

Otávio Rios
Jocilene Cruz
Paulo Holanda
Organizadores

DE(S)COLONIZAÇÃO DOS SABERES: POR UMA CRÍTICA DA CULTURA



LETRAPITAL





AMAZONAS

GOVERNO DO ESTADO

Wilson Miranda Lima
Governador do Estado do Amazonas

Secretaria de
**Desenvolvimento
Econômico, Ciência,
Tecnologia e Inovação**

Jório de Albuquerque Veiga Filho
Secretário de Estado de Desenvolvimento Econômico,
Ciência, Tecnologia e Inovação - SEDECTI



Márcia Perales Mendes Silva
Diretora-Presidente da Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado do Amazonas

Otávio Rios
Jocilene Cruz
Paulo Holanda
Organizadores

DE(S)COLONIZAÇÃO DOS SABERES:
POR UMA CRÍTICA DA CULTURA

LETRCAPITAL



Copyright © Otávio Rios, Jocilene Cruz e Paulo Holanda, 2020

*Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida por meio impresso ou eletrônico,
sem a autorização prévia por escrito da Editora/Autor.*

EDITOR: João Baptista Pinto

CAPA E EDITORAÇÃO: Luiz Guimarães

REVISÃO: Dos autores

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

D485

De(s)colonização dos saberes : por uma crítica da cultura / organização Otávio Rios, Jocilene Cruz, Paulo Holanda. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

126 p. ; 15,5x23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-87594-58-3

1. Índios da América do Sul - Brasil - Colonização. 2. Índios da América do Sul - Brasil - Condições sociais. 3. Indígenas da América do Sul - Assimilação cultural - Brasil. 4. Negros - Brasil - História. 5. Negros - Brasil - Condições sociais. 5. Cultura afro-brasileira. I. Rios, Otávio. II. Cruz, Jocilene. III. Holanda, Paulo.

20-68263

CDD: 306.40981

CDU: 316.73(81)

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439

LETRA CAPITAL EDITORA
Telefone (21) 22153781 / 35532236
www. letracapital.com.br

Conselho Editorial
Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-RIO)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelha de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sergio Azevedo (UENF)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Sumário

De(s)colonização dos saberes: por uma crítica da cultura – o sinuoso percurso de um rio.....	7
Kênia Gonçalves Costa	
Racismo institucional, produção de saberes e a pesquisa na Amazônia brasileira	12
José Guilherme dos Santos Fernandes	
Edma Silva Moreira	
O pensamento de Abdias Nascimento e Antônio Bispo dos Santos acerca dos valores civilizatórios quilombolas: propostas para uma reconfiguração da sociedade brasileira.....	28
Luane Bento dos Santos	
A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus/AM: cartografia de um “quilombo urbano”	45
Vinícius Alves da Rosa	
Cinema preto e branco: breve reflexão sobre a abordagem da temática racial em filmes norte-americanos	57
Wendel Nascimento Braga	
Gimima Melo da Silva	
Lídia Jorge e a metaficção historiográfica	69
Alexandre Rodrigues Gomes	
Otávio Rios	
A festa da castanha como manifestação cultural de Tefé/AM	82
Pedro Henrique Coelho Rapozo	
Rosa Maria Ferreira dos Santos	
Salatiel de Lima Barbosa	
As lendas amazônicas como resistência e valorização do saber local no contexto escolar.....	96
Núbia Litaiff Moriz Schwaborn	
Thaila Bastos da Fonseca	
Problemas sociais indígenas em cidades amazônicas.....	110
Gleides Medins de Menezes	
Gleilson Medins de Menezes	

De(s)colonização dos saberes: por uma crítica da cultura – o sinuoso percurso de um rio

Kênia Gonçalves Costa¹

Este livro se apresenta como as águas amazônicas: forte, abundante, resistente, caudaloso, sinuoso e meandrante no sentido do trilhar acadêmico. Ao abrir caminhos por uma planície no intuito de de(s)colonizar um universo de saberes que estão neste contexto amazônico (que se sobressai e sobrepõe aos limites políticos administrativos, culturais, étnicos, econômicos, materiais e imateriais em um contexto étnico-racial particular do norte brasileiro), a presente obra chega em muito boa hora.

Fruto de interlocuções transfronteirísticas que possibilitaram estreitar laços, pensamentos, saberes e lutas de intelectuais amazônicos (por pertencimento, acolhimento e escolha), os textos aqui reunidos (re)(des)constrõem saberes em um rizoma de realidades: resultado transdisciplinar que decorre de um evento organizado no âmbito do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, em setembro de 2019, e nos incita à reflexão crítica da cultura amazônica. Este Momento provocou reflexões e debates e culminou neste livro, composto por sete diálogos críticos, que como as águas amazônicas constroem uma malha entrelaçada, articulando saberes no sentido de descolonizar saberes a partir de uma leitura crítica. Outro fator a ser considerado no caminhar desta obra é a simultaneidade abrangida pelo evento, que reuniu pessoas em Manaus e em Tefé, no Estado do Amazonas. Tefé, às margens do rio Solimões, que se encontra com o rio Negro, formando, próximo a Manaus, o imponente Rio Amazonas.

Na perspectiva da leitura crítica e no viés dos saberes articulados das pesquisas no contexto amazônico brasileiro, as inquietações sobre a temática étnico-racial é marcante, pois a população da região Norte é composta por vários povos indígenas, negros,

¹ Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCult), da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

quilombolas, imigrantes, e por isso os temas abordados nesta obra, como: saberes, pesquisas, racismo institucional, sociedade brasileira, protagonismos, cultura, aspectos historiográficos e manifestações culturais.

O convite à leitura se dá nas intersecções entre o racismo ambiental; pensamento crítico de dois autores negros e seus valores civilizatórios; protagonismos femininos urbanos e rurais; a questão negra a partir da cinematografia, metaficção; festas e lendas e as problemáticas sociais. Desta forma, ao mergulhar na obra e nos encontrarmos com a leitura crítica intitulada “*Racismo institucional, produção de saberes e a pesquisa na Amazônia Brasileira*” podemos ler e entender as desigualdades regionais brasileiras presentes nas narrativas nas instituições do Estado e na sociedade. O recorte feito para o âmbito acadêmico, ambiente repleto de inúmeras desigualdades culturais, étnicas, econômicas e sociais, encaminhando como resultado evidências do racismo institucional que é estrutural e evidencia os interesses de grupos hegemônicos. O racismo em suas múltiplas formas está presente na região Norte do Brasil não somente nas leituras do senso comum e/ou atrelado às características do bioma proporcionam um reducionismo e desconhecimento espaço-territorial das relações étnico-raciais. As políticas públicas, neste caso com ênfase as educacionais, não contemplam as discussões e assimetrias do país, assim não construindo pautas que reflitam as condições regionais, desde os aspectos históricos, caminhando pelos critérios de avaliação da pesquisa nacional e na região amazônica. O racismo institucional e suas características de fato e de prática existentes em relação aos/às pesquisadores/as e instituições da região Norte brasileira e, em particular, nos cotidianos amazônicos.

Continuando a permear o caminho no sentido de um encontro com a fôz, nos deparamos com dois autores/intelectuais negros que fomentam a temática quilombo/quilombismo em recortes temporais diferentes, mas com intersecções que se mostram cada vez mais atual: “*O Pensamento de Abdias Nascimento e Antônio Bispo dos Santos acerca dos valores civilizatórios quilombolas: propostas para uma reconfiguração da sociedade brasileira*” propõe identificar por meio dos autores/intelectuais negros a população negra quilombola conceitual e politicamente a partir do pensamento da his-

toriadora Maria Beatriz do Nascimento. Dois contextos (urbano e rural) e múltiplos saberes/conhecimentos experienciados na luta pelos direitos civilizatórios para a população negra.

Abdias Nascimento, militante intelectual através das artes (Teatro Experimental do Negro - TEN) e na política (Senado brasileiro), investe na resistência iniciando a militância na Frente Negra Brasileira (FNB - 1931-1937), perpassando pela fundação do Movimento Negro Unificado (MNU - 1977). Antônio Bispo dos Santos, um quilombola/intelectual que resiste em seu território no Estado do Piauí e que através da luta cotidiana está sempre atento às questões históricas, sociais, territoriais e políticas, observa as políticas públicas que recorrentemente agridem e insistem em tentar exterminar o modo de vida dos/as quilombolas neste país. As narrativas se encontram no palco acadêmico com forte influência nas construções de saberes para se pensar o Estado, ações afirmativas, colonização e o discurso contracolonial. Abdias do Nascimento e Antônio Bispo dos Santos, através das narrativas e suas escritas, são antirracistas e decoloniais, problematizam a realidade da população negra.

A questão quilombola é ainda objeto de reflexão no instigante texto *“A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus/AM: cartografia de um “quilombo urbano”*, no qual o autor tece, na primeira metade, reflexões teóricas sobre a natureza e a caracterização dos quilombo, e, na segunda metade, apresenta uma caracterização - ou, como ele afirma, uma cartografia - do mais conhecido quilombo do Amazonas, uma comunidade localizada na região central de Manaus, no bairro da Praça 14.

A temática racial está presente em todas as nuances do cotidiano, na sua maioria invisibilizada e silenciada, as diferenças e desigualdades entre negros/as e brancos/as é o produto de uma colonização exploratória, eurocentrada e hegemonicamente circunscrita ao hemisfério norte ou “velho mundo”, como se apresentam em relação aos continentes inseridos no sul global. O texto *“Cinema preto e branco: breve reflexão sobre a abordagem da temática racial em filmes norte-americanos”* se serve da produção cinematográfica para explicitar as diferenças no âmbito social, principalmente nos países colonizados, destacando a continuidade da desigualdade, do preconceito e do racismo.

“*Lídia Jorge e a metaficção historiográfica*” é um ensaio que apresenta o romance de Lídia Jorge no contexto literário da década de 1970 em Portugal. A *Costa dos Murmúrios* (1988) que articula o gênero da ficção historiográfica e o romance histórico do século XIX, que atualmente está dentro do que se convencionou chamar de narrativa pós-moderna. A obra relata a relação de Portugal (colonizador) com Moçambique (colonizado) tentando um ajuste de contas com um passado de violências, expropriações, rupturas e silenciamentos. O texto busca apresentar a compreensão da realidade pós-colonial, seguida de guerra civil da população moçambicana pelo viés da literatura africana e a literatura portuguesa contemporâneas.

Outra vertente para entendermos o contexto amazônico são as manifestações culturais populares, muito ricas em simbiose com a sustentabilidade dos recursos humanos, naturais e sociais. O texto intitulado “*A Festa da Castanha como manifestação cultural de Tefé/AM*” possibilita conhecer, sistematizar, informar e valorizar os saberes embasados pelas tradições extrativistas da região do Médio Solimões, em especial a extração da Castanha do Brasil. Trata-se de um estudo de caso da festa da castanha de Tefé, no interior do Estado do Amazonas, e suas implicações na cultura e na história do município.

Outro texto desafiador desta coletânea está vinculado à tarefa de relacionar saberes de diferentes epistemes no contexto escolar, desta forma no capítulo intitulado “*As Lendas Amazônicas como resistência e valorização do saber local no contexto escolar*”, que é fruto do exercício da escrita e das interlocuções no âmbito do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID/CAPES), da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), apresenta um relato da experiência que teve como resultado o despertar nos discentes para o mundo das narrativas amazônicas disseminadas no município de Tefé/AM.

Ainda no contexto deste volume, que em boa hora se publica, o texto intitulado “*Problemas sociais indígenas em cidades amazônicas*” é um vertedor crítico de como a história “oficial” do Brasil é alicerçada no modelo ocidental, eurocêntrico e hegemônico que invisibiliza e inviabiliza outras vivências, saberes e epistemes dos povos tradicionais amazônicos. As narrativas dessas populações sempre

foram/são uma forma de resistência e denúncia dos inúmeros vieses de violências sofridas.

Sem mais demora, desejo que as reflexões propostas pelos/as autores/as deste livro incitem a uma leitura crítica e plena de interlocuções transfronteirísticas, como as águas amazônicas, possibilitando a todos uma frutífera e prazerosa caminhada em direção à foz de águas críticas. Precisamos ampliar nosso entendimento sobre a(s) cultura(s) amazônica(s).

Araguaína - Tocantins, novembro de 2020.

Racismo institucional, produção de saberes e a pesquisa na Amazônia brasileira

José Guilherme dos Santos Fernandes²
Edma Silva Moreira³

Introdução

As desigualdades regionais entre o Norte e as demais regiões do Brasil é uma narrativa frequente nas instituições do Estado e na sociedade. De diversos ângulos, essa narrativa se impõe com o propósito de afirmar que ela deve ser superada. Esse artigo procura refletir sobre o fato que essa desigualdade, no âmbito acadêmico, é resultado de um racismo institucional que, para além de pretender ultrapassá-la, a reproduz conforme os interesses dos grupos no poder. Esse racismo institucional é estrutural, a partir de suas próprias ações violentas: o desconhecimento geográfico de que o Brasil se organiza em regiões, daí considerar-se que todos os que habitam acima da capital federal são nordestinos; os critérios de avaliação da educação nacional são os mesmos, sem consideração das assimetrias do país; a consideração de que a Amazônia, que é muito mais do que uma região geopolítica, é um bioma, é um imenso vazio demográfico sem uma *intelligentsia* própria. O que pretendemos com este texto é refletir sobre essa condição regional, desde os aspectos históricos, passando por critérios de avaliação da pesquisa nacional e na região amazônica, chegando à discussão e parecer acerca do conceito foco, que é o racismo institucional: será que ele de fato e de prática existe em relação aos pesquisadores e instituições do Norte do Brasil, na Amazônia brasileira?

² Doutor em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (2004), Pós-Doutorado pela Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF, Argentina, 2014), colaborador na Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Professor Associado da Universidade Federal do Pará (UFPA), Vice-Coordenador do PPG em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA).

³ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Université Paris 13 é Professora Associada da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), onde atua no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PPGDTSA).

A Amazônia, historicamente, sofre de crise de identidade, entre ser um território autônomo em relação ao restante do país, ou fazer-se parte da nação brasileira, integrando-se efetivamente ao Estado-nacional, como bem queriam os governos militares da segunda metade do século XX: “integrar para não entregar”, foi o lema dos militares para ocupar e se apropriar dos bens da natureza da região. Mas, a dificuldade reside entre a negação a uma nacionalidade em que não existe autoidentificação, pela acentuada diferença cultural em relação ao restante do país, e a consideração de que o amazônida é cidadão de segunda categoria, para quem quase sempre os sucesos nacionais chegam pretéritos, ou não chegam, pois as instituições de Estado impingem à região um tratamento racista, executando um racismo institucional. Essa situação é resultado de um processo estrutural que se construiu a partir de uma ordem social desigual constituída pelo racismo que, tida como natural, tem o poder de tomar a Amazônia como uma região subalterna ao resto do país.

Analisar a Amazônia sob esse aspecto é necessário para compreender como os programas de pós-graduação se colocam em lugar desigual no cenário nacional. Para entender essa forma de racismo faz-se necessário, primeiramente, um bosquejo histórico a partir do qual se revelará um processo de institucionalização de um repertório ideológico hegemônico moderno, que se justifica pela subordinação da cultura, da região e do amazônida à lógica mercantilista capitalista em expansão nessa região, um território para assentar seus interesses políticos e econômicos.

Quando a história começa

Até o século XVIII, a Amazônia brasileira se configurava em uma região autônoma em relação ao restante do país, constituindo-se por largo tempo como Estado do Maranhão e Grão-Pará (1654-1751) ou Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1774), alternância de nome que revela a proximidade não apenas geográfica, mas histórica e cultural entre os atuais dois estados brasileiros, mas que até o ano de 1774, quando se integraram ao Estado do Brasil, estabeleceram-se como províncias autônomas, ligadas politicamente a Portugal.

A existência de um estado diferente do estado do Brasil, situado no norte, especificamente entre o atual Piauí em direção ao oeste, à região amazônica, no início do século XVIII, justificava-se porque as condições de navegação à vela no Atlântico faziam com que as comunicações marítimas do Brasil Setentrional fossem mais fáceis e mais rápidas com Lisboa do que com a Baía, capital da colônia. Face a estes condicionalismos, desde cedo se colocou a questão da criação de um novo governo neste espaço, separado do da Baía, o que veio a acontecer logo em 1621 (AZEVEDO E SILVA, 2002, p.4).

Essa tradição da forte presença portuguesa na região, facilitada pela ligação mais direta entre o norte do Brasil e Portugal, no entanto, não se encerrou com a independência do Brasil em 1822, o que provocou uma série de tensões entre nativos e estrangeiros, ou melhor, pelo recorte racial, entre tapuios, indígenas e negros escravizados, de um lado, e brancos europeus, de outro lado. Estes aqui se firmaram desde cedo com o único intuito da exploração dos recursos naturais e da mão de obra nativa, de forma extremamente violenta, fossem os religiosos de diversas ordens, em princípio, ou os colonos civis posteriormente, exploração que promoveu uma das maiores revoluções de recorte étnico-racial da moderna história da Amazônia, a Cabanagem, que oficialmente durou de 1835 a 1840, com a retomada pelo governo central da monarquia brasileira da capital da província, a cidade de Belém, atual capital do estado do Pará. Os reflexos da Cabanagem duraram muito tempo, subsistindo um “espírito cabano”, por todo o século XIX e boa parte do século XX, e, porque não dizer, até os dias de hoje, uma vez que a toda insatisfação de classes subalternizadas na Amazônia subjaz uma resistência marcada pela proclamação de uma independência regional, por coexistir a esse espírito autônomo do amazônida, com memória de seu passado cabano, a necessidade de firmar o reconhecimento da região como uma “nação”, no sentido sociológico do termo: “uma sociedade que ocupa um dado território e inclui senso de identidade, história e destino comuns” (JOHNSON, 1997, p.157); essa resistência se colocava também contra a lógica universalista dominadora de mundo.

Eivada de tensões e distensões, a história da Amazônia é marcada pela luta entre classes hegemônicas que sempre insistiram em

reger o destino da região. Um primeiro grande embate ocorre entre religiosos e a gestão de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, o todo-poderoso secretário do Reino em Portugal, na segunda metade do século XVIII, e quem expulsou os jesuítas do país em 1759. Furtado foi governador do Grão Pará e Maranhão entre 1751-59, concorrendo para a saída dos jesuítas, que denunciaram os colonos de escravizarem os indígenas, como mão de obra. No entanto, essa peleja não se deu entre dois ingênuos defensores da causa indígena, religiosos ou governantes, mas principalmente porque os primeiros, já estabelecidos na Amazônia desde o século XVII, eram ameaça aos planos de Pombal e Furtado por terem enorme capilaridade em seu poder junto aos indígenas e aos moradores portugueses e algumas autoridades locais, o que poderia ser concorrência para a dominação da região pelos governantes portugueses:

Por conta do modo de governo absoluto, universalista e despótico, carregado de injustiças e violências, praticado pelos missionários, Mendonça Furtado enumera alguns efeitos “perniciosos”, que esse poder absoluto “abominável” trazia para o Estado e por ele era reproduzido. O Governador pontua que esse poder absoluto que os regulares detinham sobre os aldeamentos e sobre a mão-de-obra indígena, levou os missionários a serem os “senhores absolutos” dos índios e do comércio do Estado (MATOS, 2011, p.4-5).

O certo é que a Amazônia, em boa parte de sua história de colonização, reiteradamente foi vista, pelos colonizadores e colonos, como almoxarifado do Brasil e do mundo: reserva de biodiversidade e de oxigênio; fornecedora de matérias primas, como ouro, minério de ferro, borracha, madeiras, hidroeletricidade; portadora de mão-de-obra barata e sem qualificação, portanto estando esta à margem da modernidade universalista que se impôs no mundo estabelecendo centros e periferias, negando a partir de um lugar central tudo o que era diferente em termos de culturas e de natureza. Por isso o amazônida poderia ser encarado como “selvagem”, a quem o tratamento escravo seria o mais evidente. Ou o tratamento de ser inferiorizado em relação ao mundo civilizado da modernidade capitalista, como atestavam Spix e Martius, alemães que estiveram na cidade de Belém em 1819:

Como dantes, permanece essa raça rebaixada, sofredora, sem significação no conjunto dos outros, joguete dos interesses e da cobiça de particulares, um peso morto para a comunidade, que de má vontade a suporta [...].A conclusão triste que se deve tirar é que o índio, em vez de ser despertado e formado pela civilização europeia, ao contrário sofre dela, como de veneno lento, que acabará por dissolvê-lo e destruí-lo totalmente (SPIX & MARTIUS, 1981, p. 28).

Essa compreensão sobre o amazônida era a marca do desconhecimento desses europeus, tão presente nas ações e visões de mundo do colonizador. A partir do século XVIII-XIX, quanto aos tipos sociais da marginalia suburbana em Belém, já havia o dilema entre integrar ou rejeitar as populações indígenas, negras e mestiças ao projeto de nação brasileira desenhado e reproduzido ao modelo eurocêntrico. Que eles estavam marginalizados era um fato atestado, por Spix e Martius, seja a marginalidade física – eram habitantes das margens do rio Pará, dos arredores da cidade e das vilas ao norte da capital – ou a marginalidade moral, pois que eram, na visão dos naturalistas alemães, semi-civilizados, sem instrução e sem ambição, sem capacidades intelectuais a serem consideradas. Essa relação violenta entre dominantes e dominados implicou em diferentes estratégias de valorização simbólica que fazem com que os primeiros tenham condescendência ou menosprezo pelos segundos (THOMPSON, 1995), a partir de uma série de mecanismos de poder que os coloca em condições de homens sem história, como coisas a ser desconsiderada. Esses mecanismos foram eficazes para a negação da existência do outro no território a ser ocupado, explorado e desenvolvido; isto será visto com mais precisão adiante.

Quando a história exclui

As recorrentes iniciativas de dominação e manipulação dos locais pelos alienígenas ainda hoje se faz presente, seja pelos megalomaníacos projetos de inclusão dos governos militares e civis – Belo Monte, Transamazônica, Tucuruí, siderurgias, ou pela presença de empresas multinacionais exploradoras de matérias primas

não renováveis, com a justificativa de presença pela preocupação em desenvolver a região, a exemplo da Empresa Vale , hoje vista recorrentemente como uma das maiores poluidora ambiental do mundo (CARBOM DISCLOSURE PROJECT (CPD), 2019). Mas o mais grave modo de exploração e sujeição da Amazônia se reflete na imposição de uma intelligentsia alóctone, que desconsidera amplamente que os autóctones produzem seus saberes que efetivam práticas de sustentabilidade da região.

O que deveria ser a possibilidade de libertação mostra-se o mais tacanho: as práticas e discursos da academia nacional preterem o que aqui se produz em termos de conhecimentos e saberes, da própria região, sobre a própria região. O corpus institucional acadêmico tem seguido essa racionalidade. Analisando as 49 áreas de avaliação da CAPES até junho de 2019, e tomando por base as regiões Norte e Nordeste, esta região a outra que é precarizada e excluída em seu protagonismo no país, sendo as duas regiões mais preteridas nas instâncias de avaliação nacional nas instituições de educação, somente em 11 áreas existiam avaliadores provenientes de IES dessas regiões, sendo: UFPE com 3 avaliadores das áreas da Biodiversidade, Ciência da Computação, Ciências Ambientais; UFBA com 4 na área de Educação, Comunicação e Informação, Zootecnia, Interdisciplinar; UFPA com 1 na área de Letras e Linguística; UFC – 1 na Matemática; UFRN com 1 em Materiais; UFRPE com 1 Medicina Veterinária. A grande maioria, 38 avaliadores, são procedentes do centro-sul do país, região tomada pela industrialização, portanto pelo desenvolvimento do país, essa assimetria acadêmica não pode ser compreendida como natural, ela é política e ideológica.

Vale ressaltar que desde a Nova República, com o fim dos governos militares, a partir de 1985, dos 21 ministros de educação nenhum foi da Amazônia ou região Norte do Brasil. Talvez porque os pesquisadores e sabedores da Amazônia não tenham competência para fazer pesquisa e produzir conhecimentos, por outro lado os critérios adotados para a escolha desses ministros nem sempre considerou a expertise nas questões da educação como se poderia esperar de um ministro a assumir uma pasta de alta relevância para um país como é a da educação.

