análise de um povo que acreditando estar neste lugar encontrarão o livramento dos castigos de Deus

para a humanidade, envoltos numa cosmologia do extermínio, onde os ímpios e pecadores pagarão pelos seus pecados, a terra secará, mas a Amazônia estará livre desta visão e o povo Israelita encontrará sua salvação, afirmação que incessantemente os adeptos da religião Israelita discursam.

Considerações finais

Por tanto, os Israelitas estão inseridos dentro do contexto amazônico como povo migrante se analisado pela perspectiva peruana dos autores e suas produções científicas, por encontrar-se em uma situação migratória de um ponto a outro dentro do território de seu país. Já emigrante se visto do ponto de vista da entrada do movimento dentro de outro país, ou seja, o Brasil. Nesta pesquisa as duas formas foram observadas, pois o grupo foi analisado desde sua origem até sua chegada à Amazônia como grupo muito específico que se assentou na cidade de Benjamin Constant.

Desta forma, os motivos de sua vinda, a relação com sua chegada e os meios pelos quais foram submetidos a incursão dentro de um território alheio, estranho, devido a questão das terras e espaço ocupado por este grupo serem fora da realidade territorial vividas anteriormente ao ingresso a AEMINPU, são fatores estudados por este projeto, pois trata-se das concepções e visões de seu fundador Ataucusi, ou seja, um poder carismático sobre uma coletividade.

Outro ponto importante diz respeito a questão relativa aos motivos que levam muitos campesinos a migrarem para terras desconhecidas. Trata-se de motivos de ordem religiosa e econômica. De fato, ao analisar essa relação verificou-se que se trata de uma aproximação entre o religioso e o econômico, destacado neste estudo por seus adeptos estarem inseridos nas baixas camadas sociais e serem portadores em sua grande maioria de uma escolaridade primária, assim como seu próprio fundador, e, assim mesmo, adquirirem uma estabilidade financeira. A partir disso percebe-se um orgulho por parte dos integrantes do movimento de afirmarem a seguinte frase que aparece nos depoimentos de meus informantes: “que Deus lhes deu uma sabedoria para humilhar os sábios e conquistar riquezas”. Assim no município visado por este trabalho eles encontram-se destacados significativamente em diferentes áreas da economia:

agricultura, comércio e construção civil.

Segundo os autores pesquisados, os israelitas vêm se afirmando e reafirmando sua identidade de acordo com uma reprodução do modelo de vida do povo de Israel, seguindo preceitos bíblicos que vão desde ritos de adoração até as relações interpessoais, passando por categorias e tipologias físicas como o modo de se vestir, assim como o trato com os cabelos e barbas, o modo que vêem o mundo e o interpretam.

Assim, o estudo do caso dos israelitas serve como um aporte para o entendimento dos movimentos migratórios em meio às fronteiras dos Estados nacionais. Ele serve tanto para entender esse aspecto, como para impulsionar outros estudos, sobre perspectivas tanto religiosas, quanto cosmológicas dos povos amazônicos e suas adequações a novas visões.

Referências Bibliográficas

- BARREDO, Maximinio Cerezo. Movimento Messiânico Milenarista. Centro de Estudio Teológico de la Amazonia (CETA). Iquitos – Perú.
- BARROS, José D' assunção. Espaço e Tempo: Territórios do historiador. In: Santos, Cláudia Andrade dos. Et all. (org). Espacialidade: Espaço e cultura na História. Vassouras: Universidade de Severino Sombra, 2004.
- BARTH, Fredrik. Grupos Etnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Ed. UNESP. São Paulo, 1998.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. Comciência, 2005.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre : Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil). Autrepart, 2000.
- CLARKE, Peter B. Movimentos milenaristas japoneses e o papel do Brasil na construção do paraíso na Terra: a Igreja Messiânica Mundial (Sekai Kyusei Kyo). Centre for New Religions King's College, Londres. I L H A, n.1. Florianópolis, 2000.
- COSTA, Elza Marinho Lustosa da. Ritos e Procissões: capital simbólico e dominação nas irmandades religiosas de sobral no limiar do século XX. Fênix: Revista de História e Estudos Culturais, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p.1-13, 2006. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/PDF8/ARTIGO3-Elza.Costa.pdf>>.
- DESROCHE, Henri. O Fenômeno e sua Estrutura. In: O homem e suas Religiões: Ciências Humanas e Experiências Religiosas. ed. Paulinas. São Paulo, 1985.
- DOMÍNGUEZ, O. A. G. Identidades Culturales en Leticia: Estudio de Caso Sobre la Historia de Poblamiento del Asentamiento del Rio Calderón, Memorias de Unas Realidades de la Gente Entre lo Húmedo y lo Seco. Monografía de graduación. Universidad Nacional de Colombia. 2005.
- ESPINOSA, E. "La Secta Israel Del Nuevo Pacto Universal: Un Movimiento Mesianico Peruano", en Revista Teológica Limense, vol. XVII. Facultad de Teología. Lima, 1984.
- GAMONAL, Ezequiel Ataucusi. Los Diez Mandamientos de La Ley de Dios. Ed. Ascencios. Lima, 1980.

GAMONAL, Ezequiel Ataucusi. El Decalogo Universal es el Evangelico de cristo. In: La Ley Real. Cartilha para novos convertidos. Lima, 1969.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www6.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: abril de 2014.

GRANADOS, Manuel Jesús. El Movimiento Religioso de Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, Tesis para optar el Grado de Magíster en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

GREGANICH, Jéssica. O Axé de Juramidam: A Aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19 p. 77-106, jan./jun. 2011.

MAZAL, Manuel. Nuevas Iglesias en el Perú Indígena. In: Sustentos, Afliciones y postrimerias de los Indios de America. Dialogo Amerindio/Casa de America – Madrid. Lima – Perú.

NASCIMENTO, Hilton S. A Terra Indígena Vale do Javari e a Fronteira Peruana. <<<http://www.trabalhoindigenista.org.br>>>. Brasília-DF, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica. RJ: Tempo brasileiro. Fortaleza. Universidade Federal do Ceará, 1983.

_____. Os (Des) caminhos da identidade. RBCS. Vol. 15 no fevereiro /2000.

OLIVEIRA. M. Marcia. A mobilidade humana na tríplice fronteira: Peru, Brasil e Colômbia, Estudos Avançados, 2006

_____. Migrações fronteiriças: uma reflexão necessária no Amazonas, Estudos Avançados, 2006

_____. Migrações fronteiriças: uma reflexão necessária no Amazonas. Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 6, nº 2, p.151-167, jul./dez.2006

PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC, 1999.

RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993.

SILVA, Sidney Antônio. Nacionalidade e etnicidade na tríplice

fronteira Norte. Manaus-AM. Editora da UFAM, 2008.

_____. A migração dos símbolos. Diálogo intercultural e processos identitários entre os bolivianos em São Paulo. Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 6, nº 2, p.151-167, jul./dez.2006

_____. Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar. Manaus: EDUA, 2010.

SCOTT, Kenneth D. Israelits of the New Universal Covenant: Asociacion Evangelica de la Mission del Nuevo Pacto Universal. M. Litt. Dissertation, University of Aberdien. Lima, 1988.

SOUZA MARTINS, José de. Fronteira. A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 2009.

Skar Harald O. Quest for New Convenant. The Israelita Movement in Peru. In Skar H. & F. Salomon. Natives and Neighbors in South America. Gotemburgo Goteborgs Etnografiska Museum, 1987.

TRAJANO FILHO, Wilson. A Sociabilidade da Diáspora: O Retorno. Série Antropologia 380. Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Lisboa. Brasília, 2005.

TORRE LÓPEZ, Arturo E de la. Los Israelitas: um milenarismo de finales de milênio. In: Movimientos milenaristas y cultos de crisis em el Perú. Lima, PUCP, 2004.

TORRE LÓPEZ, Arturo E de la. Cambio Religioso en el Mundo Andino: Un testimonio etnográfico. In: Renovación Ecuménica, no117. Salamanca, 1996.

TORRE LÓPEZ, Arturo E. de la. La más rigurosa secta de nuestra religión: la Asociación in:

MARZAL, Manuel M. Religiones Andinas. Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Trotta. Madrid, 2005.

VELHO, Gilberto (org). Antropologia Urbana: Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____; Kuschnier. Karina (orgs). Pesquisas Urbanas: Desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

WEBER, Max. "Relações Comunitárias. In: Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. ed.UnB, Brasília. 1994.

NARRADORES DA CULTURA POPULAR: UM TEMA NAS FRONTEIRAS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Ismael da Silva Negreiros

Introdução

O narrador é um mestre do ofício que conhece seu mister: ele tem o dom do conselho. A ele foi dado abranger uma vida inteira. Seu talento de narrar lhe vem da experiência, sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo. Uma atmosfera sagrada circunda o narrador (Bosi, 1994: 91).

O estudo sobre narrativas da cultura popular tem sido bastante proposto nos debates da Antropologia contemporânea, tanto pelo desencadeamento das discussões e construções dos textos etnográficos, como pelas experiências do pesquisador, trazidas do trabalho de campo. A intenção neste ensaio é abordar as narrativas como um tema presente desde a construção do conhecimento científico, considerando os relatos de naturalistas viajantes e as contribuições dos contadores de histórias de Benjamin Constant,¹ na perspectiva das Ciências Sociais.

Para tanto, ao iniciar a discussão, se torna relevante delinear uma reflexão sobre oralidade e memória. Sobre a memória da pessoa contadora, Durand (2001: 402-403) ressalta:

Longe de estar às ordens do tempo, a memória permite um redobramento dos instantes e um desdobramento do presente; ela dá uma espessura inusitada ao monótono e fatal escoamento do devir, e asseguram nas flutuações do destino a sobrevivência e a perenidade de uma substância. Às terríveis faces do tempo que corre sem cessar, em direção à morte dos indivíduos e dos grupos sociais, a memória acrescenta a possibilidade de regressar, de regredir, de repetir. Neste sentido, a narrativa é fundamental para inserir, no próprio “fio” temporal do discurso, os retornos dos fragmentos do vivido humano.

Sobre as distintas memórias que são forjadas no campo da

¹ Gostaria aqui de agradecer aos contadores de histórias de Benjamin Constant – Amazonas, que possibilitaram a realização deste estudo, pelo vasto conhecimento sobre as narrativas contadas e distintos saberes que me permitiram captar.

oralidade, é relevante trazer os conceitos e categorias de análises para situarmos a pessoa contadora. Memória individual, na discussão que faz Halbwachs (1990), não seria algo fechado e muito menos isolado, pelo contrário: esta precisa receber lembranças do passado ou até mesmo de outras pessoas. Assim, quando o contador narra sua história, ele toma como instrumentos de empréstimos as palavras e as ideias de seu ambiente e do próprio convívio social. Em relação às memórias autobiográfica, histórica, coletiva e pessoal, o autor afirma que:

(...) diríamos memória autobiográfica e memória histórica. A primeira receberia ajuda da segunda, já que afinal de contas a história de vossa vida faz parte da história em geral. A segunda, naturalmente, seria bem mais extensa do que a primeira. Por outro lado, ela só representaria para nós o passado sob uma forma resumida e esquemática, ao passo que a memória da nossa vida nos apresentaria dele um panorama bem mais contínuo e mais denso. Entretanto, se conhecermos nossa memória pessoal apenas de dentro e a memória coletiva de fora, haveria entre uma e outra um grande contraste (...) (Halbwachs, 1990: 73).

Certamente é possível observar essas duas categorias: memória autobiográfica e memória histórica, como aponta Halbwachs, sendo uma condicionante a outra, pois ambas refletem o contexto vivido da pessoa contadora, desde seu local de nascimento, ao ambiente do convívio social e à interação das histórias narradas e contadas. A memória de autobiografia aparece como elemento essencial para compreendermos o tempo histórico no qual as narrativas são contadas e como as lembranças são revividas em um espaço que está em constante modificação. Para Maluf (1999), em geral, são as narrativas de vida da pessoa contadora que trazem maior sentido de sua experiência e da própria revelação enquanto pessoa.

Afinal, o que é a memória coletiva? Segundo Halbwachs (1990: 109),

(...) A memória coletiva, ao contrário, é o grupo visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, que de modo geral, lhe é bem inferior. Ela apresenta ao grupo um quadro de si mesma que certamente se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele sempre se reconheça nessas imagens sucessivas. A memória coletiva é um painel de semelhanças,

é natural que se convença de que o grupo permaneça, que tenha permanecido o mesmo, por que ela fixa sua atenção sobre o grupo e o que mudou foram as relações ou contatos do grupo com os outros. Com o grupo é sempre o mesmo, as mudanças devem ser aparentes: as mudanças, ou seja, os acontecimentos que ocorrem no grupo, se resolvem em semelhanças, pois parecem ter como papel desenvolver sob diversos aspectos um conteúdo idêntico, os diversos traços essenciais do próprio grupo.

Na obra *Memória e Sociedade*, Bosi (1994) retrata que a memória é infinita, sem limites, dimensão da qual o indivíduo registra apenas seus fragmentos, algumas imagens, coisas, lugares e emoções vividas, remetidas pela lembrança de um passado infinito, contadas em confianças e confidências. A memória seria um conceito ou uma experiência vivida por cada um dos contadores e cada um de nós. Deste modo, a autora sustenta que a memória poderá ser conservada ou elaborada pelo passado, mesmo porque o lugar no qual o contador viveu através da sua inteligência de narrar pode ser capaz de inovar ou repetir as narrativas. A memória refere-se à história da pessoa, lembrança de um mundo ou de uma época, subordinada e manifestada pela subjetividade da vivência ou do “eu” com seu universo social.

Halbwachs (1990) compara a pessoa contadora a um “viajante” inserido em um contexto muito mais amplo do que a vivência; as lembranças de um tempo tornam-se peça fundamental para compreendermos os acontecimentos, as datas, os sinais, as viagens, as paisagens, entre outros, possibilitando melhor compreensão da memória coletiva e individual.

Benjamin (1994: 221) define o narrador de história da seguinte maneira:

Assim, definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer) seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. Daí a atmosfera incomparável que circunda o narrador (...). O narrador é a figura na qual o

justo se encontra consigo mesmo.

Em relação às histórias dentro do contexto da memória e da oralidade, Halbwachs (1990) sustenta que elas não são todo o passado, mas o resto desse passado, coisas vividas do retrato real de uma vida viva que se renova através do tempo e da memória coletiva ou individual, que pertencem a distintos contextos, sendo moldados por costumes ou percepções nos quais a pessoa está inserida, ou seja, a sociedade e os modelos culturais, sociais e políticos forjam também a construção da narrativa em um espaço novo e aberto. Com isso, Halbwachs (1990: 107) atesta que:

(...) A história pode se apresentar como a memória universal da espécie humana. Contudo, não existe nenhuma memória universal. Toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço. Não podemos reunir em um único painel a totalidade dos eventos passados, a não ser tirando-o da memória dos grupos que guardavam sua lembrança (...) não se trata mais de revivê-los em sua realidade, mas de recolocá-los nos contextos esses que permanecem exteriores aos grupos, e defini-los cotejando uns aos outros. É dizer que a história se interessa principalmente pelas diferenças, e abstrai as semelhanças sem as quais, contudo, não haveria nenhuma memória, pois nós só nos lembramos de fatos que têm por traço comum pertencer a uma mesma consciência, o que lhe permite ligar uns aos outros, como variações sobre um ou alguns temas. Somente assim ela consegue nos proporcionar uma visão abreviada do passado, juntando em um instante, simbolizando em algumas mudanças bruscas, em alguns avanços dos povos e dos indivíduos, lentas evoluções coletivas. É assim que ela nos apresenta sua imagem única e total.

Para o autor, a história se torna um painel de mudanças no qual as narrativas estão sujeitas à modificação de seus contextos, em uma sociedade que está sempre em constante transformação; sendo assim, elas também acompanham este ritmo de interação social.

Diante de toda a discussão aqui apresentada, a memória e a oralidade dos contadores de história de Benjamin Constant, sejam elas coletivas, individuais ou compartilhadas, são, conforme Devos (2002), repertório de contos, lendas e narrativas de caráter mítico. Essas histórias contribuem, influenciam e auxiliam na dinâmica do espaço, do passado e do presente do município. Finalizo esta contextualização trazendo uma reflexão de Devos (2002: 153):

Compreender um pouco melhor a dinâmica dessas histórias, e

a sua relação com os fragmentos do vivido dos próprios narradores torna-se fundamental para investigar suas memórias.

Eles também contam histórias: A formação do pensamento científico através das narrativas dos naturalistas viajantes

A diversidade de pensamentos, ideias e visões compõem um quadro essencial para a produção e difusão do “conhecimento científico”². Há uma visível necessidade dos estudos sociais para que se torne possível problematizar temas passíveis de abordagens científicas, como a temática dos contadores de histórias, seja nas áreas das Ciências Naturais, Exatas, da Saúde ou Humanas, bem como nas fronteiras das Ciências Sociais.

Em termos gerais, as fronteiras das Ciências Sociais têm sido tematizadas sob diversos aspectos, em modalidades distintas, tanto discursivas como científicas e literárias. Esta vasta produção científica comprova a dimensão humana desta ciência em suas diversas áreas: Antropologia, Sociologia, História Social, Teoria Literária, Etnohistória, etc. Também é notório que o vasto conhecimento das Ciências Sociais contempla, em certos momentos, as discussões voltadas aos contadores, à memória e oralidade, estudos que, certamente, são em grande parte desconhecidos por sua própria comunidade e pelo restante do país, o que ocasiona uma gigantesca incompreensão sobre a dinâmica inerente dessa “categoria social”, os contadores de história. Talvez esse desconhecimento seja causado por problemas culturais e pelas condições sociais em que a população em geral se encontra neste mundo capitalista e globalizado. Os contadores de histórias podem ser pensados e investigados sob diversas perspectivas, à luz de diversas áreas que, por sua vez, participam na construção dos olhares e interpretações sobre estes “agentes de cultura”.³

2 Referente ao percurso das Ciências Sociais na região do Alto Solimões, ver o relatório de pesquisa de iniciação científica PIB-H/0078/2011-2012: *O CONHECIMENTO CIENTÍFICO NO ALTO-AMAZONAS: SÉCULOS XVIII XIX E XX*. NEGREIROS, Ismael da Silva. FAPEAM-UFAM, sob orientação do Prof. MSc. Tharsício Santiago Cruz. Disponibilizado na biblioteca do Instituto de Natureza e Cultura-INC/UFAM.

3 Sobre esta discussão da definição do termo “agência” e do papel dos agentes como uma “categoria social” um aprofundamento se faz, nas análises construídas no artigo de Penna, Camila. Refletividade e agência na teoria sociológica contemporânea, Ciências Sociais Unisinos, vol. 48, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 192-204 Universidade do Vale do Rio dos Sinos São Leopoldo, Brasil e nas discussões presentes no livro de GIDDENS, A. 2009. A constituição da sociedade. São Paulo, Martins Fontes.

É importante focar a perspectiva histórica, a qual possibilita uma ampla leitura sobre narrativas e histórias. Os estudos de cunho narrativo feitos por naturalistas viajantes através de suas expedições pela região do Amazonas demonstram a fronteira das Ciências Sociais perante os estudos de oralidade e memória, e torna-se importante ressaltar que as “expedições científicas” na Amazônia alcançaram também a região do Alto Solimões, os denominados estudos da natureza (Almeida, 2008: 46), e a consequente atuação de cientistas de diferentes nacionalidades europeias, tais como Alexandre Rodrigues Ferreira, a serviço de Portugal, resultando na obra *Viagem Filosófica*, e Charles Marie La Condamine, em seus estudos astronômicos a serviço da Monarquia Francesa no século XVIII. Na região, atuaram também naturalistas viajantes do século XIX, como o zoólogo austríaco Von Spix, e Karl F. P. Von Martius, botânico de mesma nacionalidade (Almeida, 2008).

Cabe lembrar que os estudos a partir das narrativas orais e coletas de dados, realizadas por estes e outros cientistas de diversas áreas de conhecimento, resultaram na construção de rico acervo de espécies faunísticas e florísticas, além de acervo da cultura material dos povos da região amazônica. Cito também o trabalho realizado em expedições do século XIX pelo artista e aventureiro Paul Marcoy, que conseguiu reunir um grande acervo de impressões sobre etnias e populações miscigenadas através de suas narrativas expostas em *Viagem pelo Rio Amazonas*.

Em relação a esta fronteira de conhecimentos das Ciências Sociais, é relevante o que aponta Nogueira (2007: 14):

(...) A fronteira tanto física ou mental do conhecimento que é formado ou forjado deve ser pensada como fronteira política, contorno de um estado-nacional, demarcada por elementos da natureza ou linhas imaginárias, seu significado real pode ser diverso, variando conforme a extensão territorial do Estado, sua situação em relação a outros estados, aos centros de poder mundial, aos fluxos internos e externos e à densidade de sua ocupação.

Por sua vez, Zárate Botía (2008: 15) ressalta que o aspecto mais sensível para se entender a fronteira deve ser considerado como *el uno problema inicial que consiste en la dificultad para entender uno espacio y una sociedad que son producto no simplemente de la existência de una, sino la confluência de várias fronteiras*. O argumento do autor se torna relevante na medida em que os

estudos sobre a memória e a oralidade passam pela consideração e construção dos aspectos históricos, políticos, econômicos, globais e de identidades sociais.

Carvalho Junior (2011) salienta que os viajantes que percorreram o Alto Amazonas observaram, analisaram e transcreveram os rios, a fauna, a flora, as paisagens, desvendaram mistérios, escutaram mitos e lendas, perseguiram objetos concretos de seus estudos, se fascinaram pelas paisagens dessa região, elaboraram crônicas e pensamentos sociais, políticos, econômicos que impulsionaram a visão européia em relação ao imaginário do Alto e de todo o Amazonas e, acima de tudo, construíram e formularam diversos discursos e verdades sobre o conhecimento científico do mundo amazônico, deixando um grande legado para as Ciências Sociais.

De acordo com Pinto (2006), as narrativas e as diversas histórias do Amazonas contadas pelos viajantes e cientistas sociais através de suas viagens, publicadas em trabalhos acadêmicos, apresentaram o modo de ser e de ver a vida e os moradores dessa região como as populações. A fauna, a flora, o clima, a cultura, entre outros aspectos, foram revelados através das contribuições desses estudiosos por meio de sua escrita e narrativa, que retratam a “verdadeira realidade Amazônica” no imaginário europeu, relacionada a uma imaginação e fantasia construídas acerca da região, como apresenta o autor, no sentido de serem as “viagens das ideias” desses viajantes, o que possibilitou compreender mais intensamente o contexto amazônico.

Deste modo, baseado nas ideias de Carvalho (2011), incentivar o estudo científico das Ciências Sociais nas suas diversas fronteiras é proporcionar às novas gerações a oportunidade de observar como verdades foram construídas e como este conhecimento foi sofrendo transformações, instigando-lhes a curiosidade necessária para o aprofundamento de uma experiência que faça nascerem novos cientistas, educadores, artistas e, sobretudo, cidadãos mais envolvidos racionalmente e afetivamente com a história de seu povo.

Os Contadores de histórias de Benjamin Constant nas Fronteiras das Ciências Sociais



Fotografia: Os contadores de histórias de Benjamin Constant – Amazonas, adaptada pelo pesquisador, fotografias originais - obtidas em trabalho de campo e no banco de acervos do “Projeto Narrativas da Cultura Benjaminense” entre os anos de 2013-2014, no qual realizei pesquisas sobre memória e oralidade.

Falar dos contadores de histórias dentro do contexto da Antropologia vai ao encontro de distintos cenários, como natureza, cultura e sociedade, e distintas áreas das Ciências Humanas, como História, Sociologia e Literatura. É adentrar em aspectos sociais, culturais, econômicos, de relações de forças, de vivências, ir ao encontro de um passado recontado em um presente que sempre se molda e se transforma.

A temática de pesquisa que abrange as narrativas da cultura benjaminense torna-se relevante para o resgate da memória dos contadores de histórias e para pensar a realidade cultural e o mundo sobrenatural por eles abordado: o visível e invisível, o bem e o mal, oferecendo significados a rumos tão distantes de nossos olhares. É, acima de tudo, convidar a Antropologia, Sociologia, História e Literatura para um diálogo acerca da diversidade de interpretações construídas em uma latente e complexa interação com o corpo, o discurso e a memória desses contadores de narrativas.

Estas narrativas devem ser preservadas, valorizadas e, sobretudo, reconstruídas em todos os lugares e contextos, muitas

vezes implícitas, ficam escondidas e dissecadas pelo tempo. O estudo destas narrativas implica no encontro entre História e Antropologia, no intuito de unir passado e presente, recompor dados e reinterpretá-los.

Para Benjamin (1987), o narrador é aquele que viaja e que tem muito a contar de suas aventuras. No conhecimento popular, o narrador é a pessoa que vem de muito longe e, por isso, tem inúmeras histórias para contar. Os contadores de história que fazem parte desta pesquisa vieram de um local em que aprenderam com seus pais, vizinhos, avós, entre outros atores sociais, a contar histórias; viveram uma “vida pacata” e sofrida no meio da floresta. Este contexto de vivência cotidiana representa bem os estilos de vidas dos contadores de Benjamin Constant. Desta forma, podemos considerar dois tipos de contadores: os que viajaram de muito longe e os que permanecerem por um bom tempo em um único local, adquirindo, assim, as histórias que conhecem.

Sobre a experiência vivida pelos narradores, Benjamin (1987: 214) afirma:

O grande narrador terá sempre suas raízes no povo, em primeiro lugar nas camadas artesanais. Mas como essas abrangem os artífices camponeses, marítimos e urbanos, nos mais diversos estágios do seu desenvolvimento econômico e técnico, também se graduam muitas vezes os conceitos, nos quais é transmitido o resultado de sua experiência.

Ainda sobre o narrador dentro das análises das Ciências Sociais, é possível apresentar a discussão de Santiago (1989) a respeito do círculo da narrativa discursiva no cenário moderno e tradicional, a qual firma-se em um contexto inserido no complexo da modernidade, onde novos elementos são inseridos dentro do processo de contos, gerando uma transformação de forças que obedecem às mudanças de tempos e espaços envolvidos. Observamos:

Olhar para traz e repetir o ontem (...) trata-se antes de julgar o belo, o que foi e ainda o é – no caso, o narrador clássico –, e de dar conta do que apareceu como problemático ontem –, o narrador do romance –, e que aparece ainda mais problemático hoje – o narrador pós-moderno (Santiago, 1989: 41).

É relevante, neste ponto, citar um exemplo de uma narrativa “moderna” contada por um informante contador de histórias ao longo deste estudo:

***História em poesia:
Minha sogra é minha segunda mãe.***

*Eu gosto da minha sogra
Deixa falar quem quiser
Minha segunda mãe
Foi mãe da minha mulher*

*Você trata seus netinhos
Com carinho e devoção
Tem um monte de bondade,
Que mora no seu coração*

*Não condene sua sogra
Pelo um motivo qualquer
Veja que a mãe dele
Foi sogra da sua mulher.⁴*

A narrativa acima nos remete a um contexto moderno da história em forma literária, com um conjunto de elementos textuais que rimam no decorrer de seu conto. Expressa também um sentimento do genro pela sua sogra, desmitificando a ideia de rivalidade e conflito que foi criada entre estes dois personagens sociais.

Sobre estas duas categorias de narradores, o tradicional e o moderno, Benjamin (1987) ressalta que sempre irá existir um embate das experiências vividas que decorre de ambas as partes, entre narrador moderno e tradicional, influenciados pelos contextos que estão inseridos, suscitando uma discussão sobre o lugar do contador dentro do contexto moderno globalizado. Ademais, segundo o autor, o valor de uma narrativa está entrelaçado à experiência da memória da pessoa contadora, se ocupando dela a narração oral.

Para Silva (2012: 171):

(...) Nós somos feitos de narrativas. Nossa existência narra nossos atos cotidianos no desenrolar dos enredos possíveis, na nossa imaginação, nos devaneios, nos sonhos que ganham formato de objeto construído a semelhança de um filme.

⁴ História contada ao longo da pesquisa por Manuel Ferreira das Chagas em 2013.

Somos compostos de uma rede de fios entrecruzados onde temos as histórias familiares, socioculturais, afetivas, e ainda do que não podemos ouvir, falar ou do que lemos, fantasiemos, do nosso passado rememorado o revivido a todo instante em nossas narrativas cotidianas.

Em suma, descrever este tema nas experiências destes velhos contadores é dar importância à valorização e preservação da cultura popular, e ressaltar que a Antropologia também se preocupa com este seguimento de contadores de histórias, enfatizando as compreensões e apropriações individuais sobre o que é produzido socialmente. Acima de tudo, é dar respostas ao problema do esvanecimento da cultura e do imaginário social que se encontra na oralidade, e que está se perdendo. É papel da pesquisa antropológica no Alto Solimões realizar um estudo acerca de tal objetivo para servir de base tanto para a fomentação de projetos que beneficiem a valorização cultural, quanto do relato oral das narrativas na preservação e afirmação de seu contexto histórico e social.

Segundo Bosi (1994: 407),

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas ideias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma história dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. Parecem tão nossas que ficaríamos surpresos se nos dissessem o seu ponto exato de entrada em nossa vida. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente, as incorporamos ao nosso cabedal. Na maioria dos casos creio que este não seja um processo consciente.

Muitas dessas narrativas são influenciadas pelo contexto ribeirinho e pelos elementos da natureza, pela diversidade amazônica de rios, lagos, etnias e pela própria geografia. Há influência e presença do regionalismo amazônico como elementos contextuais, remetendo-se à natureza, aos rios, à cobra grande, aos botos, às festas. É visível também a presença e influência da religião nas histórias contadas.

Para Devos (2002), as lembranças narradas desses “antigos”, as muitas imagens e figuras arquetípicas que colocam em movimento em suas histórias, a sua própria “arte de dizer”, e o lugar social que ocupam são objetos privilegiados para compreender não apenas significados, mas também os processos de ocupação,

fundação e crescimento de como as coisas se deram.

Sustenta Benjamin (1987: 205) sobre o narrador e a narrativa:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade – é, ela própria, num certo sentido uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o puro em si da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso.

Dentro dos estudos sobre narrativas é possível identificar, através das histórias narradas pelos contadores, uma imensa diversidade de elementos e contextos que remetem primeiro a um lugar; segundo, a uma situação; terceiro, a um estado (natural, sobrenatural, visível ou invisível); quarto, a elementos ou contextos indígenas ou não indígenas e, por último, a vitórias e perdas. Muitas das narrativas contadas tratam das histórias de pescadores, caçadores, indígenas, da natureza e de lendas urbanas.

Segundo Walter Benjamin (1994), um narrador extrai sua autoridade de um conhecimento de fatos distantes no espaço, como um viajante, ou distantes no tempo, quando o narrador viveu a vida toda no mesmo lugar. Ao começar, narra as circunstâncias em que tomou conhecimento da história que irá contar, ou simplesmente a narra como experiência pessoal, sendo assim um porta-voz da memória local.

Em relação aos mitos e narrativas, o processo de contar histórias que são, na maioria das vezes, repassadas de pessoas a pessoas, pode ser entendido pelo que Claude Lévi-Strauss (1996) chama de “lógica mítica” ou pensamento mágico. Em sua obra, o autor faz uma análise antropológica estrutural acerca dos mitos sob uma perspectiva das narrativas míticas, retomando, nestas circunstâncias, discussões antropológicas que se referem à lógica do pensamento mágico ou mítico de sociedades primitivas. Para Lévi-Strauss, o conjunto de mitos ou o mito por si só se constituem na repetição de uma série de relações lógicas e estruturas linguísticas entre fatos narrados, momentos, ideias e imagens expressas e repassadas pelo contador de história, seja através dos gestos ou pelo próprio domínio de sua oralidade ou memória. Com isto, tornam-se mais significativas as relações semânticas desses fatores, unidos fortemente no sentido da ação ou coesão

literal da narrativa mítica contada, levando em consideração todas as estruturas das histórias vividas, acontecidas e modificadas com o tempo.

É relevante ressaltar também a análise que Paul Ricoeur (1976) faz sobre o conteúdo e compreensão das narrativas, abordando como se relacionam a compreensão e a explicação de uma narrativa na tessitura de uma interpretação. Ao entender a fala enquanto um acontecimento sobre o acontecimento, o discurso enquanto um evento, Ricoeur propõe a passagem de um pensamento que busca decifrar um código. Também é possível observar isto nas narrativas benjaminenses contadas, uma determinada situação que é necessário interpretar, uma mensagem repassada pelo contador através de seu discurso em determinados tempos, para assim compreender melhor a dinâmica da história contada, a partir do contexto em que se situa. Se apenas voltamos nossa atenção para o conteúdo das narrativas, comparando todas as suas variações que foram narradas e tentar explicá-las enquanto um código ou a combinação de seus elementos, ficaremos restrito a isto e perderemos o foco do que é dito pelos informantes na relação entre compreensão - explicação - interpretação da narrativa contada, se torna ainda interessante observar os espaços sociais, os sentimentos e as performances durante o ato de contar, pois possibilitar uma análise mas precisa das relações entre memória e vivência. De acordo com Devos (2002:162), *o narrar uma experiência, o narrador fala de algo que não pode transferir tal qual o ouvinte, mas se trata de algo cuja significação é pública, a qual o narrador se refere*.

Sobre os acontecimentos dos eventos propostos nas narrativas, Paul Ricoeur (1994) salienta que a configuração de muitas histórias narradas remete a intrigas, ações de início, meio e fim, em uma causalidade na qual os acontecimentos se sucedem em lutas, guerras, vitórias, derrotas, bem e mal, configurações que também podemos observar nas narrativas do boto, cobra grande do Anorato, do curupira, do pescador, entre outras. Para o autor, esta concordância da narrativa encontra uma discordância na forma de como as surpresas nas histórias são inseridas, e argumenta que a ideia de presente está entrelaçada em três partes nas quais circulam as narrativas: presente – passado, presente – presente e presente - futuro.

Benjamin (1987) considera a narrativa como um evento literário cheio de acontecimentos, dando sequência a um

raciocínio lógico pelo narrador, observando o tempo da fala, a proposta de transmissão e a moralidade da história, seja ela para ensinar ou avisar algo que já aconteceu sobre a forma de um latente presente na verdadeira essência da história narrada. Conforme atesta,

Essa utilidade da narrativa pode consistir seja num ensinamento ou moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. (...) O conselho tecido na substância viva de existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção (Benjamin, 1987: 200-1).

Entretanto, de acordo com Silva (2012), contar histórias sempre foi a arte de recontá-las de novo, seja em outro lugar, tempo ou espaço de vivência, pois elas pedem para serem contadas e se perdem enquanto histórias quando não são mais preservadas, ou pelo único motivo de ninguém as querer enquanto histórias, ficam apenas em lembranças guardadas pelo tempo em uma caixa de baú chamado de cabeça, pedindo para retirá-las para irem mundo a fora. Salienta Santiago (1989: 51) que

O espetáculo torna a ação representação. Representação nas suas variantes lúdicas, como futebol, teatro, dança, música popular, etc.; e também nas suas variantes técnicas, como cinema, televisão, palavra impressa, etc.; os personagens observados, até então chamados de atuentes, passam a ser atores de grande drama da representação humana, exprimindo-se através de ações ensaiadas, produto de uma arte, a arte de representar. Para falar das várias facetas dessa arte é que o narrador pós-moderno – ele mesmo detendo a arte da palavra escrita – existe. Ele mesmo narra ações ensaiadas que existem no lugar (o palco) e no tempo (o da juventude) em que lhes é permitido existir.

Dentro dos estudos que envolvem as Ciências Sociais, qualquer pessoa que se autodenomina ou que pertença à categoria de contador de história terá consigo uma bagagem grande de contribuição sobre histórias vividas e narradas para esta ciência, que tanto vem colaborando com os estudos de memória e oralidade dentro do contexto social e cultural de distintos grupos. Silva (2012) reforça que os narradores ou contadores de histórias são todos e qualquer um que se autoidentificam como tal, através da própria pessoa tendo como suporte suas lembranças. Essa

condição também é do leitor, pois essas narrativas podem ser de todos, de qualquer um que queira embarcar, aventurar-se e contar histórias, pois as relações sociais são dinâmicas, construídas e compartilhadas em sociedades; intrincado a isso está o conhecimento de narrar e de contar coisas e fatos vividos.

Deste modo, estudar, interpretar, compreender as narrativas, suas interlocuções e suas representações para o contexto cultural do município de Benjamin Constant não é tarefa fácil, muito menos terminada ou fechada. É possível, através das Ciências Sociais, analisá-las, estudá-las e compreendê-las, seguindo Bachelard (1988: 31), que estabelece que o tempo é hesitação. O esforço de situá-las neste estudo etnográfico, como modo discursivo (Clifford, 1978: 44) ou como os contos do contado (Clifford, 1978) pode ser compreendido como um estudo entrelaçado pelos paradigmas discursivos de diálogo e polifonia (Clifford, 1978) para valorizar a inteligência, a memória, o discurso, a vivência e a narrativa da pessoa contadora.

Considerações Finais: “Algo jamais acabado ou fechado”

No início desta reflexão, propus discutir as narrativas como um tema de discussão das Ciências Sociais, trazendo para o debate as contribuições dos naturalistas viajantes e dos contadores de histórias de Benjamin Constant, para refletirmos sobre memória e oralidade em um processo de construção do conhecimento científico. Busquei a possibilidade de demonstrar como as Ciências Sociais se tornam uma ciência narradora de seus encontros e desencontros em estudos de grupos tradicionais, e de como a dinâmica do processo de contar histórias e sua relação tem sido de suma importância para construirmos olhares acerca do “outro” através de instrumentos teórico-metodológicos tais como a história de vida, a memória e a oralidade.

Na primeira parte do artigo, considere importante contextualizar uma reflexão sobre memória e oralidade dentro da perspectiva das Ciências Sociais. Na segunda parte, construí uma discussão que gira em torno da contribuição das narrativas dos naturalistas viajantes para as Ciências Humanas. No terceiro momento, trago para o debate uma discussão sobre os contadores de histórias de Benjamin Constant nas fronteiras das Ciências Sociais.

Desta forma, esta reflexão possibilitou narrar e construir

uma discussão pautada em inúmeras contribuições, tanto dos contadores de histórias quanto dos naturalistas viajantes, trazendo para o conhecimento acadêmico o saber tradicional e o científico, oportunizando o encontro de distintos diálogos nas Ciências Sociais.

Assim, um estudo dessa natureza, voltado à memória, história de vida, oralidade e às lembranças de contadores, de suas narrativas e de suas viagens, demonstra vivências, relações de sociabilidade, relações de trajetórias, de tempo, e aproxima passado e presente, convidando a Antropologia e as Ciências Sociais a discutirem em suas fronteiras de saberes sobre esta categoria e suas particularidades.

São esses discursos construídos, moldados e transformados acerca das histórias e da pessoa contadora que possibilitam o exercício de um diálogo com as demais ciências, ressaltando que a fronteira das Ciências Sociais também é dinâmica e vive em um processo de transformação constante, na busca desse diálogo entre os saberes, sejam eles os mais distintos possíveis.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Berno Wagner. Antropologia dos Archivos da Amazônia. Rio de Janeiro: Casa 8/ FUA, 2008.

BACHELARD, Gaston. A dialética da duração. São Paulo, Editora Ática, 1988.

BENJAMIN, Walter. O Narrador- Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov - Magia e técnica, arte e política. São Paulo, Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas II: Rua de mão única. 5. ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BENJAMIN, Walter. Obras Escolhidas III – magia e técnica, arte e política. São Paulo, Brasiliense, 1994.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. 3ªed.. São Paulo: Companhia de letras, 1994.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de, Noronha, Nelson Matos. A Amazônia dos Viajantes: história e ciência. Organizado por Almir Diniz de Carvalho Junior e Nelson Matos de Noronha, Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século 20. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, 1998.

DEVOS, Rafael Victorino. Uma Ilha Assombrada na Cidade: estudo etnográfico sobre cotidiano e memória coletiva a partir das narrativas de antigos moradores da Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre, dezembro de 2002. Porto Alegre.

DURAND, G. As Estruturas Antropológicas do Imaginário. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo, Vértice, 1990.

HOBBSBAWM, Eric. “A Invenção das Tradições”, In: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 5ªed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.

NOGUEIRA, Ricardo Jose Batista. Amazonas: a divisão da “monstruosidade geográfica”. Manaus: EDUA, 2007.

PINTO, Renan Freitas. Viagem das Ideias. Manaus: Valer, 2006.

RICOUER, Paul. Tempo e Narrativa. Tomos I, II, III. Campinas, Papirus, 1994.

RICOUER, Paul. Teoria da Interpretação. Lisboa, Edição 70, 1976.

SANTIAGO, Silviano. Nas malhas da letra. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Eliseu Ferreira da. O conto, narrador e a narrativa moderna e pós-moderna em Silviano Santiago e Walter Benjamin. Feira de Santana, UEFS, 2012, acesso em janeiro de 2014. Disponível em <http://www.uefs.com.br/Artigos>.

ZÁRATE BOTÍA, Carlos Gilberto. Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia. Leticia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2008.

SPIX, J.B Von e Martius, C. F, Von. Viagem pelo Brasil 1817 – 1820. São Paulo: EDUSP, 1976.

PROJETO “OFICINAS DE FILOSOFIA PARA CRIANÇAS COM USO DE FILMES E DOCUMENTÁRIOS”

*Josenildo Santos de Souza
Maria Auxiliadora dos Santos Coelho
Maria Francisca Nunes de Souza*

O presente artigo faz parte da proposta de um projeto extensionista apresentado a Universidade Federal do Amazonas, para ser desenvolvido no semestre de 2016/1. O projeto “oficinas de filosofia para crianças com o uso de filmes e documentários” parte do pressuposto que a experiência de vida das crianças na descoberta do mundo, do novo, da realidade cotidiana é naturalmente o assombro, o espanto tão característico do ser criança e da filosofia. Eis o ponto de ligação entre a filosofia e as crianças, nascendo a proposta de ensino de Filosofia para crianças, tendo sido Matthew Lipman, professor de filosofia na Universidade de Columbia, seu fundador em 1969. Tem como objetivo promover oficinas de filosofia para crianças com o uso de filmes e documentários para refletir a realidade social por meio de uma visão multidisciplinar, interdisciplinar e transversal.