Em se tratando de Universidades, a região Norte tem atuado desde o século passado na formação de profissionais para atuar

no mercado profissional na região. A região Norte hoje possui 13 universidades (ano de 2019), das quais 9 são federais e 4 estaduais; o estado do Pará possui o maior número das federais, 4. Nessa região se desenvolvem um total de 227 programas de pós-graduação, sendo o Pará, também, com maior número deles, 107 PPG's em relação aos demais estados da região. Comparando esses dados com outras regiões do país, por exemplo, evidenciamos enormes disparidades, já que a região sudeste tem 1.872 programas de pós-graduação, sendo o estado de São Paulo com maior número deles, 894, ou seja, quase nove vezes o número de PPG's no Pará (SUCUPIRA, 2017).

A produção acadêmica gerada pelos programas do Norte certamente tem levantado problemas e soluções científicas para a melhoria da qualidade de vida de sua população: conhecimentos sobre a biodiversidade, comunidades tradicionais, energia renovável, impactos socioambientais, para destacar algumas produções. Mas elas não aparecem em destaque nas premiações da CAPES, basta ver os premiados pelo Premio de TESES (Fonte CAPES) em 2014, quando nenhuma tese de IES do Norte foi premiada, nas 48 áreas apreciadas; interessante observar que a temática da Amazônia foi premiada, mas por um pesquisador da UFRGS com a tese- “Hidrologia da bacia amazônica: compreensão e previsão com base em modelagem hidrológica-hidrodinâmica e sensoriamento”, na área de Engenharias I. Em 2015, nenhuma tese de IES do Norte alcançou sucesso. Em 2016, das 48 áreas avaliadas, apenas uma tese da UFPA foi premiada: “Dispositivos de controle não-recíprocos baseados em cristais fotônicos para utilização na faixa de frequência óptica”, na Engenharias IV da CAPES. Em 2017, das áreas de conhecimento, apenas uma tese da UNIFAP foi premiada como originada em IES da Amazônia: “Obtenção de produtos nanoestruturados bioativos a partir dos frutos da Sucupira-Branca”, na área de farmácia, doutorado em (Farmácia). Em 2018, somente uma tese da UFPA: “Mudanças climáticas e a floresta amazônica ao longo do tempo e espaço” na área das Ciências Ambientais.

A partir dos dados acima se impõe o questionamento: por que as teses produzidas na Amazônia não alcançam esses prêmios? De imediato pode-se refletir que essa seja uma situação natural frente a concorrência e a qualidade dos trabalhos avaliados por doutos

especialistas de regiões e universidades ou centros de pesquisa renomados do país. Essa naturalização esconde, entretanto, as assimetrias profundas além de deslocá-las para o que consideramos mais dramático, a meritocracia, critério violento, ideológico e subjetivo que reforça a farsa da igualdade entre todos. Assim, longe de questionar a competência desses avaliadores, a questão que se impõe aqui, considerando o cruzamento dos dados da composição dos comitês de avaliação e o dado do quadro de composição das 49 áreas de conhecimento, é que identificamos que não é o fato de termos apenas representantes de outras regiões ser o que nos chama a atenção e nos mantém em alerta, mas é que não sejamos respeitados em nossas produções.

Também temos que reconhecer que em um Estado-nacional, este enquanto instituição social que gera e aplica o poder coletivo, para a garantia da ordem e estabilidade social, todos os cidadãos devem ter parcela igual de poder, ainda mais se esse Estado for uma democracia, como se proclama o Estado brasileiro. Talvez aqui resida a solução e o impasse, pois que para preservar-se a participação da maioria as democracias, via de regra, são representativas, o que implica em dizer que o convencimento sobre quem deverá assumir o protagonismo por meio eletivo exclui parte da população, mas essa exclusão, na prática, se disfarça numa ideia de participação como direito de todos e responsabilidade do cidadão. E quase sempre os excluídos são os que não tem força política, pois que dinâmicas próprias de instituições sociais, e seu funcionamento, implicam em atos e discursos que os excluem, pois que somente os “portadores da Verdade” são os arautos do discurso cientificamente válido, em nossa perspectiva, enquanto todos os outros são separados e rejeitados como o discurso que é tido como falso, o louco e desnecessário.

E quase sempre quem dispõe dessa Verdade são os sujeitos que produzem conhecimento científico fora da Amazônia, mesmo que tratem de nossa região. E a autoridade é diretamente resultante da disciplinaridade de autores e textos “sagrados”, que devem ser repetidos para serem aceitos, numa prática autoritária e de Poder legítimos: “Seria preciso reconhecer também no que se denomina, não as ciências, mas as ‘disciplinas’, outro princípio de limitação [...]. Princípio que permite construir, mas conforme um

jogo restrito” (FOUCAULT, 1996, p.29-30). É na institucionalidade de discursos, disciplinas e instituições e na normalização que se instaura a manipulação do que seja a Verdade sobre a Amazônia, que exclui mesmo seus produtores autóctones de saberes, sujeitos ao racismo institucional intranacional.

Quando começa o racismo institucional

O racismo institucional é marcado primeiramente pela noção de racismo, como:

La notion de «racisme» renverrait donc aux traits de «pureté» et de «supériorité», qui, conjointement, caractérisent la théorie sur laquelle s’appuie la pratique. En outre, la «supériorité» d’une race sur l’autre, ou d’une race sur toutes les autres, renverrait à une hiérarchie culturelle autant que raciale, les deux se confondant dans le racisme (LEDOYEN, 1998, p.6).

Com base na asserção, o elemento distintivo de um grupo sobre os demais pode se dar pelo reconhecimento nato de superioridade e pureza, no estilo da configuração de uma raça superior, como dádiva de um Deus – vide a raça ariana –, ou mediante o reconhecimento pelos demais de que um determinado grupo ou indivíduo é melhor porque o que estes fazem e/ou produzem é reconhecidamente o melhor para os demais, por isso devem ser idolatrados e seguidos incondicionalmente. Neste último caso surge a hierarquização cultural, oriunda de processos de ratificação da hegemonia, como:

[...] uma forma particular de dominação na qual uma classe torna legítima sua posição e obtém aceitação, quando não apoio irrestrito, dos que se encontram embaixo (...). Para que a dominação seja estável, a classe dominante precisa criar e manter estilos de ampla aceitação de pensar sobre o mundo que definam sua dominação como razoável, justa e no melhor interesse da sociedade como um todo (JOHNSON, 1997 p.123).

E, como uma forma de dominação paranóica, essa hegemonia constrói um simulacro que unicamente elege a sua versão como a

Verdadeira, mediante a institucionalidade de interdições, controles, classificações, normalizações, ordenações e distribuições de práticas e discursos, afirmados por rituais, comentários, disciplinarização e sentido de autoria e sociedades do discurso, que afirmam heresias ou ortodoxias àqueles que se querem participar em seus espaços: a escola, a universidade. Essa prática cotidiana torna esses espaços o que se quer e como se quer. Aqui, se confirma o racismo institucional, como a produção institucional de fronteiras étnicas, entendida etnicidade como estilo de vida e modos de agir referente a grupos dentro de um país, mas que não necessariamente têm a mesma prática cultural (POUTIGNAT, 2011). Daí que no Estado-nacional o grande desafio de governos é manter a isonomia no tratamento desses diferentes grupos étnicos, o que nem sempre é bem sucedido, pois que o governo hegemônico faz a opção pelos grupos... hegemônicos. Por isso, os agentes públicos têm diferentes formas de tratamento institucionalizados conforme os grupos de interlocução, à medida que:

[...] à côté des actes et discours individuels (racisme primaire), interviennent également des dynamiques propres à l'institution et à son fonctionnement quotidien (racisme institutionnel). Cette dimension du racisme est bien souvent invisible et indirecte mais n'en débouche pas moins sur la production de discriminations racistes. On peut également distinguer une troisième dimension: la dimension idéologique ou structurelle. Cette dernière, à un niveau plus macro, avance que l'idéologie raciste a à ce point imprégné notre société, les structures sociales et nos imaginaires, qu'elle nous influence toutes et tous, le plus souvent inconsciemment (ROUSSEAU, 2018, p.3).

A visibilidade no cotidiano do racismo institucional se observa mediante o *rankeamento* recorrentes de melhores universidades, as colocando em uma hierarquia que legitima uma autoridade e um poder para definir pesquisas, temáticas e mesmo o saber fazer da prática acadêmica eficaz e eficiente. Exemplo dessa hierarquização e *rankeamento* é que as mesmas áreas de conhecimento e IES sejam premiadas em trabalhos acadêmicos; no reconhecimento de que sobre certas realidades e certos domínios somente alguns autores tem a propriedade de falar com Verdade (*alétheia*); no pri-

vilégio de recursos públicos e investimentos privados somente para as áreas que são responsáveis pelo “desenvolvimento” do país. Nessa hierarquia, podemos atestar o grau ideológico e estrutural do racismo institucional, pois aqui, sob o guarda-chuva de editais e normativas de instituições governamentais da área de educação e ciência, transpõe-se o mero racismo primário dos discursos individuais e alcança-se o nível macro, das estruturas sociais e do imaginário da hegemonia.

Após a derrocada social, a possibilidade

O último período eleitoral no Brasil, talvez mais do que outros, foi um momento em que o racismo cultural e estrutural mais se evidenciou entre as regiões brasileiras, particularmente entre o centro-sul e o nordeste brasileiros, com respingos no Norte do Brasil. Isto porque no senso comum brasileiro existe recorrente confusão entre o que seja Nordeste e Norte do Brasil, confundindo-se as duas regiões como se fossem “a mesma coisa”, daí considerarmos como região setentrional. Esta região acentuadamente orientou seu voto para o candidato de centro-esquerda, pela manutenção de políticas sociais mais efetivas às classes populares e empobrecidas, em decorrência de que no nordeste é onde a desigualdade social é mais acentuada. Por exemplo, em relação ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) dos 27 estados brasileiros, os 11 primeiros colocados são estados da região sul, sudeste e centro-oeste e os 9 últimos lugares correspondem a estados do nordeste. O Mato Grosso ocupa o 11º lugar com 0,796, ou seja, é o último estado do centro-sul na classificação geral, enquanto a Bahia ocupa o 19º lugar com um IDH 0,742, na classificação geral, sendo o primeiro estado do nordeste na lista. Em todo caso, o pior IDH do Brasil é de uma cidade na Amazônia paraense, Melgaço, com 0,418, na faixa de muito pouco desenvolvimento humano do índice.

Mais que um indicador de educação, renda e grau de instrução, o IDH acaba configurando-se como um indicador que revela, e também reitera, o racismo institucional, pois que os nordestinos, e por tabela os nortistas, no pós-eleição de 2019, com a vitória do

candidato de extrema direita, com um discurso neo-liberal e ao mesmo tempo de nacionalismo chauvinista, foram acusados pelos eleitores vitoriosos de não-brasileiros, selvagens e ignorantes, como podemos destacar:

- a) “Nordeste de novo estragando o Brasil povo burro mal sabem lê”;
- b) “Desculpe se vou parecer ser preconceituoso, mas o Nordeste é o câncer desse País, não são a região mais desgraçada e miserável em vão, povo burro, alienado novamente ferrando o País, não é a toa que vivem de grandes secas e fome, fora o calor absurdo, tudo castigo de Deus”⁴.

As redes sociais, um fenômeno marcante enquanto mídia e arena de embates das eleições, pode registrar os mais desenfreados preconceitos raciais e estruturais da nação, quando o brasileiro pode destilar seus recalques mais velados, supostamente oculto pela tela do computador, ou pelo senso de grupo, em suas manifestações públicas. Como exemplo a matéria destacada pelo Blog de Paula Sampaio, a seguir:

A desempregada Roseli Ceola, 50 anos (...) sorri embaixo de um guarda-sol multicolorido. Ela foi à manifestação com o companheiro, o artista plástico Renato Limonge, 55. Em relação às “besteiras que o Bolsonaro falou no passado”, ela diz que as releva: “Quem já não fez piada de preto? Quem já não disse que preto é que nem asfalto, todo mundo passa por cima!? O brasileiro é preconceituoso, gente, não adianta!!”⁵

Como manifestação primeira do racismo, os discursos particulares são a ante-sala da barbárie, esta vista por Adorno da seguinte maneira:

Estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontram atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização (...), por

⁴ Fonte: <https://www.opovo.com.br/noticias/politica/2018/10/nordestinos-sao-alvo-de-preconceito-apos-fim-do-1-turno-das-eleicoes.html>.

⁵ Fonte: <https://paulosampaio.blogosfera.uol.com.br/2018/10/22/reporter-do-uol-e-barrado-em-trio-onde-janaina-grita-pela-democracia/>.

se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza (ADORNO, 2000, p.155).

Interessante observar que a sociedade que pratica a barbárie é a mesma que proclama o desenvolvimento tecnológico, mas que mascara nos seus recônditos a pulsão de morte para o Outro que não vê como sendo de sua cultura, seus valores e práticas, suas aparências e pertencimentos:

Hablar de exclusión social en América Latina es hablar de exclusión cultural-étnico-racialmente fundada. Categorías raciales, étnicas y culturales específicas (como “indio”, “mestizo”, “negro” y “criollo” y sus derivaciones actuales) constituyen figuras a través de las cuáles los Estados nacionales valorizan o desvalorizan ciertas pertenencias. La nación tiene un color y una cultura, y en gran medida la exclusión e inclusión de los sujetos depende de la adecuación o no a esos parámetros (AGUERRE, 2011, p.5).

Para uma possível reversão dessas tensões e racismos um dos princípios possíveis é considerar que “desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia” (ADORNO, idem, p.155). Mas, para além de incluir o Diferente no estado-nacional e nas instituições, é necessário que esse Outro seja incluído mediante a valorização de suas formas simbólicas⁶, em atitude de reconhecimento intercultural, pois que as culturas em contato merecem ter o reconhecimento mútuo de suas importâncias, sem necessariamente imiscuírem-se. Ao se interculturalizar os grupos e culturas, na esfera dos processos educativos, quase que consequentemente

⁶ As estratégias de valorização simbólica implicam em diferentes relações e reconhecimentos entre dominantes e dominados. Para Thompson (1995) elas se estruturam segundo a posição de cada grupo no campo de interação. Sendo assim, podemos distinguir as seguintes “posições dentro de um campo de interação” que implicam nas consequentes “estratégias de valorização simbólica”: a) DOMINANTE – distinção, menosprezo, condescendência; b) INTERMEDIÁRIA – moderação, pretensão, desvalorização; e c) SUBORDINADA – praticidade, resignação respeitosa, rejeição.

quebram-se barreiras, pois que o reconhecimento das diferenças leva à prática interdisciplinar de produção do saber, à pesquisa interdisciplinar como processo comparativo de realidades e sistemas de conhecimentos: “comparar implica assimilar e diferenciar nos limites” (MONTEIRO et al, 2016, p.27). Conciliando-se o método da concordância – busca de padrões de não-variação – com o método da diferença – fatores causais similares com resultados distintos – otimiza-se nas variações uma vertente de prática acadêmica e de pesquisa inclusiva e interativa de disciplinas, de autores e de culturas, no que se configura em pesquisa colaborativa, isto é:

Nous appelons recherche collaborative une forme de **recherche partenariale participative** s’inscrivant de façon centrale sous l’égide du référentiel scientifique et mettant **au premier plan de la dynamique collective la production de connaissances objectives** par les chercheurs professionnels (BONNY, 2017, p.28).

E mais particularmente, num estágio mais desenvolvido de ações equitativas na pesquisa e na sua avaliação, possamos considerar a prática de uma pesquisa-ação, conjugando os diversos protagonistas em contato na academia, mesmo que cada de seu lugar de enunciação e prática, visando à transformação das realidades para um bom viver:

Par opposition au type précédent, où les praticiens ne jouent pas de rôle central au coeur de la recherche, nous parlons de *recherche-action collaborative lorsqu’ils y sont très directement impliqués*. Nous appliquons ce faisant comme nous l’avons souligné une définition spécifique du terme recherche-action, mettant l’accent sur la dynamique à travers laquelle des **praticiens se mettent en recherche à propos de leur univers de pratique**, que ce soit dans une **perspective de réflexion et de retour sur la pratique** ou dans une visée de **transformation** (Idem, p. 30).

Por fim, somente o Estado poderá de fato eliminar o racismo institucional, estabelecendo a igualdade estrutural, considerando em suas legislações e normativas, suas políticas públicas, acesso equânime aos sujeitos das diversas regiões culturais do país:

l'État se doit de rétablir l'égalité structurelle (globale, au sens statistique du terme) entre les groupes majoritaire et minoritaires, compromise par les pratiques discriminatoires inhérentes à la vision sociale de la différence «raciale». Aussi, les solutions institutionnelles ou «systémiques» seraient les plus aptes à venir à bout du racisme et des inégalités raciales (LEDOYEN, 1998, p.78-79).

Ao restabelecer a igualdade na diversidade poderemos superar o racismo institucional, e mais, a anacrônica realidade colonizadora que persevera em nossa estrutura social, e que nos impõe uma equação perversa, não mais entre colônia e metrópole, e sim entre regiões distintas de um mesmo país: “A mon tour de poser une équation: colonisation = chosification” (CÉSAIRE, 2004, p.23).

Considerações finais

São necessárias mudanças nas estruturas mantidas historicamente pelas instituições do Estado para se avançar no caminho de reconhecimento do racismo institucional, para assim superá-lo, já que ele tem se inscrito racionalmente nas estruturas modernas, nos corpos e nas mentes daqueles que as fazem a sua maneira e com o seu poder legítimo de normalizar e disciplinar as ações práticas.

A educação voltada para responder as lógicas mercantilista tem reproduzido violências físicas e simbólicas aos grupos sociais que constroem seus mundos com cosmologias diversas, estas longe do alcance de apreensão da ciência moderna. Talvez estejam, aí, as dificuldades de mudanças profundas nessas instituições. O desconhecimento de outros saberes, de outros modos de vida, tem elevado as desigualdades, a violência, a destruição dos bens da natureza, mas contraditoriamente tem assegurado o desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Um caminho árduo que se impõe às IES brasileiras! Elas devem, num processo dialético, aprender que o racismo é uma relação social e se reproduz enquanto tal, e que para “desaprender” suas práticas racistas é necessário e urgente a construção de uma

realidade menos desigual. Ignorar esse aspecto fundante do racismo é também ignorar a possibilidade da democracia e da equidade regional na diversidade do estado-nacional.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- AGUERRE, Lucía Alicia. “Desigualdades, racismo cultural y diferencia colonial”. In: Working Paper Series, n. 5, Berlin: Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America, 2011.
- AZEVEDO E SILVA, José Manuel. “O modelo pombalino de colonização da Amazônia”. In: *Tópicos de Lição das Provas de Agregação*, maio 2002, Sala dos Capelos, Universidade de Coimbra. Disponível: <https://www.uc.pt/fluc/iheu/artigos/modelopombalino>.
- BONNY, Yves. « Les recherches partenariales participatives : éléments d’analyse et des typologie ». In : GILLET, Anne, TREMBLAY, Diane-Gabrielle. *Les recherches partenariales et collaboratives*. Québec: Press de l’Université du Québec, 2017.
- CARBOM DISCLOSURE PROJECT (CPD), 2019. Disponível em: <https://www.noticiasdemineracao.com/sustentabilidade/news/1126215/vale-uma-das-empresas-que-mais-polui-mundo>.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- LEDOYEN, Alberte. *Le racisme, des définitions aux solutions: un même paradoxe*. Montréal: CDPDJ, 1998.
- MATOS, Frederik Luiz Andrade de. “‘Soberanos e despóticos’: as acusações de Mendonça Furtado aos Capuchos da Piedade”. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/recursos/anais/14/1300743027_ARQUIVO_Artigo-1\(2\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/recursos/anais/14/1300743027_ARQUIVO_Artigo-1(2).pdf).
- MONTEIRO, Lorena Madruga, RODRIGUES, Diego, MARQUES, Verônica. *Experiências de pesquisa interdisciplinar: caminhos e alternativas para fenômenos complexos*. Rio de Janeiro: Bonecker Editora, 2016.
- ROUSSEAU, Nicolas. *Le racisme institutionnel, un concept mal connu*. Bruxelles : BEPAX, 2018.
- SPIX, Johann Baptist von, MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1981.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

O pensamento de Abdias Nascimento e Antônio Bispo dos Santos acerca dos valores civilizatórios quilombolas: propostas para uma reconfiguração da sociedade brasileira

Luane Bento dos Santos⁷

Numerosas foram as formas de resistência árdua pela manutenção da sua identidade pessoal lista destes movimentos que no âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo, Trata-se história do nosso povo um marco na sua capacidade formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil (NASCIMENTO, 1985, p.117).

O trecho do texto acima é da historiadora e militante do movimento negro Maria Beatriz do Nascimento, considerado como uma das primeiras tentativas de dimensionar o território do quilombo como lugar de continuidade histórica e não apenas de fulga e esfacelamento territorial com o final do sistema escravista e início do período pós-abolição. O pensamento de Beatriz Nascimento é, sem dúvidas, um dos principais a considerar as comunidades quilombolas como territórios existentes após a abolição da escravatura. Para nós, seria impossível pensar ou escrever qualquer trabalho sem citarmos o lugar de pioneirismo de Beatriz Nascimento para a construção de outros significados sobre as comunidades quilombolas⁸. Para melhor compreensão sobre as noções que circulavam dentro da perspectiva histórica de sua época em relação aos territórios quilombolas trazemos as argumentações de Carril (2017, p.544):

O (re)aparecimento do quilombo, na segunda metade do século XX, constitui-se processo histórico de grande relevância, pois coloca em xeque tanto o próprio conceito na historiogra-

⁷ Doutoranda em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

⁸ No momento atual definidas enquanto comunidades tradicionais.

fia quanto os movimentos sociais, pondo em relevo a diversidade étnica brasileira. Por mais de um século considerou-se o quilombo parte do período colonial, criando-se uma ideia de que essas lutas findaram após a abolição. Desde a década de 1970, iniciam-se alguns estudos abordando *comunidades rurais que apresentavam a particularidade de serem negras*.

Por essas razões, o trabalho de Maria Beatriz Nascimento é visto como um dos pioneiros por indagar a continuidade da existência das sociedades quilombolas na contemporaneidade. Questão que na época de seus estudos não era unanimidade na historiografia. Dito isto, neste trabalho temos por objetivo apresentar as perspectivas políticas e filosóficas de Quilombo e Quilombismo para Antônio Bispo dos Santos e Abdias Nascimento. Utilizamos dois trabalhos de referência: “Colonização, Quilombos: modos e significados” e “O Quilombismo” (Documento n. 7). Além disso, destacamos como a experiência dos territórios quilombolas, de acordo, com a narrativa de Santos (2016) apresentam modos de convivência social que permitem à interação do ser humano com aquilo que denominamos como meio ambiente e, também significamos enquanto modelo ecológico.

Outro ponto que buscaremos expor são as diferenças de interesses reflexivos e uso dos dois autores em relação às sociedades quilombolas. Assim, vale salientar que há entre a escrita de Nascimento, em 1977, e a de Santos, em 2016, um período de intensas transformações na sociedade brasileira, principalmente, no que se refere ao reconhecimento e direito dos territórios quilombolas. Para além dessas ponderações temporais, precisamos considerar o lugar de cada autor na sociedade. É certo que ambos são importantes lideranças políticas negras e que seus pensamentos têm influenciado parte dos escritos acadêmicos comprometidos com a igualdade étnico-racial. No caso de Abdias do Nascimento, o reconhecimento internacional e a longa trajetória vívida em constante luta por políticas reparatórias e ações afirmativas para a população negra brasileira fez com que o autor fosse reconhecido e citado inúmeras vezes em escritos acadêmicos. Principalmente, porque Abdias foi um dos militantes e intelectuais negros, que apesar do exílio, acompanhou, ajudou a organizar e participou de diversos

movimentos negros desde a Frente Negra Brasileira/FNB (1931-1937) ao Movimento Negro unificado/MNU (Fundado em 1977 e atuante até o momento atuante). Para Nascimento a experiência das sociedades quilombolas podem ser traduzidas enquanto um pensamento político que ele vai chamar de “Quilombismo”. Segundo Elisa Larkin Nascimento, no prefácio do livro “O Quilombismo”, o autor apresenta o conceito de Quilombismo:

Assim, ele apresenta *O quilombismo*, proposta de síntese do saber ancestral africano, como conceito científico com direito ao mesmo prestígio e credibilidade investidos na ciência ocidental do socialismo [...] o quilombismo é também herdeiro de um movimento social que, já em 1945, apresentava suas propostas à Assembleia Constituinte encarregada de redemocratizar o país (Nascimento, 1982[1968], p.20).

Na atualidade, Antônio Bispo dos Santos aparece como uma importante liderança quilombola que questiona a narrativa de história oficial. Surge no cenário acadêmico como mestre de ofício e ganha destaque, conforme chama atenção José Jorge de Carvalho no prefácio de seu livro, nos encontros de Saberes ocorridos na UNB, no início dos anos 2000. Certamente, a popularidade de Antônio Bispo, já era marcada no movimento quilombola.

Antônio Bispo realiza uma narrativa de seu lugar de homem nascido e criado numa comunidade quilombola, no Piauí (PI). Atento às questões históricas, sociais e políticas observa como o Estado brasileiro tem, ininterruptamente, agredido e exterminado os modos e significados de vida quilombola. Coloca para o leitor que esses modos e significados nem sempre são percebidos ou descritos como valores civilizatórios quilombolas. De maneira dialógica Bispo reflete sobre a organização e eliminação de algumas comunidades quilombolas, que foram atacadas pelo Estado brasileiro de forma atroz e desumana. Para além da iniciativa de denúncia dos crimes cometidos pelo Estado brasileiro, Bispo (2016) reconta a história do Brasil através da experiência quilombola, bem como oferece para o leitor outras perspectivas de organização social, assim como compreensão do mundo. Chama atenção na sua narrativa os processos de biointeração e a sofisticação da confluência de participação de todos de um grupo nos eventos importantes

para a comunidade. Por essas razões, consideramos o trabalho de Antônio Bispo dos Santos e Abdias do Nascimento, escritos decoloniais, por criarem contra narrativas e denunciarem a situação vergonhosa em que o Estado Brasileiro trata as tentativas de organizações sociais distintas aos interesses do capital econômico. De acordo com Ballestrin (2013) ao cita Mignoli a origem dos escritos decoloniais iniciam:

Para Mignolo, “a conceitualização mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade e já o pensamento de-colonial em marcha” (Mignolo, 2008, p. 249). Mas, para ele, a origem do pensamento decolonial e mais remota, emergindo como contrapartida desde a fundação da modernidade/colonialidade. Seria possível, portanto, considerar Wama Pomam de Ayala – do vice-reinado peruano que enviou ao rei Felipe III em 1616 sua *Nueva crónica y buen gobierno* – e Otabbah Cugoano – um escravo libertado que publicou em Londres, em 1787, *Thoughts and sentiments on the evil of slavery* – como os primeiros autores de tratados políticos decoloniais, que não usufruem o mesmo prestígio daqueles escritos por Hobbes, Locke ou Rousseau.

Ainda esclarece “A genealogia do pensamento decolonial e planetária e não se limita a indivíduos, mas incorpora nos movimentos sociais (o qual nos remete aos movimentos sociais indígenas e afros)”. Portanto, este trabalho, ao trazer as perspectivas políticas de Nascimento (1980) e Santos (2016), também está inserido nas contra-narrativas decoloniais, dito de outro modo, assumimos uma postura decolonial por entendermos a emergência de colaborar no fortalecimento dos debates/pontos de vista oriundos dos grupos marginalizados. Por estamos em busca de contribuir nesse fortalecimento acreditamos que seja fundamental o trabalho com autores sulistas, assim como fez Ballestrin (2013) em sua apresentação do *Giro decolonial*.

Precisamos dizer que a metodologia adotada em nosso estudo é apoiada em levantamento bibliográfico e revisão de literatura. Nossos referenciais teóricos são: Ballestrin (2013), Carril (2017), Nascimento (1980), M. B. Nascimento (1985) e Santos (2016). O campo em que está situada nossa escrita é baseado nos debates encontrados no campo da Antropologia Social e

no campo das Relações Étnico-raciais. Como dissemos, temos por objetivo mostrar a perspectiva quilombista de Nascimento (1980) e a visão de organização social contra colonial quilombola de Santos (2016).

O trabalho está organizado da seguinte forma: na primeira sessão, apresentaremos a perspectiva política de quilombismo de Nascimento (1980) e como ela coloca pra sociedade brasileira a proposta da criação de outro modelo de Estado, pautado em valores civilizatórios quilombolas; no segundo momento, abordamos as considerações de Santos (2016) e como elas não intencionam criar um modelo de Estado, mas sim o direito de viver de forma distinta e em constante biointeração com a natureza; no terceiro momento, avaliamos os pontos em que o pensamento de Nascimento e Santos se encontram nas reivindicações dos direitos das populações negras e os que se distanciam. Por fim, as considerações finais.

O Quilombismo de Abdias Nascimento: proposta de outro modelo de Estado

Podemos dizer que em quase toda a trajetória política de Abdias Nascimento, ele teve o papel de denúncia das mazelas que afligem a população negra brasileira. Basta observar os motivos políticos que levaram Nascimento ao exílio e sua atuação enquanto político profissional na posição de Deputado Federal (1983-1987) e Senador da República (1997-1999).

A trajetória de vida de Abdias é marcada pela luta antirracista e por busca de direitos para a população negra. Como viveu até os 97 anos, ele acompanhou muitas das transformações da sociedade brasileira, seja de dentro ou fora dela (por conta das perseguições políticas que sofreu). Abdias também participou de inúmeras organizações pelo direito do negro Frente Negra brasileira-FBN, Teatro Experimental do Negro-TEN, Movimento Negro unificado-MNU e criou o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros, IPEAFRO, localizado no bairro da Glória, na cidade do Rio de Janeiro e atualmente coordenado por sua viúva Elisa Larkin Nascimento.

Nascimento foi um homem além de seu tempo porque enxergou as mazelas da escravidão e a perversidade das desigualda-

des raciais e não as ignorou⁹. Pelo contrário, atacou bravamente as teorias racistas promulgadas no Brasil, assim como a teoria culturalista defendida por Gilberto Freyre, que como sabemos deu amparo para a criação mito da “democracia racial”¹⁰. Outro fato importante foi a denúncia das condições econômicas privilegiadas que foram construídas para brancos no Brasil:

É escandaloso notar que porções significativas da população brasileira de origem europeia começaram a chegar ao Brasil nos fins do século passado como imigrantes pobres e necessitados. Imediatamente passaram a desfrutar de privilégios que a sociedade convencional do país lhes concedeu como parceiros de raça e de supremacismo eurocentrista. Tais imigrantes não demonstraram nem escrúpulo e nem dificuldades em assumir os preconceitos raciais contra o negro-africano, vigentes aqui e na Europa, se beneficiando deles e preenchendo as vagas no mercado de trabalho que se negava aos ex-escravos e seus descendentes (p. 335).

Em outro lugar¹¹, descrevemos Nascimento como o Zumbi da Modernidade. Vale dizer que ele questionou muito a estrutural racial brasileira e deixou para nós importante indagações, bem como proposta de pensamento político como o quilombismo. Por esses motivos, neste trabalho, nos interessamos olhar para parte de seu legado tão contundente e comprometido com os direitos para negros e negras e também para uma sociedade mais democrática.

⁹ Os escritos de Abdias Nascimento e sua posição política escancararam a narrativa nacional de harmonia racial. Este é um dos motivos para Abdias ser considerado um pioneiro e um homem que para o seu tempo superou as expectativas que determinava para negros e negras o esquecimento e desvalorização de suas produções.

¹⁰ O conceito de democracia racial não foi criado por Gilberto Freyre e sim pelo sociólogo Florestan Fernandes que também estudou as relações raciais brasileiras e a obra de Freyre e percebeu que havia em seus escritos uma ideia de relações raciais de convívio democrático. No entanto, como destacou o autor a realidade demonstrava uma sociedade submissa no legado da escravidão e no exercício de práticas racistas.

¹¹ Análise do Vídeo: Abdias Nascimento; momentos políticos. Trabalho apresentado na disciplina Discurso e Cinema: O Papel do Negro na Mídia Cinematográfica. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-raciais/PPRER, CEFET, 2011.

Para isso, resgatamos o documento n. 7 intitulado: *Quilombismo: Um conceito científico emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira* do livro “O Quilombismo”.

Neste texto, Nascimento trata de questões que ganharam destaque nas pautas da igualdade racial. Uma delas é a reivindicação pelo ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira na Educação Básica, que atualmente é garantida como lei federal de n. 10.639/2003. É sabido que desde o Teatro Experimental do Negro -TEN (1944-1957), Abdias do Nascimento reclamava pelo direito a história negra, no trecho a seguir podemos ver sua contínua contestação:

Nunca em nosso sistema educativo se ensinou qualquer disciplina que revelasse algum apreço ou respeito às culturas, artes, línguas e religiões de origem africana. E o contato físico do afro-brasileiro com os seus irmãos no continente e na diáspora sempre foi impedido ou dificultado, entre outros obstáculos, pela carência de meios econômicos que permitissem ao negro se locomover e viajar fora do país.

Dessa maneira, podemos constatar ao longo da leitura do Documento n. 7 inúmeras questões de denúncia que hoje são consenso no que tange a desigualdade racial, bem como princípios que nortearam políticas de ações afirmativas como a Lei Federal citada acima. Mas adiante em seu trabalho Abdias começa a tecer ideias do que seria a experiência quilombola. Num primeiro momento descreve o Quilombo como lugar de fulga e busca do africano por liberdade “Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre” (NASCIMENTO, 1980, p.337). Posteriormente frisa:

A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto

podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo [...] desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana (NASCIMENTO, 1980, p. 337).

Para além dos territórios rurais em que estavam localizadas as populações negras quilombolas, Nascimento interpretará todas as formas associativas das comunidades negras enquanto uma *práxis* afro-brasileira que para o autor se revelam como o fenômeno do quilombismo¹²:

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (NASCIMENTO, 1980, p. 338).

E alerta “quilombista significa como valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem africana” (p.338). Segundo Nascimento, a quilombismo está intrínseco na vida social do negro brasileiro “Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém consistente, permeando todos os níveis da vida negra e os mais recônditos meandros e/ou refolhos da personalidade afro-brasileira”(p.388).

Nascimento também esclarece que o quilombismo, a proposta de um pensamento político e social quilombista está longe dos moldes capitalistas com suas sociedades de classes. Pelo contrário como argumenta:

12 Atualmente podemos observar encontros, seminários, congressos e reuniões de coletivos negros que reivindicam o verbo aquilombar, no sentido, de estar junto pela manutenção do ser negro-negra.

Como sistema econômico o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo ou ujamaaísmo da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalecentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo. Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza (NASCIMENTO, 1980, p.348).

Para Nascimento, o Quilombismo é a proposta de um Estado amparado nos valores civilizatórios preservados nos quilombos brasileiros. Portanto, o quilombismo é uma proposta de Estado defendida por Nascimento que se distancia dos modelos de Estado vivenciados pelos ocidentais. O quilombismo é uma filosofia, uma ação, uma consciência de ser e estar no mundo para o autor.

Nascimento elenca alguns dos princípios do quilombismo:

1. O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.
2. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis do Poder e de instituições públicas e privadas.
4. O quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. As fábricas e outras instalações industriais, assim como todos os bens e instrumentos de produção, da mesma forma que a terra, são de propriedade e uso coletivo da sociedade. Os trabalhadores rurais ou camponeses trabalham a terra e são eles próprios os dirigentes das instituições agropecuárias. Os operários da indústria e os trabalhadores de modo geral são os produtores dos objetos indus-

triais e os únicos responsáveis pela orientação e gerência de suas respectivas unidades de produção.

5. No quilombismo o trabalho é um direito é uma obrigação social, e os trabalhadores, que criam a riqueza agrícola e industrial da sociedade quilombista, são os únicos donos do produto do seu trabalho.

7. A educação e o ensino em todos os graus – elementar, médio e superior – serão completamente gratuitos e abertos sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista. A história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas terão um lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma Universidade Afro-Brasileira é uma necessidade dentro do programa quilombista (NASCIMENTO, 1980, pp.369-370).

Para alguns, à primeira vista, existem semelhanças com o socialismo europeu, no entanto, Nascimento argumenta que seu modelo é baseado nas formas comunitárias encontradas nas sociedades africanas e nos quilombos brasileiros.

Outro ponto que merece reconhecimento é o ABC do Quilombismo onde Nascimento (1980) lista as diversas questões que atravessam a vida do *negro-africano*. O que mais chama atenção na argumentação de Estado quilombista e pensamento político quilombista de Nascimento são como algumas pautas foram atingidas pelos movimentos negros: as ações afirmativas para negros e negras na esfera do Estado; e como outras situações denunciadas naquele momento continuam presentes na sociedade brasileira: às questões do genocídio; expropriação dos territórios ocupados por populações negras por fazendeiros brancos e a perseguição às religiões de matrizes africanas (acossamento relacionado aos valores civilizatórios eminentemente ecológicos destes grupos). Na seção seguinte apresentaremos a perspectiva de experiência quilombola de Santos (2016).

A experiência comunitária contracolonial quilombola de Antônio Bispo dos Santos

Antônio Bispo dos Santos, nascido em 10 de dezembro de 1959, numa comunidade quilombola chamada Papagaio, no interior do Piauí (PI). Ele é pescador, agricultor, poeta e escritor. Seu livro

“Colonização, Quilombos: modos e significados” (2016) tem adentrado ao espaço acadêmico como uma contra narrativa e como lugar de fala de homem negro e quilombola. Assim, como algumas lideranças indígenas: Davi Kopenawa e Ailton Krenak, este autor tem sido referência de um movimento crescente na academia brasileira, principalmente nos cursos de ciências humanas. Um movimento em que sujeitos históricos colocados como objetos passam a contestar a escrita acadêmica, especialmente a etnográfica. Alguns chamam este fenômeno de polifonia. A entrada de algumas lideranças indígenas e quilombolas podem ser vistas como resultado o advento do marco constitucional de 1988, mas, na realidade esses intelectuais/líderes sempre foram reativos em suas comunidades e caminhavam pelo país em busca da consolidação de seus direitos humanos. Neste sentido, a obra de Santos (2016) está inscrita numa contra narrativa, em uma escrita antirracista e decolonial, e numa tentativa de problematizar as vivências quilombolas como modos e significados que estão em oposição aos valores individualistas, extremamente, disseminados na sociedade colonial brasileira.

O trabalho do “Nego Bispo”, nome social de poeta, é permeado por uma escrita preocupada em desmontar os paradigmas coloniais que descreveram a história do Brasil sempre sobre o olhar do branco da elite, assim como em apresentar a beleza a possibilidade de convívio pautado em valores civilizatórios quilombolas. Cabe dizermos que são valores em que o ser humano é visto integrado à natureza e não a parte como tem sido pregado para nós nas instituições ocidentais.

No transcorrer de sua obra Santos (2016) nos apresenta o que para ele foi um dos principais instrumentos coloniais: A carta de Pero Vaz Caminha e a Bíblia. O autor minuciosamente analisa parte dos dois escritos e argumenta como ali reverbera a lógica de construção de organização social e a autorização para a eliminação do outro. Em Bispo, o “Outro” é todo aquele que não compartilha os valores monoteístas e cosmovisão de mundo europeia, no caso as populações pindorâmicas e africanas¹³. Assim, o autor mostra como a colonização, além de eliminar e extinguir diversos grupos

¹³ O termo pindorâmicos adotado por Nego Bispo se refere aos povos nativos-brasileiros e afro-pindorâmicos as populações descendentes das relações entre africanos e as populações nativas brasileiras.

étnicos também adestrou e despersonalizou as populações pindorâmicas e africanas do direito à identidade coletiva. Bispo é muito feliz em apresentar às adoções das estratégias da Igreja e dos colonizadores para dominar os grupos colonizados.

Para descrever a diferença de concepções do mundo colonial e do mundo do colonizado o autor, de modo interessante utiliza o exemplo do jogo de futebol que representa o modo europeu monoteísta e a capoeira como manifestação cultural que representa as visões politeístas afropindorâmicas. Em relação ao futebol, Bispo argumenta que os jogadores são selecionados e um único juiz dar às regras, nem todos podem participar e uma multidão assiste. A interação entre todos não é possibilitada. Quando aborda a capoeira, Bispo observa que nessa atividade afro-brasileira, todos podem participar sabendo ou não jogar e que a relação interativa entre os sujeitos acontece de no estabelecimento de valores coletivos. Todos podem compartilhar a alegria de participar da roda de capoeira distintamente do futebol. Para Bispo, esses dois esportes descrevem as visões de mundo colonial e colonizada/ europeia e afropindorâmica.

Notamos também ao longo da leitura de sua obra como o autor costura os elos comunitários de povoados como Canudos e Pau-da-Colher apresentando a extinção dessas comunidades enquanto tentativas do Estado brasileiro de apagar, exterminar e dispersar modos e significados quilombolas. O que para ele não ocorreu de fato, visto que não há possibilidade de extinguir a oralidade e é por ela que a memória dessas comunidades se mantém, conforme esboça na poesia Fogo (p.45).

Outra chave importante que o pensador sustenta são os processos de biointeração que ocorrem nas comunidades tradicionais. Bispo descreve a sua própria experiência de pescador e agricultor para exemplificar o fato. O autor também aproveitou para repetir a base do sistema de pensamento quilombola em relação à natureza, base de pensamento aprendida com seus mestres mais velhos. “O melhor lugar para guardar o peixe é o rio onde ele pode se reproduzir”. Essa ponderação repetida algumas vezes em seu texto expõe como as noções de acúmulo tão enraizadas por nós não ganham significância numa estrutura de pensamento quilombola.

As preocupações de Santos (2016) em descrever as atrocidades do Estado brasileiro em relação aos modos de vida contra-coloniais como ele nomeia não se encerram nos absurdos ocorridos no passado de Brasil colônia de Portugal ou no de Brasil Imperial. Pelo contrário, sabidamente apresenta situações desumanas que permanecem com fôlego na sociedade brasileira. Para isso, cita às questões quilombola e indígena no estado do Espírito Santo e no estado do Maranhão.

Outra questão levantada por Santos (2016) é a fragilidade do reconhecimento das terras quilombolas e indígenas previstos na C. F de 1988. Fragilidade que beneficia grupos políticos, empresários e fazendeiros. Ele menciona o caráter autoritário do Estado brasileiro em relação aos direitos que deveria garantir para as populações tradicionais e conclui que o processo de colonização até os dias atuais é:

Com isso podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais como a linguagem escrita dos colonizadores (SANTOS, 2016, p.97).

Toda a exposição teórica de Santos dialoga com o leitor sobre os inúmeros processos de etnocídios cometidos pelo Estado brasileiro em busca de um padrão de um modelo de sociedade que insiste na exclusão e diminuição do outro. As ideias concludidas por Santos (2016) devem ser lidas com bastante atenção porque coloca para a sociedade brasileira não apenas a extinção dos territórios quilombolas e outras comunidades tradicionais, mas denuncia os conflitos oriundos das práticas coloniais. Além desses fatos, a obra de Bispo oportuniza o leitor a se deparar com um universo de realidade quilombola descrito para além dos

aspectos de pobreza e desigualdades relatados, costumeiramente, no ambiente acadêmico e incrustado no pensamento comum. Em Santos, podemos observar um universo perseguido que se transpõe como alternativa política, filosófica e social para grupos deserdados. Na seção seguinte apresentamos os pontos de consonância entre os dois autores.

Os pontos em consonância na obra de Nascimento (1980) e na obra de Santos (2016)

Na obra dos dois autores é possível notarmos um forte apelo para a construção de uma memória histórica, mas não uma memória histórica qualquer e sim a memória histórica das populações negras. Em Nascimento (1980), esse chamado é nítido no início do Documento n. 7 onde lemos:

Numa passagem anterior do texto deste livro fizemos menção à urgente necessidade do negro brasileiro em recuperar a sua memória. Esta tem sido agredida sistematicamente pela estrutura de poder e dominação há quase 500 anos. Semelhante fato tem acontecido com a memória do negro-africano, vítima, quando não de graves distorções, da mais crassa negação do seu passado histórico. A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo e nem nos primórdios da escravidão dos africanos, no século XV. Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-o do seu tronco familiar africano. A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil como norma tradicional ignorou o continente africano [...] Meu objetivo aqui é o de apenas chamar a atenção para esta significativa dimensão da antigüidade da memória afro-brasileira. Este é um assunto extenso e complexo, cuja seriedade requer e merece pesquisa e reflexão aprofundadas, no contexto de uma revisão crítica das definições e dos julgamentos pejorativos que há séculos pesam sobre os povos negro-africanos (327-334).

Para Nascimento (1980), a memória histórica do povo negro deve estar entrelaçada a história da África antes da escravidão. Isso para que a população negra se reconheça em outro lugar de participação histórica. Antônio Bispo dos Santos recupera a memória do povo negro e brasileiro a partir das rebeliões e insurreições internas acontecidas no início da República. No capítulo dois “Guerra da colonização”, Santos (2016) faz praticamente um tratado sobre as inúmeras sociedades quilombolas que foram vilipendiadas pelo então Estado brasileiro. Santos descreve do surgimento ao extermínio das comunidades e demonstra como o Estado brasileiro para ser consolidado operou como uma lógica etnocida. Ressaltarmos que mesmo em tempos de fragmentação das fronteiras dos Estados-Nações, o Estado brasileiro em conformidade com a lógica do capital global continua a atacar outros modos de vida como coloca Santos. Para o autor, a manutenção da lógica etnocida é tradução da reafirmação da postura colonial, em outras palavras, o conflito entre colonizadores contra colonizados.

É sempre bom lembrarmos que os dois autores partem de pontos de vistas diferentes, mas têm como base a experiência do Quilombo e o que ele pode nos ensinar. Os dois estão empenhados em estabelecer uma contra narrativa ao Império colonial. O quilombismo de Abdias é nacionalista, mas não o nacionalismo fascista como alguns podem condenar. Para Nascimento “o quilombismo uma luta antiimperialista, se articula ao pan-africanismo e sustenta radical solidariedade com todos os povos em luta contra a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia” (p.340).

Em Bispo, a experiência das comunidades quilombolas se cruzam pela interação com a terra, a terra é vida, a terra é a mãe que alimenta e gera possibilidade de vida. Defende que as comunidades atacadas e massacradas pelo Estado brasileiro têm em comum uma biointeratividade com os elementos da natureza e uma vida comunitária com valores excessivamente coletivos.

Os dois autores denunciam o processo de expropriação das terras quilombolas pela figura dos colonizadores brancos. Nascimento alerta para o fenômeno no meio urbano e rural enquanto Bispo procura enfatizar às atrocidades que ocorrem com as comu-

nidades indígenas e quilombolas quando localizadas em terras de interesses empresariais.

Por fim, outro ponto comum nas narrativas dos autores é a afirmação de que a experiência quilombola revela a cultura de resistência ao genocídio perpetrado pela instituição chamada de Estado.

Considerações finais

Neste trabalho, apresentamos os principais pontos da obra de Abdias Nascimento (1980) e Antônio Bispo dos Santos (2016). Desse modo, descrevemos as perspectivas políticas de cada autor e argumentamos como elas são narrativas decoloniais que esvaziam os significados estereotipados que aprendemos sobre a palavra quilombo e suas derivações. Mostramos também como estas narrativas causam, gradativamente, fissuras no espaço acadêmico por disputarem o lugar de escrita e interpretação acerca das vivências quilombistas e quilombolas e da história do Brasil. Ademais, argumentamos como em alguns momentos as ideias dos autores se cruzam e em outros se afastam. De todo modo, nosso objetivo foi apresentar dois expoentes do pensamento quilombola e antirracista no Brasil e como suas contribuições são importantes para pensar e lutar pelos direitos das populações negras, principalmente o direito à terra e de manter uma relação biointerativa como ressalta Santos (2016).

Referências

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira Ciência Política*, Brasília, v. 11, pp. 89-117, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 22, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782017000200539&script=sci_abstract&tlng=pt.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural

negra. In: RATTIS, Alex. *Eu sou Atlântica*. São Paulo: Imprensa Oficial; Kuanza, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. UNB/ INCTI.