Introdução

Historicamente, a filosofia é uma invenção do povo grego, surgida no século VII a. C, na transição do conhecimento mítico a uma maneira diferenciada de problematizar a realidade. A filosofia é filha do assombro, perplexidade, espanto, admiração, incredulidade, tendo o filósofo Sócrates como seu patrono, criador do método dialógico de filosofar, denominado maiêutica, ou arte de parir as ideias ou conhecimento.

A experiência de vida das crianças na descoberta do mundo, do novo, da realidade cotidiana é naturalmente o assombro, o espanto tão característico do ser criança e da filosofia. Eis o ponto de ligação entre a filosofia e as crianças, nascendo a proposta de ensino de Filosofia para crianças, tendo Matthew Lipman, professor de filosofia na Universidade de Columbia, seu fundador em 1969.

O município de Benjamin Constant/AM, ao inserir na Proposta Pedagógica Curricular da Educação Infantil do Plano Municipal de Educação, o eixo VIII – Filosofia, pressupõe que o ensino de filosofia na Educação Infantil seria para ensinar as crianças a filosofar, ou seja valorizar o exercício do pensamento por meio de práticas reflexivas perante a realidade com base na experiência do aprendizado do diálogo, compartilhar as emoções, vontade, desejos, opções, diante de conteúdos apropriados a faixa etária das crianças do ensino fundamental. (PMBC, 2015).

Um dos proponente participou da vice-coordenação do projeto **“Dias de Cinema e Vídeo na Ufam (2007-1)”** que beneficiou aproximadamente 2.000 pessoas entre crianças, adolescentes e adultos na zona urbana e rural do município de Benjamin Constant/AM” e na coordenação do projeto **“Cine Club Itinerante (2008-2)”** tendo beneficiado 1.099 pessoas entre crianças, adolescentes e acadêmicos do Instituto de Natureza e Cultura ao previsto no artigo 215 da Constituição Brasileira de 1988, nos municípios de Benjamin Constant e Atalaia do Norte.

Coordenou ainda os projetos **“Curso de capacitação sobre o uso do cinema na articulação de temas ambientais e de pluralismo cultural no ensino fundamental nos municípios do alto Solimões (2010)”** que contou com um público de 159 educadores dos municípios de Amaturá, Santo Antônio do Iça e São Paulo de Olivença” e o projeto **“I Semana de Filosofia no Ensino Médio da Escola Estadual Pio Veiga – Filosofia: diversos olhares diversos saberes 2009/2 e 2010/1”** que beneficiou aproximadamente 1.000 participantes entre alunos e professores do ensino médio, professores e acadêmicos da UFAM e UEA, além do público em geral.

Por esse motivo justifica-se a realização do projeto para socializar experiências adquiridas no desenvolvimento em projetos de extensão anteriormente desenvolvidos, bem como consolidar e ampliar o debate teórico e viabilizar práticas pedagógicas nos diferentes espaços de educação formal e não formal e do processo formativo em Dissertação de Mestrado **O Uso do Cinema na Articulação de Temas Transversais de Desenvolvimento Sustentável no Ensino Fundamental no município de Parintins**, junto a Universidad Nacional de Colômbia – UNAL, complementada com a colaboração no projeto de Pesquisa **Observatório da Educação do Campo no Alto Solimões – OBECAS**, além da experiência no exercício da docência e orientação de monitoria

nas disciplinas de Filosofia Geral e Filosofia da Educação.

O projeto visa o desenvolvimento de oficinas de filosofia para crianças ao uso de filmes e documentários, pelo menos uma vez por semana. Para desenvolvimento das atividades, faz-se necessário autorização e aceite da escola, adequação das atividades ao planejamento e calendário escolar, de forma a contemplar o período acadêmico para a realização deste projeto.

Marco Teórico Conceitual

O século XXI é marcado por tensões e conformações nos ambientes socioeconômico e político-culturais, que expressam a contradição posta em curso nas políticas desenvolvimentista para a Amazônia pela dialética capital-trabalho, práticas culturais e processos formativos educacionais contraditórios que entraram em choque com cultura ancestral dos povos da região.

Para Gontijo (2007), trata-se de um mundo cadenciado por transformações sócio-técnicas que permeiam desde os valores pessoais e visões de mundo compartilhadas por pequenos grupos, até as já instituídas formas de organização materializada na estrutura social.

Filmes e documentários, projetam temas que estimulam as instituições educativas, se apropriam por apontarem nitidamente problemas e questões da realidade cotidiana das cidades amazônicas que preocupam a sociedade e geram debates. Educadores tem liberdades para desenvolver práticas metodológicas para relacionar as narrativas fílmicas por meio das imagens a serem articuladas aos temas transversais da educação de crianças no ensino de filosofia por meio do cinema.

Selda Vale da Costa e Antonio José da Costa (2010), ao abordarem a Amazônia no cinema, referenciam que durante as primeiras décadas do século XX com a economia da borracha em crise, a região amazônica, seus rios florestas, flora e fauna, a economia local, projetos políticos e planos econômicos usaram o cinema como meio de divulgação para mostrar os pormenores dos encantos e mistérios, transportados para as telas do cinema. Seja ficcional ou da realidade dos povos, os filmes eram capazes de criar no imaginário dos espectadores mundo de ilusões e fantasias, imagens surpreendentes, carregadas de magia e encantamento, que provocavam espanto e admiração, e levavam

os espectadores a viajar por caminhos que a própria ficção não alcançava. Os filmes recriaram o mito do Eldorado e do Éden terrestre, ao mesmo tempo em que reforçavam imagens de um admirável mundo novo (Costa; Costa, 2010, p. 98).

Souza (2015) apoiado em Walter Benjamin, diz que o analfabeto do futuro será aquele que não consegue ler e decodificar as mensagens audiovisuais em relação ao letramento tecnológico. As novas tecnologias não só estão presentes em todas as atividades práticas do mundo do trabalho, como também se tornam vetores de experiências do cotidiano (SETTON, 2011, p. 91) em ambientes de instituições escolares.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais estabelecem orientações as escolas a possibilitarem outros tipos de aprendizagem de forma mais ampla articuladas aos princípios norteadores da Educação para o Século XXI, fundada em quatro pilares: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver com os outros e aprender a ser.

Nesse sentido, aponta a necessidade que cada escola “contemplem o uso das tecnologias da comunicação e da informação, para que todos, alunos e professores, possam delas se apropriar e participar, bem como criticá-las e/ou delas usufruir” (BRASIL, 1998, P. 11) no desenvolvimento de práticas escolares. Montessori, Skinner e Paulo Freire, reconhecem que o uso das tecnologias de comunicação podem contribuir para tornar a escola e a sala de aula tradicional, em uma escola mais atraente e ajudar a escola a reencantar os espaços educativos ao uso do cinema, como propõe Napolitano (2005).

Os pressupostos teóricos a favor do uso das tecnologias enquanto metodologia/recursos de ensino nas práticas pedagógicas em sala de aula, justificam o embasamento de uma prática pedagógica ao uso das tecnologias da informação e da comunicação no processo de ensino e aprendizagem aos educandos, neste contexto o cinema.

O cinema, conhecido como a Sétima Arte, possibilita uma nova maneira de expressarmos nossas ideias, sensações, opiniões, atitudes, valores em nossas relações sociais com outras pessoas e com o mundo a nossa volta. Munhoz (apud Souza, 2015, p. 74), nos diz “que o cinema deve, essencialmente, obrigar a pensar, participar nos problemas individuais e coletivos históricos e atuais, que se têm levantado ao homem. Deve ser polêmico e útil, defender teses, suscitar discussões, provocar “tomadas de consciências”.

Dessa maneira, seguindo os aportes teóricos Souza (2015), Setton (2011), Teixeira (2008), Napolitano (2005), Duarte (2002), filmes e documentários serão usados como recurso didático metodológico de ensino e aprendizagem para inserção dos temas transversais em sala de aula¹ para temas de meio ambiente e sustentabilidade nas dimensões ética, cidadania e consumo, visando ampliar o espaço de lazer educativo a uma maneira diferenciada de filosofar, incentivando a formação crítica dos atores educativos, em aulas de filosofia para crianças.

Educar para a cidadania é um dos pressupostos concebidos pela LDB, como uma das finalidades do ensino fundamental. Diz o artigo 22, da lei de Diretrizes e Bases, que “a educação básica tem por finalidade desenvolver o educando, assegurando-lhe a formação comum indispensável para o exercício da cidadania e fornecer-lhe os meios para progredir no trabalho e em estudos posteriores” (BRASIL, 1996).

Construir conhecimentos filosóficos com o cinema, é usufruir de um olhar que convida “a interpretar as imagens, a refletir a partir delas, a reconhecer valores diferentes e questionar a si próprio” (Duarte, 2002, p. 11). Discutir o significado filosófico dos filmes, os argumentos visuais do cinema, os conceitos imagens, são bons exemplos de concepções filosóficas tematizados nos conceitos-imagens a respeito da realidade da sociedade contemporânea, é a proposta de Julio Cabrera (2006), evidenciando um profundo diálogo entre as narrativas fílmicas, a filosofia e a Amazônia (Costa; Costa, 2010).

Walter Kohan (1998), sugere que na implantação do ensino de filosofia para criança em sala de aula, é conveniente não ultrapassar 40 minutos de atividade, recomendando que sejam contempladas variações de práticas pedagógicas que permitam captar e manter a atenção das crianças durante todo o período de tempo.

Nesse sentido, “partir de atividades lúdicas é fundamental” (KOHAN, 1998, p. 88) em aulas de filosofia para crianças, “não só para que a filosofia seja vivida com alegria e fascinação, mas também para criar interesse genuíno e compromisso profundo nas crianças” (ID., op. cit., p. 88), para cultivar as disposições filosóficas infanto-juvenis.

1 Marcos Napolitano (2005), sugere inúmeras atividades complementares com os temas transversais ao uso do cinema em sala de aula, como procedimento e estratégias metodológicas de práticas pedagógicas.

Gregory Bassham; Jerry L. Walls (2006), na coletânea *As Crônicas de Nárnia e a Filosofia: o Leão, a Feiticeira e a visão de mundo*, apontam uma teoria do conhecimento, propondo que ao ouvir a fala dos animais, estaria presente uma epistemologia da virtude, narrativas de moralidade e boa vida, tipos de caráter, configurando estrutura ético-moral, mostrando que o mal pode ser desfeito.

Filosoficamente o mal é retratado como negativo e carência do bem, é o que mostram Taliaferro; Traughber (2006, p. 238). O mal “é retratado como fundamentalmente negativo – uma aterradora desfiguração de tudo o que é bom. Ele é visto como uma espécie de distorção do bem, uma paralisia que se alimenta do que é saudável. Essa qualidade parasítica, predatória do mal pode ser vista” nos filmes *Os sem florestas* e *Kiriku e a feiticeira* em passagens de caráter ético-moral.

No campo das práticas pedagógicas, o cinema expressa elementos significativos, quando associado filosoficamente às experiências de ver filmes e documentários, pois acaba “interagindo na produção de saberes, identidades, crenças e visões de mundo de um grande contingente de atores sociais” (IDEM op. cit., 2002, p. 19), especialmente, aos mais jovens por meio das imagens cinematográficas.

Para além dos textos escritos no papel, o cinema, escreve os textos em imagens que contam histórias nas cenas em movimento de contextos sociais da família, pluralidade cultural, valores, atitudes, brincadeiras, diferença de tamanho físico, idade, as coisas, os animais, as plantas, o rio, a floresta. Teixeira; Larrosa; Lopes (2006), sugerem que aquilo que não é possível traduzir em palavras, o cinema traduz em uma sequência de imagens, que nos permitem pensar, e educar o olhar e a sensibilidade a uma certa maneira de ver.

O filósofo Platão, em passagens do mito da caverna, elabora os pressupostos filosóficos da importância de educar o olhar para discernir o verdadeiro e o falso, o original e os simulacros. Teixeira; Larrosa; Lopes (2006), insinuam o enfoque filosófico do cinema a proposta de Platão, pois, trata-se de educação do olhar “de precisá-lo e de ajustá-lo, de ampliá-lo e de multiplicá-lo, de inquietá-lo”, de como as crianças podem vê-lo, escutá-lo, experimentar o mundo filosófico em diferentes linguagens e modos de aprendizagem por meio das potencialidades dos sentidos e da sensibilidade, com o ensino de filosofia para crianças.

Jean Jacques Rousseau (2004), delinea na obra *Emílio ou da educação* em um ensaio pedagógico, os princípios para a educação das crianças conforme a natureza dos 02 (dois) aos 12 (doze) anos. No livro II, propõe que a educação deve ser voltada para favorecer o desenvolvimento das potencialidades em suas próprias experiências, valorizando os sentidos e os sentimentos, adaptando o processo de ensino-aprendizagem às necessidades das crianças.

Kohan (1998), indica a necessidade de se criarem regras de jogo filosofante, propiciando um ambiente democrático de participação das crianças, para funcionamento das aulas de filosofia. Diz que costumam ser apropriadas regras que propiciem a escuta, o respeito e o cuidado pelo outro em suas semelhanças e diferenças, a liberdade e a responsabilidade para pensar e fazer, a necessidade de fundamentar nossas opiniões, a cooperação e a solidariedade na construção do pensar filosófico. (KOHAN, ID., op. cit., p. 90).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, lei 9.394/96, abre os caminhos para a inserção da filosofia na educação a partir dos conteúdos curriculares, como afirmado no Art. 27º: “Os conteúdos curriculares da educação básica observarão, ainda, as seguintes diretrizes: I - a difusão de valores fundamentais ao interesse social, aos direitos e deveres dos cidadãos, de respeito ao bem comum e à ordem democrática;”. (BRASIL, 1996).

Nesse sentido, a LDBEN, aponta a autonomia como um ponto importante na formação da criança, por meio de uma educação e aprendizado lúdico, capacitando a criança a fim de conduzir-se com autonomia, aprender a tomar decisões, levando em conta as regras sociais, os valores, atitudes de respeito a si e aos outros. Estes vinculados à propagação de valores que expressam os interesses da sociedade enquanto espaço de exercício da cidadania.

Salienta ainda, que um dos princípios da educação nacional, retrata “a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber” (Art. 2, inciso II). Isso implica dizer a relevância de trabalhar no contexto educacional a filosofia, pois permitirá aos educandos e educadores a oportunidade de vivenciar esta liberdade de aprender e ensinar a partir de reflexões e questionamentos de uma realidade vivenciada por eles.

O Estatuto da Criança e do Adolescente, lei n. 8.069/90,

considera criança, a pessoa até doze anos de idade incompletos. A criança tem direito à educação, visando ao pleno desenvolvimento de sua pessoa, preparo para o exercício da cidadania e qualificação para o trabalho, assegurando-se-lhes: “V – acesso aos níveis mais elevados de ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um” (Artigo 54, BRASIL, 1990), assegurando-se aos pais ter conhecimento do processo e participar da definição da proposta pedagógica educacional.

Para AROLA; CARO; MONTEVECHI (2003), o desenvolvimento integral da criança é garantido quando os objetivos educacionais instituídos no processo de ensino-aprendizagem buscam possibilitar aos educandos a promoção do exercício da cidadania. A cidadania se faz presente nos Temas Transversais, pois segundo o Ministério da Educação (MEC), “são temas voltados para a compreensão e para a construção da realidade social e dos direitos e responsabilidades relacionados com a vida pessoal e coletiva e com a afirmação do princípio da participação política” (SOUZA, 2015).

Souza (2015), propõe articular a educação ao uso do cinema com os temas transversais, considerando que os filmes são produtos culturais, socioeducativo interdisciplinar, reunindo na tela todas as dimensões presentes nos PCNs – Temas Transversais.

O cinema é considerado por Ruas (apud Souza, 2015) a grande escola pública de ensino, onde é possível distinguir a educação de instrução. Por meio do cinema ocorre a verdadeira educação, pois nas aulas são tematizados os problemas da atualidade “amor, morte, educação dos filhos, justiça, religião, família, opressão, guerra, etc., tudo isso é exposto, discutido, solucionado. [...] basta lembrarmos que o processo visual é, sem dúvida, o método mais eficaz de ensino (Souza, 2015, 74).

Se aplicarmos ao processo de ensino e aprendizagem, em oficinas de filosofia para crianças, o uso de filmes e documentários como ingredientes para aprender princípios de convivência social, dinamizar valores e atitudes frente aos problemas relacionados às dimensões socioambiental e de sustentabilidade, seja possível que a escola, protagonize e propicie aos educadores e educandos vivenciar no ambiente escolar, os pilares propostos pela Unesco à educação para o século XXI. Pelo anterior exposto, o projeto tem como objetivos:

Objetivo geral

Promover oficinas de filosofia para crianças ao uso de filmes e documentários para refletir a realidade social por meio de uma visão multidisciplinar, interdisciplinar e transversal.

Objetivos específicos

Oportunizar aos educandos o acesso ao conhecimento da linguagem fílmica;

Apresentar o cinema aos educadores e educandos como sendo uma fonte de cultura e agente transmissor de conhecimento inovador;

Desenvolver a partir do gosto pelo cinema, o senso crítico, estético e cultural de atitudes e valores;

Promover atividades de ensino-aprendizagem em torno dos direitos humanos e cidadania presentes em filmes e documentários;

Estimular os educandos criarem hábitos de lazer educativo por meio do cinema, o aprendizado filosófico, cultural, ético, estético, ambiental e lúdico;

Realizar oficinas de filosofia para crianças com os educandos e educadores.

Metodologia

As aulas de filosofia desenvolver-se-ão em uma abordagem dialética, favorecendo o diálogo investigativo, aberto às discussões levantadas nas aulas articuladas aos filmes em sala de aula, pelos educandos em uma linguagem adequada às necessidades de aprendizagem.

A dialogicidade é uma tendência pedagógica² contemporânea que valoriza a experiência vivida pelo educando no cotidiano social da escola, família, da comunidade, buscando o desenvolvimento integral da criança: o racional, intuitivo, afetivo, sensitivo, ético, poético e político, na problematização da realidade

² Ver Ivanilde Apoluceno de Oliveira. Filosofia: teorias e práticas na educação brasileira, p. 93- 127. In: Filosofia da Educação: Reflexões e debates. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

social, na perspectiva interdisciplinar, multidisciplinar, transdisciplinar, multicultural, intercultural, de uma dimensionalidade complexa e globalizada.

A realização das aulas de filosofia para crianças, será pelo menos uma vez por semana, ocorrendo em turma do 5º ano da educação infantil do ensino fundamental, na rede pública municipal de Benjamin Constant, em uma escola da zona rural e duas da zona urbana.

O município de Benjamin Constant/AM, fica situado no Alto Solimões na fronteira com o Distrito de Islândia, no Peru, com uma população de 39.484 hab. (IBGE, 2015), em uma área de 8.793.417 km², em uma distância da capital Manaus em linha reta de 1.116 km e via fluvial de 1.628 km.

Está localizado a margem direita do rio solimões, na zona fisiográfica solimões-javari, principal via de ligação interna e externa com a região. O município enfrenta problemas com a coleta e destinação com os Resíduos Sólidos³, em lixão a céu aberto, que degrada e polui o meio ambiente, afetando afluentes de igarapés e o rio Javari.

Dados da Prefeitura Municipal de Benjamin Constant (PPA/2014), apresenta a população do município distribuída da seguinte forma: Na área urbana 60,27% residentes distribuídos em 12 (doze) bairros. Na área rural 39,73% distribuídos em 62 (sessenta e duas) comunidades sendo 40 (quarenta) ribeirinhas, 22 (vinte e duas) indígenas e 2 (duas) comunidades de Assentamentos do INCRA: Projeto Assentamento Crajari – BR 203 e Projeto Assentamento Ilha do Aramaçá.

Em 2010, os dados do município (PMBC/PPA/2014) segundo a faixa etária para o de 0 a 14 anos totalizava 13.649 habitantes, representando 40,85% da população urbana. Em relação a educação a taxa de analfabetismo das pessoas de 10 anos ou mais era de 20,2%. De acordo com dados do INEP, em 2012, a taxa de distorção idade-série no ensino fundamental foi de 18,9% do 1º ao 5º ano e de 44,8% do 6º ao 9º ano.

Para o alcance dos objetivos serão adotados os seguintes procedimentos metodológicos:

3 Em 2012, o Tribunal de Contas do Estado do Amazonas – TCE, publicou um relatório intitulado Panorama dos Resíduos Sólidos em nove municípios do Amazonas, decorrente de vistoria realizada nos municípios de Parintins, Fonte Boa, Benjamin Constant, Tabatinga, Itacoatiara, Maués, Iranduba, Apuí e Borba.

Realizar reunião semanal da equipe;

Planejamento das atividades a serem desenvolvidas;

Apresentação do projeto de extensão a direção e coordenação pedagógica da instituição de ensino;

Capacitação da equipe: Leitura do referencial teórico;

Oficina com educadores sobre o uso de filmes e documentários para o fazer filosófico;

Realização das oficinas de filosofia para crianças a partir dos temas: cidadania, direitos humanos, meio ambiente (serão desdobrados em temas específicos de acordo com a realidade escolar);

Exibição de filmes ou documentários de acordo com cada temática a ser abordada;

Rodas de experiências;

Produção de textos e vídeos documentários;

Avaliação continuada do desenvolvimento das atividades

Elaboração de Relatório Final;

Divulgação dos resultados em eventos científicos, artigos, capítulos de livros, etc.

1ª Etapa: Apresentação

Apresentar o projeto para os participantes professores, colaboradores e acadêmicos.

Apresentar a proposta de atividade para o gestor e educadores da instituição.

Negociar as datas de realização das oficinas as atividades de planejamento e calendário escolar para o ano de 2016, para a turma de ensino fundamental.

2ª Etapa: Oficina de uso do cinema em sala de aula

Realização de oficina com os educadores da escola sobre o uso de filmes e documentários na educação, para apropriação dos conhecimentos metodológicos ao processo de ensino-aprendizagem.

3. Etapa: Desenvolvimento das atividades⁴

Operacionalização das oficinas de filosofia para crianças ao

4 As atividades serão realizadas nas escolas municipais na zona urbana CESBI e Cosme Jean, na zona rural Santa Rita.

uso de filmes e documentário, pelo menos uma vez na semana.

Para a realização da oficina, far-se-á uso de filmes e documentários, observando-se a faixa etária e valores culturais dos educandos. O alcance dos resultados previstos nos objetivos geral e específicos, serão desenvolvidas atividades adequadas ao ensino-aprendizagem dos educandos, em consonância com os conteúdos planejados pelos educadores, coordenação pedagógica e gestor na grade curricular de ensino.

Serão apresentados filmes e documentários⁵ no todo ou em partes e para o desenvolvimento de atividades práticas nas aulas de filosofia ou pelos educadores da escola, com o uso de data show, notebook, caixa acústica.

Abaixo discriminamos os conteúdos que serão trabalhos:

Conteúdo I – Oficina de Filosofia para crianças e educadores ao uso de filmes e documentários

Conteúdo II – Cidadania e Direitos humanos

Conteúdo III – Meio Ambiente

Conteúdo IV – Alimentação e Consumo

Conteúdo IV – Meios de transporte

Conteúdo V – Café filosófico

Para tanto, serão adotadas metodologias alternativas para o desenvolvimento dos conteúdos, sendo realizadas atividades livres como desenho, pinturas, dobraduras, modelagem, jogo de memória com figuras, conversas, questionamentos.

Atividades práticas como a produção de caixas de papelão para a coleta seletiva do lixo escolar, plantio de muda de árvores, atividades com material reciclado, leitura dinâmica, produção de textos, caça-palavras, gincanas, oficina de teatro improvisado, recorte de jornais e revistas, colagem, poesias, fantoches de frutas e legumes, matemática divertida, desafio ortográfico, músicas, rodas de experiência, mesa redonda entre outras que serão agregadas de acordo com o desenvolvimento das crianças e as atividades planejadas pela educadora da turma.

4. Etapa: Relatório das atividades desenvolvidas

As atividades desenvolvidas serão registradas com o uso

⁵ Os filmes e documentários poderão ser alterados por sugestão da escola, por meio de enquête juntos aos educandos ou para adequar-se à realidade de planejamento e didático-pedagógico da instituição escolar.

de câmera fotográfica para apresentação de relatório a PROEXTI.

Participação da comunidade

Por meio de participação nas oficinas de filosofia para crianças ao uso de filmes e documentários.

Reunião de trabalho da equipe Planejamento das atividades	Maio/Agosto/2016
Capacitação da equipe: Leitura de referencial teórico	Maio/Junho/2016
Oficina com os educadores sobre o uso de filmes e documentários	Julho/Agosto/2016
Realização das oficinas de filosofia para crianças	Julho/Agosto/2016
Elaboração de Relatório mensal pelos participantes Entrega do relatório final pelos participantes Avaliação dos participantes Divulgação dos resultados	Maio/Agosto/2016
Entrega de Relatório final a PROEXTI	Setembro/2016

Referências bibliográficas

AROLA, Ramón Llongueras; CARO, Sueli Maria Pessagno; MONTEVECHI, Wilson Roberto Aparecido. Estatuto da Criança e do Adolescente: Integração da Família, Escola e Comunidade. In: EVANGELISTA, Francisco; GOMES, Paulo de Tarso. Educação para o pensar. – Campinas, SP: Editora, Alínea, 2003.

BRASIL. Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. Estatuto da Criança e do Adolescente.

_____. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

_____. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. – Brasília: MEC/SEF, 1998.

CABRERA, Julio. O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes; tradução de Ryra Vinage. – Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

COSTA, Selda Vale da; COSTA, Antonio José da. O cinema na Amazônia & a Amazônia no cinema. In: Cadernos de Pesquisa. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisadores do Cinema Brasileiro, 2010 (número especial).

GONTIJO, Cynthia Rúbia Braga. Tecnologias de Informação e da comunicação na Educação de Jovens e Adultos: práticas e sentidos em escolas públicas de BH/MG. In: GRACINDO, Regina Vinhares (org.) [et al]. Educação como exercício de diversidade: estudos em campo de desigualdades sócio-educacionais. Brasília: Liber Livro Ed., 2007.

KOHAN, Walter. O. Sugestões para implementar a filosofia com crianças em escolas. In: KOHAN, Walter. O; WAKSMAM, Vera (organizadores). Filosofia para crianças na prática escolar. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

NAPOLITANO, Marcos. Como usar o cinema na sala de aula. 2. ed. – São Paulo: Contexto, 2005.

PESSOA, C.F; CAMPOS, S.M; SOUZA, J.S. Educando Ambientalmente com o Cinema e vídeo documentário. III Feria Internacional de la Ciencia y la Tecnología Amazónica. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigación y Extensión – Sede Amazonia, Leticia, 2012.

PMBC – Prefeitura Municipal de Benjamin Constant. Proposta Pedagógica Curricular para a Educação Infantil. Benjamin Constant/AM, 2015.

_____. Plano Plurianual - PPA/2014. Benjamin Constant/AM|, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emílio, ou, Da Educação; tradução Roberto Leal Ferreira. – 3ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004. – (Paideia).

SILVA, V. N; CAMPOS, S. M; SOUZA, J.S. Relatos de experiência do projeto de extensão “I semana de filosofia no ensino médio da escola estadual Pio Veiga – Filosofia: diversos olhares diversos saberes”. III Feria Internacional de la Ciencia y la Tecnología Amazónica. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigación y Extensión – Sede Amazonia, Leticia, 2012.

SOUZA, J. S. O Uso do Cinema na Articulação de Temas Transversais de Desenvolvimento Sustentável no Ensino Fundamental do Município de Parintins-Amazonas-Brasil. Dissertação de Mestrado junto a Universidade Nacional de Colômbia – UNAL - Sede Amazônia - Mestrado em Estudos Amazônicos. - Leticia, Colômbia, 2015.

_____. Relatório do Projeto de Extensão “Curso de Capacitação sobre o uso do cinema como instrumento de articulação de temas ambientais e de pluralismo cultural. PROEXTI/UFAM, 2011.

_____. Parintins: Festival folclórico, lixo, urubus e as leis ambientais. <http://www.deamazonia.com.br/lendo/278-josenildo-souza-parintins-festival-folclorico-lixo-urubus-e-as-leis-ambientais>. Acessado em 11/01/2016.

_____. O descompasso da toada de boi-bumbá e o meio ambiente. <http://www.deamazonia.com.br/lendo/278-josenildo-souza-o-descompasso-da-toada-de-boi-bumba-e-o-meio-ambiente>. Acessado em 11/01/2016.

SOUZA, J. S; SANCHEZ, Camilo Torres; PALÁCIO, Germán. Aspectos conceituais, históricos e legais da educação para o desenvolvimento sustentável na Amazônia. Revista Eletrônica Mutações. Ufam/Icsez, julho-dezembro, 2015.

SOUZA, J. S; SANCHEZ, Camilo Torres; PALÁCIO, Germán. O cinema no debate para o desenvolvimento educacional na Amazônia. Seminário Internacional América Latina: políticas e conflitos contemporâneos – SIALAT 2015. Belém, 9 a 11 de novembro de 2015. GETTAM/NAEA/UFPA.

TALIAFERRO, Charles; TRAUGHER, Rachel. A Redenção em Nárnia. In: BASHRAM; WALL, Jerry L (Editores). As Crônicas de Nárnia e a Filosofia: o Leão, a Feiticeira e a visão de mundo; tradução de Marcos Malvezzi. São Paulo: Madras, 2006.

SABERES E CONHECIMENTOS DO OUTRO NO ALTO SOLIMÕES/AM. RESPEITAR É PRECISO!¹

Michel Justamand

Introdução

O presente texto discorre sobre a diversidade sociocultural na região do Alto Solimões por meio de relações com outros locais e tempos, bem como por comentários a propósito do que conhecemos na região na qual se localiza o Instituto de Natureza e Cultura (INC) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Esta produção terá um enfoque geral sobre culturas, crenças, guerras rituais, doenças, curas e modos de vida na Amazônia, ressaltando que é preciso entender e respeitar os saberes do outro e seus conhecimentos, muitas vezes, diversos dos nossos.

Assim, vejamos...

Conversando com o outro

Gersem Luciano Baniwa pontua que, quando se trata da aceitação da diversidade cultural e étnica, é sempre muito fácil falar - e muitos discursam e escrevem sobre ela - mas colocá-la em prática e realizá-la é deveras algo muito diverso e difícil. Para o referido autor, aceitar e respeitar a diversidade cultural são desafios (BANIWA, 2008, p. 65). Mas salienta que, de qualquer forma, é preciso encarar esse desafio para que todas e todos tenham espaço, voz e vez.

Tomando a região do Alto Solimões/AM como mote onde existe uma rica diversidade cultural, linguística, religiosa, devemos aprender a construir formas de relacionamento que incorporem as práticas sociais e os saberes dos outros, dos diferentes. Estes possuem conhecimentos socioambientais locais e outros modos

¹ Este texto origina-se de uma conferência realizada no Projeto de Extensão Amazônia e Meio Ambiente: Conhecimentos, Saberes Tradicionais e Direitos a Diversidade, vinculado à Pró-Reitoria de Extensão e Interiorização - PROEXTI, voltado para discentes do Instituto de Natureza e Cultura (INC) da Universidade Federal do Amazonas, na cidade de Benjamin Constant, no Alto Solimões, e coordenado por Cláudia dos Santos Lima.

de vida originais, que podem ser utilizados se conhecidos por todos dali e do mundo, podendo deixar de usar aqueles modelos de vida impostos pelo sistema dominante (JUSTAMAND, 2010).

A diversidade cultural na região do Alto Solimões está diretamente relacionada com suas relações e questões fronteiriças, dado que ali o Brasil faz fronteira tríplice. Neste ambiente, há uma diversidade de ações entre esses países, apenas para citar algumas: questões urbanas com o Peru (MARTINS et alii, 2015); questões étnicas com a Colômbia (TOBÓN, 2015); e questões religiosas entre esses países e o Brasil (SAENZ, 2012). Tais fatores proporcionam ali modos diversos de ver a vida.

Essa região possui posicionamentos socioculturais interessantes que, se forem divulgados, podem ser úteis tanto para todas e todos dali como para indivíduos de outras partes, haja vista serem portadores de ensinamentos locais interessantes, desde há milhares de anos, formulados pelos ocupantes da Amazônia (ADEDATO, 2006, p. 30). Conhecimentos estes que foram mantidos informalmente, fontes empregadas para lidar com o meio ambiente, animais e plantas, e com as relações interpessoais, em sua maioria indígena; atualmente, são sabedorias divididas e impregnadas na vida de todos os que ali vivem, mas são saberes que devem contribuir para a vida de outros (KERR, 2005, p. 65).

No Alto Solimões, notamos esses valores no modo de agir, pensar e viver, como nas práticas rituais dos xamãs, como a Aya-huasca (BIANCHI, 2005) ou a de *mambear* coca amazônica (ECHVERRI; PEREIRA, 2005). Salientamos que é importante conhecer essas formas sociais de agir a fim de ampliar a compreensão total do outro; usamos aqui a definição desenvolvida por Carlos Moore em seus escritos sobre as relações de racismo em nossas sociedades (MOORE, 2007).

Tharcisio Santiago Cruz indica que no Alto Solimões existiria um equilíbrio interessante na relação dos humanos com o meio ambiente; enfatiza elementos que concernem ao uso de recursos naturais, especialmente, pesqueiros e florestais (CRUZ, 2012, p. 101); tais exemplos poderiam ser úteis para outros locais, ou seja, utilizar-se do que essa região pode oferecer.

Nossa Carta Magna de 1988 apregoa que todos têm o direito a sua identidade cultural, por mais diversa que esta seja. Essa é, como pensamos, a Constituição mais próxima dos interesses de salvaguarda dos diferentes, dos grupos menosprezados, esquecidos; este dispositivo legal se preocupou em proteger legalmente

os diferentes. Então, é preciso que tentemos, ao menos, colocá-lo em prática, dado que muitas vezes em nosso país as leis não pegam. De fato, algo muito estranho, mas é assim: a lei é criada e oficializada, na Constituição, por exemplo. Contudo, muitos não querem o seu funcionamento por se sentirem prejudicados, aí buscam inviabilizar algo. Parece-nos que é preciso exigir permanentemente nossos direitos explícitos na maior carta do país, a Constituição Federal. Ela deve ser lida, relida e estudada. É preciso reivindicar que os direitos ali expressos sejam concretizados em políticas públicas para todas e todos.

Faz-se mister também reconhecer o valor e o respeito às práticas tradicionais locais. Julgamos serem importantes esses valores para a região e também para outros locais. Gilse Elisa Rodrigues identifica essa vontade de expandir os valores em relação a representantes femininas de muitas etnias do Vale do Javari, no Alto Solimões. A autora mostra que as mulheres tinham como demanda local a criação de uma associação feminina indígena; essa construção da associação tinha como objetivo implícito a visibilidade dessas mulheres nas sociedades indígenas em que vivem, mas não só, podendo ser também entre outras sociedades da região e, quem sabe, do Brasil (RODRIGUES, 2012, p. 51).

Respeitar o outro e sua ancestralidade

Parece-nos ser preciso respeitar saberes transmitidos social ou historicamente entre os grupos. Saberes estes concebidos e forjados ao longo de milhares de anos e mantidos pela transmissão oral, sendo ampliados e usados por todos os grupos e habitantes da região onde surgiram. Deste modo, foram conservados em benefício de todos nós. Lembrando-nos de Bráz França Baré, que descreve que entre os indígenas da etnia Baré, os saberes são divididos; essa metodologia social é útil para que seja garantida a boa relação entre os grupos (BARÉ, 2015, p. 37). Assim, cria-se a codependência no âmbito dos grupos e todos precisam respeitar o fazer e conhecimento do outro, o que deve ter acontecido no Alto Solimões, bem como em outras partes amazônicas, onde os saberes e conhecimentos são divididos e utilizados por todos.

Para Luis Eduardo Luna, diversos conhecimentos da região amazônica baseiam-se na experiência dos povos que ali vivem ou viveram; tais conhecimentos estão ligados especialmente ao

mundo indígena, como é o caso da Ayahuasca. E esses saberes acoplados se ligam a outros tantos dos povos amazônicos, transformando-se em contribuições efetivas, por exemplo, para a farmacologia da consciência (LUNA, 2005, p. 334 e 339). O autor menciona que nos locais onde os rituais ligados à prática da Ayahuasca foram mantidos, os grupos indígenas têm resistido aos embates que pretendiam realizar sua desintegração sociocultural (LUNA, 2005, p. 340). Reafirmamos aqui: respeitar o outro e seus saberes, é preciso!

Já João Paulo Lima Barreto mostra que os grupos indígenas conhecem bem como lidar com os peixes. Acrescenta que eles têm ciência sobre o momento ideal de pescar e qual espécie comer, evitando lidar com problemas posteriores, como a falta desse alimento - pois não devem abusar comendo-os fora de seu devido período (BARRETO, 2013). É saber dos indígenas, mas também de outros grupos tradicionais, o modo como usar sementes, plantas, frutos e árvores para determinado fim. Podendo ser o de produção artística cultural, alimentar, medicinal, dentre outros. Esses grupos têm conhecimento sobre qual ou quais são as ervas para cura, as que curam e quais seus respectivos procedimentos (LIMA, 2012).

Saber é poder e tem preço.

Infelizmente, como é de conhecimento de muitos, tudo tem um preço no sistema capitalista mundial atual. Inclusive os saberes tradicionais indígenas e de outros grupos, tais como caboclos, caiçaras, ciganos, ribeirinhos, quilombolas. No entanto, poucas vezes esses grupos recebem retornos de seus conhecimentos oferecidos ao mundo. Não se sabe ao certo nem o valor que as empresas conseguem com os conhecimentos repassados por esses grupos. Não temos essa dimensão e nem é oferecida para a população de maneira geral tais informações sobre a indústria farmacêutica ou outras. De toda forma, é preciso que sejam realizados os devidos repasses aos principais detentores. É necessário que ocorra alguma devolutiva econômica para os possuidores de tais saberes, tendo em vista que muitos se aproveitam e ainda fazem fortuna com esses conhecimentos; tal situação que ocorre dentro e fora do país.

Gersem Baniwa assevera que há, em solo brasileiro, mais de 300 povos indígenas - mesmo depois de todos os ataques, em forma de guerra, doenças ou maus-tratos - com suas formas de agir, ver e pensar o mundo. Eles têm suas línguas, tradições e

saberes que enriquecem a todos (BANIWA, 2008, p. 67). Enriquecimento este que vale para todos os indivíduos, tanto no presente momento quanto no futuro.

Caso ocorra a destruição completa dos conhecimentos tradicionais e dos saberes - conforme parece que vem ocorrendo -, serão perdidas informações inestimáveis para a vida de todas e todos e úteis para outros locais. Todos seremos cúmplices desse ato, por esses povos não terem sido respeitados, entendidos, e não terem sido observados seus devidos valores para a vida humana e outras. Em muitos casos, simplesmente por puro preconceito cultural dos vencedores, alguns que venceram pela força das armas, outros das doenças, e/ou pelo "povo da mercadoria" - definição utilizada por David Kopenawa e Bruce Albert, em *A queda do céu. Palavras de uma xamã yanomami* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 27) a fim de descrever a intervenção dos brancos.

No Brasil, ainda se trata oficialmente da chegada dos europeus como sendo uma descoberta, infelizmente, de outro mundo. Mas nesse outro mundo, muitas histórias já estavam em processo. Assim, entendemos que muito antes do ano de 1500 há parte da história ancestral de milhares de pessoas que já habitavam a América, muitas delas, no Brasil. Tais habitantes deixaram marcas por todos os locais onde passaram, como por exemplo, as artes rupestres. Este tipo de vestígio arqueológico está espalhado por todos os estados do país; nelas, podemos observar os registros da vida dos primeiros habitantes, com aventuras e desventuras pelas matas brasileiras. Essas artes foram feitas, em alguns casos, há mais de 10 mil de anos. As inscrições rupestres compõem um cabedal com inúmeras cenas do cotidiano ancestral: ali se notam caçadas, rituais, sexo, danças, lutas e movimentações/ações daqueles grupos produtores (JUSTAMAND, 2015). Tais vestígios mostram que os humanos que por aqui viveram fizeram sua própria história e tiveram suas relações sociais, importantes para a manutenção da vida humana. Os grupos certamente realizavam trocas e intercâmbios culturais, como podemos notar nas diversas temáticas das cenas rupestres.

As cenas pintadas nas rochas representam momentos das vidas de antepassados que foram registrados para usos no futuro, seja por parentes ou outros usuários/grupos daquelas informações - tal como devem ser os saberes tradicionais, conquistados e desenvolvidos ao longo de muitas gerações, garantidos, conservados e disseminados, de modo a serem lembrados, valorizados

e usados por infinitos grupos.

Infelizmente, parece-nos, que em nosso país esses saberes e informações preservados há milhares de anos ainda sejam pouco conhecidos e reconhecidos. Parece-nos que todo o conhecimento tradicional, seja indígena, ribeirinho, quilombola e/ou caboclo, é tratado como inferior ou é menosprezado em terras brasileiras.

Os conhecimentos tradicionais, especialmente, indígenas, fogem aos padrões sistêmicos de como devem ser enquadrados, medidos, expostos, vividos e ou experimentados; talvez seja esse o motivo, o desprezo e/ou a tentativa de emudecê-los. Esses saberes são usados de modos diversos entre os grupos, mas podem ser úteis para todas e todos, em qualquer parte do mundo.