SANTOS, Antônio Bispo. Modos quilombolas. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, v. 9, pp 58 - 65, 2016.

SANTOS, Luane Bento dos. Conhecimentos etnomatemáticos produzidos por mulheres negras trançadeiras. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 9, n. 22, pp. 123-148, jun. 2017. Disponível em: <<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/401>>.

SANTOS, Luane Bento dos. Cidadania, reconhecimento e desigualdades: algumas ponderações. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora*, n. 29, pp. 276-301, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17581>.

A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus/AM: cartografia de um “quilombo urbano”

Vinícius Alves da Rosa¹⁴

Membros da comunidade do 'Barranco', na Praça 14, se viram ameaçados de expulsão da área onde vivem há mais de 60 anos devido ao preconceito social e à especulação imobiliária¹⁵.

O presente ensaio surgiu a partir da “relação de pesquisa” com as chamadas comunidades tradicionais, com vistas a dar visibilidade étnica à luta dos negros face aos espaços da sociedade como um todo. Tais questões imprimem decisões inadmissíveis no tocante ao desenvolvimento de ações quanto à produção de conhecimentos científicos, cujo resultado seja a educação pautada na visibilidade ou no respeito aos grupos sociais distintos, dentre os quais figuram os territórios quilombolas. Não obstante convém evidenciar as comunidades remanescentes de quilombos¹⁶ que habitam partes consideráveis da região Norte do Brasil. Debruçando-me sobre tais questões, em setembro de 2016, iniciei o trabalho de campo na comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus/AM, autodesignada como um “quilombo urbano”. A pesquisa realizada ao longo de quase dois anos, é um esforço para construir, no âmbito epistemológico, uma cartografia acerca

¹⁴ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, Mestre em Ciências Humanas pela Universidade do Estado do Amazonas e professor na Secretaria Municipal de Educação em Manaus (SEMED). Email: viniciusalves1@hotmail.com.

¹⁵ Notícia publicada na página eletrônica do Jornal *Acrítica* em Manaus, em 30 de Junho de 2013.

¹⁶ O termo *remanescente* é apresentado no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT da Constituição de 1988, de acordo com (ALMEIDA, 2011, p.43), para chegar à ideia de quilombo, como “resíduo”, de uma forma que “já foi”. Todavia, a expressão *remanescente* será utilizada algumas vezes nesse trabalho como referência aos quilombolas, por ser um dispositivo político e identitário acionado pelo próprio movimento quilombola.

da comunidade situada na região central da cidade, objeto e *locus* das reflexões proferidas a seguir.

Cartografia de um “Quilombo Urbano”

A autodefinição dos quilombolas não nasceu nas mobilizações assembleísticas dos sindicatos, tampouco nas comunidades eclesiais de base-CEBS, mas, da consciência identitária; reafirmando novas ações políticas, que possibilitaram efetivar as mudanças de um lugar com a presença de negros, cujo local está concebido sob a designação oficial de *comunidade remanescente de quilombos*. Nesse contexto, foi necessário defini-la sob o prisma de uma nova categoria emergente, identificada como comunidade do Barranco de São Benedito.

Constituída por negros, não pela atribuição genérica e/ou traços biológicos, o significado de quilombo está evidenciado pelos seus membros como componente de autodefinição, historicamente construída, segundo a memória social do grupo organizado enquanto comunidade quilombola.

Para Farias Júnior:

A autodefinição de um grupo, a reivindicação de uma identidade étnica, converge para uma territorialidade, que se materializa concretamente. Dessa forma, a compreensão que um determinado grupo tem do seu território, resulta de processos sociais dinâmicos, tais como disputas e/ou acordos conciliatórios, entre outros processos diferenciados de territorialização. Dessa forma, podemos delimitar empiricamente o grupo étnico (FARIAS JÚNIOR, 2013, p.169).

Compreender as configurações da comunidade implica em reconhecer uma área delimitada de terras secularmente ocupada por famílias de ascendência negra residentes numa localidade hoje considerada oficialmente um quilombo. Essa perspectiva, entre outras, é que imprime a dinâmica daqueles que continuam a lutar pela afirmação dos seus direitos como remanescentes quilombolas.

Conforme afirmou Jamily Souza da Silva, quilombola, e protagonista do movimento organizativo da Comunidade do Barranco de São Benedito:

Depois da nossa certificação [...] nós passamos a ter mais visibilidade e até mais respeito. Nós deixamos de ser ‘barranco da negada’ para sermos reconhecidos como um quilombo [...]. Agora temos visitas todos os sábados, mais movimentação, para apreciar nosso artesanato, culinária... E nosso pagode virou tradição. Fazia tempo que aqui na Praça 14, nós não tínhamos um pagode de raiz. Mas agora as pessoas dizem: “o samba voltou ao seu lugar”¹⁷.

As relações e interações mediante a autodefinição dos quilombolas reafirmaram a indissociabilidade territorial das famílias estabelecidas com a localidade. Esses relatos, de fato, testemunham as mudanças ocorridas em face do sentimento de pertença ao local, imprimindo-se a estrutura da existência coletiva, ao conquistarem visibilidade, reconhecimento e respeito público. Os quilombolas da comunidade do Barranco de São Benedito reivindicaram a prerrogativa constitucional, com novas formas organizativas e processos de autonomia, segundo suas demandas, o que proporcionou um lugar de relação perante aos órgãos do Estado e diante à sociedade envolvente.

Os quilombolas garantiram a reprodução física, social, econômica e cultural, com modos de vida próprios no quilombo do Barranco de São Benedito. Trata-se da dinâmica de ações propostas, por si, capazes de traçar caminhos, tanto na condição de sujeitos reflexivos quanto politicamente determinados a consolidar lutas reivindicatórias para o desenvolvimento da comunidade em que convivem.

Isso reafirma o compromisso no sentido de analisar o que se entende por “quilombo urbano”. Discussão, aliás, que se coloca, contemporaneamente, no ambiente acadêmico, competindo trazer à tona debates concernentes às comunidades remanescentes de quilombos, cujas reflexões devem proporcionar um novo olhar visto sob o prisma de argumentações políticas, tanto para as próprias comunidades interessadas quanto para o público em geral. Este é o marcador de fronteiras e, por isso mesmo, incide socialmente

¹⁷ A citação está disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/am/projetos-especiais/memorial/conte-sua-historia/jamily-souza-da-silva>>. Trata-se de entrevista concedida pela quilombola Jamily Souza da Silva ao MPF-AM por ocasião do “Um passeio pela história do MPF no Amazonas/ Conte sua história”.

diferenciar investigar realidades concretas no caso aqui referidas à comunidade do Barranco do Barranco de São Benedito.

Os estudos dos “quilombos urbanos” estão presentes nas instituições de pesquisas, inclusive, com considerações estabelecidas nas próprias unidades sociais designadas “quilombos urbanos”. Assim, no âmbito da comunidade em estudo, deduz-se que investigar a categoria “quilombo urbano”, a partir da “relação de pesquisa”, como afirma Bourdieu (1997), implica sobremaneira conceber a comunidade como espaço socialmente construído desde o final do século XIX. Na prática, esta linha de pensamento garante levar em conta os relatos dos quilombolas, num constante exercício emanado pela própria dinâmica da reflexividade.

A propósito, esses estudos se projetam em várias partes do país. A antropóloga Ana Paula Comin de Carvalho, pesquisadora de temas sobre os “quilombos urbanos”, produziu o Laudo Antropológico e Histórico em conjunto com o historiador Rodrigo Azevedo Weimer sobre o Quilombo da Família Silva, situado em uma área urbana de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, atualmente conta com sete comunidades quilombolas urbanas oficialmente reconhecidas pelo Estado brasileiro. Trata-se de estudos etnográficos realizados a partir de 2003, sobre a comunidade quilombola Chácara das Rosas, um território quilombola urbano localizado em Canoas, no Estado do Rio Grande do Sul.

A pesquisadora destaca que:

As demandas das comunidades negras rurais e urbanas na atualidade demonstram que estes grupos não são poucos, suas formas de resistência não ficaram restritas às fugas e que suas lutas por liberdade, dignidade e respeito perduram até os dias de hoje. Quilombo passa de uma denominação utilizada por aqueles que queriam reprimir esta forma de organização social à categoria que vai abarcar uma diversidade de experiências negras de busca de autonomia que se territorializaram, ou seja, que se projetaram sobre espaços físicos e a eles agregaram um conjunto de sentidos e significados (CARVALHO, in: ALMEIDA, 2010, p. 242).

Outro exemplo é o do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais vinculado ao departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da

Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG, que elaborou, em 2008, por solicitação do INCRA-MG, os Relatórios Antropológicos de Caracterização, Histórica, Econômica, e Sociocultural das comunidades quilombolas urbanas a dos Luízes e Mangueiras¹⁸. Além desses, em Belo Horizonte, há ainda mais dois “quilombos urbanos”, Souza e Manzo, que totalizam quatro comunidades quilombolas urbanas oficialmente certificadas.

Cabe, também, ressaltar a pesquisa feita por Souza e Ferina (2012), intitulada “Família Sacopã: identidade quilombola e resistência ao racismo e à especulação imobiliária na Lagoa, Rio de Janeiro”, consoante o “quilombo urbano” Sacopã, localizado na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. O trabalho acadêmico realizado pelas autoras apresenta os aspectos da organização social, do processo histórico de ocupação territorial, e das fugas de negros na região da Lagoa Rodrigo de Freitas/RJ.

Compete, ainda, registrar o Relatório Histórico-Antropológico sobre o quilombo da Pedra do Sal: “Em torno do samba, do santo, e do porto”, elaborado pelas autoras Mattos e Abreu (2006), cujo documento descreve os conflitos existentes, e a presença histórica dos/as negros/as no quilombo urbano Pedra do Sal situado na zona portuária do município do Rio de Janeiro.

No caso específico do quilombo do Barranco de São Benedito em Manaus, os quilombolas construíram relações, estabelecendo conexões nos âmbitos comercial, econômico, na sociabilidade e religiosidade que resultam em vinculações afetivas com o território onde reproduzem os modos de vida característicos da comunidade. Assim, os quilombolas desta comunidade constituem um grupo social representado historicamente por práticas de resistências culturais, nas interações com a sociedade que o cerca, inseridos atualmente no contexto da dinâmica urbana da cidade de Manaus.

As narrativas dos moradores antigos relatam as trajetórias históricas ao longo dos anos, bem como identificam situações envolvendo preconceito e discriminação racial. Todavia, a presença dos

¹⁸As informações referidas estão disponíveis no Pensar BH/Política Social (2009, p.19). A comunidade quilombola de Luízes está territorializada na Vila Maria Luiza, no atual bairro Grajaú, na região oeste de Belo Horizonte (MG). A comunidade quilombola Mangueiras está localizada na zona norte de Belo Horizonte (MG), na região do Ribeirão da Izidora.

negros nesta área foi historicamente ignorada, seja por autoridades eclesiásticas, ou pelos órgãos de Governo. Quanto a isso, faz-se necessário ressaltar como os quilombolas ressignificaram suas condições de existência, pois, apesar dos estigmas atribuídos, perseveraram com os aspectos culturais e uso dos espaços afirmados para legitimar a pertença étnica dos seus membros. Sendo assim, a comunidade do Barranco de São Benedito é um território coletivo situado em meio à cidade, do qual os quilombolas se utilizam com o entendimento de que se trata de uma localidade, conquistada com e a partir do reconhecimento formal, identificada oficialmente, reconhecida pelo Governo Federal como um atributo de lutas ensejadas e conquistadas pelos remanescentes de quilombo.

Deste modo, é indispensável a efetivação dos direitos constitucionais por parte do Estado em relação às identidades culturais dos grupos étnicos, para o reconhecimento de suas territorialidades e trajetórias históricas das comunidades quilombolas em suas unidades político-organizativas.

Tal perspectiva evidencia a comunidade quilombola, por resistir secularmente nas afirmações das tradições que demarcam uma identidade própria, apesar dos desafios vividos em virtude do crescimento e urbanização do lugar ocupado. Como veremos a seguir, notadamente na análise empírica observada da Comunidade do Barranco de São Benedito.

A Comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus - AM

O bairro Praça 14 de Janeiro em Manaus, localizado na zona centro-sul da cidade, de acordo com o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), conta com um número estimado em 10.250 mil habitantes¹⁹. Trata-se de uma área

¹⁹ As informações sobre o número de habitantes do Bairro Praça 14 de Janeiro em Manaus estão disponíveis em: http://www.populacao.net.br/populacao-praca-14-de-janeiro_manauas_am e possuem origem no Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE, distribuídos entre os homens, que representam 4.768, e as mulheres, 5.482. O número de habitantes é composto de 53.48 % de mulheres e 46.52 % de homens, totalizando aproximadamente 10.250 habitantes.

urbana que agrega estabelecimentos comerciais diversificados, com destaque para o segmento automobilístico, possui marcos territoriais e fronteiras com características geográficas específicas, no autodenominado quilombo do Barranco.

Assim conhecido, pois, no início das construções e arruamentos para o planejamento na abertura das estradas, a topografia natural dos terrenos foi alterada, deixando uma parte da Avenida Japurá, onde está situado o quilombo, no formato de um barranco. Na unidade social, os quilombolas mantêm vínculos históricos e afetivos com o território urbano ocupado, nas novas formas de se apropriar e de se reproduzir socialmente ao longo de décadas, e na construção da identidade étnica por seis gerações.

As famílias Vieira dos Santos, Souza, Soeiro do Nascimento, Adjiman Silva, Fonseca, dentre outras, constituem a comunidade. A família Fonseca é formada pelos descendentes da senhora Maria Severa Nascimento Fonseca, uma escrava alforriada do município de Alcântara, no Maranhão, que se mudou para Manaus no final do século XIX. A partir de seu estabelecimento, com a sua família, nesse espaço, Severa trouxe consigo costumes e tradições de seus antepassados que hoje permanecem vivos na memória e nas narrativas de seus descendentes. Oficialmente reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, desde 2014, a comunidade de remanescentes quilombolas autodenominada *urbana*, acompanhou o crescimento demográfico do município.

Neste sentido, a referência da memória quilombola está associada à própria história do bairro. Na ocasião da ocupação das terras do quilombo, a partir de 1890, havia nesta localidade matas e igarapés e as mudanças ocasionadas no bairro impactaram diretamente os modos de vida dos seus moradores que perderam espaços importantes e tradicionais da comunidade, como, por exemplo, a Associação Recreativa e Beneficente Jaqueirão, outrora utilizada como sede de encontros, eventos sociais, práticas de jogos, atividades musicais, dentre outros.

Os quilombolas apresentam características culturais específicas de sua territorialidade e simbolicamente afirmadas através das práticas religiosas ou de fazeres cotidianos que se expressam pela resistência frente aos atos discriminatórios, à invisibilidade social, e à expansão do perímetro urbano em virtude do crescimento da

cidade. Ao longo dos anos os processos urbanísticos causaram mudanças no lugar habitado, o que tornou a localidade assim como as propriedades imobiliariamente valorizadas, em decorrência das melhorias da infraestrutura, das novas construções residenciais, além da consolidação dos prédios comerciais no entorno do quilombo.

Não obstante, a comunidade do Barranco de São Benedito ocupa a extensão geográfica de dois quarteirões, os bairros mais próximos são Cachoeirinha e Centro e, de acordo com a última atualização cadastral realizada pelos membros da comunidade, em maio de 2018, houve um acréscimo de 19 (dezenove) famílias. Sendo assim, a comunidade do Barranco de São Benedito conta com 44 (quarenta e quatro) famílias, totalizando, em média, 230 (duzentos e trinta) moradores.

De acordo com a pesquisa de campo por mim desenvolvida por ocasião da elaboração de minha dissertação de mestrado em 2018²⁰, dados coletados empiricamente informam sobre os quilombolas da comunidade do Barranco de São Benedito. A pesquisa registrou dados relevantes, a saber: verificou-se que a maioria desses moradores nasceu em Manaus; que a formação escolar predominante é o Ensino Médio, bem como alguns concluíram cursos de graduação e pós-graduação; em relação à confissão religiosa, a comunidade é majoritariamente católica, e corresponde a 92 % de todo o quilombo urbano, com especial destaque à festa de São Benedito, realizada há 130 anos. Sob a coordenação das próprias lideranças do quilombo, o evento firma-se como expressão da religiosidade de vertente popular.

Outros registros, merecem destaque: na autodefinição prevalece a cor “preta”, que somados aos autodeclarados “pardos”, os membros do grupo em sua maioria são negros, e estão oficialmente identificados como remanescentes de comunidade quilombola. O número de moradores na maioria das casas é de cinco ou mais pessoas, as quais, em grande parte, são empregadas, outros trabalham por conta própria, realizando “bicos”, ou como autônomos.

Nas imediações das residências dos quilombolas há três escolas públicas estaduais, Luizinha Nascimento, Plácido Serrano

20 Defendida em 31 de maio de 2018 no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), a pesquisa teve como tema: “A comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola”.

e a Primeiro de Maio. Os membros da comunidade estudaram nestas escolas localizadas nas adjacências do quilombo, tendo alguns quilombolas e seus filhos conquistado a formação de nível superior, com o ingresso em universidades públicas e privadas e nos cursos de graduação e pós-graduação em diferentes áreas do conhecimento.

Ao analisar a realidade da vivência nesta região de Manaus identificou-se a oferta de serviços públicos disponibilizados pelo Estado, como a Delegacia de Polícia, a Procuradoria Geral do Estado (PGE), a Maternidade Estadual Balbina Mestrinho, Unidade Básica de Saúde Vicente Pallotti, e a Escola Superior de Artes e Turismo-ESAT/UEA. No entorno da comunidade quilombola há uma agência bancária, o Mercado Municipal Maximino Corrêa, um amplo comércio alimentar. Somado a isso, o bairro é referência do setor automotivo de autopeças e acessórios.

Nesta localização urbana, os remanescentes quilombolas desenvolvem interações e guardam a memória familiar dos seus antepassados. Isto permitiu entender que os membros da comunidade quilombola residem no território etnicamente delimitado, e reivindicam direitos étnicos. Pertencentes a esse grupo social, grande parte das pessoas trabalha ao longo do dia e lutam por melhores condições de vida, dignidade e respeito. Todavia, as políticas governamentais relacionadas à qualidade de vida em benefício dos quilombolas têm sido ineficazes, fato que impõe aos remanescentes de quilombo enfrentarem problemas com a falta de saneamento básico, sobretudo no que diz respeito a esgoto sanitário.

Na área central da Praça 14 está o Santuário Nossa Senhora de Fátima, que desde a sua fundação na década de 1930 contou com a participação, ajuda e doações dos voluntários e devotos de Nossa Senhora de Fátima e ao longo dos anos de construção da igreja, as obras foram concluídas em 1975.

Situada à Rua Jonatas Pedrosa, a igreja é um símbolo do bairro. As missas reúnem a comunidade católica; a festa em devoção à Nossa Senhora de Fátima e a procissão acontecem durante o mês de maio. Na arquitetura do prédio, podemos destacar a cúpula do templo configurada no estilo renascentista, como pode ser observada na foto aérea a seguir.

Imagem 01 - Praça 14 de Janeiro (2012)



Fonte: Imagem retirada do livro Manaus 343, Duarte (2012).

Os quilombolas buscam autonomia enquanto organização social; têm convivências estabelecidas de parentesco e vizinhança nas suas residências próximas e a territorialidade da comunidade inserida na área urbana se opõe à ideia do exotismo atribuído aos quilombos. Contrário a buscar vestígios arqueológicos para corroborar a concepção de quilombo vinculada ao passado, a realidade específica evidencia a comunidade como está ressignificada no presente.

E nesta perspectiva, Almeida entende que:

O **quilombo**, em verdade, desencarnou-se dos geografismos, tornando-se uma situação social de autonomia, que se afirmou ou fora ou dentro da grande propriedade. Isso muda um pouco aquele parâmetro histórico, arqueológico, de ficar imaginando que o **quilombo** consiste naquela escavação arqueológica onde há indícios materiais e onde estão as marcas ruiformes da ancianidade da ocupação. Este procedimento tem que ser revisto e as evidências reinterpretadas. Se porventura houver uma escavação para identificar quilombo, neste contexto, ela resultará se tanto na reconstituição dos alicerces da casa-grande, o que

poderá parecer contraditório e extremamente paradoxal para os “operadores do direito”. O teste de arqueologia de superfície e o seu poder probatório devem ser relativizados, como devem ser relativizadas certas provas documentais e arquivísticas (ALMEIDA, 2011, p. 69).

A comunidade do Barranco de São Benedito é uma área em que, apesar do estigma, ou da exclusão social a que fora submetida ao longo das décadas, continua a afirmar o caráter dinâmico da identidade étnica dos seus membros, configurada na mudança de um lugar social com a presença de negros, reafirmando com isso a existência político-social de um “quilombo urbano”. A invisibilidade do grupo étnico não resultou em subalternidade cultural, ao contrário, os processos organizativos construídos nas dinâmicas culturais dos quilombolas, suscitaram lutas protagonizadas na busca da visibilidade, pela reivindicação e consciência da identidade social coletiva.

Considerações finais

Este estudo buscou descrever parte expressiva de vida da Comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus/AM e analisar a cartografia de um “quilombo urbano”, a partir da pesquisa realizada com incursões estabelecidas ao longo de quase dois anos, fato a respeito dos quais nos permitiram refletir sobre as interações socioculturais numa área etnicamente configurada. O texto jamais almejou esgotar o assunto, tampouco concluir o estudo acerca da comunidade pesquisada, pois, entende-se que todo trabalho é inconclusivo, ou seja, está sempre aberto para outras análises, considerações, para o “debruçar-se sobre”, assim como para novas leituras e releituras das categorias possivelmente investigadas.

Por fim, convém afirmar que os membros da comunidade têm com o território urbano vínculos de pertencimento e ligações afetivas, percebidos na relação indissociável com o lugar ocupado há mais de cem anos, mantendo-se suas tradições, memórias sociais, práticas religiosas, musicais. Este é o legado pelo qual os quilombolas do Barranco de São Benedito firmam o propósito de reafirmarem-se politicamente como grupo etnicamente construído.

Foi por essa via que os novos processos de visibilidade permitiram aos quilombolas afirmar seus conhecimentos tradicionais, resistir nos dias hodiernos às pressões da urbanização e especulação imobiliária, firmando-se nas lutas coletivas envidadas por seis gerações pela valorização e manutenção de sua história, memória, e de seus antepassados que construíram, resistiram e viveram no mesmo território étnico e tradicionalmente ocupado.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e as Novas Etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al (org.). *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – UEA Edições, 2010.

BOURDIEU, Pierre. (Coord). *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BRASIL. IBGE. *Censo Demográfico*, 2000. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 12 de março/2018.

DUARTE, Durango Martins. *343 Manaus*. Manaus: Mídia Ponto Comum, 2012.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Do rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor*. Manaus: UEA Edições, 2013.

Revista Pensar BH. Secretaria Municipal de Políticas Sociais da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte / Política Social, Belo Horizonte, n. 22, maio de 2009.

ROSA, Vinícius Alves da. *A Comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus: processos para o reconhecimento do território quilombola*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Universidade do Estado do Amazonas: Manaus, 2018.

Cinema preto e branco: breve reflexão sobre a abordagem da temática racial em filmes norte-americanos

Wendel Nascimento Braga²¹

Gimima Melo da Silva²²

Nossas vidas começam a terminar no dia em que permanecemos em silêncio sobre as coisas que importam.

Martin Luther King

Introdução

As diferenças entre negros e brancos no seio social, sobretudo nos países colonizados, expressam a continuidade da desigualdade, do preconceito e do racismo, mesmo com a descolonização (SOUZA, 2009; HALL, 2006).

O pressuposto que tinha suas bases em teorias evolucionistas para reforçar a ideia de superioridade racial, na qual o branco representaria o estágio mais avançado da humanidade, partindo de uma perspectiva evolucionista, foi central para justificar a dominação e imposição dos costumes europeus sobre os povos autóctones e africanos. Essas teorias partiriam do pressuposto de que a humanidade é composta por raças, portanto, por tipos com características biológicas (naturais) inerentes, as quais se refletem nos aspectos físicos, nos comportamentos dos indivíduos, e nas características dos povos. Nessa perspectiva, existiriam raças/povos inferiores, tratando-se dessa forma negros e indígenas, e raças/povos superiores, aqui enquadrados os representantes da sociedade europeia.

O avanço dos estudos sobre cultura no campo das Ciências Humanas apontou para o fato de que não existem raças puras e,

²¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), é Especialista em Mídias na Educação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Licenciado em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

²² Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), da Universidade do Estado do Amazonas, onde exerceu a função de Vice-Coordenadora de 2016 a 2019.

ainda, que há muito mais culturas do que raças, como assinala Lévi-Strauss (1993). Na perspectiva apontada por Hall (2003), no que diz respeito à ideia de raças, temos que “raça é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder econômico, de exploração e de exclusão – ou seja, o racismo”. (p. 69)

Quando se promove o reconhecimento de que há uma diversidade de povos, logo, uma diversidade de culturas que compõem as diferentes nações, o problema do racismo vai ser percebido na perspectiva do racismo cultural e este se sustenta na percepção da existência de diferenças físicas (de cor, tipo de cabelo, traços físico no formato do rosto, como de lábios e nariz, etc.).

Historicamente essas diferenças foram assinaladas pela classe detentora de poder econômico e político como traços que remetem a uma condição de inferioridade, e foram sempre promotoras de atos de opressão e intolerância. E por causa das opressões sofridas ao longo de séculos, as vítimas se uniram para somar forças e encontrar frentes para expor suas demandas por direitos em lutas sociais que puderam lograr algum êxito com a criação de leis em nome de sua maior defesa.

Assim como na sociedade, o cinema, na perspectiva de ser uma forma de expressão da arte e, por conta disso, integrar uma forma de realização e expressão da cultural, chega a reproduzir de maneira negativa as minorias em suas produções. Incluindo muitas vezes formas pejorativas de retratar o negro e seus traços culturais nessas produções. Contudo, alguns filmes que colocam pessoas negras como personagens principais trazem a temática envolvendo a questão racial e a vivência de seus problemas. Isso parece estar no âmago da cultura americana como uma questão mal resolvida que, de tempos em tempos reaparece em situações de extrema intolerância e violência.

Diante desse cenário, entende-se que abordar esse assunto, por um lado, reforça o fato da existência do preconceito racial. Por outro lado, porém, não falar a respeito é fechar os olhos para a realidade. E, no cinema, também podemos ver as lutas sendo defendidas nos gêneros dramáticos. Essas manifestações têm sido dignas de acurada investigação ao longo do tempo por muitos estudiosos, sociólogos, antropólogos, filósofos, geógrafos, etnólogos,

cinastas, etc. que deixam seus resultados e impressões registrados em livros, artigos, ensaios, filmes e demais publicações para a divulgação do conhecimento e melhor entendimento e buscas de melhorias na compreensão e enfrentamento dessa problemática.

Preconceito racial: da realidade para a ficção

Em qualquer parte do globo, os povos sempre criaram formas para se diferenciar por meio da cultura, como formas de religião, política, economia etc. Muitas vezes, essa diversidade de formas de existência entre os grupos culturais distintos findou por levar a embates que, perpassados por questões teóricas, foram encaradas na perspectiva de relações de hierarquia até chegar a guerras. Isso se aplica quando especificamos esse relacionamento entre os povos ditos brancos e os negros. Parece bem ultrapassado que isso continue a acontecer depois de milhares de séculos de história e do volume de conhecimento produzido, sobretudo no campo da Antropologia, dando conta de que a existência de culturas distintas não pressupõe necessariamente uma relação de hierarquia em que uns são superiores e outros inferiores.

A verdade é que, em um mundo globalizado e tecnológico, pleno de avanços científicos, capaz de desenvolver tecnologia suficiente para ir até o espaço, o ser humano nunca conseguiu resolver suas diferenças quanto à cor da pele. A questão, é claro, vai além da pigmentação cutânea, mas só isso já é o bastante para haver ódios, preconceitos e intolerâncias que se avolumam e são repassadas de geração a geração.

Esta realidade, sempre verificada nos livros de História, continuou a ser vista na era moderna e contemporânea, sendo retratada no cinema desde seus primeiros anos até os dias atuais. Ao focar nas obras cinematográficas norte-americanas, podemos extrair muitos exemplos claros ou subliminares do famigerado tratamento racial. Norbert Elias, embora não estivesse tratando de embates raciais, ajuda na questão ao simplificar o conceito de civilização, o qual expressa a consciência nacional que o ocidente tem de si mesmo, julgando-se superior às outras sociedades pelo orgulho de sua cultura, visão de mundo, natureza das maneiras e muito mais

(1990, p. 23). Essa ideia genérica explica muitas rivalidades mais restritas presentes na sociedade, dentre elas o problema racial profundamente enraizado.

Diante disso, os movimentos sociais surgem da necessidade de fazer ouvir a voz daqueles que estão sendo oprimidos, rejeitados ou hostilizados, que veem seus direitos, como pessoas, desrespeitados dentro de um contexto de sociedade. Por isso, se organizam em lutas políticas em prol de suas demandas. Esses grupos afetados querem promover suas questões socialmente visando reconhecimento, aceitação, envolvimento e respeito. Isso, que historicamente vem sempre ocorrendo, pode ser visto quando retratado na ficção dos filmes. Assim, é reproduzido, na tela, o que se dá na realidade em situações nas quais, propositadamente ou não, as ditas minorias são mostradas de forma marcadamente estereotipada, tudo em nome da reafirmação e manutenção de uma cultura que se pretende superior.

Explicando a cultura como conceito diferencial, Bauman escreve que o termo “cultura” é empregado para explicar as diferenças visíveis entre comunidades de pessoas discriminadas socialmente (2012, p.71). O autor, então, verifica essas ocorrências constantemente se reproduzindo no tempo e no espaço. Ainda assim, a cultura, não obstante a peculiaridade de sua existência, é uma propriedade. E toda propriedade pode ser adquirida, dissipada, manipulada, transformada, moldada e adaptada (p. 62). É justamente nessa possibilidade de transformação, de adaptação que residem os desejos, os sonhos de uma mudança de olhares preconceituosos e prejudiciais para olhares de respeito, de bom tratamento, de harmonia. Como o cinema é um espaço para quem conseguir fazer uso dele, muitos profissionais podem e fazem questão de representar a minoria, manifestando-se através dessa ferramenta de veiculação bastante útil à causa.

Realmente, as lutas cresceram e se fortaleceram em um contexto globalizado, de forma que perpassam os programas de tevê aberta, séries de canal fechado e sistema de streaming. Essa tecnologia das mídias é aliada da globalização e vai resolvendo os problemas de fronteiras e idiomas para que o produto cultural se reproduza e alcance as inúmeras partes do globo. E o cinema, em particular, se torna um veículo importante na abordagem de

tais temáticas nas mãos de produtores e diretores interessados em abordar o assunto e expandi-lo abertamente para a sociedade, abrindo caminhos para debates e novos olhares para esses casos. É um forte instrumento de grande alcance para seus discursos no sentido de promover a causa por meio de argumentos de roteiro, dramatização dos personagens, preocupação com o enredo, para que o destaque possa ser dado para o máximo número de pessoas possível. Uma vez que essas agendas alcançaram o cinema, conseguiram ultrapassar fronteiras e tempos e mostrar para a sociedade essas questões de forma mais efetiva e abrangente.

O negro no cinema

Conforme o antropólogo africano Kabengele Munanga, “a maioria dos países ocidentais pratica o racismo antinegro e antiárabe, sem mais recorrer aos conceitos de raças superiores e inferiores, servindo-se apenas dos conceitos de diferenças culturais e identitárias” (2014, p.40). E como maior representante do ocidente, os EUA sempre exemplificaram um racismo forte e evidente ao longo da sua história, mostrando o coração de uma sociedade preconceituosa, que despreza o outro até com a conivência de seus governos, tanto que até hoje o cinema continua reproduzindo as feridas em suas produções fílmicas e podemos ver obras que retratam os negros de forma pejorativa. Uma observação mais criteriosa verá que muitos filmes põem um personagem negro como elemento cômico, ou estão a servir alguém (ou as duas coisas); e quando são protagonistas, a temática é envolvendo a questão racial; não fazem par romântico com brancos em situações normais, só quando o contexto é o problema da falta de harmonia entre as raças; de modo geral seus pares são da mesma raça, ou latinos ou asiáticos, o que não seria problema nenhum se isso não demonstrasse uma separação de mundos entre brancos e “outros”.

Consideremos, brevemente, três filmes, a saber, *O Nascimento de uma nação* (1915), *Adivinhe quem vem para jantar* (1967) e *Pantera Negra* (2018), produções que guardam uma distância de décadas entre si, as quais envolvem a temática racial, mas que representam formas distintas de abordagem dessa problemática pela sétima arte.

Nesse primeiro exemplo, um filme de cunho evidentemente racista, já na época do cinema mudo, a história do drama *O Nascimento de uma Nação* (1915), do diretor D.W. Griffith, se passa na Guerra da Secessão (1861 a 1865) e na Reconstrução. No contexto histórico da época, o Sul dos Estados Unidos tinha uma economia agrícola e se sustentava se valendo da escravidão. Como eram adversários do Norte, que era de base industrial e se posicionava abolicionista, muitos estados do Sul declararam sua separação do resto do país. Como as negociações não avançavam no iniciante governo de Abraham Lincoln, a guerra começou em abril de 1861, com um saldo final de mais de 600.000 americanos mortos e a vitória do Norte.

Mas no filme de 1915, temos outra versão. Apesar do sucesso que teve a obra, também foi muito criticada devido seu conteúdo fortemente racista na sua produção. Foram usados atores brancos com a pele pintada de cor escura e usando perucas para parecerem negros. O cartaz do filme mostra um membro da Ku-Klux-Klan empunhando uma cruz em chamas, montado em um cavalo, homem e animal vestidos com uma indumentária desse movimento extremista de supremacia branca, em pose triunfal.

O intertexto inicial da película declara: “The bringing of the African to America planted the first seed of disunion”, ou traduzindo: “A vinda do africano para a América plantou a primeira semente de desunião”.

A bandeira dos Estados Confederados estampa os dizeres contornando o tecido: “*Conquer we must for our cause is just*”, isto é, “Devemos conquistar pois nossa causa é justa”. E o meio da flâmula destaca: “VICTORY OU DEATH” (“Vitória ou morte”). Esta causa e a vitória mortalmente desejada eram para que o sistema escravista de exploração dos negros continuasse.

Outro intertexto informa: “*The Ku Klux Klan, the organization that saved the South from the anarchy of black rule*”, isto é, “A Ku Klux Klan, a organização que salvou o Sul do anarquismo da regra negra”. Fica evidente, portanto, que a tal organização que pregava o poder branco é mostrada de forma heroica, tendo os negros como inimigos da nação.

No filme, um personagem negro persegue uma mulher branca com o intuito de estuprá-la, passando a ideia de que ele e os demais negros são assim. Ele é descrito como “*um renegado, um pro-*

duto das doutrinas imorais espalhadas pelos republicanos”. É apanhado e morto pela K.K.K.

Em um ataque a uma casa, mulheres escapam de ser estupra- das por uma milícia negra, graças à intervenção daquele movimen- to anti-negro na batalha.

Outro personagem se rebela, quer formar um “império ne- gro” e se casar com uma mulher branca para satisfazer sua volúpia, mas a Klan surge, de novo, no meio do cenário da guerra e vence -os no fim da história.

Coincidência ou não, naquele ano de 1915, em que o filme foi distribuído, surgiu a 2ª onda do Klan, que no século anterior havia iniciado suas ações no fim da Guerra Civil Americana, em 1865, ganhando força no período da Reconstrução.

Ao que parece, o filme revela uma mentalidade dos produtores que parece estar baseada na concepção de uma sociedade fechada a qualquer outra que lhe pareça inferior e desprezível. A Ku Klux Klan é a grande aparição heroica do filme, o apogeu do conflito, a qual se ergue para desbaratar o inimigo negro, mostrado como uma praga, a causa do mal, um povo pervertido, rebelde e imoral.

A realidade crua desse tema de conflito racial, vivido de forma abusiva na sociedade, parece que sempre existirá, pois “existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas” (MUNANGA, 2014, p. 39). Nesse seu texto intitulado “A questão da diversidade e da política de reconhecimento das diferenças”, Munanga debate sobre uma corrente que se vale da biologia para asseverar a não existência de raça, para convencer o mundo disso cientificamente. A afirmação tem seu valor, mas no contexto social geral ela se torna um tanto quanto ingênua, pois, segundo o próprio autor, nesse caso, “se a raça não existe biologicamente, histórica e socialmente ela existe, pois, no passado e no presente, ela produz e produziu vítimas” (MUNANGA, 2014, p. 41).

Se prestarmos atenção, veremos inúmeros filmes que retratam o negro de forma subalterna, sem importância em relação aos perso- nagens brancos que sempre ocupam papel de destaque como o líder do grupo, enquanto a personagem negra é secundária e dominada.

Historicamente, e com grande volume de produções, o espaço cinematográfico tem se prestado a essa reprodução estereotipada da relação “preto x branco”, mas ele também é usado para levantar

questões polêmicas com a lição de quebrar esses estereótipos prejudiciais. Como exemplo, temos um representante da visão contra o preconceito racial, uma produção que, 52 anos mais tarde daquela analisada anteriormente, traz a mesma causa do preconceito de cor entre brancos e negros, mas dessa vez carregando a defesa da igualdade e do amor entre personagens representantes das duas raças. O filme de drama *Adivinhe Quem vem para Jantar* (1967), do diretor Stanley Kramer, conta a história de Joey, uma moça branca, vivida pela atriz Katharine Houghton, e John Prantice, o personagem do ator Sidney Poitier. Nessa ficção, eles se apaixonam e pretendem casar-se, mas ambos têm suas respectivas famílias relutantes a esse relacionamento inter-racial. A moça está determinada ao matrimônio, enquanto o noivo deseja, primeiro, a aceitação tanto de seus próprios pais como dos pais da noiva.

Em uma conversa com o pai, John desabafa: “*O pai se vê como um homem de cor. Mas eu me vejo só como um homem*”. Com essa mensagem, o filme caminha no sentido de quebrar a barreira do preconceito, levantada pela situação da raça, e criar a mentalidade da igualdade, sem a bandeira de cor.

Destaque para alguns trechos do discurso final do pai de Joey sobre a sua admiração pela paixão do casal e o preconceito de outras pessoas que eles terão de enfrentar juntos nessa relação: “*Existem cem milhões de pessoas bem aqui nesse país que ficarão chocadas e ofendidas e desgostosas com vocês dois. E vocês terão que superar tudo isso, talvez cada dia, pelo resto de suas vidas. Vocês poderão tentar ignorar essas pessoas, ou sentir pena delas por seus preconceitos e intransigência, seus cegos e odiosos temores, mas quando for necessário, vocês vão ter que se unir um ao outro e dar as costas a toda essa gente...*”

Assim como esse, muitos outros filmes foram produzidos em defesa da harmonia racial, pois o preconceito sempre existiu e alcançou a ficção desde os primeiros anos de desenvolvimento da sétima arte no início do século XX até os dias de hoje.

Uma figura histórica emblemática na defesa dos direitos civis e que representava o segmento negro foi o pastor norte-americano Martin Luther King, um ativista que promovia as manifestações do movimento negro nas ruas, com a presença dos meios de comunicação fazendo a cobertura para ter o alcance desejado. Ele acreditava na luta por igualdade de forma pacífica. Foi assassinado em 4

de abril de 1968 deixando um legado para os movimentos sociais que continuaram após sua morte.

Já Malcom X, outro ativista dos direitos civis dos afro-americanos, tinha na base de sua argumentação de defesa desses direitos um discurso de violência e de ataque ao homem branco, como meio de autodefesa, evidenciando todo o histórico de violência sofrida pelos antepassados que foram escravizados e, por meio de seu trabalho, construíram a sociedade norte-americana, a qual continua a oprimir seus descendentes. Esse ativista também foi assassinado, sua morte ocorreu em 21 de fevereiro de 1965, aos 39 anos.

Esses dois personagens históricos foram brevemente apresentados para ser feita uma ligação deles com a obra cinematográfica de 2018, *Pantera Negra*, produção da Marvel, dirigida por Ryan Coogler, que tem um elenco na sua maioria de atores negros. No longa-metragem, a África é retratada pela nação fictícia Wakanda, que vive protegida da exploração. Tudo no lugar lembra a cultura africana: as indumentárias e suas cores, a geografia, as danças, os rituais, a música. As mulheres são fortes, guerreiras. Diga-se de passagem, que o general do exército é uma mulher.

T'Challa, o príncipe do reino, vivido pelo ator Chadwick Boseman, lembra a pacificidade e a força de Luther King. Já o seu inimigo Killmonger, interpretado por Michael B. Jordan, remete a um Malcom X, com ar bem vingativo e um discurso de “dar armas a todos os oprimidos contra os colonizadores”.

Todo o conceito do filme valoriza a cultura africana e o movimento que vai na contramão da diferença racial. Talvez já estejamos começando a assistir a filmes em que a cultura dos povos africanos esteja protagonizando filmes de grande produção sem a ligação eminente com o preconceito, luta por reconhecimento, mas inserida em um contexto de pura valorização da cultura.

De fato, há, usando as palavras de Munanga, uma “urgência, em todos os países do mundo, em implementar políticas que visem ao respeito e ao reconhecimento da diferença” (2014, p. 35). E o cinema, seja de documentário ou ficção, é de muita utilidade (quando existe incentivo governamental ou privado) para associações direcionadas à cultura desses grupos humanos. Continuando com o pensamento do antropólogo, a vida de uma sociedade cultural organiza-se em torno de um duplo movimento de emancipação e comunicação (p. 35).

Em suas pesquisas, Munanga percebeu duas correntes abordadas socialmente para fazer oposição ao racismo: a geneticista, que defende não haver raça pura e, portanto, o racismo é cultural; e a outra é a questão da aceitação das diferenças. Para ele, “a melhor abordagem seria aquela que combina a aceitação da identidade humana genérica com a aceitação da identidade de diferença” (MUNANGA, 2014, p. 42). Percebe-se que a sua proposta de solução seria o reconhecimento da diversidade na educação multicultural, o que poderíamos resumir na palavra ‘respeito’.

Munanga (2014, p. 36), ao citar Alain Touraine, assevera que

nenhuma sociedade moderna aberta às trocas e às mudanças tem unidade cultural completa, as culturas são construções que se transformam constantemente ao interpretar experiências novas, o que torna artificial a busca de uma essência ou de uma alma nacional ou, ainda, a redução de uma cultura a um código de condutas. Nesse sentido, a ideia de que uma sociedade deve ter uma unidade cultural, seja esta da razão, da religião ou étnica, não se sustenta mais (TOURAINÉ, 1997, p. 209 *apud* MUNANGA, 2014, p. 36).

Na atualidade, há maior velocidade das formas culturais se manifestarem, devido os veículos facilitadores dessa chegada, dividindo espaço cultural e se instalando entre os já consagrados. Nos *Ensaio sobre o conceito de cultura*, em certa parte Bauman discorre sobre os produtos culturais e a sua distribuição que ocorre de forma a ganhar tanto destaque como as comunidades já institucionalizadas. Há nesses tempos modernos, portanto, uma fluidez maior que faz com que os produtos culturais fujam a qualquer tentativa dominante de limitação, sobretudo com a evolução e popularização cada vez mais rápida das mídias filmicas. Nas palavras do próprio Bauman, “os produtos culturais viajam livremente, sem se preocupar com fronteiras entre estados e províncias” (2012, p.47).

Para Concluir

Certamente, os trilhos da História foram percorridos por culturas que assumiram posição de dominantes e que passaram

e deixaram sua vez para outras formas hegemônicas, as quais continuaram relegando os outros povos a condições de diferentes e subalternos relegados ao convívio distanciados. Assim como os gregos entendiam o estrangeiro como “outros povos” e eram conscientes dessa diferença entre os hábitos deles dos daqueles (Bauman, 2012, p. 70), da mesma forma, nos dias atuais, o mesmo se dá com as culturas com peso social e econômico predominante. Parece haver um círculo interminável das mesmas conjunturas se repetindo através dos tempos. Daí aqueles movimentos sociais deverão permanecer na mesma luta dos antepassados em defesa dos direitos dos afrodescendentes e de sua cultura. E que sirvam de modelo para os demais manterem-se nesse trilho histórico.

É salutar para o bem das formas culturais terem seu espaço audiovisual ampliado dessa maneira, o seu produto dignamente promovido e posto em evidência, pois esse fenômeno atrairá mais olhares e será submetido a melhores observações, podendo conquistar seu lugar de visibilidade, de voz e seu campo no seio da sociedade.

Os movimentos sociais que estão espalhados por todo o mundo, envolvendo os mais diversificados assuntos no que concerne à defesa de igualdade de gênero, cultura, religião, trabalho, condições sociais, nacionalidade etc., podem ver e fazer sua causa representada, também, na produção de filmes e documentários, denunciando as desumanidades, os desprezos, seja por governos autoritários, seja por classes sociais privilegiadas, ditas “superiores”, ou tão somente por pessoas preconceituosas.

Afinal, numa perspectiva de mundo ideal, seres humanos deveriam se proteger e não agir com práticas de intolerâncias ou vilipêndios, e as autoridades políticas responsáveis, representantes do povo, deveriam realizar, efetivamente, a promoção do bem comum, da boa convivência e a justiça social de todos os tipos de grupos de pessoas. Infelizmente, nesse aspecto, a história tem mostrado não haver correspondência entre o real e o ideal.

São, portanto, novas necessidades que surgem e, consequentemente, serão exploradas por cientistas sociais e, também por cineastas interessados, que terão outros se somando aos trabalhos já realizados, aumentando o acervo em defesa das causas sociais.

Neste sentido, o cinema, ao abordar a problemática racial em “preto e branco”, revela que há muito para se debater no sentido de contornar muitas distorções construídas ao longo de séculos. Se houver mais iniciativas na linha de produções que revelam essa problemática numa perspectiva de abordagem das diferenças culturais como valores positivos, fugindo à histórica abordagem estigmatizada e negativa, a sétima arte poderá sim contribuir efetivamente como um veículo poderoso, por conta de seu grande alcance de público, para que, com o tempo, essa temática deixe de ser um problema.

Referências

ADIVINHE quem vem para jantar. Título original: Guess who’s coming to dinner. País: Estados Unidos. Gênero: drama, romance. Direção: Stanley Kramer. Intérpretes: Spencer Tracy, Sidney Poitier, Katharine Hepburn, Katharine Houghton, Beah Richards, Roy Glenn, Isabel Sanford. Roteiro: William Rose. Produção: Stanley Kramer e Georges Glass, 1967 (108 min).

BAUMAN, Zygmunt. *Introdução. Cap. 1 Cultura como conceito*. In: BAUMAN, Z. *Ensaio sobre o Conceito de Cultura*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ELIAS, Norbert. *Da sociogênese dos conceitos de civilização e cultura*. In: ELIAS, N. *O Processo civilizador: Uma história dos costumes*. Tradução brasileira de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. v. 1.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2006.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural Dois*. 4ª. ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro: Col. Biblioteca Tempo Universitário 45. p. 328 a 366, 1993.

MUNANGA.K. *A questão da diversidade e política de reconhecimento das diferenças*. In: *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, v. 4, p.34-45, 2014.

O NASCIMENTO de uma nação. Título original: The birth of a nation. Direção: D. W. Griffith. Intérpretes: Donald Crisp, Elmer Clifton, George Beranger, George Siegmann, Henry B. Walthall, Howard Gaye, JennieLee, País: Estados Unidos. Gênero: drama, história, romance, guerra. 1915 (190 min). Baseado no romance The Clansman, de Thomas Dixon, Jr.

PANTERA Negra. Título original: Black panther. Direção: Ryan Coogler. Produção: Marvel Studios. País: Estados Unidos. Intérpretes: Chadwick Boseman, Michael B. Jordan, Forest Whitaker, Lupita Nyong’o, Danai Gurira, Letitia Wright, Angela Basset, Andy Serkis. Gênero: ficção científica, 2018 (2h15min).