O fato de esses saberes não serem abarcados nas medidas da ciência, muitas vezes, faz com que eles se tornem diversos daqueles que conhecemos e se transformem em conhecimentos que não se incorporem às “estantes” e laboratórios da ciência formal. Deste modo, somente são vistos e estudados quando do interesse e dos lucros de grandes corporações nacionais e/ou multinacionais.

A sociedade internacional cria padrões de vida, estéticos, sociais, culturais e morais. Esses padrões são concebidos a fim de facilitar a transmissão de seus valores que são, na verdade, empobrecidos frente aos das culturas locais (BANIWA, 2008, p. 69). Contudo, eles não contemplam os saberes, conhecimentos e tradições de outros grupos, como os dos indígenas, que foram construídos e constituídos muito antes de 1500. Ademais, excepcionalmente, os conhecimentos tradicionais passaram a sofrer, após essa data, um processo de destituição de sua condição sociocultural, política, econômica.

Ações que levaram à exclusão de aspectos fundamentais da vida tradicional local em benefício de valores ditos “universais”. A generosidade, a solidariedade, a igualdade, os cuidados com o meio ambiente se perderam quase que totalmente (BALÉE, 1993, p. 386); todavia, ainda podem ser encontrados em sociedades tradicionais (como as ribeirinhas, as caboclas, os quilombolas, as caçadoras e coletoras ou as isoladas). Esses valores se perderam em nome da ganância do povo pela mercadoria (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Betha K. Becker tem a mesma reflexão que o xãma yanomami sobre a destruição dos saberes ancestrais dos povos da

floresta. Ela aposta que está em curso na região amazônica a transformação de bens da natureza em mercadoria, uma ação promovida por brancos donos de grandes corporações multinacionais. Cita inúmeras empresas que já desenvolvem esses tratamentos na região e têm obtido lucros estratosféricos com a transformação - até do ar - em mercadoria: o que ela denomina de mercado do ar (BECKER, 2005, p. 77).

Entendendo o outro

Diversas músicas indígenas apontam para as necessidades pelas quais esses povos passam, como é o caso, por exemplo, daquela criada pelos indígenas moradores da Terra indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. Essas músicas contribuíram para disseminar os problemas que ocorriam ali, sendo úteis para ampliar os espaços sociais visando remediar as necessidades grupais pelas quais passavam os grupos daquela região (BANIWA, 2008, p. 71). Por meio das músicas, divulgaram suas lutas e seus motivos - como por exemplo, a demarcação de terras, uma luta muito antiga. Nesse caso, vemos que o conhecimento indígena, aliado às novas tecnologias, contribuiu na busca para salvar suas tradições e interesses². E pode ser deste modo em outros locais da região amazônica, como o Alto Solimões.

Diminuir a ignorância a respeito dos saberes tradicionais do outro é uma busca importante. Se maiores fatias da população brasileira souberem a importância sociocultural dos saberes desse outro, e se usarem esses conhecimentos e procedimentos, melhores serão as relações entre os grupos e a sociedade do entorno.

² Temos como exemplo a Rádio Yandê foi fundada em 2013 para atender os interesses dos grupos indígenas. É dirigida por eles mesmos. E já teve sua transmissão ouvida em outros locais do mundo, como Canadá, Japão, Austrália, outros países da América Latina, EUA e outros, sempre debatendo sobre as questões indígenas desses outros locais e em relação às do Brasil. A rádio foi inspirada no Programa de Índio, veiculado pela Rádio USP a partir da década de 80 do século passado. Anápuaka Tupinambá, um dos fundadores, lembra que após ele e os outros fundadores avaliarem a falta de programas dessa natureza, mais preocupada com as questões indígenas, viram a necessidade da criação dessa nova rádio. Seria uma mídia que fosse além da cara dos indígenas, mas que também se apresenta o modo de pensar dos mais diversos povos indígenas. Os ouvintes são contemplados com uma miríade de sons produzidos por grupos indígenas de variados estilos musicais. O Ministério da Cultura incentivou muito essa iniciativa indígena. Essa atividade radiofônica já conta com correspondentes entre os Terena, no Mato Grosso do Sul, entre os Tukano, em Brasília e entre os Ticuna no Amazonas, no Alto Solimões. Para ouvir a rádio: <http://radioyande.com>

É importante que sejam lembradas e valorizadas as questões educacionais da tríplice fronteira (JUSTAMAND, 2012). Por que nessa região, outras formas de ensino são necessárias devido à diversidade linguística, sociocultural e ambiental. Muitas são tentativas híbridas visando à prática intercultural. As escolas interculturais é que teriam esse objetivo de permitir o conhecimento e o reconhecimento da existência de outras formas de ver, pensar e agir no mundo - ao menos no discurso formal oral e no escrito. Porque, em muitos casos, como assevera Gersem Baniwa, tais escolas são os túmulos da educação voltada para a diversidade (2008). De qualquer forma, se essas escolas funcionarem, como se prevê nas leis, elas servirão para “abrir” cabeças para a real diversidade cultural e sua importante contribuição para a região, Brasil e mundo.

Os grupos tradicionais, minorias étnicas, têm conhecimentos milenares significativos úteis em relação à botânica, química, matemática, geografia, biologia, antropologia, história; e estes são diferentes dos ensinados em escolas formais. São saberes que precisam ser reconhecidos nacionalmente, bem como serem difundidos. Warnick Kerr salienta que os grupos indígenas detêm conhecimentos acumulados durante séculos, mas não sabemos quem são os seus autores, quem os desenvolveu e para que; isso é informação incompleta (KERR, 2005, p. 65).

A democracia e o outro

Somente com abertura democrática real às “minorias” étnicas e culturais é que teremos uma outra sociedade. A real democracia é medida e avaliada de acordo com o modo como a sociedade nacional trata as suas minorias étnicas-culturais. Se estas forem tratadas com exclusão, não teremos uma sociedade democrática.

São Gabriel da Cachoeira, município do estado do Amazonas, é o único no país que possui mais de uma língua como a oficial, um exemplo para a incorporação do outro, do diferente e de suas necessidades socioculturais (BANIWA, 2008). Dessa maneira, o outro, ou melhor, os outros, se veem representados culturalmente nas escolas em que se ensinam as línguas oficiais da localidade; o conhecimento tradicional está em prática nesta cidade.

Imaginamos que seria interessante criar uma transmissora

própria de televisão para as questões indígenas do país. Essa criação ajudaria na divulgação dos saberes e conhecimentos tradicionais desses grupos. E concordamos com algumas medidas já tomadas, que ajudam a pensar a nossa sociedade de modo diverso. Exemplo disso foi a ação do Ministério da Cultura que reconheceu uma cachoeira como local sagrado para os grupos indígenas da região de São Gabriel da Cachoeira - algo que poderia ser repetido em outros locais. Esse reconhecimento é um avanço sociocultural para todas as nações indígenas e para a democracia brasileira, em especial, para as crenças religiosas (BANIWA, 2008).

Entendemos que é preciso valorizar a construção cultural religiosa do outro, inclusive das crenças desse outro, que é diferente de nós. Por esse motivo, acreditamos que é preciso respeitar os locais sagrados desses grupos, mas também é preciso respeitar o modo de pensar e seus cultos, marcados por densidade de meditação, assim como outras religiões. Essas religiões têm seus xamãs, que influenciam os grupos e são consultados para curas. O contato com o “branco cristão” empobreceu a cultura desses grupos, sendo que muitos desses saberes xamânicos foram perdidos em troca de princípios cristãos, prontos e embalados, com padrões de valores e modos de vida.

A vida do outro

Para tratar das questões relativas à vida do diferente, do outro, contamos com os comentários relevantes de Claudia Tereza Signori Franco. A autora assevera que há pouco tempo, na história nacional, criou-se o Projeto de Iniciativas Comunitárias Indígenas, ocorrida durante a Conferência Nacional de Saúde Indígena, em Luziânia, no ano de 2001. Lá, foram elaboradas propostas não somente para facilitar a saúde e o tratamento de doenças entre os povos indígenas, mas também para contribuir com a sua sustentabilidade. Assim, dentre as propostas estavam:

- 1 – a busca pela redução da mortalidade infantil, por meio de realização de mútua ajuda entre os saberes tradicionais e não tradicionais indígenas;
- 2 – a promoção da segurança alimentar e nutricional, também mesclando saberes e conhecimentos;
- 3 – o respeito e valorização dos saberes e práticas tradicionais de cada etnia;
- 4 – a valorização das organizações das mulheres

indígenas, sem essas organizações e seus saberes acumulados ao longo de milhares de anos, todos temos muito a perder;
5 – a proteção à saúde;
6 – as preocupações com a saúde mental (FRANCO, 2010, p. 53).

Para concretizar as propostas, seguem as seguintes ações:

- 1 – a adequação das propostas às comunidades indígenas;
- 2 – as preocupações com os custos e com o tempo de aplicação de cada projeto de saúde nas comunidades indígenas;
- 3 – a não dependência da aprovação de outros projetos para que se realize os projetos de saúde;
- 4 – as propostas de saúde não podem, de forma alguma, prejudicar o meio ambiente;
- 5 – é preciso que se garanta claramente o envolvimento das mulheres indígenas nos processos de realização, envolvimento, funcionamento e desenvolvimento dos projetos;
- 6 – que todos os materiais comprados e obras realizadas serão doados e mantidos, permanecendo nas comunidades dos projetos (FRANCO, 2010, p. 54).

Essas propostas e ações são úteis para a melhoria de vida dos indígenas, muito além da saúde. Visam à incorporação dos diversos segmentos sociais dentro dos grupos, como as mulheres e sua participação nas tomadas de decisões. Visam ainda as preocupações com a alimentação e com o meio ambiente; demonstram a vontade de interação com a sociedade do entorno e com as questões essenciais da vida local, buscando o diálogo e o respeito à cultura diferente, do outro.

A conferência demonstra preocupação com a preservação dos saberes milenares que essas sociedades detêm. Além disso, propõe que deva ser buscada a preservação ambiental, ampliando a quantidade de parques federais, estaduais e municipais (KERR, 2005, p. 68). O parentesco indígena, um modo muito típico de relação na qual a família nuclear, alargada, próxima, é incorporada nas ações dos grupos, é valorizado. Essa prática, na verdade, é um saber tradicional importante e garantidor de relações sociais

plenas, mais harmoniosas e de vidas amistosas. Trata-se de um aprendizado ancestral entre os indígenas.

O parentesco é ainda propiciador de relações intensas com o meio ambiente. Relações de uso, respeito. Esse manejo da vida silvestre e a sua relação são praticados há anos pelos mais diversos grupos indígenas, nunca sendo mediados pela sua destruição. Afinal, são muitos anos lidando com esse meio ambiente e dele tirando benefícios (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Na região amazônica, há inteligência ecológica, influente e insuspeita, anterior a qualquer saber ocidentalizado. É um saber que não visa à alteração do meio, mas sim, de viver e tirar dele o que tem de melhor a oferecer; seus habitantes, há muito tempo, conhecem a fertilidade dos solos, das planícies e da constante possibilidade de pesca nos grandes rios e nos menores, como salienta Aziz Ab'Sáber (AB'SÁBER, 2005, p. 12).

Como assevera Maurício Tragtenberg, é preciso urgentemente substituir a delinquência acadêmica universitária. Essa que somente busca formar a mão de obra dócil que servirá à reprodução ampliada do capital (TRAGTENBERG, 1979, p. 9). É preciso notar que temos o que aprender com os outros, com aqueles que não estão na academia, como xamãs, pajés, mestres artesãos, dentre outros sábios tradicionais.

Torna-se importante, dessa forma, estudar essas comunidades e o que elas oferecem de saberes e conhecimentos para o mundo. Diversas etnografias demonstram que os povos da Amazônia detêm um enorme cabedal de conhecimentos tradicionais - estes têm sido frequentemente esquecidos ou emudecidos pela sociedade civilizada ou a de seu entorno.

Tais conhecimentos tradicionais, depositários de acúmulos de tempos imemoriais são, sem dúvidas, úteis para a humanidade, tanto na floresta amazônica quanto nos campos e cerrados. Robert L. Carneiro indica que entre os kuikuru, as mais diversas plantas e o que se tira delas são a base para as suas produções culturais; servem para fazer casas, medicamentos, comida, transportes, perfumes, cosméticos e artefatos; usos que ocorrem por conhecerem intensamente o meio em que vivem (CARNEIRO, 1997, p. 43-4).

Os habitantes da floresta conhecem a vida dos animais e das plantas que os rodeiam. Esses grupos usam-se disso em benefício sociocultural, medicinal e político (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

É preciso fazer essa ponte da compreensão entre as distintas culturas indígenas e os seus saberes tradicionais com a cultura ocidentalizada e dominante.

Impedir a extinção desses registros tradicionais, que podem ser indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ciganos, caboclos - e que são imemoriais – é fundamental para o futuro uso por parte de todas e todos, sem discriminação ou preconceito!

Considerando finalmente: um chamamento!

É preciso compreender, respeitar, divulgar, entender, criar junto, mover-se, para garantir que tais conhecimentos tradicionais e imemoriais nunca sejam deixados de lado, nem emudecidos, nem esquecidos! É preciso também ampliar e amplificar a luta para manter esses conhecimentos e os seus recíprocos modos de vida, bastiões exemplares para todos os seres da espécie humana! É possível viver de outra forma, sem a exploração entre os humanos, como ocorre, visivelmente, no capitalismo.

Na região amazônica, de fronteira tríplice, do Alto Solimões, temos o privilégio de viver e conhecer de perto alguns desses saberes multiculturais, pluriétnicos e internacionais, vivenciados com utilidade sociocultural e ambiental.

Convoco todas e todos a se tornarem instrumento de luta pela defesa e salvaguarda dos conhecimentos tradicionais, que são a história local e representam cultura, harmonia ambiental e vida.

Lutemos pela manutenção, divulgação e maior compreensão da sabedoria tradicional local, que entre outras, é indígena e ancestral nas terras conhecidas atualmente como Brasil.

Referências Bibliográficas

AB'SÁBER, Aziz. Entrevista. Aziz Ab'Sáber: problemas da Amazônia brasileira. Estudos Avançados, n. 19, (53), Dossiê Amazônia brasileira I, EdUSP, São Paulo, 2005.

ADODATO, Sérgio. Amazônia, a floresta assassinada. Falta muito pouco para matá-la de vez. São Paulo: Terceiro Tempo, 2006.

BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da

(orgs.). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo da USP; FAPESP, 1993.

BANIWA, Gersem Luciano. Diversidade Cultural, Educação e a questão indígena. In: BARROS, José Márcio. Diversidade cultural: da proteção à promoção. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

BARÉ, Braz França. Baré-Mira lupirungá/Origem do Povo Baré. In: HERRERO, Marina & FERNANDEZ, Ulysses (orgs.). Baré. Povo do Rio. São Paulo: SESC, 2015.

BARRETO, João Paulo Lima. Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM. Manaus: 2013.

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. Estudos Avançados, n. 19, (53), Dossiê Amazônia brasileira I, EdUSP, São Paulo, 2005.

BIANCCHI, Antonio. Ayhuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminha da conquista. In: LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lucia (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

CARNEIRO, Robert L. O uso do solo e classificação da floresta (Kuikúro). In: Ribeiro, Berta G. (org.). Suma etnológica brasileira. Vol. I Etnobiologia. Belém: EdUFPA, 1997.

CRUZ, Tharcisio Santiago. Dimensões socioambientais e urbanas de Benjamin Constant – AM. In: JUSTAMAND, Michel & RODRIGUES, Gilse Elisa (orgs.). Fazendo Antropologia no Alto Solimões. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

ECHEVERRI, Juan Alvaro & PEREIRA, Edmundo. “Mambear coca não é pintar a boca de verde”: notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lucia (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

FRANCO, Claudia Tereza Signori. Iniciativas comunitárias de promoção à saúde indígena: reflexões sobre a proposta de protagonismo indígena para projetos de desenvolvimento na área de saúde. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza & MATOS, Maria Helena Ortolan. Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010.

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

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

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

KERR, Warwick. Entrevista. Warnick Kerr: a Amazônia, os índios e as abelhas. Estudos Avançados, n. 19, (53), Dossiê Amazônia brasileira I, EdUSP, São Paulo, 2005.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. A queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

LIMA, Widney Pereira de. Reza e cura: uma etnografia de rezadores em Benjamin Constant – Amazonas. In: JUSTAMAND, Michel & RODRIGUES, Gilse Elisa (orgs.). Antropologia no Alto Solimões. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

LUNA, Luis Eduardo. Narrativas da Alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lucia (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

MARTINS, Cristian Farias; NASCIMENTO, Rudson Torres do & OLIVEIRA, Maria Elenir Silva de. A imigração peruana para o Alto Solimões: relatos etnográficos da mobilidade humana numa região de fronteira. In: JUSTAMAND, Michel & SILVA, Adailton (orgs.). Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2015.

MOORE, Carlos. Racismo e Sociedade. Belo Horizonte: Maza Edições, 2007.

RODRIGUES, Gilse Elisa. Reflexões Antropológicas, saberes interculturais e diálogos femininos no Vale do Javari/AM. In: JUSTAMAND, Michel & RODRIGUES, Gilse Elisa (orgs.). Fazendo Antropologia no Alto Solimões. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

SAENS, David Adan Teixeira. A construção da identidade israelita no município de Benjamin Constant/AM. In: JUSTAMAND, Michel & RODRIGUES, Gilse Elisa (orgs.). Antropologia no Alto Solimões. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.

TOBÓN, Marco. “A onça e o comércio” e o conflito armado entre Gente de centro: a memória e a defesa da vida. In: JUSTAMAND, Michel & SILVA, Adailton (orgs.). Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2015.

TRAGTENBERG, Maurício. A delinquência acadêmica. O poder sem saber e o saber sem poder. São Paulo: Rumo Gráfica Editora, 1979.

CONSIDERAÇÕES DA TEORIA CRÍTICA PARA ABORDAGENS CRÍTICO-DIALÉTICAS EM CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

*Alexsandro de Melo Medeiros
Renan Albuquerque Rodrigues*

Introdução

Análises atuais acerca da abordagem crítico-dialética tendem a se justificar em razão das implicações de sua utilização, a qual tem sido efetivada em variadas áreas de estudo das Ciências Humanas e Sociais. Pesquisas recentes em Educação e Serviço Social, por exemplo, constataam crescimento do volume de abordagens crítico-dialéticas.

Sanchez Gamboa (1987) e Ferrari (2008) destacam que a alta ocorreu a partir de estudos com temáticas educacionais na década de 1980. O volume cresceu em mais de 50% no comparativo com a década anterior. Paulo Netto (1989, 2009), sobre o tema, considera que novas demandas foram postas a partir da década de 1970 na formação dos Assistentes Sociais e, a partir de então, por inserção de tradição marxista nos problemas de pesquisa, avolumou-se a concepção teórico-metodológica dessa linha.

Destarte, quando se afirma que a abordagem crítico-dialética – como é de conhecimento comum – tem origem a partir do materialismo histórico-dialético de Marx (FRIGOTTO, 1994; SANCHEZ GAMBOA, 2012; KONDER 1995; LUKÁCS, 1979; PAULO NETTO, 2004; TRIVIÑOS, 1987), há de se salientar que escritos dessa monta poucas vezes se detiveram explicitamente sobre a questão, de modo sistemático, e não se observa obra específica sobre o “método dialético”.

Formulações teórico metodológicas dessa envergadura surgiram a partir do momento em que se avançou criticamente em análises acerca de sociedades burguesas, com o objetivo de descobrir sua estrutura e dinâmica. Segundo Paulo Netto (2004), elementos centrais da abordagem aparecem na *Introdução*, redigida em 1857, mas publicada postumamente sob o título de *Elementos fundamentais para a crítica da economia política*.

De modo geral, o conhecimento do “método de Marx” exige leitura da obra do alemão desde o início (MARX, [1859] 1982) e em especial de *O Capital* (MARX, [1867] 1983). A abordagem por ele descrita é o que tem possibilitado tratamento crítico analítico de sociedades contemporâneas, e em especial de sociedades capitalistas.

Mas, se Marx não escreveu obra a esse respeito, de onde provém a ideia de que variadas ciências – sociologia, antropologia, história, pedagogia, incluindo-se as Ciências Sociais Aplicadas, como serviço social, administração e comunicação social, dentre outras – utilizem o “método dialético” enquanto abordagem epistemológica para realizar pesquisa de tipo qualitativo?

Naturalmente, origens do método dialético se encontram na própria obra de Marx, como se almejou afirmar. O que não quer dizer que pressupostos teóricos do método dialético tenham se cristalizado no tempo e ficado restritos apenas à obra marxista.

Partindo do suposto, a ideia do artigo foi apresentar posicionamento reflexivo sobre o problema, inferindo, como hipótese, sobre a possibilidade desse tipo de posição teórico-epistemológica se dever, em boa medida, a integrantes do Instituto de Pesquisa Social (mais conhecido como Escola de Frankfurt) e, de maneira mais exata, à Teoria Crítica postulada pela escola desde as origens, na década de 1930, com Max Horkheimer.