SOUZA, J. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

Lídia Jorge e a metaficção historiográfica

Alexandre Rodrigues Gomes²³

Otávio Rios²⁴

Introdução

Lídia Jorge insere-se no rol dos escritores portugueses que têm levado avante a literatura de seu país a partir do *Abril de 75*, episódio histórico que demarca não só o recomeço da democracia no país como também o fim da sua epopeia imperial de nada menos que aproximadamente meio milênio. Como em *A Costa dos Murmúrios* (1988) Lídia Jorge trabalha o gênero da ficção historiográfica, convém traçar um paralelo entre o romance histórico do século XIX, que foi quando surgiu e se consolidou tal modelo de romance, e a ficção histórica nos moldes em que é ela feita hoje em dia, isto é, dentro do que se convencionou chamar de narrativa pós-moderna.

O romance histórico como gênero literário – ou subgênero do gênero romance – tem seu marco inicial em começos do século XIX, através do escritor escocês Walter Scott (1771-1832). O Romantismo estava ainda começando por sua vez a se afirmar, o que significa que o romance histórico nasce praticamente junto com a própria estética romântica que iria consagrá-lo no decorrer do século XIX, não só por meio de Walter Scott como de diversos outros escritores românticos de toda a Europa e também das Américas. Entre os quais, podemos destacar: Honoré de Balzac e Victor Hugo (França), Charles Dickens (Inglaterra), Alexandre Herculano (Portugal), José de Alencar (Brasil), Leão Tolstói (Rússia). Rogério Miguel Puga (2006), em seu ensaio sobre o romance histórico, ao discorrer acerca de como funcionava o referido subgênero no século XIX, afirma:

²³ Bacharel em Jornalismo pela Universidade Católica de Salvador (UCSAL), Licenciado em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas, Mestre em Ciências Humanas pela mesma instituição, tendo defendido sua Dissertação de Mestrado em 2018.

²⁴ Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Amazonas, que coordena desde 2016. Atua também no curso de Licenciatura em Letras – Língua Portuguesa da mesma Instituição.

O narrador do romance histórico, frequentemente heterodiegético e onisciente, afirma-se, por vezes, como um historiador/investigador e também, até certo ponto, biógrafo que guia o leitor através da História e dos arquivos, utilizando, nos romances tradicionais, o pretérito perfeito ao rentabilizar a distanciação com o passado histórico através de apartes, comentários e descrições possíveis apenas algum tempo depois do tempo da ação. (p.45).

Dessa forma, eis algumas das características fundamentais do romance historiográfico do século XIX:

1. O narrador aparece mais frequentemente em 3ª pessoa, onisciente e invisível, como num concerto a uma só voz, em que as outras vozes são apenas coro. A voz narrativa é cedida em vários momentos às personagens, porém logo retorna ao narrador em terceira pessoa, que, além de onisciente, é invisível, no sentido de que em momento algum se dirige ao leitor nem tampouco lhe expõe suas dúvidas e dificuldades na construção do romance.
2. Os enredos são geométricos e lineares: início, meio e fim, com clímax e desenlace. A carpintaria do enredo prima pela harmonia narrativa.
3. Há um culto à figura do herói, cuja grandeza – falsa ou real – é enaltecida. Isso não quer dizer que os heróis históricos serão necessariamente os personagens principais do livro; o que significa é que girarão em torno deles os protagonistas do romance, os quais, por serem personagens ficcionais, dão ao narrador a liberdade criativa que os personagens reais lhe negam, uma vez que, no século XIX, não convém mexer demais nas figuras históricas reais.
4. Há objetividade, ao menos como meta, ou seja, o referencial é o objeto, isto é, o fato histórico, em torno do qual se movimentam os personagens e se desenrola o novelo de seus enredos.
5. O escritor visa a transmitir a realidade histórica através da ficção, simula buscar certa fidelidade ao fato histórico.
6. Como boa parte dos romances do século XIX, muitos dos romances históricos foram primeiro publicados em folhetim, para só depois saírem em formato de livro. Isso explica o porquê dos enredos geométricos, uma vez que, sendo pu-

blicados em jornais, era imprescindível que o escritor nar-
rasse de modo a prender a atenção dos leitores ao ponto de
deixá-los – a cada capítulo – tão curiosos quanto ao capítulo
seguinte que a venda do próximo fascículo já ficasse garan-
tida por antecipação. Nesse sentido, os romances do século
XIX são semelhantes às atuais telenovelas e minisséries, o
que não significa, obviamente, colocá-las em pé de igualda-
de com a obra dos grandes escritores do século XIX, que são
clássicos da literatura universal em todos os tempos.

Estabelecidas as características gerais do romance histórico de
dois séculos atrás, convém que enumeremos agora os principais as-
pectos da ficção historiográfica pós-moderna, cujo narrador “afas-
ta-se da biografia tradicional, ou seja, da sequência linear de factos
'materiais' que constituem o todo da vida e da memória histórica
do sujeito biografado» (PUGA, 2006, p.46). Tal modelo (ou anti-
modelo) narrativo está bastante presente na literatura portuguesa
contemporânea, na qual se insere a obra de Lídia Jorge. Vejamos:

1. Narradores em 1ª pessoa, nada oniscientes. Há uma presen-
ça maior de narradores em primeira pessoa, os quais, dessa
forma, saem do coro e, no concerto narrativo, assumem o
posto de solistas. Como tais vozes muitas vezes são discor-
dantes (em linguagem musical poderíamos dizer: dissonan-
tes), o concerto narrativo por elas engendrado nem sempre
é harmônico. Ao contrário, é muitas vezes um duelo de vo-
zes em conflito.
2. Enredos não-lineares: mosaico de memórias individuais. Na
ficção historiográfica pós-moderna, quando o narrador é
onisciente, em terceira pessoa, ele costuma, metaficcional-
mente, fazer-se visível, expondo e discutindo suas dúvidas
acerca da própria narrativa que está a conduzir.
3. Deixa claro não ter a pretensão de fidelidade aos fatos. O
escritor não se coloca como historiador; ao contrário, esse
sim é que é visto como ficcionista. O romancistas expõem,
assim, sua desconfiança em relação aos dados e documentos
da historiografia oficial.
4. Há mais subjetividade, na medida em que, na ficção historio-
gráfica pós-moderna, o referencial passa a ser o sujeito (ou
seja, os personagens) e não o objeto, isto é, o evento históri-
co em si.

5. O literato não se coloca como historiador, esse sim é que é visto como ficcionista. Através do recurso da carnavalização, as figuras históricas são objetos de sátira, de paródia, são ridicularizadas. É a rejeição ao culto dos heróis, que são então destronados. Daí por que os verdadeiros protagonistas dos romances pós-modernos são os marginalizados, figuras fora (e muitas vezes longe) do núcleo do poder. Enfim, o homem comum e a mulher comum.
6. Os romances pós-modernos não são publicados em folhetins, já saem diretamente em formato de livro, o que confere ao escritor liberdade para construir o enredo desconstruindo-o ao mesmo tempo, visto que não se encontra atrelado ao compromisso comercial de prender a atenção dos leitores capítulo por capítulo, a cada fascículo do folhetim.

Todas essas formas de linguagem usadas na literatura historiográfica pós-moderna vão ao encontro do que a estudiosa canadense Linda Hutcheon teoriza acerca da metaficção, fenômeno comum nas literaturas ocidentais contemporâneas. De acordo com ela, “a metaficção é a narrativa autorrepresentativa e autorreferencial, que questiona seu status como texto ficcional e seu processo de produção”. (BATISTA, 2010, p.16). É a ficção que se volta para si mesma e comenta seu próprio processo criativo. Como consequência disso, muda-se bastante a perspectiva em relação ao leitor, pois ele deixa de ser um mero consumidor do texto literário e passa a integrar, de certo modo, o próprio processo criativo do escritor, uma vez que este lhe expõe – sem pudor algum – os andaimes e as ferramentas de sua engenharia e arquitetura literária, como que dialogando com o leitor, na medida em que lhe dá conta das dúvidas que o curso da narrativa lhe traz, além de fazer, ao mesmo tempo, a crítica do próprio romance que está a narrar. Veremos, adiante, como tudo isso se manifesta no romance de Lídia Jorge.

Uma metaficção historiográfica

Ao longo do romance *A Costa dos Murmúrios* (1988) desenrola-se a trajetória de Eva Lopo, uma jovem mulher portuguesa que vai morar em Moçambique acompanhando seu noivo Luís Alexandre

– ou simplesmente Luís Alex – que, após alistar-se no exército, é enviado para lutar na Guerra Colonial entre as forças do agonizante Império Português e as dos movimentos de libertação de Moçambique. Vinte anos depois, Eva Lopo decide narrar (poderíamos dizer: murmurar) tal experiência que acabou sendo imensamente decisiva em sua vida, que não mais será a mesma a partir de então. Em seu longo relato, ela conta desde fatos de sua vida pessoal aos acontecimentos concernentes ao terror da guerra, com suas implicações políticas, sociais e psicológicas em moçambicanos e portugueses.

Eis que um dia Luís Alex tem que partir pro combate contra os moçambicanos longe da cidade da Beira, que é onde ficam hospedados o oficialato português, suas esposas e seus filhos, em um ilustre hotel de nome *Stella Maris*. Assim, enquanto seu noivo parte para a guerra em Cabo Delgado – norte de Moçambique – Eva Lopo fica a travar sua “guerra particular”, que é tentar entender como funciona todo aquele ambiente, que é totalmente novo para ela. Um primeiro choque já tinha sido ver o quanto os portugueses maltratam e oprimem suas esposas, inclusive ao ponto de baterem nelas sem a menor cerimônia, sem que ninguém em volta – mesmo algumas das próprias mulheres – ache isso um horror; ao contrário, a reação de todo mundo – que é exatamente nenhuma reação – é como se tudo aquilo fosse algo absolutamente natural.

Voltando ao universo de *A Costa dos Murmúrios* (1988), outras (e decisivas) decepções ocorrem na vida Eva Lopo. Uma delas – talvez a principal – é descobrir que o seu noivo Luís Alexandre estava longe de ser aquele que ela tanto idealizara e com quem viera de Portugal para Moçambique, com a alma cheia de perspectivas. É que sua amiga Helena, cujo marido é capitão e também se encontra em combate, um dia lhe mostra diversas fotografias em que Luís Alexandre aparece cometendo as mais horrendas atrocidades, entre as quais carregar – espetadas numa vara – cabeças de moçambicanos degolados pelos portugueses. A imagem que ela tinha dele era a de um homem não apenas honrado como também de grande talento para a matemática e com um futuro promissor como matemático quando acabasse a guerra. Esse foi um dos motivos que a fizeram vir com ele a Moçambique; o outro motivo foi sua própria decepção com o sistema universitário português em

seus tempos de juventude, sistema esse que ela considerava ultrapassado, inclusive por não dar voz às mulheres no debate acadêmico. Todas essas razões firmam sua decisão de acompanhar o noivo até o palco da Guerra Colonial. Só que a decepção com o caráter dele a abala profundamente. Contudo, por mais que seja terrível, tal abalo não a desfaz. Ao contrário, acaba sendo só mais um passo em seu ritual de amadurecimento como mulher e como ser humano. Outros passos desse longo ritual de iniciação ao conhecimento do mundo e de si mesma são a descoberta de como funciona a máquina da guerra, o modo como os portugueses vêem os moçambicanos e, ainda, o modo como a imprensa reporta (ou omite) os fatos políticos, sociais e do cotidiano das pessoas comuns.

Um choque avassalador vem quando Eva Lopo toma ciência de que um monte de pessoas negras – que tinham aparecido boiando mortas no rio e em seguida carregadas em tratores e caminhões – não haviam morrido acidentalmente após ingerirem bebida envenenada. Tal envenenamento tinha sido premeditado por certas autoridades portuguesas, expressamente para eliminar determinado número de moçambicanos. Sobre tão macabro envenenamento, um major português comenta, por exemplo: “Suicidaram-se colectivamente como as baleias, ao saberem que nunca seriam autônomos e independentes. Nunca, nunca, até o fim da Terra” (JORGE, 1988, p.20). Os próprios termos pelos quais se referem aos nativos são sempre depreciativos, como que enfatizando o discurso imperialístico segundo o qual os colonizadores colonizam porque os colonizados são inferiores e precisam – para o seu próprio bem – ser colonizados. Chovem expressões como “*blacks*”, “*selvagens*”, “*raças servis*”. Bem como comentários do tipo: “não inventaram a roda, nem a escrita, nem o cálculo, nem a narrativa histórica” (*id.*, *ibid.*, p. 13).

A fim de denunciar à imprensa a verdadeira causa do envenenamento e da morte de tantas pessoas, Eva vai ao principal jornal da Beira, o *Hinterland*. Lá, porém, tem nova decepção. Mais um passo, portanto, em seu processo de amadurecimento. Ela se indigna com o fato de que o jornal não haja divulgado uma só nota quanto ao envenenamento, sequer como uma mera suspeita, e que não haja tampouco saído a investigar o caso. Nesse momento, a narradora nos dá a conhecer que o *Hinterland* é financiado por

um magnata da África do Sul, talvez mesmo pelo governo daquele país, no qual vigorava, à época, o regime segregacionista do *Apartheid*. Ela desabafa: “Todas as pessoas civilizadas, entre a polícia e a informação, preferem a informação. Foi por isso que eu, que sou civilizada, preferi um jornal à polícia.” (*id., ibid.*, p. 134).

Em seu contato com o jornal, entretanto, acaba conhecendo Álvaro Sabino, um jornalista moçambicano com quem, já decepcionada com o noivo, terá um relacionamento que resultará em tragédia. Antes, todavia, que a tragédia se consume, o jornalista lhe revela ainda mais sobre a política colonial e o papel dúbio da imprensa frente à sociedade. Ele lhe conta que ele próprio costuma omitir verdades e proclamar mentiras conforme mandam os donos do jornal, mas que, às quintas-feiras, vai à forra através de uma coluna especial (intitulada *A Coluna Involuntária*), na qual faz a denúncia de tudo que está de fato a ocorrer, só que em uma linguagem cifrada, que é a única pela qual é possível, em tal contexto, levar a verdade ao público, entendendo-a quem a entender.

No convívio com Helena — a quem chama de Helena de Tróia, devido à sua estupenda beleza —, Eva vai conhecendo o lado escabroso de seu noivo: um cruel e covarde degolador. Na convivência com Álvaro Sabino (o jornalista), ela começa a conhecer a realidade de Moçambique e passa a ter algum contato direto com o povo moçambicano, algo que ela não tinha enquanto vivia apenas confinada no hotel ou na casa de Helena. Curiosamente, esse melhor conhecimento de Moçambique coincide com um melhor conhecimento de si mesma. Saindo do hotel para circular pelas ruas da cidade da Beira, Eva nota, por exemplo, que, ao mesmo tempo em que os homens travam estrondoso combate nos campos de batalha, as mulheres e suas crianças travam uma silenciosa guerra no dia-a-dia da cidade, enquanto aguardam o regresso, respectivamente, de seus esposos e pais, sem saberem se voltarão vivos, mortos ou mutilados. Ou até mesmo se voltarão algum dia.

Todo esse acúmulo de experiências faz com que Eva já tenha se tornado outra mulher quando Luís Alex finalmente volta à cidade da Beira, para selar seu matrimônio com ela. Assim que ele descobre que ela o estava traindo, ele desafia — na própria noite do seu casamento com ela — o jornalista Álvaro Sabino para uma roleta russa, conforme mandava o código de honra do exército.

Só que, no jogo da roleta, Luís Alex é quem acaba morrendo. Sua morte é narrada no prólogo (denominado *Os Gafanhotos*) como tendo sido um suicídio. Só no último capítulo é que é revelado que ele morreria por conta da roleta russa da qual obrigara o jornalista a participar. Isso significa que, embora seja fragmentária do início ao fim, a narrativa é ao mesmo tempo cíclica, geometricamente redonda no sentido em que termina exatamente onde havia começado, com o capítulo final esclarecendo o que o prólogo deixara em nevoeiro. Tanto é que o prólogo leva o título de *Os Gafanhotos*, e a última frase do livro é exatamente “Devolvendo, anulando *Os Gafanhotos*” (JORGE, 2004 [1988], p.287).

No entanto, toda a narrativa é conduzida de maneira fragmentária. Somente o prólogo é narrado em terceira pessoa, isto é, pelo jornalista Álvaro Sabino, que também é personagem. Todos os nove capítulos subsequentes são relatados através de uma narradora-protagonista, que é Eva Lopo. Portanto, trata-se de uma narrativa em primeira pessoa, e, conseqüentemente, com toda a carga de subjetividade que envolve (e desenvolve) tal diegese. Como ela relata experiências vividas vinte anos antes – e que resultaram num vasto e profundo, embora doloroso, amadurecimento –, para demarcá-lo, a narradora-protagonista, ao referir-se a si mesma quando jovem, chama-se de Evita; só se denomina Eva Lopo quando se refere aos seus tempos atuais, já após sua metamorfose existencial ocorrida em Moçambique.

Entre os diversos recursos de linguagem utilizados por Lídia Jorge nesse romance, encontra-se o uso do discurso indireto livre, consagrado durante o século XX por escritores de diversas partes do Ocidente, tais como William Faulkner (EUA), James Joyce (Irlanda), Virginia Woolf (Inglaterra) e Clarice Lispector (Brasil). Pode-se identificá-lo já desde o prólogo, quando é narrada a cerimônia de casamento entre Eva Lopo e Luís Alex: “A noiva ia pensando, enquanto o elevador partia, como seria bom se houvesse um dirigível cortando o céu.” (JORGE, 2004 [1988], p. 17).

Quanto ao tempo que transcorre ao longo do romance, é possível perceber dois níveis de tempo bem distintos correndo paralelamente um ao outro. Há o tempo cronológico, haja vista que se trata de Eva Lopo narrando situações ocorridas vinte anos antes, durante o período da Guerra Colonial, ou de Libertação, entre

Portugal e Moçambique. São situações por ela vividas ou testemunhadas, ou simplesmente deduzidas, supostas, imaginadas. Como quer que seja, referem-se todas a cerca de vinte anos antes do momento em que ela as narra. Há portanto uma demarcação cronológica precisa, nítida, clara. Um tempo cronológico que é também um tempo histórico, uma vez que se trata, simultaneamente, do período em que se dá a guerra entre a colônia africana e a metrópole europeia. No entanto, como tudo é narrado a partir de lembranças, através do fluxo da memória de Eva, flui igualmente um tempo psicológico ao longo de todo o romance, e que se caracteriza por ela ressaltar bem mais os acontecimentos que a marcaram mais profundamente – por mais triviais que sejam no contexto histórico – do que fatos talvez relevantes histórica e politicamente mas que não tiveram tamanha incidência sobre a vida e a alma dela. Ela mesma explica isso em várias passagens, como nesta a seguir: “Aconselho-o, porém, a que não se preocupe com a verdade que não se constitui, nem com a verossimilhança que é uma ilusão do sentidos. Preocupe-se com a correspondência. Ou acredita noutra verdade que não seja a que se consegue a partir da correspondência?” (JORGE, 2004 [1988], pp. 42-43). Ou ainda: “Misteriosa como o pêssego – uma memória fluida é tudo o que fica de qualquer tempo”. (*id.*, *ibid.*, p. 42). Já noutra passagem, parece referir-se à História de maneira irônica:

Acho até interessante a pretensão da História, ela é um jogo muito mais útil e complexo do que as cartas de jogar. Mas neste caso, por que insiste em História e em memória, e em ideias dessas que tanto inquietam? Ah, se conta, conte por contar, e é tudo o que vale e fica dessa canseira! (*id.*, *ibid.*).

A linguagem metaficcional, que tem sido bastante recorrente na literatura pós-moderna, é mais um recurso de que Lídia Jorge se vale em *A Costa dos Murmúrios*, mais precisamente a metaficção historiográfica. Conforme já mencionado, de acordo com a teórica canadense Linda Hutcheon a metaficção é a narrativa autorrepresentativa e autorreferencial, que questiona seu status como texto ficcional e seu processo de produção. É a ficção que se volta para si mesma e comenta seu próprio processo criativo. Explicando a

metaficção a partir da obra *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox* (1984), de Linda Hutcheon, Camila Franco Batista (2010) comenta:

O narrador também pode parodiar as convenções literárias ou realizar comentários sobre elas ao longo do livro. As paródias de convenções podem aparecer em forma de comentários sobre a descrição de personagens, sobre o poder do escritor, sobre divisões de capítulos e causalidade do enredo, entre outros. Além disso, o narrador pode comentar o processo de escrita como se ele estivesse escrevendo o romance enquanto o leitor o lê. Além da paródia, duas formas de metaficção muito utilizadas são o *mise en abyme* (em francês, “colocar no abismo”) e a alegoria. As narrativas em *mise en abyme* contêm outras narrativas dentro de si (encaixes, caixas chinesas) ou críticas sobre o próprio texto. (pp. 19-20).

Do início ao fim do romance de Lídia Jorge, identificamos a metaficção, pela insistência da narradora-protagonista em deixar claro ao leitor que ele está diante duma representação do real e não do real em si, como no exemplo a seguir, em que ela discute consigo mesma (diante do leitor) de que modo organizar a narrativa, o que nela inserir e o que nela não colocar: “Não, não introduza um discurso destes no seu relato.” (JORGE, 2004 [1988], p. 170).

Trata-se do que Linda Hutcheon chama de narrativa narcisista, que é o processo de construção literária feito às claras, destinado ao leitor. “Enquanto este tem consciência de que está lendo ficção, ele é convidado a participar como co-criador do texto, percebendo assim que faz parte de um paradoxo.” (HUTCHEON, 1984, p.6 apud BATISTA, 2010, p.18). Em outras palavras, uma vez exposta a oficina da criação literária, a leitura flui gerundialmente; o leitor vê o escritor construindo o romance. Contudo, também isso é totalmente ilusório, pois o romance já está todo construído, parcialmente pronto.

Embora o enfoque pelo qual se analisa aqui o romance *A Costa dos Murmúrios* seja o da metaficção historiográfica, como um romance histórico pós-moderno, é importante frisar que em sua narrativa se entrelaçam outros gêneros. Como Eva Lopo narra a sua própria vida, existe então a presença da ficção autobiográfica.

Ao mesmo tempo, como em sua ida de Portugal para Moçambique ela acaba atravessando um árduo processo de amadurecimento como mulher, definindo seu caráter e sua identidade, pode-se falar de um romance de formação. Já nas partes em que se narra o funcionamento da imprensa, com diálogos ágeis e informações mais objetivas, a narrativa ganha contornos de um romance-reportagem. Tudo isso sem falar no tom memorialístico, visto que Eva Lopo não se limita a recordar fatos de sua vida pessoal, mas também da vida de muitas outras pessoas, bem como de todo um momento importantíssimo para a história tanto de Portugal como de Moçambique. Assim, a análise fica certamente mais completa se o livro for visto como um exemplo de romance multigêneres.

Considerações finais

Em *A Costa dos Murmúrios* (2004 [1988]), a protagonista Eva Lopo faz uma crítica rigorosa da ação portuguesa na África. Tendo-se em conta que ela própria é uma mulher portuguesa, tal julgamento expressa uma autocrítica. Exatamente da mesma forma que Mia Couto realiza, em seu romance, uma autocrítica moçambicana. Desse modo, Lídia Jorge parece chamar a atenção para a necessidade de Portugal fazer um acerto de contas com seu passado recente, e mesmo com todo seu passado imperial, o que implica não apenas orgulhar-se de suas grandezas pretéritas como também assumir seus erros e crimes perante outros povos. Eis os primeiros passos rumo a futuras grandezas, bem mais humanas que as do passado.

Quando alguém sofre alguma violência atroz, como por exemplo uma tortura (física ou psicológica), um espancamento ou um estupro, quase sempre tende a ficar em silêncio por longos tempos. Depois, mesmo quando põe para fora o que sofreu, nunca o faz de maneira natural, como quem conversa sobre futebol na mesa de um bar ou sobre telenovela com a vizinha de porta. Não! Ou a vítima explode em gritos – o que nos levaria à estética expressionista – ou tremulamente murmura o que sofreu e durante anos ou décadas soterrou dentro de si. Tais murmúrios nem sempre são coerentes, são muitas vezes truncados; a vítima que sobreviveu ao choque vai balbuciando pedaços do que aconteceu conforme os

sussurros da memória, cujo fluxo não é linear, é caótico, como quem vai catando estilhaços do que se quebrou, do que se partiu talvez para sempre. Daí o caráter fragmentário da narrativa.