A dialética de pesquisa e sua concomitante teorização, formulada pelo jovem Horkheimer, teve, segundo consideração neste trabalho, importante influência sobre a Teoria Crítica, sendo que o referido frankfurtiano foi pioneiro ao vincular o desenvolvimento da Teoria Crítica à pesquisa social.

Outrossim, a meta foi, a partir de análise da obra de Marx e de pressupostos da Teoria Crítica, investigar em que medida, na origem do marxismo, pode-se identificar o que hoje se conveniou chamar de “método dialético” de pesquisa, principalmente no campo das Ciências Humanas e Sociais.

A Teoria Crítica em Horkheimer

A maneira conforme Horkheimer fez intervenções em Teoria Tradicional e Teoria Crítica tornou-se referência para distintas vertentes da Teoria Crítica. O significado da teoria em sentido restrito vem a ser a conceituação de Horkheimer a partir da obra

citada, com base na teoria marxista, e designa pelo menos duas conjunturas: a de campo teórico que desenvolve trabalhos a partir da versão de Horkheimer sobre ideias de Marx; e a de grupo de intelectuais ligados ao Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, Alemanha, filiado a este campo teórico (NOBRE, 2004).

Apesar da filiação a um conjunto de ideias marxistas, a Teoria Crítica tem sido renovada. Sua matriz são análises da economia política e do capitalismo feitas por Marx, acrescida de modelo crítico construído por Horkheimer. Dentre pautas da Teoria Crítica estão reflexões sobre i) natureza de relações sociais, ii) distribuição de poder político e riqueza, iii) dinâmicas de mercados capitalistas, iv) mercadoria, v) trabalho, vi) Estado e vii) trabalho enquanto mercadoria.

Horkheimer parte do princípio, como Marx, que determinações sociais não podem ser isoladas de fatores econômicos. Contudo, análises dessa monta são inconclusas quando se tomam bases em dados econômicos em si mesmos. “O economismo, ao qual a Teoria Crítica tem sido reduzida, não consiste apenas em tornar o fator econômico importante demais, mas em torná-lo demasiadamente restrito” (HORKHEIMER, 1975a, p. 167).

Investigação científica de sociedades capitalistas tendem a conduzir a aspectos econômicos e a conhecimentos sobre relações sociais de produção e distribuição de riqueza e renda¹. Mas não basta examinar empiricamente relações sociais à luz da economia de mercado, embora esta possa ser considerada, por assim dizer, espinha dorsal de análises de sociedades capitalistas. “Uma Teoria Crítica da sociedade deve fazer uso de todo o espectro das disciplinas científicas sociais a fim de poder investigar conflitos entre forças produtivas e relações de produção” (HONNETH, 1999: 510)².

A filosofia correta não consiste hoje em esvaziar-se de análises concretas econômicas ou sociais, ou em

1 Em Marx, sabe-se o papel que a economia desempenha no estudo das formas de organização social (MARX, 1982 e 1983; KONDER, 2010; LUKÁCS, 1974 e 1979; PAULO NETTO, 2004). Foi o estudo da economia política que “conduziu Marx ao estudo da economia burguesa não para legitimá-la, mas para pô-la sob suspeita” (MEKSENAS, 2011, p. 85), revelando as contradições do sistema capitalista e apontando os caminhos de sua negação/superação.

2 É a partir desta ideia que resulta o projeto interdisciplinar proposto por Horkheimer (HONNETH, 1999) e que se pode chamar de *materialismo interdisciplinar* (NOBRE, 2004). O primeiro objetivo da Teoria Crítica foi o de reunir pesquisadores de diferentes especialidades de forma interdisciplinar, tendo como referência comum o marxismo.

reduzir-se a categorias isoladas. Ao contrário, ela tem que evitar que os conceitos econômicos se diluam em detalhes vazios e desconectados, pois esse procedimento é apropriado para encobrir a realidade em todas as suas faces. A Teoria Crítica nunca criou raízes na ciência econômica. A dependência do político frente ao econômico foi o seu objeto, e nunca o seu programa (HORKHEIMER, 1975a:168).

Além de encontrar raízes no marxismo, a Teoria Crítica foi construída a partir de oposição ao que Horkheimer chama de teoria tradicional, baseada em moderna concepção de ciência e teoria científica. A mesma ciência que tornou possível formular leis explicadoras de fenômenos segundo relações de causa e efeito, serviu à aplicação de princípios e leis a casos particulares, seguindo hipóteses sobre condições estabelecidas em vistas a explicações totalizantes.

“A abordagem que o filósofo [Horkheimer] faz da teoria tradicional mostra que sua origem está ligada ao avanço das chamadas ‘ciências naturais’, mais especificamente matemática e física” (CARNAÚBA, 2010: 196). De modo que sucesso e eficácia da teoria tradicional fizeram com que se pensasse que “o mesmo aparato conceitual empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva” (IDEM, op. cit.: 198), e as relações humanas e sociais, como é o caso do positivismo de Comte³.

Horkheimer pretendeu estar além do positivismo quando apontou diferenças entre teoria tradicional e Teoria Crítica, a partir do que foi identificado como dois “métodos gnosiológicos” que são, respectivamente, “um, fundamentado no Discours de la Méthode [...] e outro, na crítica da economia política” (HORKHEIMER, 1975a, p. 163). A ideia de teoria tradicional encontra origem, em geral,

[...] nos primórdios da filosofia moderna. Descartes assinala na terceira máxima de seu método científico a decisão [...] começando com os objetos de conhecimento mais fácil e simples, para então subir, por assim dizer, gradualmente, até chegar a conhecer

3 Para uma análise mais aprofundada da crítica de Horkheimer ao positivismo e acerca da crise da racionalidade moderna, evidenciando uma “racionalidade instrumentalizada do positivismo” e, além de sua instrumentalização, sua formalização e coisificação na sociedade vigente, vide sua obra: *Eclipse da Razão* (2000).

os mais complexos [...] A dedução tal como é usual na matemática deve ser estendida à totalidade das ciências (HORKHEIMER, 1975b, p. 126).

No século XIX, positivistas se firmam com sólido paradigma de elementos comuns a racionalismo e empirismo. O positivismo acredita que há realidades externas conduzidas por leis naturais e que a partir da compreensão e catalogação dessas leis é possível prever e controlar fenômenos naturais.

Mas o que acontece quando se transpõe esse modelo de ciência para o estudo de pessoas e da sociedade, ou seja, considerando o caso das ciências humanas e das ciências sociais (teóricas e aplicadas)? É possível observar fenômenos sociais e estabelecer conexões causais? E o que dizer da ideia de que o sujeito-pesquisador é também e simultaneamente o objeto investigado?

Epistemologicamente, a Teoria Crítica de Horkheimer voltava-se para críticas sistemáticas do positivismo e foi primeiro em Marx, e depois em Lukács, que se construiu coerência para as observações (HONNETH, 1999). Na tarefa, um dos entraves a que a teoria tradicional e, junto com ela, o positivismo enfrenta é a desvinculação das ciências de suas raízes sociais e históricas. “A teoria tradicional impõe a separação entre o indivíduo e a sociedade, pois o comportamento humano passa a ter a própria sociedade como seu objeto” (CARNAÚBA, 2010, p. 199).

A teoria tradicional, ao descrever a realidade em torno da separação entre sujeito e objeto, cingiu o “saber” do “agir”. Assim, teorias inspiradas em modelos de ciências naturais tendem a incitar relações de exclusão em face ao objeto – a sociedade –, como se a dinâmica da realidade fosse apêndice dos processos os quais se busca descrever ou explicar. Para Horkheimer, é preciso mostrar o enraizamento do conhecimento científico da sociedade em determinada ordem social. E nesse sentido a ciência não é neutra, dado que depende da inserção em realidade vivenciada.

Se, por um lado, a teoria tradicional evita ensejar sua posição e função social, por outro lado, ao reconhecer elementos históricos e sociais, a Teoria Crítica exige atitude orientada para a emancipação⁴. A Teoria Crítica pretende identificar, via

4 Há diferenças entre o primeiro e o segundo modelo crítico de Horkheimer. O primeiro foi desenvolvido ao longo das décadas de 1920 e 1930 e contém atitude orientada para a emancipação a partir de certa ênfase na integração entre filosofia e pesquisa social empírica e que, segundo nosso entendimento, pode se mostrar frutífera para uma renovação da teoria crítica na atualidade. É preciso distinguir esse modelo daquele formulado a partir da década de 1940 – com a publicação da

diagnóstico do tempo presente, tendências para a emancipação na própria situação atual, ou seja, ela almeja divisar potenciais emancipatórios em vigência.

Abordagem crítico-dialética e contribuições da Teoria Crítica em Horkheimer

A questão do método tende a ser problema enfático e polêmico em investigações de cunho social, apresentando-se como controvérsia tanto mais incidente quanto mais se conecta a pressupostos de natureza epistemológica e filosófica⁵. Naturalmente, considerando limites do artigo, foi meta em seguida, para ponderar sobre o suposto, sublinhar aspectos presentes no chamado método dialético.

Nessa direção, inicialmente destaca-se que o observado em discussão apresentada pela Teoria Crítica do jovem Horkheimer dá-se em três pontos: i) a ideia de historicidade do conhecimento, ii) a relação sujeito-objeto e iii) a importância de uma práxis como condição de emancipação social⁶. E analisar conceitos de modo a relacionar tais pontos com preceitos da abordagem crítico-dialética é uma necessidade efetiva.

Sobre o tema, Sanchez Gamboa (1987) e Ferrari (2008) pontuam que houve aumento na utilização de abordagens crítico-

Dialética do esclarecimento e do Eclipse da razão (HORKHEIMER, 2000), o primeiro em parceria com Adorno (ADORNO e HORKHEIMER, 1985) –, período no qual o pensamento de Horkheimer é marcado por ideias bastante pessimistas sobre uma possível emancipação (FREITAG, 1986; HONNETH, 1999; VOIROL, 2012). Para análise detalhada da ideia de emancipação em diferentes modelos da Teoria Crítica, ver artigo de Mário Videira, *Teoria crítica: alguns modelos*.

5 O debate filosófico e epistemológico sobre o método em pesquisa social está, seguramente, em voga. De um lado existem aqueles que esperam o que Giddens chama de um “Newton das ciências sociais”, que possa reproduzir no estudo da vida social humana o mesmo tipo de poder explanatório que o desfrutado pelas ciências da natureza. Do outro lado existem aqueles que acreditam, como o próprio Giddens, que, “qualquer aproximação às ciências sociais que procure expressar sua epistemologia e a sua ambição como directamente (sic) similares às das ciências da natureza está, nesses mesmos termos, condenada ao fracasso e só pode resultar num entendimento limitado da sociedade humana” (1996, p. 28).

6 Para análise detalhada de outras categorias do método dialético (as célebres “leis da dialética”), mas que não estão necessariamente relacionadas com os princípios da Teoria Crítica em Horkheimer, como as categorias de análise-síntese, relação de quantidade-qualidade, aparência-essência, abstrato-concreto, contradição, totalidade, mediação, entre outras, ver BARATA-MOURA, 1977; FERRARI, 2008; KOSIK, 1969; LEFEBVRE, 1975; LUKÁCS, 1974 e 1979; PAULO NETTO, 2004; TRIVIÑOS, 1987.

dialéticas em pesquisas educacionais a partir da década de 1980. A alta variou 12% positivamente no recente espaço temporal de 35 anos, comparando-se a demais abordagens, a saber: empírico-analíticas e fenomenológico-hermenêuticas.

Ferrari (2008) sublinha dado similar à pesquisa em tela, pontuando que nas últimas três décadas e meia, mais de 50% das abordagens teórico-metodológicas descritas em projetos de pós-graduação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)⁷ eram representadas pela dialética, conforme o seguinte:

Tabela 1 – Tipos de abordagens. C.f.: adaptado de FERRARI (2008, p. 60)

Abordagens	Percentual
Crítico-dialéticas	53%
Fenomenológico-hermenêuticas	27%
Empírico-analíticas	6%
Outras	14%
Total	100%

Analisando 502 dissertações e teses produzidas entre 1971 e 1984, constatou-se que na época apenas 9,5% desse total eram produções caracterizadas por abordagem crítico-dialética. Todavia, de 1981 a 1984, houve incremento de peças científicas com a destacada base teórico-epistemológica e os anos 1980 registraram acentuado aumento da produção teórica acadêmica de postulação crítico-dialética.

Importa destacar que a transição democrática brasileira concorreu para a construção das mudanças conceituais e de usos teóricos, operada dentro das academias e com reflexos na realidade. Na medida em que a sociedade teve oportunidade de se expressar de modo menos conservador e com maior afincamento crítico, foram sendo concretizados modos de pensar e expressar com afinidade às críticas sociopolíticas (SALLUM JR., 2003).

Com a abertura política, histórias de vida alteradas por força de situações de desmandos do Estado em razão da necessidade de progresso foram melhor analisadas pelo viés crítico-dialético no Brasil. Esses desmandos causaram impactos por estarem ligados a uma imensa cadeia de modificações infraestruturais nacionais. Tal cadeia sempre foi e ainda vem sendo alimentada

7 Estudo semelhante, relativo às epistemologias e metodologias que servem de suporte à produção de conhecimento em educação em Universidades do Pará, foi feito por Carlos Jorge Paixão (2013), durante estágio de Pós-Doutorado do grupo *Paideia* da Faculdade de Educação da UNICAMP.

por dinheiro público, sobretudo, viabilizando grandes projetos de construção civil em amplos espaços de convivência populacional, mas que pouco contribuem para a melhoria de vida das pessoas em geral (BRUM e BEDIN, 2003).

É preciso considerar que Sánchez-Gamboa (1987) foi um dos primeiros a colocar em questão o caráter dialético de trabalhos assim descritos. Resultados de análises foram questionados por causa de conteúdo apresentado e argumentos postos em discussão. Via ponderações que punham em suspeição episteme e constructo metodológico, perguntava-se, mediante análise, até que ponto vinham se conseguindo efetivar entendimentos e aplicações acerca da abordagem crítico-dialética.

Foram realizados levantamentos sistemáticos por meio de leitura de teses e dissertações – que afirmavam ter utilizado a abordagem crítico-dialética – e houve a verificação de possíveis discrepâncias cometidas no tocante ao anunciado como ação de pesquisa e o que se percebia descrito nos trabalhos.

Sobre a baixa taxa de fidedignidade entre o pressuposto anunciado e a ação efetivada em trabalhos acadêmicos, e considerando-se estudos que afirmavam ser de vertente crítico-dialética, Frigotto constatou que “o não inventário rigoroso desta concepção (crítico-dialética) seguia, na prática, parâmetros positivistas” (1994: 78).

Além do mais, inferindo extrapolações de resultados, suscita-se que a problemática não se restringe à especificação destacada. É crível que levantamentos similares gerem resultados associados, mostrando situação sincrônica de “desligamento” para outras abordagens teórico-metodológicas. Por desligamento pode-se entender a falta de conexão entre a proposta de projeto relacionada à crítico-dialética e a efetividade da ação.

A abordagem crítico-dialética relaciona-se com a Teoria Crítica desde a década de 1930. A Teoria Crítica constitui ação intelectual “ciente de seu contexto social de origem, assim como do seu contexto de aplicação prática” (HONNETH, 1999: 509). Portanto, se Ferrari (2008) sublinha que pesquisas crítico-dialéticas fundamentam-se em uma práxis (análise teórica e aplicação prática), presume-se que essa fundamentação se funde na reflexão e ação sobre uma realidade, buscando-se a transformação.

Sanchez-Gamboa (2007) afirma ser a abordagem crítico-dialética tanto cultural quanto social, devendo ser entendida

como parte de um processo histórico cujas bases dependem de fatores e mudanças histórico-sociais.

[...] na medida em que se acumulam forças e tensões que produzem transformações radicais e estruturais (metamorfose). Para poder compreender essas mudanças, precisamos de uma massa grande de informações e uma extensão maior delas, pois para compreender as inter-relações sociais e as dinâmicas de tempos longos é preciso recuperar dados que permitam ver o movimento histórico, a gênese e a transformação dos fenômenos (SÁNCHEZ-GAMBOA, 2007:116).

Meksenas (2011) corrobora a ideia de historicidade ao afirmar que “[...] em Marx, encontramos concepção filosófica que define ciência e tecnologia como produtos da história [...] a ciência é [...] produto da história e continuará a sê-lo enquanto houver relações dos indivíduos entre si e com a natureza” (ID., *op. cit.*: 84). Seguindo seus aportes teóricos, tende-se a examinar a educação, por exemplo, e percebê-la enquanto fato histórico dentro de um contexto que envolve relações de classe, econômicas, políticas, sendo que tais relações decorrem de determinado modo de organização social.

Não é demasiado salientar que a influência de pressupostos teórico-metodológicos do materialismo histórico dialético em educação origina concepção pedagógica que Saviani chama de pedagogia histórico-crítica. A elaboração surge na década de 1980 e um dos objetivos é “explicitar como mudanças das formas de produção da existência humana foram gerando historicamente novas formas de educação” (SAVIANI, 2011: 22). A corrente pedagógica situa-se no terreno do materialismo histórico, como base teórica para concepções educacionais. Para análise da contextualização histórica e teórica da pedagogia histórico-crítica, sugere-se o sexto capítulo da obra em questão (c.f. GASPARIN, 2002; SAVIANI, 2011: 111-125).

Para Frigotto (1994) e Konder (1995), a dialética marxista é materialista e histórica, posto que se funda em princípios do materialismo dialético e do materialismo histórico. O afirmado leva a crer que formular teorias pressupõe considerar condições reais e objetivamente dadas e o método dialético do materialismo histórico desenvolvido por Marx consiste em reconhecer essas condições e extrair consequências dela. O filósofo alemão buscou superar a separação sujeito-objeto, situando dois elementos da relação cognitiva nas condições materiais históricas mediadoras dessa relação.

Abordagens crítico-dialéticas priorizam categorias de temporalidade e historicidade (SÁNCHEZ-GAMBOA, 2007; FERRARI, 2008; TRIVIÑOS, 1987). “Na dialética, fenômenos são considerados em constante transformação, sendo determinados pela sua historicidade” (FERRARI, 2008 p. 6). E, segundo Horkheimer,

Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: *pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo* (HORKHEIMER, 1975b, p. 133 – grifo nosso).

A Teoria Crítica toma o sujeito do conhecimento como sujeito histórico que, inserido em um processo também histórico, interage com seu objeto igualmente histórico. Sobre o tema, para Horkheimer o desenvolvimento da ciência deve ser entendido em contextos históricos e sociais específicos e nunca livre de interesses contingenciais e reais. A ciência é fundamentalmente histórico-social, condicionada por mudanças e influenciada pelo desenvolvimento da relação sociedade-ambiente (VOIROL, 2012).

“Desse modo, reforça-se outra característica que diferencia a Teoria Crítica da Teoria Tradicional. É a consideração de que as experiências se dão sempre dentro de um contexto histórico, de maneira a fazer um diagnóstico do tempo presente” (CARNAÚBA, 2010, p. 202). Por essa razão, Horkheimer questiona a atitude positivista que defende a neutralidade da prática científica não baseada no questionamento filosófico, notando o mundo como objetivo e neutro, sem conexões interativas e cognoscíveis, gerando o que Voirol (2012) chama de “conflito entre a ciência empírica e a filosofia especulativa”.

Voirol (ID., *op. cit.*), ao escrever seu artigo em 2012 era, além de professor da Universidade de Lausanne, pesquisador do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Ele ensaiou análise incisiva do modelo dialético e materialista desenvolvido por Horkheimer, de pesquisa social e teoria crítica, que molda o fundamento da Teoria Crítica em suas origens, no início da década de 1930.

Mas a vantagem do projeto crítico defendido por Horkheimer pode residir na possibilidade de conectar reflexivamente a crítica filosófica da razão e modos de pesquisa desenvolvidos em ciências humanas e sociais. A Teoria Crítica consiste em uma

forma de investigação social filosoficamente orientada (HORKHEIMER, 1975b) e diferente da tradição cartesiana não supõe cisões entre cultura (*res cogitans*) e natureza (*res extensa*). Descartes afirma a dualidade por conta da tradição positivista, em torno da qual defende a neutralidade científica.

Para a Teoria Crítica, a cisão não é razoável em termos lógicos, gnosiológicos e sociológicos, pois o pensar humano não tende a reproduzir apenas o ser de um objeto que procura conhecer. Horkheimer sublinha que a suposta “interpessoalidade” entre sujeito e objeto, a qual tenderia a envolver neutralidades inerentes, é fator altamente controverso. Não se trata de defender a ideia de que objetos de pesquisa não tenham existência objetiva, quer dizer, independente da consciência do pesquisador. Mas entende-se que, por parte da Escola de Frankfurt, toma-se em conta a percepção de que a vida é produto de ações recíprocas.

A relação sujeito-objeto no processo do conhecimento teórico é uma relação em que o sujeito está implicado no objeto. A pesquisa – e a teoria que dela resulta – enfaticamente não suporta pretensões de neutralidade, geralmente identificada com objetividade (PAULO NETTO, 2004). A Teoria Crítica estimula o desenvolvimento de estruturas que conectem dialeticamente pesquisa e teoria, construindo confrontações do quadro teórico com práticas reais. Põe-se à prova a adequação de determinada construção teórica via exames empíricos que lidem com configurações da realidade (VOIROL, 2012). Nesse sentido, Horkheimer concebe entrelaçamento entre teoria e prática, com influências do método dialético de pesquisa marxista (ID. *op. cit.*, 2012).