Da mesma forma que sucede com os indivíduos, também acontece com as nações. Em qualquer guerra todos perdem, até mesmo os vencedores. Qualquer nação sai de uma guerra como se tivesse sido estuprada, espancada ou torturada. Daí a dificuldade, por duradouro período, em lidar com os traumas e os desastres que são legados inevitáveis de toda e qualquer guerra. A nação tem que ser reconstruída e essa reconstrução – dura e árdua – não é apenas difícil, é também muitas vezes demorada. De certo modo, é feita em “silêncio”, visto que os traumas de uma guerra ficam calados durante muito tempo, e, mesmo quando são finalmente trazidos à voz da nação, é através de murmúrios, num processo sociopsicológico análogo ao que se dá com os indivíduos, com qualquer pessoa que acaba (felizmente ou infelizmente) sobrevivendo a um espancamento, a sessões de tortura ou a um estupro coletivo. Parece ter sido justamente esse o estado psicossocial em se encontrou Portugal recém-saído das guerras coloniais no ultramar e ao mesmo tempo de uma longa ditadura no aquém-mar. Talvez por isso o título do livro seja justamente *A Costa dos Murmúrios*. Mas esse atordoamento nacional também se aplica, certamente, ao povo moçambicano, que, em meio à euforia pela conquista da independência, de repente viu diante de si uma nação inteira que teria que ser reconstruída mas cuja reconstrução foi interrompida pela guerra civil em que o país mergulhou logo em seguida.

Tudo isso nos leva a concluir que, para se ter uma compreensão mais completa da realidade pós-colonial, é fundamental buscar sínteses entre a literatura africana e a literatura portuguesa contemporâneas. Noutras palavras: é imprescindível escutarmos os murmúrios de ambas as costas, dos dois lados do oceano. Oceano que, se outrora separou as duas nações sob a condição de metrópole e colônia, pode doravante já não mais separá-las e sim uni-las, sob a condição de países livres, soberanos e democráticos, capazes de dialogarem de igual para igual no concerto (e no conserto) do mundo, sem que o passado de antagonismo e conflito impeça que o momento presente construa um futuro de paz, união e prosperidade entre as duas costas dos murmúrios.

Referências

- A IDADE DA TERRA. Direção: Glauber Rocha. Roteiro: Glauber Rocha. Intérpretes: Maurício do Valle, Jece Valadão, Antônio Pitanga, Tarcísio Meira, Geraldo Del Rey. Brasil. 1980. 140 min, son, cor. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WAmJR3Km__A.
- BATISTA, Camila Franco. Relações Intertextuais entre *Reparação*, de Ian Mcewan, e *A Abadia De Northanger*, de Jane Austen. 2010. 55p. Monografia (Bacharelado em Letras), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2010.
- BENJAMIN, Walter. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas; v.1).
- HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-Modernismo: história, teoria, ficção*. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.
- JORGE, Lúcia. *A Costa dos Marmórios*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MASCARELLO, Fernando (org.). *História do Cinema Mundial*. Campinas, SP: Editora Papirus, 2006. (Coleção Campo Imagético).
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de Termos Literários*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.
- PAVIS, Patrice. *Dicionário de Teatro*. Trad. J.Guinsburg e outros. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PERSONA. Direção: Ingmar Bergman. Roteiro: Ingmar Bergman. Intérpretes: Bibi Andersson, Liv Ullmann. Suécia. 1966. 85 min, son, p&b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pvEMtHgNApI>.
- PUGA, Rogério Miguel. *O essencial sobre o romance histórico*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

A festa da castanha como manifestação cultural de Tefé/AM

Pedro Henrique Coelho Rapozo²⁵

Rosa Maria Ferreira dos Santos²⁶

Salatiel de Lima Barbosa²⁷

Introdução

A manifestação da cultura popular com o advento da Festa da Castanha no município de Tefé, ao longo de quase cinco décadas vem proporcionando a valorização de uma das mais ricas tradições extrativistas da região do Médio Solimões que é a extração da Castanha do Brasil. Para Faria (2012) o que difere um lugar do outro é a forma de ocupação e os sujeitos sociais engajados nesse processo que produzem o espaço de acordo com seus costumes, valores, tradições, ou seja, sua cultura.

Cultura esta que se firma no cenário histórico e social do tefeense, tornando-se uma das mais importantes festas interioranas. Nesse sentido o presente trabalho com o tema a festa da castanha como manifestação cultural de Tefé/AM. Tem como objetivo principal descrever a história e as transformações ocorridas em torno da Festa da Castanha relacionada com as tradições culturais no município de Tefé/AM e especificamente de identificar seus idealizadores e as principais contribuições para o município de Tefé; destacar os principais fatos históricos a partir de relatos documentais e orais e apresentar sua relevância como instrumento de promoção da cultura popular tefeense.

²⁵ Professor permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

²⁶ Licenciada em Pedagogia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Especialista em História Cultural Africana e Afrobrasileira pelo Instituto Federal do Amazonas (IFAM) e Mestre em Ciências Humanas pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

²⁷ Licenciado em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Especialista em Filosofia da Educação pelo Instituto Federal do Amazonas (IFAM) e Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Esta pesquisa se justifica por envolver uma temática local, que ainda necessita ser compreendida sob os aspectos histórico-social, tendo em vista que a castanha, tornou-se um dos principais produtos extraídos da floresta do entorno do distrito do Caiambé junto com o látex, matéria prima para a produção da borracha. Além disso, com o passar das décadas, Caiambé, foi adquirindo notoriedade, hoje, é distrito, e apresenta-se como a maior comunidade campesina do município de Tefé-AM, em número de habitantes e como entreposto comercial da castanha e também da farinha de mandioca.

A abordagem é a qualitativa com ênfase na pesquisa bibliográfica e de história oral. Os documentos se constituem em uma fonte rica e estável de dados. Segundo Lakatos (2003) Documentos nos fazem mergulhar na fonte de um evento. Em relação aos registros de história oral. Para Thompson (1992 p.44) “ela lança a vida para dentro da própria história [...] heróis vindos não só dentre os líderes estimula professores e alunos a serem companheiros de trabalho e extrai a história de dentro da comunidade”. O método foi o etnográfico que para Geertz (1989) é a descrição densa.

Os resultados proporcionam a análise crítica de que a Festa da Castanha é a principal manifestação da cultura popular tefeense, isso porque, a cidade durante o mês de setembro ou outubro recebe visitantes de diversos lugares, municípios próximos e de outros estados brasileiros. O que ainda aponta-se como fator positivo é a data do supracitado evento, isso acaba provocando a sensação de maior interesse por parte do executivo local, por conhecer a festa que é realizada entre os fins de setembro a outubro.

Segundo Barbosa (2017) O período que a castanha leva para germinar é de 15 meses, outubro a fevereiro, é o período este em que a produção da castanha está no auge de sua safra.

Um aspecto pontual é o descaso com o berço, com o verdadeiro local de origem da festa da Castanha, o Distrito de Caiambé. Por se tratar de um evento que surgiu do idealismo de um dos antigos moradores do Caiambé, que lutou para que esta festa acontecesse, nada mais justo e coerente que a Festa da Castanha se realize no seu local de origem, o Distrito do Caiambé. Indica-se também que desde a primeira edição da Festa da Castanha no ano de 1978, realizada no próprio Distrito de Caiambé, é realizada até os dias

atuais, o poder público, no ano de 2017, entre os dias 18 a 20 de setembro, realizou a mais recente de todas as festividades da principal amêndoa produzida no município de Tefé, com várias atrações nacionais, concursos, gincanas, danças e representações sobre a Castanha do Brasil.

A cultura está atrelada ao modo de vida do homem da Amazônia. Segundo Laraia (2014) O homem é o único ser possuidor de cultura, o conhecimento é um produto da cultura, este povo tefeense também tem uma identidade cultural resultante do meio em que vive.

Cultura e festa: pressupostos e significados

Para Geertz (1989) cultura é um código de significados que os atores sociais atribuem à suas próprias ações. Para Marcuse (1998) a cultura é um processo que inclui complexos conhecimentos, crença, arte, costumes, ou qualquer hábito adquirido no ambiente em que vive. Nesse sentido enfatiza que:

Cultura também é entendida como o complexo específico de crenças religiosas, aquisições e tradições, que configuram o pano de fundo de uma sociedade. [...] complexo de objetivos ou valores morais, intelectuais e estéticos, considerados por uma sociedade como meta da organização, da divisão e da direção de seu trabalho, que deve ser alcançado mediante o modo de vida por ela instituído. (MARCUSE, 1998, p. 153)

Percebe-se nas palavras de Marcuse (1998), o conceito de cultura é abrangente, envolve diversas ações humanas, enfim, é algo complexo, e cada sociedade tem um conceito específico acerca da cultura. Resumindo, o conceito de cultura pode ser relacionado nos seguintes pontos: a cultura, mais do que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações. O homem age de acordo com os seus padrões culturais. A cultura é o meio de adaptação aos diferentes ambientes ecológicos. A cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo (LEVI-STRAUSS, 1976).

Festa como objeto de pesquisas das ciências humanas, apresenta diversos aspectos já estudados, especialmente históricos. Tais estudos indicam amplo caráter descritivo, principalmente dos eventos em si, e no momento em que se realizam, poucas vezes apresentam uma preocupação com o registro dos contextos sociais e econômicos que também ocorrem em paralelo. Excessivamente buscam o que se considera ser o “original”, o “tradicional”, a “sobrevivência cultural”, e escapa aos observadores não apenas os processos transformativos, mas também as razões que os impulsionam. Nesse sentido, é oportuno, destacar a opinião de Durkheim citado por Sanches:

Toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco [...] Pode-se observar as mesmas manifestações: gritos, cantos, músicas, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que elevem o nível vital etc. Enfatiza-se frequentemente que as festas populares conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito. Mas é preciso observar que talvez não exista divertimento onde a vida séria não tenha qualquer eco. (DURKHEIM 1968, p. 542 apud SANCHES 2009, p. 90)

Percebe-se que toda festa tem uma origem no cotidiano da sociedade, que podem apresentar diversos sentidos e significados para sua existência. Cabe salientar também, que a festa tem todo envolvimento com a observação e com a seriedade, isso é que a torna importante conquista cultural.

Extratativismo *in natura* da castanha-do-brasil na Amazônia

A castanha-do-Brasil, antes conhecida como castanha-do-Pará, é uma semente, do fruto da castanheira. Conhecida como a Rainha da Floresta Amazônica, a majestosa castanheira pode atingir até 50 metros de altura e mil anos de idade. É um produto natural

extraído diretamente da Castanheira, é “árvore símbolo da Amazônia, em virtude da sua importância social, ecológica e econômica”. (LORENZI, 2000, p. 25). Os utensílios utilizados para fazer a coleta são: terçado, cambito (pegador de ouriço feito a partir de pedaço de pau, utilizado para retirar os ouriços do chão e colocá-los no paneiro) e o paneiro, que é um cesto de cipó trançado, que serve para armazenar e carregar diversos produtos (CRUZ, 2010).

Para Batista (2006, p. 68) “a formação da cultura na Amazônia tem estado intimamente ligada à colonização e a economia”. Quando o autor menciona cultura na Amazônia, entende-se que se discute sobre todos os aspectos sociais, também é uma questão de sobrevivência, tendo em vista que fixar moradia na Amazônia é um desafio dos mais complexos, dado a imensidão e o isolamento provocado pela floresta.

Neste momento, conceitua-se o termo extrativismo. Segundo Freitas (2016, p. 1) “extrativismo consiste em extrair ou retirar recursos naturais em sua forma original com fins lucrativos ou simplesmente para subsistência”. Assim, extrair algo da natureza é um ato não predatório, e nem com a intenção de esgotá-lo, é uma ação que se realiza em harmonia com os recursos naturais disponíveis. Para Procópio (2007), o extrativismo é incapaz de aliviar a pobreza ou incrementar substancialmente a renda monetária, podendo ocorrer um subdesenvolvimento sustentável. O extrativismo é importante, pois, além de contribuir com a renda familiar, desacelera ou impede, em alguns locais, o avanço do desmatamento.

A atividade extrativista é uma atividade que se pode denominar como sustentável, tendo em vista que não agride a floresta, por outro lado, a atividade extrativista, dentre as quais de coleta da castanha, não ocorre o ano todo, tem um período específico do ano, além disso, a castanheira, árvore produtora da castanha, é uma das mais belas pelo seu porte grandioso, destaca-se na floresta, de imediato chama atenção. Nesse sentido é oportuna a opinião de Brandão (2016):

A castanheira-do-Brasil é uma das mais importantes árvores amazônicas conhecidas e sua exploração tem um papel fundamental na organização sócio-econômica de grandes áreas extrativistas da floresta. A colheita e beneficiamento das semen-

tes constitui importante atividade econômica das populações amazônicas. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a região amazônica é responsável por 98% da produção nacional da castanha, atividade que reúne aproximadamente um milhão de pessoas só no território amazônico. Toda a produção é derivada da exploração dos castanhais nativos, feita por um tipo de trabalhador da região, o castanheiro. (BRANDÃO, 2016, p. 4).

Para o morador de áreas rurais onde há a colheita de castanha, é possível perceber seu valor econômico, vê-se também que a colheita da castanha, é significativa no município de Tefé, pois trata de uma herança.

A Comunidade do Caiambé e a origem histórica da Festa da Castanha

Iniciamos este tópico, enfatizando a síntese histórica da Comunidade de Caiambé, segundo relatos orais e documentais. Caiambé, o nome vem de um cipó “ambé”, fartamente encontrado na floresta amazônica. Os ribeirinhos dessa região iam tirar o cipó de ambé para confeccionar: paneiros, cestos, peneiras, tipitis, artefatos estes utilizados tanto para coleta de amêndoas de castanha quanto na produção de farinha de mandioca. O cipó de ambé, literalmente ‘abraça’ as árvores, principalmente as mais frondosas como a castanheira, sumaumeira, etc. Quando o cipó era retirado do seu ambiente natural, o caboclo dizia: “*cai ambé*”, e da junção de ambas as palavras, surgiu o nome Caiambé.

No período áureo de extração do látex e de produção da borracha entre as décadas de 1890-1920 e 1930-1950, migraram diversas pessoas da região nordeste do Brasil, dentre estas os senhores dono do Caiambé. Ao chegar a Amazônia, adquiram o lote de terras onde hoje se denomina Caiambé, fato registrado nos anais históricos em 1905, portanto, no 1º Ciclo de Produção da Borracha.

Para trabalhar na extração do látex e na produção da borracha de forma oficial, isto é, como legítimos donos das terras outoradas adquiridas, os donos registraram as terras, passaram a registrar em Cartório, na sede do município de Tefé, e assim também se

legalizaram junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária INCRA. Até os dias atuais sua descendência gerencia as atividades, dentre estas se incluíam a coleta de castanha, produção de açúcar mascavo, além da consolidada produção de borracha.

Os donos adotam uma administração voltada para o desenvolvimento da então, localidade do Caiambé. Fez doações de lotes de terras para as pessoas que se fixavam naquele espaço, promoveu ações de urbanização com aberturas de ruas, dentre estas, foram um continuo incentivadores da educação, doando parte de um bem localizado lote de terras para a construção de uma escola estadual. E com apoio da Prefeitura Municipal de Tefé conseguiram diversos outros benefícios para aquela população, por exemplo, a Usina (na época) da Companhia de Energia Elétrica do Amazonas (CEAM), que até os dias atuais presta relevantes serviços à comunidade do Caiambé e comunidades circunvizinhas.

Os donos dão prosseguimento a este legado, fizeram doação do terreno onde atualmente funciona o Posto de Saúde e também doaram outro lote de terras onde se encontra a escola municipal. Continuam com seus trabalhos, a grande maioria, exercendo-o voluntariamente. Ajudam no processo de criação do bairro novo, contribuem com o mapeamento para a realização da infraestrutura (asfalto, meio-fio, calçamento). Atualmente, Caiambé, tornou-se Distrito, possui mais de 111 anos de existência.

São raras as fontes bibliográficas em relação à história e origem da Festa da Castanha no município de Tefé. Porém, uma, com o título: Tefé e a Cultura Amazônica (1996) do professor e historiador Augusto Cabroliè, apresentam significativas e relevantes informações, por exemplo:

No período de 30 de abril a 02 de maio [...] a primeira festa aconteceu por ato do prefeito Manoel Armando da Silva Retto, no ano de 1978, tendo sido realizada em duas etapas. A primeira se deu na localidade Caiambé, por ser o centro da maior região produtora de castanha do município [...] a segunda etapa da festividade, na cidade de Tefé, na sede do Humaitá Clube. (CABROLIÈ, 1996, p. 13-14).

De imediato, é possível identificar que a primeira festa alusiva à castanha de fato, ocorreu na Comunidade do Caiambé, no ano

de 1978. Percebe-se também que a origem desta festa está relacionada com a grande produção de amêndoas de castanha, logo em seguida, o então prefeito de Tefé, Sr. Armando, oficializou a referida festa: “[...] sancionou a Lei n. 587, de 20/03/1978, criando o feriado municipal em 31 de março, dia de São Bento, padroeiro do castanheiro. O Decreto n 47/1978 de 24/05/1978, criou o símbolo do município”. (CABROLIÈ, 1996, p. 14).

Vê-se que está disposto em Lei e Decreto Municipal, o dia para que seja realizada a festa da castanha, porém, nos dias atuais, não se cumpre este calendário oficial. Já se realizou a festa da castanha nos meses de agosto e de setembro, período este que a produção da amêndoa da castanha se encontra na entressafra. Registra-se também que a Castanheira, por força desta mesma Lei, tornou-se o símbolo do município de Tefé, estampado no seu escudo e também dando nome ao prédio da prefeitura: “*Palácio das Bertholletias*”, traduzindo, Palácio da Castanheira.

Analisando outro pesquisador tefeense, o professor de Geografia e História Protásio Lopes Pessoa, a partir do seu livro “História da Missão de Santa Teresa D’Ávila dos Tupebas (2004), se comprova que a Festa da Castanha, foi realmente introduzida e/ou criada de acordo com os seguintes argumentos:

O prefeito Armando se preocupava com a cultura popular [...] por isso, um dos seus atos foi criar pelo Decreto n. 13/78 de 15 de março de 1978, a Festa da Castanha. Seria um evento cívico-cultural, para incentivar o turismo, pois, ao mesmo tempo, se enaltecia o município. Se promovia concursos de danças, poesias, redação, comidas típicas feitas com castanha e objetos com a fibra e madeira da castanheira (PESSOA, 2004, p. 150).

Portanto, sob o ponto de vista histórico o pontapé inicial para a existência da Festa da Castanha, foi o mês de março do ano de 1978. Cabe salientar que na década seguinte, de 1980 o município de Tefé, possuía uma população distribuída da seguinte forma, como afirma Pessoa (2004, p. 158): “Pelo Censo de 1980 o município de Tefé tinha 03 Distritos, sendo Tefé (sede), Alvarães e Maraã. A população era de 30.743 habitantes, dos quais 15.806 na zona urbana e 14.915 na zona rural”. Daí se compreende as razões que levaram o então prefeito Armando Retto a criar a Festa da Casta-

nha na Comunidade do Caiambé, ou seja, o fluxo humano, e assim, valorizando a cultura do tefeense interiorano.

A história aponta que a Festa da Castanha no município de Tefé, “caiu” no esquecimento por anos seguidos, vindo a reaparecer, conforme descrição de Cabrolié (1996):

Em 1993, talvez por desconhecimento da história, o prefeito Etelvino Celani, fez realizar em Tefé, a “primeira” Festa da Castanha, com muitas comemorações esportivas, shows de danças e de músicas, apresentações folclóricas, coreografias alusivas a castanha e a castanheira, concursos de poesias, de redação e gincana cultural feita pelas escolas do município. (CABROLIÈ, 1996, p. 14).

È possível sim, que a observação de Cabroliè proceda em sua opinião, é também possível, que um dos prefeitos, tenha ignorado a origem da Festa da Castanha. Contudo, está claro que a Festa da Castanha no município de Tefé tem uma origem legal, amparada por lei, que está fundamentada, é disponível para consulta pública. Vê-se que a Festa da Castanha, foi se resinificando com o passar dos anos e o homem ganhando novas identidades culturais, enfim, transformando-se em um espetáculo riquíssimo em misturas de ritmos e expressões, onde se contratam famosos cantores, notando a relevância da Festa da Castanha para os tefeenses.

Um dos prefeitos, durante o seu mandato como chefe do poder executivo tefeense, realizou consecutivamente a Festa da Castanha, todas na sede do município, e aos poucos, foi incorporando inovações como atrações nacionais que na época se encontravam em evidência. A Festa da Castanha a partir da década de 1990 ganhou grandes proporções e uso de ferramentas tecnológicas: telões gigantes, por exemplo, algo inédito. Os resultados imediatos superaram as expectativas, e a partir da análise do trecho a seguir: “As companhias de táxis aéreos de Manaus colocaram voos extras para atender ao grande fluxo de pessoas que se deslocavam de todos os pontos do estado para Tefé. Hotéis, restaurantes, pensões, barcos e casas de famílias foram ocupados pelos visitantes”. (CABROLIÈ, 1996, p. 15).

Identifica-se que da origem aos dias atuais a Festa da Castanha vem ganhando constantes transformações, porém, o que não

muda, é o foco principal, valorizar a cultura amazônica, expressa nas atividades de extrativismo da amêndoa da castanheira.

Relatos orais: história da Festa da Castanha

Economicamente a castanha trouxe para o Caiambé, uma das mais conceituadas empresas de comércio de produtos extraídos da floresta amazônica, a Empresa CIEX – Comércio Indústria e Exportação LTDA, situada em Manaus, subsidiária da JUTAL Empresa Industrial de Juta, acabaram fomentando o setor primário extrativista, que começou a decair em meados da década de 1990, porém, proporcionou visibilidade através da hoje, tradicional Festa da Castanha, que desde então passou a configurar no calendário de manifestações da cultura popular no município de Tefé. Não estimativas quanto ao total da castanha comercializada junto a Empresa CIEX, no entanto, as barcaças, passavam dias e dias até que seus porões fossem ocupados pelas amêndoas.

É importante destacar que segundo os relatos documentais e orais que o principal idealizador foi um dos donos do Caiambé, e que a primeira festa, de fato ocorreu, no dia 15 de março de 1980, portanto, data posterior a que se refere Cabroliè (1996). Essa particularidade pode ser justificada a partir da compreensão que a oficialização da supracitada festa, de fato ocorreu em 1978, porém a sua realização somente em 1980, fato este que se constatou nas narrativas. As entrevistadas aqui serão identificadas por A e L, para manter sigilo de identidade.

Com o desenvolvimento do setor extrativista primário, um dos donos do Caiambé, começou a distribuir lotes de terras junto à população interessada, com isso, foram fundadas diversas comunidades ao longo do Lago do Caiambé, dentre as quais: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro - Feliciano, Caírara, dentre outras. Esse fluxo humano levou a criação da Festa da Castanha com o intuito de valorizar a coleta de amêndoas (castanha), que na época estava em processo de crescimento tornando Caiambé um dos maiores produtores da castanha no estado do Amazonas.

As narrativas dos Sr. A, indicam precisão e concisão quanto a exposição de sua opinião, como se destaca o Sr. A. justificou os

motivos que contribuíram para a realização da primeira Festa da Castanha no Distrito de Caiambé: “Ele fez essa festa (dono) porque ficou muito animado, aqui dava muita, muita castanha [...] aí ele falou que ia fazer a Festa da Castanha aqui, e fez. A atração de fora que ele trouxe foi a miss Amazonas, que desfilou no Teatro Caiambé”.

As paisagens indicam o local onde foi realizada a primeira Festa da Castanha no ano de 1980, local este onde se ergueu um palco, considerado de teatro. A miss Amazonas do ano de 1980 desfilou para o público no Teatro do Caiambé, onde, segundo Cabroliê (1996, p. 14) “onde houve o concurso de maior Envira de castanheira, menor muda, maior e menor ouriço, maior e menor amêndoa, artigos artesanais”.