Talvez umas das ideias mais originais do materialismo dialético seja a de haver ressaltado, na teoria do conhecimento, a importância da prática social como critério de verdade. E ao focar historicamente o conhecimento, em seu processo dialético, colocou em relevo a interconexão do relativo e do absoluto. Desta maneira, as verdades científicas, em geral, significam graus do conhecimento, limitados pela história [...] (TRIVIÑOS, 1987: 51).

O fato da Teoria Crítica se constituir em constante renovação justifica-se a partir da ideia de que verdades científicas são graus aproximados de conhecimento, limitados por contingências históricas. Por isso, a Teoria Crítica não toma a obra de Marx como doutrina acabada – e da mesma forma não se crê a Teoria Crítica como definida –, mas que se deve atualizar segundo condições

dadas, como supõe Horkheimer. “A filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer, nada tem a ver, por conseguinte, com a Teoria Crítica” (1975a:169).

A Teoria Crítica denuncia o caráter puramente descritivo da realidade e afirma o potencial de libertação ou emancipação humana. Ela se distingue pela referência ao comportamento crítico, que consiste em apreender a realidade segundo contraposições existentes e perceber que o modo da socioeconomia vigente é, sobretudo, produto de ações humanas: “a atitude crítica, além de considerar o conhecimento, sobretudo considera a realidade das condições sociais capitalistas, posto que o comportamento crítico orienta-se para a emancipação” (CARNAÚBA, 2010, p. 201).

A Teoria Crítica reconhece que “saber” e “agir” são distintos, mas propõe pensá-los mutuamente. Por meio dela, toma-se como função apostar que pessoas não são resultados isolados de processos históricos, mas agentes de dinâmicas complexas. À semelhança de Marx, Horkheimer aplicou a análise visando adornar investigações que almejassem compreender elementos da realidade social (sociedade, política, economia) por orientação crítica. Baseada na ideia de emancipação, a Teoria Crítica fomenta que compreensões sobre mudanças estruturais no movimento histórico identificam contradições presentes e auxiliam planejamentos.

Ademais, mérito da Teoria Crítica foi o questionamento a respeito da necessidade do pensar e do refletir sobre verdades interessadas ou dogmas. Sobre o preceito, a resultados correlatos chegaram Ferrari (2008), Frigotto (1994) e Sánchez-Gamboa (2012), os quais indicam fortemente que tende a haver desligamentos entre o que se afirma realizar e o que se realiza em verdade no campo teórico-metodológico, tomando-se exemplo com respeito a pressupostos crítico-dialéticos.

Considerações finais

Resultados de análises a que chegaram pesquisadores ponderados neste artigo, seja no campo da educação, do Serviço Social ou das Ciências Sociais de forma geral, apontam para a necessidade de melhores domínios do que se entende atualmente por método crítico-dialético. O que se pretendeu sublinhar, via inferências destacadas, foi que a Teoria Crítica formulada por Horkheimer possui elementos teóricos e epistemológicos contribuintes

de investigações que utilizam a abordagem crítico-dialética.

A Teoria Crítica dos anos 1930 está atual e vigente. Só que o mais efetivo hoje é considerar limites, potenciais e intenções de desenvolvimento para ela, ainda que seja no intuito de realizar críticas epistemológicas enquanto proposições de paradigmas da teoria social e uma determinada metodologia referente à investigação de processos sociais. A articulação entre filosofia e ciências empíricas permanece amplamente atual, pois acredita-se que se trata de efetivar uma “teoria crítica da sociedade”, entendida enquanto modo de fazer filosofia integrando aspectos normativos da reflexão filosófica e confrontando-os com questões sociais.

Não se supõe que a ideia de emancipação deva ser abandonada. O que se indica é a manutenção de uma práxis transformadora, pois é imprescindível que a pesquisa científica e, com ela, a teoria, possa não descrever como as coisas funcionam ou inferirem sobre o mundo, mantendo como horizonte a emancipação possível e identificando potencialidades e obstáculos em cada momento histórico. A orientação para a emancipação constitui, segundo Nobre (2004), princípio fundamental da Teoria Crítica, ao qual deve ser acrescido um segundo, o comportamento crítico oriundo do conhecimento adquirido das condições sociais (VIDEIRA, 2006).

Horkheimer afirma que “a teoria crítica não almeja mera ampliação do saber, ela intenciona *emancipar* o homem de uma situação escravizadora” (1975a:164 – grifo nosso). Neste caso, o pesquisador deve ter consciência de que estudos dessa envergadura podem contribuir para a transformação da realidade e servir como instrumento de intervenção, de práxis, ou de emancipação social, como pensava inicialmente Horkheimer e como defendia Marx.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.

BARATA-MOURA, José. *Totalidade e contradição. Acerca da dialética*. Lisboa: Horizonte, 1977.

BRUM, Argemiro Luís e BEDIN, Gilmar Antonio. *Globalização e Desenvolvimento: algumas reflexões sobre as transformações do mundo atual e suas implicações no processo de desenvolvimento*. Revista *Desenvolvimento Em Questão*. Editora Unijuí, ano 1, n. 2, jul./dez, 2003.

CARNAÚBA, Maria Érbia Cássia. *Sobre a distinção entre Teoria Tradicional e Teoria Crítica em Max Horkheimer*. *Kínesis*, Vol. II, nº 03, Abril-2010, p. 195-204.

FERRARI, Pedro. *A dinâmica da pesquisa na área de filosofia e educação no programa de pós-graduação em educação da FE/Unicamp: teses de doutoramento defendidas no grupo de estudos e pesquisas em filosofia e educação paidéia (1985 – 2002)*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 2008.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional*. In: FAZENDA, Ivani. (org.). *Metodologia da pesquisa educacional*. São Paulo, Cortez, 1994.

GASPARIN, João Luiz. *Uma didática para a pedagogia histórico-crítica*. Campinas-SP: Aurores Associados, 2002.

GIDDENS, Anthony. *Novas regras do método sociológico: uma crítica positiva às sociologias interpretativas*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1996.

HONNETH, Axel. *Teoria Crítica*. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 503-552.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.

HORKHEIMER, Max. *Filosofia e Teoria Crítica*. In: BENJAMIN, Walter [et al.]. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975a. (Coleção Os Pensadores).

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: BENJA-

MIN, Walter [et al.]. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975b. (Coleção Os Pensadores).

KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010.

KONDER, Leandro. *O pensamento de Karl Marx*. In: HÜHNE, Leda M. (org.). *Profetas da modernidade*. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 1995.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal, lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

LUKÁCS, George. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.

LUKÁCS, George. *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, [1859] 1982.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, [1867] 1983. Tomo I.

MEKSENAS, Paulo. *Pesquisa social e ação pedagógica: conceitos, métodos e práticas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NOBRE, Marcos. *Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PAIXÃO, Carlos Jorge. *Episteme dos métodos. Filosofia e Educação [on line]*, vol. 5, nº 2, p. 43-56, out/2013. (Dossiê Epistemologia e teoria da educação). Disponível em: <<https://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/rfe/article/view/5453>>. Acessado em 03/04/2015.

PAULO NETTO, José. *Marxismo impenitente. Contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.

PAULO NETTO, José. *O Serviço Social e a tradição marxista*. Serviço Social & Sociedade. São Paulo, Cortez, ano X, n. 30, abril de 1989.

PAULO NETTO, José. *Ditadura e Serviço Social. Uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64*. São Paulo: Cortez, 2009.

SALLUM JR., Brasílio. *Metamorfoses do Estado brasileiro no final do século XX*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 18, n. 52, jun. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092003000200003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 27 jul. 2011. doi: 10.1590/S0102-69092003000200003.

SÁNCHEZ GAMBOA, Silvio. Epistemologia da Pesquisa em Educação. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 1987.

SÁNCHEZ GAMBOA, Silvio. Pesquisa em Educação: métodos e epistemologias. 2. Ed. Chapecó: Argos, 2012.

SÁNCHEZ GAMBOA, Silvio. Tendências epistemológicas: dos tecnicismos e outros “ismos” aos paradigmas científicos. In: SANTOS FILHO, J.C.; SÁNCHEZ GAMBOA, S. Pesquisa educacional: quantidade-qualidade. São Paulo, Cortez, 1997.

SAVIANI, Dermeval. Pedagogia Histórico-Crítica: primeiras aproximações. 11. ed. rev. Campinas-SP: Autores Associados, 2011.

VIDEIRA, Marcos. Teoria crítica: alguns modelos. Prisma Jurídico, São Paulo, v. 5, p. 205-223, 2006. Disponível em: <http://www.uninove.br/PDFs/Publicacoes/prisma_juridico/pjuridico_v5/prismaj_v5_3k11.pdf>. Acessado em 11/03/2015.

VOIROL, Olivier. Teoria Crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. Novos estudos - CEBRAP [online], São Paulo, n.93, pp. 81-99, jul/2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002012000200007>. Acessado em 25/03/2015. (DOSSIÊ Teoria Crítica).

TRABALHO PRECÁRIO E TRABALHADORES BRASILEIROS E PERUANOS NA FRONTEIRA BRASIL/PERU.

Tharcisio Santiago Cruz

A Fronteira do Trabalho

Neste artigo proponho expor o fenômeno social em que comunidades de brasileiros e de peruanos compartilham o mesmo espaço e protagonizam diferentes ações sociais numa mesma região, o que pode ser percebido no trabalho precário: tradicional e informal que revelam um contexto de relações sociais e de trabalho na parte extrema da fronteira do Brasil com o Estado Nacional da República do Peru.

Trata-se de uma região de fronteira internacional¹, como outras na Amazônia: no Acre com a Bolívia, no Amapá com a Guiana Francesa, no Amazonas com Peru e Colômbia, o que revela fenômenos e condições sociais semelhantes, como: circulação de imigrantes estrangeiros, busca por trabalho entre as diversas nacionalidades, com índice de desenvolvimento humano preocupante, busca por oportunidade de educação, matrimônio, xenofobismo, preconceito e estigmas.

Os trabalhadores peruanos em sua grande maioria oriundos de regiões rurais do Peru, como a cidade de Iquitos, migram para áreas urbanas do Brasil, neste caso o Amazonas e os municípios em destaque, fenômeno semelhante como o discutido por Bourdieu (2006) vivido pelos *Khammés*², a procura de oportunidades de trabalho em regiões urbanas, como Argel, e migravam de regiões agrárias da França.

1 A região em destaque é denominada de triplice fronteira: Brasil, Colômbia e Peru. Dentre os vários grupos étnicos que residem ou se deslocam na área, destaco: Indígenas, migrantes dos três países, quilômbolas colombianos, religiosos messiânicos do Peru, missionários norte-americanos, indígenas peruanos e colombianos, haitianos, etc.

2 De acordo com Pierre Bourdieu (2006) os “*Khammés* ou trabalhadores agrícolas desesperados pela vida urbana...” que nas décadas de 1950-60, período da Revolução argelina, se viam forçados a sair de seus locais de origem em busca de emprego fixo ou similar, como exemplo, causando significativo aumento populacional destas zonas urbanas, como Argel.

Tais relações expressam condições de vida e de trabalho de carácter precário. Fazemos uso da contribuição da sociologia compreensiva de Max Weber para a compreensão de tais racionalidades que se manifestam na região. A proposta aqui reside em compreender o sentido das ações destes indivíduos que habitam a fronteira internacional e analisar o trabalho precário que a observação empírica torna evidente.

Estas comunidades, algumas delas étnicas, na proposta teórica de Weber (1991), constituem-se como fenômeno ao longo da construção de um processo histórico-social da região. Estas estabeleciam formas de ocupação do espaço antes da chegada de espanhóis e portugueses no período colonial, bem como, nas formas de ocupação, confronto entre formas tradicionais de trabalho e formas e modelos de trabalho impostos para a Amazônia. Trata-se de componente fundamental, para a constituição e existência de relações sociais como um todo entre os diferentes grupos humanos atuantes.

Há uma totalidade de ações e relações sociais constituídas e vividas entre os grupos humanos na região, a identificação de ações sociais que na visão empírica se mostram semelhantes. É possível, utilizando o aporte teórico da sociologia de Weber perceber, como próprio autor define, o exercício de inteligibilidade que protagoniza o cientista sobre esta realidade.

Destacamos neste universo de experiências para esta interpretação, as categorias: ação social; relação social, trabalho precário, desempenhado por atores sociais que constroem relações sociais nos municípios com forte presença de estrangeiros: Benjamin Constant, Atalaia do Norte e São Paulo de Olivença na fronteira do Brasil e Peru. O município de São Paulo de Olivença³, segundo o IBGE, possui uma “população estimada de 36.536, já Atalaia do Norte com 17.658 e Benjamin Constant com 38.533” (IBGE, 2014), os dois últimos municípios estão situados em região de várzea, ou seja, estão sujeitos a inundações sazonais devido à subida dos rios Solimões e Javari.

3 O município esta localizado às margens do rio Solimões- AM, segundo dados do IBGE, “ em divisão territorial datada de 31-XII-1968, o município é constituído de 2 distritos: São Paulo de Olivença e Amaturá. Assim permanecendo em divisão territorial de 01/01/1979. Pela emenda constitucional nº 12, de 10/02/1981, delimitado pelo decreto estadual nº 6158, 25/02/1982, desmembra do município de São Paulo de Olivença o distrito de Amaturá elevado à categoria de município. Em divisão territorial datada de 1988, o município é constituído do distrito sede, permanecendo em divisão territorial de 2009.”(IBGE, 2010). Há intensa migração de indivíduos peruanos em sua sede e zona rural.

Busco aqui apresentar e compreender o fenômeno em que é reafirmada a existência de atividades de trabalho que permitem o exercício de racionalidades distintas no encontro de diferentes comunidades étnicas⁴.

Impressões sobre a realidade do trabalho nos municípios do Alto Solimões

Esta é uma tentativa de compreender na região de fronteira internacional, o sentido e subjetividade das ações destes atores no estabelecimento de relações sociais, permitindo perceber o sentido da expressão de diferentes consciências e de sentidos das ações diferenciadas apesar da proximidade dos aspectos: geográfico, histórico, social e cultural.

Problematizamos assim sobre a constituição de um quadro de visível precariedade composto por: trabalhadores tradicionais, de trabalho informal e relações sociais nos municípios, fato que se constata nos demais municípios do Alto – Solimões no Amazonas.

O convívio entre diferentes comunidades em região de fronteira internacional, revelam os agravantes étnicos e migratórios entre estes que tornam ainda mais tensas as relações sociais. Edificam relações de trabalho, que agudizam aspectos de precariedade e de relações econômicas diferenciadas das demais regiões do país, numa desconhecida e delicada condição socioeconômica e política do Alto Solimões envolvendo onze municípios, dentre estes os de: Benjamin Constant, Atalaia do Norte e São Paulo de Olivença no Brasil.

O universo de experiência revela a atuação de comunidades étnicas (Weber, 1984, p.247) que em sua existência material e interior, por meio de seus agentes, operam significativas categorias de trabalho: tradicional, precário e informal na região fronteiriça (Brasil e Peru). Nos reportamos a realidade empírica dos municípios de Benjamin Constant, Atalaia do Norte e São Paulo de Olivença, por revelarem a dimensão de tensões nos

4 A região do Alto Solimões é constituída por diversos grupos étnicos e religiosos: povos indígenas, como: Kokama, Kambebas, Ticunas, Mayoruna, Matses e Matis e vários desses grupos se descolam por regiões de três países: Brasil, Peru e Colômbia. Os indivíduos peruanos migrantes em sua maioria são pertencentes a uma das seitas religiosas denominada *Israelitas*. Do lado brasileiro parte do povo Tikuna é adepto de uma seita messiânica denominada como irmandade da *Santa Cruz*, que surgiu na região do Solimões nos anos de 1970.

limites geográficos dos municípios, principalmente na migração diária de indivíduos peruanos e indígenas que residem ou vem trabalhar nestes locais.

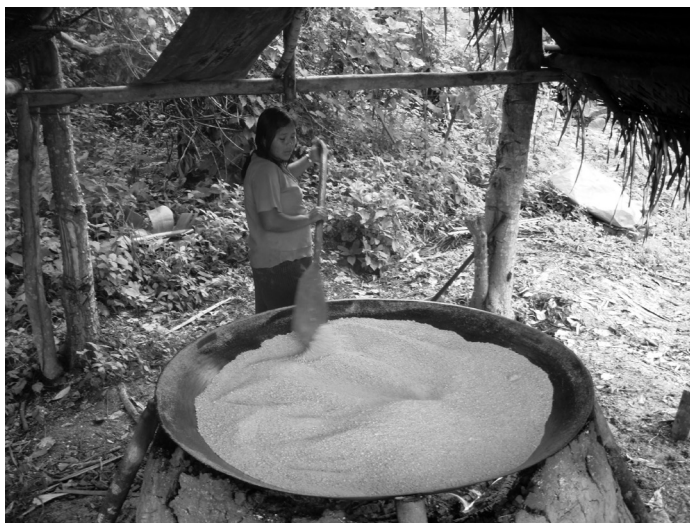


Imagem 1: Trabalho tradicional denominado de “farinhada” em Comunidade rural do município de Benjamin Constant. Fonte: Cruz; 2010.

O caráter precário de relações de trabalho na região, bem como, de relações sociais revelam vários elementos que merecem uma discussão científica, como: o caráter de precariedade dos trabalhadores da orla dos municípios revelados no trabalho tradicional de agricultores, pescadores, sejam estes, brasileiros e indígenas e não indígenas; ou peruanos, destacando-se no trabalho informal em atividades de: venda de hortaliças, pescado, produtos importados, alimentos, etc.

Trata-se de uma população rural, diversa, que se defronta com diversos fatores de ordem cultural, de ambos os lados. Do lado brasileiro a manifestação de um estigma e xenofobismo para com os habitantes e trabalhadores do Peru. Do outro lado a afirmação de uma cultura, ou mesmo uma “Razão de ser” (Bourdieu, 1958) de uma forma social emergente, que pouco se mescla com os brasileiros, apesar do acesso à educação, formação superior e casamentos de peruanos com brasileiras⁵.

5 Estes encontros em sua maioria se dão em bailes e locais de dança e bebida, em que se encontram homens e mulheres, algo similar ao apontado por Bourdieu (2006) sobre os *burgs*, bailes realizados em pequenos vilarejos da França, em que oportunizavam o início de enlaços e de um processo que o autor define como “reestruturação do sistema matrimonial”.

Nos encontramos com grupos humanos que na perspectiva de Moran (1993) em seus estudos sobre a adaptação de homens e suas culturas aos trópicos, acentua aspectos simbólicos construídos pelos que habitam regiões tropicais que auxiliam na adaptação e sobrevivência na floresta amazônica. Isto se torna mais evidente quando se reporta as especificidades relacionadas aos detentores de um conhecimento profundo sobre a floresta e animais. (MORAN, 1994, P.318)

O trabalho, como categoria teórica, aporta para o universo de dualidade entre ontologia e subjetividade, processo mais esclarecido por Ricardo Antunes, outras dimensões do processo de alienação, “nessas condições o indivíduo a auto alienar-se suas possibilidades mais próprias, vendendo por exemplo sua força de trabalho sob condições que lhe são impostas, ou, em outro plano, sacrifica-se ao consumo de prestígio, imposto pela lei de mercado” (ANTUNES, 2004)

Realidades do trabalho e cultura no Alto Solimões

Os estudos realizados sobre a região nos indicam sobre o modo como se formou o quadro humano – cultural nesta parte do Brasil, também um longo processo de ocupação e incorporação de fronteiras. A Amazônia pode ser interpretada como mais uma região do planeta em que o processo de ocupação é resultado de decisões políticas na Europa medieval e que até hoje tem significativa influência nas relações sociais. Há nessa formação cultural também a participação dos: nordestinos, indígenas, africanos, judeus, japoneses, colombianos, bolivianos e peruanos constituindo quadro heterogêneo de atores sociais e diferentes comunidades étnicas.

Apontamos três municípios do Amazonas: Benjamin Constant, Atalaia do Norte e São Paulo de Olivença, ambos situados em região de fronteira. Nestes, há forte influência da cultura indígena, pertencentes à duas regiões culturais, a do Solimões e Javari mas queremos ressaltar em nosso enfoque a constituição de diferentes racionalidades na perspectiva de (WEBER:1983), nas relações sociais, de trabalho que envolvem diversos grupos humanos. A escolha dessa região, é motivada pelo fato de atuarmos como universidade pública⁶ e com isto adquirimos maior

6 Em Benjamin Constant esta sediada a Universidade Federal do Amazonas- UFAM, que atende onze municípios do Estado do Amazonas, além de estudantes do Peru

convívio e possibilidade de construir o estudo sobre a constituição e edificação de relações sociais, trabalho.

Os trabalhadores em destaque mantêm uma relação e condição de trabalho edificadas que expressam quase que completa ausência de elementos normativos, como: legislações trabalhistas e políticos, como organizações sindicais, partidárias, ou mesmo formas de organização de classe que possibilitaria a compreensão, reivindicação e luta por direitos e melhorias trabalhistas.

Em específico o conjunto de atividades referentes ao trabalho tradicional de brasileiros: agricultura, pesca familiar e comercial, extrativismo, corte de madeiras. Trabalhadores peruanos: agricultura familiar para subsistência e comércio, ambulantes, camelôs balconistas e vendedores dos empreendimentos de peruanos.

Destaca-se o número de empreendimentos de peruanos: comércio de alimentos, lojas de roupas, barracas, consultórios médicos, a mão de obra em quase todos estes empreendimentos é composta de trabalhadores peruanos, que enfrentam longas jornadas de trabalho, quase todos sem o gozo de direitos trabalhistas, ou seja, subempregados pelos próprios conterrâneos.

Identificamos neste quadro sociocultural, de acordo com Bourdieu (1958), uma ordem social emergente com formas de reciprocidade que possibilita um ajustamento ao meio, seus limites são “os sentimentos que lhes servem de fundamento”, como a ajuda mútua nesta comunidade de peruanos.

De acordo com o censo 2010 do IBGE⁷, a população destes três municípios compreendem a média de 80.000 habitantes, no universo de 20 mil pessoas na região brasileira do Alto - Solimões. No caso de trabalhadores peruanos estes moram no Brasil e em comunidades rurais de seu país, seus filhos têm frequentado as escolas brasileiras, universidades⁸ e institutos de tecnologia nos municípios de Benjamin Constant e Tabatinga.

e Colômbia, o que nos oportuniza desenvolver atividades de: ensino, pesquisa e extensão com indivíduos pertencentes a estas comunidades. No meu caso atuo na Universidade Federal do Amazonas desde o ano de 2009.

7 WWW. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2014.

8 Dentre as instituições de formação técnica e superior destacamos: Universidade do Estado do Amazonas – UEA em São Paulo de Olivença e Tabatinga, Instituto Federal do Amazonas – IFAM em Tabatinga e Universidade Federal do Amazonas – UFAM em Benjamin Constant.

Em se tratando de dimensões analíticas sobre o Trabalho, Marx (2004)⁹, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o trabalho em primeiro plano media a relação entre homem e natureza, a manifestação de uma troca de caráter dialético, cujo ápice de sua contradição se faz mostrar na tentativa de domínio do homem sobre a natureza, através do trabalho se manifesta assim a contraditória relação do homem com a natureza, o trabalho é entendido como ato de domínio em sua dimensão ontológica e subjetiva.

A contradição se manifesta num processo em que o homem ao transformar a natureza transforma a si próprio, quando consegue reproduzir e criar os próprios meios de existência por meio do trabalho, e isto segundo Marx, difere o homem dos outros seres vivos. “o trabalho como forma de transformação recíproca”, esta dialética está presente na própria existência e diferenciação do homem em comparação aos demais seres vivos, é através do trabalho que o homem cria as próprias condições e meios de existência, fator este que o diferencia dos demais seres vivos. Esse processo é resultante de demorado trabalho de aprimoramento de técnicas e conhecimento de suas potencialidades humanas.

Evidencia-se na observação sobre trabalho na região em estudo, o confronto e proximidade de um modelo de, “capital natural”, dinamizando um conjunto de forças produtivas, apontadas por Marx (1985)¹⁰ como, “a força produtiva do trabalho é determinada por meio de circunstâncias diversas, entre outras pela grande habilidade dos trabalhadores... a combinação social dos processos de produção e as condições naturais.” (Marx, 1985).

É possível neste quadro a constatação a partir do modo de vida das populações locais a manifestação de “comunidade de vizinhanças” (WEBER, 1991)¹¹, ou seja, em áreas “isoladas, comunidades que baseiam-se no simples fato da proximidade do domicílio efetivo e contínuo” (247). As relações de vizinhança contribuem para que existam relações associativas, não necessariamente econômicas, na medida em que se constituem relações associativas em determinada realidade geográfica, neste caso, as florestas, que são apropriadas por estas populações e utilizadas pelos trabalhadores.

9 MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

10 MARX, Karl. *O Capital: crítica de economia política*. Vol 1. Livro primeiro. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

11 WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília: EDUNB, 1991.

O estudo sobre trabalho dimensiona a entender esta categoria no parâmetro que aponta para a contradição, principalmente, quando identificadas as diferenciações técnicas, habilidades em diferenciadas relações estabelecidas com os meios materiais disponíveis para as diferentes sociedades analisadas por Marx.

Para Marx é sobre o trabalho e *alienação*, identificado em suas obras *Manuscritos econômicos filosóficos* e *o Capital*, como processo de separação do homem de sua condição objetiva, identificada principalmente em sua relação com a matéria e com o produto.

Segundo Marx, a alienação do trabalho se revela quando o homem não reconhece o produto como criação sua, por exemplo, o trabalho fabril, também na condição de que o homem se aliena na produção, não se reconhece também como criatura capaz de criar, se aliena, imerso num processo de reificação.

Sob a ótica Marxiana, identificamos um processo de alienação em que estão inseridos os trabalhadores na região do Alto-Solimões, o mundo do trabalho revela outras dimensões lógicas de existência, como a precariedade e sobrevivência material, mas não eliminam o aspecto a alienação.

Para Max Weber, o trabalho se revela como componente articulador no processo de racionalização vivenciado pelo mundo moderno. A racionalização do trabalho irá contribuir de maneira significativa para edificação da moderna sociedade capitalista.

Desta forma se mostrará atuante e necessária na racionalização do conhecimento técnico científico necessário e fundamental para o capitalismo, se mostrará presente na administração pública, no surgimento de uma contabilidade racional, no direito, na economia, no aparato político moderno, na própria organização do Estado moderno, como exemplo, na burocracia racional moderna que demanda a formação de um profissional capaz de desempenhar as novas funções que se apresentam na modernidade, o que exige, segundo, Weber, uma formação educacional, técnica e universitária capaz de formar o trabalhador em substituição ao humanista das sociedades anteriores ao capitalismo.

Para Weber a ação social do homem da modernidade, cujo sentido da ação reflete em tipos puros de ações de caráter racionalista, uma construção da modernidade e sentido da ação alimentado por subjetivações da modernidade, expresso nas profissões escolhidas e exercidas por este homem moderno.

Na Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (2013), Max

Weber expõe os elementos componentes de uma ética voltada para o trabalho: disciplina, retidão, apego ao lar e a família, participação de uma comunidade religiosa. Tais elementos se mostrarão como fundamentais para o recrutamento por parte de empresários protestantes, para seus empreendimentos, ou seja, a preferência e exigência de um trabalhador com uma formação moral e religiosa, o que segundo o autor, muito contribuiu para o capitalismo em determinadas regiões da Europa e EUA no início do século XX.

Max Weber traça um perfil de homem e profissional da modernidade que se faz presente e componente nas instituições educacionais, universitárias, empresariais e burocráticas do Estado Moderno.

Em diversas situações torna-se evidente para quem observa a atuação dos trabalhadores na região em destaque, o caráter subjetivo presente em suas formas de trabalho, na revelação das motivações para a dinâmica do trabalho tradicional, ou seja, pelo apego as formas de trabalho recorrentes na região, como: agricultura de subsistência, pesca, extrativismo e corte de madeira.

Vivenciam também, segundo Erving Goffman, os estigmas, isto em relação aos trabalhadores peruanos, quando também do apego as tradições e normas religiosas de Igrejas e seitas messiânicas as quais estes estão ligados há os estigmas, "tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem" (Goffman 2008,p.7). Mesmo em se tratando de trabalhadores que empreendem significativo esforço de trabalho em atividades comerciais e de subempregos, esta racionalidade tradicional impulsiona-os neste cotidiano.



Imagem 2: Madeireira no distrito de Islândia - Peru, próximo a Benjamin Constant. Cruz;2010.

Ao mesmo tempo os trabalhadores tradicionais brasileiros, respeitam uma ética tradicional do trabalho, na agricultura e pesca, apresenta-se como elementos desta ética; o horário, dias considerados religiosos, a movimentação da lua, as tempestades e os finais de semana. São elementos incorporados à racionalidade do trabalho entre brasileiros, o que não impede que os trabalhadores peruanos elejam seu elenco de elementos simbólicos e culturais.

Presumo que se articulam entre estes trabalhadores um rico contingente de elementos culturais, que se fazem refletir no comportamento destes, as racionalidades tradicionais e motivadas por fins econômicos tornam possível a existência e manifestação deste universo do trabalho.

O contexto que mais evidencia este fenômeno é o caráter de precarização das condições de trabalho de ambos, nos reportamos em conjunto: ao uso de técnicas tradicionais, porém extremamente penosas ao trabalhador, que os submete a jornadas de um dia inteiro de trabalho, com uso de ferramentas como: enxadas, terçados (facões), são raros os trabalhadores que possuem instrumentos que possam diminuir a sobrecarga do esforço físico cotidiano o que Gorz dimensiona a partir da leitura dos *Grundrisse* de Marx sobre o caráter desumanizante, “idiotizante” e extenuante do trabalho (p.32).

De outro lado, há uma aproximação aos aspectos contemporâneos do trabalho precário dos peruanos, como, as prolongadas jornadas de trabalho, a falta de equipamentos adequados, uniformes, e no caso destes, o aspecto mais dramático é a completa ausência de elementos legais, como: a formalização do trabalho junto às instâncias trabalhistas, a carteira assinada e direitos trabalhistas, garantidos pela Consolidação das Leis Trabalhistas - CLT, ou seja, por se tratar de trabalhadores estrangeiros nem mesmo os empregadores conhecem tais legislações trabalhistas do Brasil.

Percebe-se nos municípios um elemento relevante apontado por Bernardo (2000) é que a reestruturação produtiva impõe assim uma nova divisão internacional do trabalho, em que o capital se coloca em situação confortável, contando com o aporte da ciência, relações assimétricas com o Estado, aumento das tensões relacionadas ao mundo do trabalho, como: xenofobismo, protecionismos estatais, minimização do acesso ao trabalho via fronteiras internacionais, complexificação da definição sobre os modelos econômico-estatais.

A relevante tese de Istvan Mezáros (2011) de crise estrutural do capitalismo, a “intensificação das taxas de exploração, os elevados índices de desemprego, o aumento dos bolsões de miséria”. Resumidamente, Mezáros define que “O capital... não tem alternativa a não ser deixar que sua própria força de trabalho local sofra as graves consequências da deteriorização da taxa de lucro” (70), processa-se de acordo com Mezáros uma dialética de mudanças extremamente complexas que temos vivenciado no meio deste novo turbilhão..

Presenciamos uma mudança da concepção de classe, considerando as inúmeras transformações econômicas e políticas que se fazem refletir no mundo do trabalho e partir dos próprios trabalhadores, estamos diante de uma rediscussão ontológica do trabalho.

Tornam-se cada vez mais presente nas discussões sobre mundo do trabalho contemporâneo, temas como: reestruturação produtiva, flexibilização e trabalho precário. Nestes termos, considero o apontamento proposto por França (2012), em que afirma que “...o termo trabalho precário entrou em uso nos discursos atuais, a fim de colocar em evidência as condições de trabalho originárias de uma série de mudanças que marcam o mundo do trabalho,” (p.5), considera-se, segundo a autora, mudanças relacionadas ao: regime de contrato, novas tecnologias, mudanças nas legislações, novas modalidades de acordos trabalhistas.

Aponto para a possibilidade de observações sobre mudanças no mundo do trabalho, porém, é preciso considerar que tais alterações nem mesmo chegam a ser percebidas no universo de trabalhadores da fronteira em questão. Primeiro, não há o conhecimento destes processos de trabalho e suas transformações. Segundo, estes trabalhadores já se submetem ao trabalho precário desde a infância, pois ambos, se interrelacionam a aspectos do trabalho tradicional, afirmando forte elemento cultural que abrange o trabalho infantil.

Constatamos assim cada vez mais, a não internacionalização das organizações dos trabalhadores, proposição de Marx no século XIX, e sim a internacionalização da produção e do trabalho precário.

Identificamos diferentes realidades destes grupos humanos e étnicos de fronteira. Nas análises e apontamentos sobre multiculturalismo apresentado por Hall (2003), manifestam-se as inúmeras dificuldades de reconhecimento destes indivíduos

nos dois países, porém, fatores culturais e históricos, aliados as necessidades materiais os obrigam a se submeter a este quadro.

Estas situações apontadas nos ajudam a refletir sobre a configuração do mundo do trabalho que se desenha nos dias atuais e cujos desdobramentos exigem uma compreensão histórica sobre os avanços e retrocessos inerentes ao mundo do trabalho. Nos exige também uma postura analítica e crítica sobre a dinâmica do mundo do trabalho. Nesse processo as ciências sociais e sociologia tem se colocado como conhecimento científico central para se entender o paradigma do trabalho.

Considerações Finais – trabalho e trabalhadores na fronteira

Neste artigo, tentamos compreender o fenômeno do trabalho precário e o sentido de diferentes ações sociais protagonizadas por trabalhadores brasileiros e peruanos pertencentes a distintas comunidades étnicas na fronteira do Brasil e Peru.

A observação empírica revela as diferentes formas de trabalho precário protagonizadas por trabalhadores nestas comunidades étnicas e sobressai o complexo e delicado contexto de relações de trabalho e de trabalhadores na região de fronteira internacional.

Tomando como referência a análise de Jessé Souza em *A Ralé brasileira: Quem é e como vive*, assim como há uma estratégia na realidade social brasileira de que “tudo deve ser feito para que se esconda o principal: a produção de indivíduos diferenciados, aparelhados para a compreensão social desde seu nascimento” (p.14), na contramão há também um processo de invisibilidade de indivíduos que pouco se sabe, cujo capital simbólico se constrói em condições de extrema precariedade, principalmente nas regiões de fronteira pelo mundo.

Estes trabalhadores estão ainda nesta condição de invisíveis as dinâmicas mundiais do mundo do trabalho, suas ações sociais entrelaçam: formas de trabalho precário, tradições, conhecimento empírico, conhecimento do ecossistema e da geografia que transcende o espaço físico de dois países: Brasil e Peru.

Tais elementos perpassam sobre diferentes interpretações sobre o trabalho e sua dinâmica, bem como direitos, legislações de

diversas esferas, como: trabalhistas, ambientais, constitucionais.

O relevante percebido sobre este fenômeno versa sobre a existência destas comunidades e sociedade, tendo como base material o trabalho e a protagonização destes trabalhadores, desta significativa parcela de uma sociedade, transnacional, trans-cultural que direta e indiretamente faz esta parte das Américas existir.

Referências Bibliográficas

- ANTUNES, *As mutações no mundo do trabalho na era da mundialização do capital*. Revista, Educação e Sociedade. Campinas, Vol.25, nº 87, p. 349. maio/ago, 2004.
- BERNARDO, João. *Transnacionalização do Capital e Fragmentação dos Trabalhadores*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- BOURDIEU, Pierre e SAYAD, Abdelmaleck. *A Dominação Colonial e o Saber Cultural*. Rev. Sociologia e Política, Curitiba, 26,p, 41-60. jun, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologie de L'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- BOURDIEU, Pierre. *O Camponês e seu Corpo*. Rev. Sociologia e Política. Curitiba, 26, p, 83-92 .jun. 2006.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. LTC, 2008.
- GIL, Antônio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Atlas, 2009.
- GORZ, André. *O Imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Anablume, 2005.
- GODELIER, Maurice. *Antropologia: Ciência das Sociedades Primitivas*. 2ªed. Lisboa: Martins Fontes, 1977.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- MARX, KARL. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico- filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MARX, Karl. *O Capital: crítica de economia política*. Vol 1. Livro primeiro. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MESÁROS, Istvan. *A Crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORAN, Emilio. *Adaptabilidade Humana*. São Paulo: EDUSP, 1994.

SOUZA, Jessé. *A Ralé brasileira: Quem é e como vive*. S/D.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume I e II. Brasília: EDUNB, 1991.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WWW. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2014.

SOBRE OS AUTORES

Adailton da Silva

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas.

Albergson Ferreira Nascimento

Graduando em Biologia e Química da Universidade Federal do Amazonas – UFAM/Instituto de Natureza e Cultura, Campus do Alto Solimões - AM. Estagiário no Setor de Serviço Social pelo Programa Bolsa Trabalho da UFAM. E-mail: albergson.fn@hotmail.com.

Alexsandro de Melo Medeiros

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas (PP-GSCA/Ufam).

Alice de Lima Ramos

Graduanda em Licenciatura Plena em Pedagogia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM/Instituto de Natureza e Cultura, Campus do Alto Solimões - AM. Estagiária no Setor de Serviço Social pelo Programa Bolsa Trabalho da UFAM. e-mail: alice123.ramos@gmail.com.

Anderson Barroso Ortega

Graduando em Ciências Agrárias e do Ambiente da Universidade Federal do Amazonas – UFAM/Instituto de Natureza e Cultura, Campus do Alto Solimões - AM. Estagiário no Setor de Serviço Social pelo Programa Bolsa Trabalho da UFAM. e-mail: ander167.2015@gmail.com.

Claudia dos Santos Lima

Bacharel em Serviço Social pelo Centro Universitário Nilton Lins, Mestre em Psicologia da Saúde pela Universidade Metodista de São Paulo, Especialista em Planejamento Educacional e Políticas

Públicas pela Universidade Grande Fortaleza – FGF e Especialista em Psicopedagogia pela Faculdade de Educação da Serra- FASE do Amazonas. Email: claudiasolima@hotmail.com.

Cristian F. Martins

Professor de antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e colaborador do LAEMI/OBMIGRA da Universidade de Brasília (UnB), cristianmartins80@gmail.com

Gilse Elisa Rodrigues

Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais/PUCRS. Mestre em Antropologia pelo PPGAS/UFRGS, graduada em Ciências Sociais pela PUCRS. Docente da Universidade Federal do Amazonas/ Instituto de Natureza e Cultura. Atua em ensino, pesquisa e extensão nas áreas de Antropologia e Sociologia, principalmente nos seguintes temas: violência e gênero, religiosidade popular e cultura popular, segurança pública e política prisional.

Ismael da Silva Negreiros

Bacharel em Antropologia pelo Instituto de Natureza e Cultura INC/BC da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, (2009-2014). Atualmente Mestrando em Antropologia Social e Cultural pelo PPGANT/Universidade Federal de Pelotas do Rio Grande do Sul.

Josenildo Santos de Souza

Mestre em Estudos Amazônicos pela Universidade Nacional da Colômbia. Professor da Universidade Federal do Amazonas.

Kirzan Rocha do Nascimento

Graduando Licenciatura em Língua Portuguesa e Espanhola da Universidade Federal do Amazonas – UFAM/Instituto de Natureza e Cultura, Campus do Alto Solimões - AM. Estagiário no Setor de Serviço Social pelo Programa Bolsa Trabalho da UFAM. E-mail: kizan.valencia@hotmail.com.

Maria Auxiliadora dos Santos Coelho

Especialista em Educação Infantil e Ensino Fundamental. Professora da Universidade Federal do Amazonas.

Maria Francisca Nunes de Souza

Mestre em Educação (PPGE/UFAM); pesquisadora do NEPPD; docente do INC/UFAM. E-mail: mfranci22@yahoo.com.br

Michel Justamand

Graduado e Licenciado em História, Mestre em Comunicação e Semiótica, Doutor em Ciências Sociais/Antropologia e Pós-Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Pedagogo pela Universidade Nove de Julho – UniNove de SP. Docente do Curso de Antropologia, lotado no Instituto de Natureza e Cultura, da UFAM em Benjamin Constant. Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM em Benjamin Constant e em Manaus. micheljustamand@yahoo.com.br

Neicylane de Souza Batista

Graduanda em Licenciatura em Língua Portuguesa e Espanhola da Universidade Federal do Amazonas – UFAM/Instituto de Natureza e Cultura, Campus do Alto Solimões - AM. Estagiária no Setor de Serviço Social pelo Programa Bolsa Trabalho da UFAM. e-mail: neicilanesouzabatista@gmail.com.

Odri Araújo (nome artístico), nascido José Odri Andrade de Araújo

Natural da cidade de Benjamin Constant/AM. Artista plástico, poeta, membro e fundador da Associação Amazonense de artistas plásticos/AAMAP/AM. Membro e fundador da Associação Cultural e Artística Vitória Régia de Benjamin Constant/AM. Membro do grupo Caravana Poética, ativista cultural de Benjamin Constant.

Paulo Alberto dos Santos Vieira

NEGRA – Núcleo de Estudos sobre Educação, Gênero, Raça e Alteridade. PPGEdu – Programa de Pósgraduação em Educação.

Renan Albuquerque Rodrigues

Docente do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas. Integra o Colegiado de Comunicação Social. É Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam) e líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq).

Tharcisio Santiago Cruz

Cientista Social e Professor de sociologia no Instituto de Natureza e Cultura em Benjamin Constant. E-mail-jucbr@yahoo.com.br