Com o falecimento do seu principal idealizador em 1988, e no mandato de um dos prefeitos em 1996 a Festa da Castanha passou a ser realizada na sede urbana do município de Tefé, porém, a primeira edição, trouxe contribuição econômica para o Distrito de Caiambé, como atesta o Sr. A que narra “Essa festa foi feita somente com o pessoal daqui e da cidade (Tefé), não veio gente de fora [...]Com essa festa começou a circular dinheiro”. Nota-se também, que o entrevistado apresentou o seguinte argumento quando soube que a Festa da Castanha passou a ser realizada na cidade de Tefé, referendando sua própria opinião: “Quando nós soubemos a Festa da Castanha já tinha sido transferida pra lá (cidade de Tefé). Foi feita apenas uma festa aqui, isso não é certo, foi aqui que ela nasceu, o povo da cidade que era pra vim pra cá prestigiar”.

No decurso da história sobre a Festa da Castanha, é importante destacar a forma como era conduzida as castanhas *in natura* para o beneficiamento em Manaus. Na opinião do Sr. A “Aqui havia muita castanha[...] O navio embarcava castanha durante três dias seguidos, sem parar, de dia e de noite, ia pra Manaus”.

A nostalgia do entrevistado transparece na forma de saudosismo ao recordar a produção e o acondicionamento da castanha produzida no Caiambé entre as décadas de 1970 a 1990, as barcaças, denominadas pelo Sr. A de ‘navios’, demandavam três dias até que se completassem sua carga, então, era abundante a produção de castanha. Outra informação relevante é que a primeira Festa da Castanha durou apenas um dia, um sábado. Por fim, o Sr. A afirma

categoricamente, que se um dos donos não tivesse falecido, a Festa da Castanha, continuaria a ser realizada no seu lugar de origem, o Distrito de Caiambé.

Entende-se ao analisar as informações transmitidas pelo Sr. A que realmente, o berço da festa da Castanha é o Distrito de Caiambé, e que seu principal idealizador foi um dos donos das terras, contudo, o seu falecimento, levou a obscuridade por vários anos, até que fosse realizada a segunda edição na cidade de Tefé no ano de 1978. Gravados nos registros históricos e na memória da população tefeense, estamos na 28ª edição da Festa da Castanha, sendo que a última, foi realizada no ano de 2019. Porém, a Festa da Castanha, não pode perder sua identidade, ou seja, homenagear a participação do castanheiro, que do seu trabalho e esforço, conseguiu sensibilizar um dos moradores e dono das terras de Caiambé a transformar um sonho na mais importante manifestação da cultura popular tradicional do município de Tefé e não se pode ignorar sua manifestação quanto cultura.

Considerações finais

A cultura popular amazônica é rica e diversificada, trata-se de uma cultura que perpassa as gerações, e consegue sensibilizar a todos que se envolvem direta e indiretamente. A Festa da Castanha que se originou no Distrito do Caiambé em 1980, também se transformou, passou desde 1996 a ser realizada na cidade de Tefé. Vimos que, a Festa da Castanha, foi um sonho que virou realidade para seu idealizador, pois, encontrou na referida manifestação uma maneira coletiva para dá protagonismo aos trabalhadores extrativistas que se dedicavam e que ainda se dedicam a coletar a castanha na floresta do entorno do Distrito de Caiambé e comunidades adjacentes Com o advento da primeira festa da castanha, o castanheiro sentiu-se valorizado e motivado, houve também o desenvolvimento da economia e o surgimento de diversas outras comunidades, como Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Feliciânia e a do Caírara, além de pequenas localidades que se dedicam a coleta da castanha entre os meses de fevereiro a outubro ao longo das margens do Lago de Caiambé e do Rio Solimões.

Os objetivos definidos para esta pesquisa enquanto propostas foram conquistados, descreveu-se a história da Festa da Castanha bem como o papel do seu principal idealizador. Constatou-se que a Festa da Castanha, em sua primeira edição tinha como meta comemorar a grande produção de castanha e conseqüentemente premiar o árduo trabalho do castanheiro. Porém, estendeu-se esse pressuposto a economia com o incremento e a circulação de moeda corrente entre todos os participantes desse importante setor extrativista primário.

Apresentaram-se também os perfis dos atores envolvidos na história da Festa da Castanha, além dos acontecimentos que culminaram com a transferência da citada festividade do Caiambé para a cidade de Tefé no ano de 1996, através do prefeito na época. Verificou-se também nesse mesmo ensejo a existência de fontes documentais que narram o surgimento tanto do Distrito de Caiambé quanto da Festa da Castanha, sendo esta última, manifestação autêntica dos desafios extrativistas no cenário amazônico, especificamente na zona campesina do município de Tefé.

Conclui-se que a Festa da Castanha é a maior de todas as festas do médio e alto Solimões, consegue aglutinar centenas e centenas de visitantes e simpatizantes durante os três dias dedicados a essa festividade, no entanto, é preciso ressaltar que a Festa da Castanha tem, segundo os anais históricos e legais, datas que necessitam serem revistas, tendo em vista que a Festa da Castanha é relevante para vários setores da economia e da sociedade tefeense como um todo.

Referências

- ALBERT, V. *Manual de História Oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- BARBOSA, S de L. *Extrativismo e comercialização da Castanha-do-Brasil no município de Tefé – Médio Solimões/AM*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2017.
- BATISTA, D. *Amazônia: cultura e sociedade*. 3 ed. Organização de Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2006.
- BRANDÃO, V. *Castanha do Brasil: a carne vegetal da Amazônia*. Correio Gourmand, Embrapa, Vitalatman, Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro – USP, Herbário: 2016.
- CABROLIÊ, A. *Tefé e a cultura amazônica*. Instituto Paulo Freire, Carimbochaves: São Paulo, 1996.

- CRUZ, Tereza. A. Mulheres da floresta do vale do Guaporé e suas interações com o meio ambiente. *Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro, v. 18, p. 913-925, 2010.* Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2010000300016>.
- FARIA, I. F. de. *Ecoturismo indígena: Território, Sustentabilidade, Multiculturalismo.* São Paulo: Annablume, 2012.
- FREITAS, Eduardo De. *Atividade extrativista: Brasil Escola.* Disponível em: <<http://brasilecola.uol.com.br/geografia/atividade-extrativista.htm>>.
- GEERTZ, C. A *interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1980.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico.* 26 reimpressão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.
- LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos.* São Paulo: Atlas, 1983.
- LEVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem.* São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.
- LORENZI H. *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil.* 4 ed. São Paulo: Instituto Plantarum: 2000.
- MARCUSE, Herbet. *Cultura e Sociedade.* Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998. v. 1.
- PESSOA, P. L. *História da Missão de Santa Teresa D'Ávila dos Tupebas.* Manaus. Ed. Novo Tempo, 2004.
- SANCHES, C. *Fundamentos da cultura brasileira* 3 ed. Manaus: Editora Valer, 2009.
- THOMPSON, P. *A voz do passado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

As lendas amazônicas como resistência e valorização do saber local no contexto escolar

Núbia Litaiff Moriz Schwamborn²⁸

Thaila Bastos da Fonseca²⁹

Introdução

Escrever é uma tarefa árdua para a maioria dos estudantes das escolas públicas, sobretudo porque a era digital está ganhando cada vez mais espaço no universo da adolescência. Com apenas um “click”, é possível viajar pelo mundo. Em contrapartida, o hábito e o prazer pela escrita têm se tornado cada vez mais escassos neste mundo tão inconstante denominado adolescer. Neste sentido, no âmbito do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID/CAPES), da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), desenvolveu-se o subprojeto de Letras-Língua Portuguesa, o qual buscou despertar nos discentes o interesse para a prática da leitura e da escrita, utilizando-se das narrativas amazônicas, coletadas entre seus familiares, em especial, entre os mais antigos, que moram em Tefé, cidade localizada no estado do Amazonas, e local onde a Escola Estadual São José está inserida.

O projeto de ensino foi aplicado no 6º ano, turmas 01 e 02 e no 7º ano, turma 01, do turno vespertino, pela equipe de bolsistas de iniciação à docência (ID), formada pelos acadêmicos do Curso de Licenciatura em Letras - Língua Portuguesa, do Centro de Estudos Superiores de Tefé (CEST), da Universidade do Estado do Amazonas - (UEA), pela supervisora de área (SA), professora Me.

²⁸ Professora do curso de Letras, no Centro de Estudos Superiores de Tefé, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA); Mestre e Doutora em Ciências da Educação (USC/Asunción/PY), atualmente é Coordenadora de Área do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID/CAPES/UEA.

²⁹ Graduada em Letras-Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA); Graduada em Letras-Língua Inglesa (UEA); Especialista em Metodologia do Ensino de Língua Portuguesa e suas Literaturas (CUEA); Mestre em Ciências Humanas pelo Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA); Professora Supervisora do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID/CAPES/UEA; Professora efetiva de Língua Inglesa, Língua Portuguesa e suas Literaturas (SEDUC-TEFÉ).

Thaila Bastos da Fonseca e pela coordenadora de área de Letras, professora Dra. Núbia Litaiff Moriz Schwamborn.

Uma das motivações para o desenvolvimento do presente trabalho reside no fato de que, ao longo do tempo, as histórias oriundas do imaginário popular vão se perdendo nas memórias das pessoas. Neste sentido, registrar as histórias que permeiam ou permearam o imaginário lendário dos familiares dos estudantes da escola referida, é uma das formas de legitimar a identidade cultural dos mesmos. Evidenciar a cultura da tradição oral é levar os alunos a compreenderem a construção de sua identidade cultural, passando assim, a valorizá-la. Dessa forma, legitimar uma identidade além de ser uma tentativa de resistência, é tornar em evidência os diversos aspectos da cultura local, como as histórias, as crenças, as tradições e costumes que ficaram na memória das pessoas.

Metodologicamente, para proporcionar o prazer pela escrita e legitimar a identidade cultural dos estudantes através do gênero textual Lendas Amazônicas, primeiramente, apresentou-se aos mesmos, as conceituações e a importância deste gênero. Através da exploração dos diversos textos, também foi estabelecida a diferença entre lendas e mitos amazônicos e depois os discentes foram orientados pelos bolsistas para a realização das entrevistas com os familiares antigos dos (as) alunos (as), para coleta das lendas amazônicas com seus pais e avós. Posteriormente, após a socialização das lendas, foram feitas a sistematização e o registro das lendas coletadas nas entrevistas; também se explorou a estrutura do gênero textual narrativo, mais especificamente, a modalidade narrativa lendas amazônicas e trabalhou-se a estrutura de um parágrafo narrativo para que os estudantes reescrevessem as lendas amazônicas coletadas, obedecendo à escrita em prosa. Com referências aos conteúdos de Língua Portuguesa foram exploradas a pontuação, acentuação, concordância e ortografia, na prática educacional, a fim de facilitar o processo da reescrita.

A metodologia inseriu-se na abordagem qualitativa, posto que através do método da História Oral, os alunos foram a campo no intuito de coletar dados precisos para obtenção de resultados satisfatórios. Esta metodologia foi de fundamental importância, porque a presença das pessoas como testemunhas do passado é muito fundamental, pois ao ouvi-las, descobrimos que elas têm sempre

algo importante a nos dizer e que pode contribuir para a construção histórica de determinado povo.

Sendo assim, a História Oral foi o método que nos ajudou na coleta de materiais para a reescrita final dos alunos. Convém enfatizar que para o registro no livro, os bolsistas de iniciação à docência (ID) corrigiram aspectos gramaticais das narrativas coletadas. Dessa forma, através do desenvolvimento do projeto de ensino, contribuiu-se, de forma significativa, para o processo de ensino-aprendizagem dos alunos e para o conhecimento dos aspectos populares da cultura local.

O gênero textual lendas amazônicas como valorização da cultura local

As Lendas Amazônicas se caracterizam por sua natureza fantástica surpreendente e impressionante, visto que, em seu universo narrativo, com referência à verossimilhança, tudo é possível. As histórias populares e as tradições orais, além de carregarem uma multiplicidade de imaginação e de fantasioso, trazem o conhecimento dos moradores de uma determinada região, cujo principal objetivo é explicar os fatos, os fenômenos naturais e tudo que os cerca. Nas narrativas lendárias, o real e o imaginário se interpenetram livremente, refletindo “de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural” (LOUREIRO, 2015, p. 77).

A exuberância da majestosa floresta amazônica e os elementos da natureza exercem uma influência na formação do lendário dos povos da Amazônia, dando origem a muitas lendas, como forma empírica de explicar o princípio das coisas, inspirando-se no respeito pela natureza. É fato que o processo de ensino e aprendizagem da educação atual não fornece uma visão de mundo real aos estudantes, e isto se acentua, ao considerarmos que, muitos conteúdos ministrados no âmbito escolar estão distantes da realidade dos mesmos.

Neste sentido, a escola inadequadamente oferece vivências descontextualizadas e que não fazem parte do cotidiano dos dis-

centes, tendo em vista que a mesma “escola que tem a preocupação em se integrar com a comunidade e capacitar seus alunos para nela atuarem, quer ignorar as manifestações de cultura que impregnam a comunidade de onde seus alunos provêm: a cultura popular” (SOUZA, 2011, p. 34).

Nesta percepção, evidenciar o gênero textual Lendas Amazônicas no âmbito escolar “é um trabalho que colabora para a permanente construção da memória, da recuperação e registro da cultura local, preservando e evidenciando, desse modo, a identidade regional” (PIBID/Letras-Língua Portuguesa. *Lendas amazônicas: legitimando a identidade cultural dos estudantes da Escola Estadual São José, em Tefé/Amazonas* – Ano: 2018). E, de acordo com Moriz (2012), “se literatura é ideologia, é expressão de pensamentos e a representação escrita e oral da cultura de um povo”, através do ensino de textos literários regionais e conhecimento das lendas amazônicas pode-se possibilitar a valorização da cultura no município de Tefé. Ou seja, através do uso das lendas, é possível também, propiciar aos educandos uma experiência educacional na qual os mesmos possam socializar seus saberes, respeitando os valores culturais do seu local de origem, pois, a identificação com a cultura “passa pela formação da consciência histórico-cultural, de um homem cultural que utiliza a linguagem como atividade formadora de sentimentos e crenças” (SOUZA, 2011, p. 19).

Diante do exposto, valorizar a herança cultural deixada pelos nossos ancestrais como as narrativas populares (lendas e mitos), as tradições e os costumes, configura-se como uma das alternativas de preservar o passado e contribuir para uma construção identitária no presente, posto que as lendas amazônicas relatam fatos envolvendo seres mitológicos que vieram das profundezas dos rios, dos confins das florestas e da escuridão sem fim; são narrativas que fazem parte do imaginário amazônico, permanecendo vivas, através da oralidade.

Sabe-se que a maioria das histórias coletadas da tradição oral é fonte de ensinamentos que transmite uma sabedoria tradicional voltada para preservação dos elementos naturais, como também possibilita o conhecimento das figuras lendárias que atravessam gerações no imaginário dos moradores da cidade de Tefé. Dessa forma, a lenda, concebida como um gênero textual literário criado

pela tradição oral, que apresenta uma relação direta entre o momento histórico e o povo que a cria é propícia para o trabalho com os discentes. Para Nunes (2008), lenda é “uma narrativa fantasiosa transmitida pela tradição oral através dos tempos”,

De caráter fantástico e/ou fictício, as lendas combinam fatos reais e históricos com fatos irreais que são meramente produto da imaginação aventuresca humana. Com exemplos bem definidos em todos os países do mundo, as lendas geralmente fornecem explicações plausíveis e até certo ponto aceitáveis para coisas que não têm explicações científicas comprovadas, como acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais (NUNES, 2008, p. 25).

Logo, as lendas além de serem frutos da capacidade criadora das pessoas, constituem a representação imaginativa de algum fato histórico passado. Essas narrativas trazem consigo explicações aceitáveis aos fatos e acontecimentos misteriosos e sobrenaturais que foram impossibilitados de serem explicados pela ciência. Portanto, realizar o registro escrito dessas narrativas, é uma possibilidade de ressignificar o conhecimento popular e aproximar ainda mais a escola da comunidade e do conhecimento da cultura local.

Nesta perspectiva, as narrativas orais podem ser usadas como processo metodológico para o desenvolvimento da escrita, e propositalmente, para desenvolver o hábito da leitura, podendo ser uma ferramenta poderosa ao aplicá-la no contexto escolar. Então ressignificar essas narrativas além de proporcionar a compreensão da identidade construída no presente, leva também a refletir experiências, valores e crenças do local onde as pessoas estão inseridas. Segundo Todorov (2006), pode-se dizer acerca das narrativas que “são acontecimentos estranhos, insólitas coincidências. Mas o passo seguinte é decisivo: produz-se um acontecimento que a razão não pode explicar” (TODOROV, 2006, p. 147). Assim, as pessoas recorrem a essas narrações no intuito de tentar esclarecer ou justificar acontecimentos que não podem ser explicados pela razão. Para isso, utilizam-se das narrativas lendárias, porque “o fantástico é a hesitação experimentada por um ser que não conhece as leis naturais, diante de um acontecimento aparentemente sobrena-

tural” (TODOROV, 2006, p. 146). Ainda sobre a narrativa, o autor reafirma que a mesma:

se constitui na tensão de duas forças. Uma é a mudança, o inexorável curso dos acontecimentos, a interminável narrativa da ‘vida’ (a história), onde cada instante se apresenta pela primeira e última vez. É o caos que a segunda força tenta organizar; ela procura dar-lhe um sentido, introduzir uma ordem. Essa ordem se traduz pela repetição (ou pela semelhança) dos acontecimentos: o momento presente não é original, mas repete ou anuncia instantes passados e futuros. A narrativa nunca obedece a uma ou a outra força, mas se constitui na tensão das duas (TODOROV, 2006, p. 20-21).

As narrativas, os “causos” passados revelam acontecimentos por vezes singulares, pouco coerentes, mas interessantes, visto que as narrações, frutos da imaginação humana não obedecem a uma linearidade. Desse modo, “a narrativa consistirá numa aprendizagem do passado” (TODOROV, 2006, p. 180).

Vale frisar que, as narrativas de acontecimentos fantásticos, frutos da capacidade imaginativa das pessoas, são verdades que persistem e atravessam gerações no imaginário de quem as conta e de quem as ouve. Deste modo, sob a perspectiva de pesquisadoras e educadoras, faz-se necessário para esta discussão, recorrer aos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), em especial, a aplicação das ideias sobre a pluralidade cultural na prática pedagógica, tendo em vista que, as pluralidades de mundos e identidades, deveriam ser aprofundadas desde o Ensino Fundamental, pois a pluralidade cultural é caracterizada como “expressão de identidade”. Sobre a questão, Moriz (2012), utilizando-se do conceito de Estética da Sensibilidade, caracterizada como “*expressão de identidade nacional*”, enfatiza que a estética da sensibilidade é fundamental para a valorização dos diferentes aspectos culturais, constitui um substrato indispensável para:

[...] uma pedagogia que se quer brasileira, portadora de da riqueza de cores, sons e sabores deste País, aberta à diversidade dos nossos alunos e professores, mas que não abdica da responsabilidade de constituir cidadania para um mundo que

se globaliza, e de dar significado universal aos conteúdos da aprendizagem (BRASIL: PCN/Ensino Médio, 1999, p. 76).

Moriz (2012), ao citar os Parâmetros Curriculares Nacionais reafirma que aprender a conviver com as diferenças é: “reconhecê-las como legítimas e saber defendê-las em espaço público, fará com que o aluno reconstrua a autoestima” (BRASIL: PCN/Ensino Médio, 1999, p. 142) e sua própria identidade cultural. A pluralidade cultural oportuniza uma ressignificação cultural e uma abordagem diversificada e de característica interdisciplinar no âmbito escolar, como também pode ser um meio incentivador para o ensino de literatura em sala de aula. Sendo assim, a “interdisciplinaridade” de múltiplos saberes caracteriza-se como o caminho para a inclusão e de valorização de grupos desprestigiados socialmente. Portanto, deve-se propor um pensar globalizado para por fim no ensino descontextualizado e que não esteja de acordo com os reais interesses dos discentes.

O desafio de valorização da cultura, estímulo à leitura ou qualquer outro fator de contribuição ao desenvolvimento do estudante é um trabalho a ser assumido por aqueles que têm a obrigação de levar à frente, processos de tomadas de consciência, ou seja, os professores. É indispensável dotar a escola de instrumentos didáticos para trabalhar com a diversidade, transformar a diversidade conhecida e reconhecida numa vantagem pedagógica. A lenda permeia o âmbito da cultura local, e colocando essa modalidade à disposição dos estudantes, os mesmos se interessam pela modalidade textual por ser breve e pela temática e, desse modo, ampliam conhecimentos sobre sua cultura e o lugar em que estão inseridos, tornando o processo de ensino e aprendizagem prazeroso e significativo.

Os procedimentos metodológicos, os caminhos trilhados na prática pedagógica e as experiências adquiridas

O método utilizado foi o da História Oral que é fundamentado nas experiências humanas, posto que a história de muitas pessoas poderá elucidar a compreensão de acontecimentos históricos do

passado e refleti-los no presente. O método de História oral possibilita o registro das memórias através das reminiscências, como também a reinterpretação do passado, e de acordo com Walter Benjamin, no prefácio do livro *A voz do passado*, “... qualquer um de nós é uma personagem histórica.” (THOMPSON, 1992, p. 19). Neste aspecto, a utilização do método da História oral é de grande relevância, pois contribui para a preservação e ressignificação da tradição oral de um povo:

[...] a história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p. 17).

Desse modo, podemos perceber o quanto é importante a presença das pessoas como testemunhas do passado, visto que, ao ouvi-las, percebemos que elas têm sempre algo de importante a nos dizer e que pode contribuir para a construção histórica e identitária de determinado povo. Thompson (1992) percebeu a riqueza e a importância da memória dos sujeitos anônimos, e como o jeito do entrevistado contar “estórias” sobre o passado, era uma alternativa perfeita para a história social. Neste aspecto, a História Oral é considerada como fonte identitária de um povo, capaz de retratar as realidades, as vivências e os modos de vida de uma comunidade em cada tempo e nas suas mais variadas sociabilidades. Esse tipo de fonte não só permite a inserção do indivíduo, mas o resgata como sujeito no processo histórico, produtor de histórias e feitos de seu tempo.

Assim, foi realizada uma investigação ação participante, levando em consideração a importância dos sujeitos em nossa pesquisa (alunos e familiares), pois eles são os protagonistas e participantes do nosso trabalho. É um enfoque diferente do método tradicional, no qual as pessoas são vistas como meros objetos de pesquisa. Diante desta constatação, Cano Flores (2003, p. 59) demonstra que a investigação participante:

[...] mais do que uma atividade investigativa, é um processo eminentemente educativo de auto-formatação e autoconhecimento da realidade na qual a pessoa, que pertence à comunidade ou ao grupo, sobre os quais recai o estudo, tenha uma participação direta na produção do conhecimento sobre a realidade.

Desse modo, na pesquisa participante torna-se relevante a participação e o diálogo entre os integrantes da pesquisa, na qual as decisões e resultados serão frutos de constantes conversas entre entrevistador e entrevistados. Os alunos foram orientados que selecionassem as pessoas mais idosas entre seus familiares e essa escolha se justifica também, pelo fato de elas terem mais conhecimentos de vida e mais histórias para contar: são como um livro, e quando partem para outra dimensão, se fecham para sempre. Assim, devemos privilegiar as narrativas dessas pessoas, por já possuírem uma vasta experiência de vida e memória, pois “se o adulto não dispõe de tempo ou desejo para reconstruir a infância, o velho se curva sobre ela como os gregos sobre a idade de ouro” (BOSI, 1994, p. 83).

Introduzimos o presente trabalho com uma apresentação formal dos “pibidianos” na Escola Estadual São José, visando à interação com a comunidade escolar. Posteriormente, expusemos o projeto e a relevância do tema: preservação da cultura local por intermédio das lendas amazônicas. Nesse sentido, os (as) bolsistas pibidianos (as) já fundamentados teoricamente, apresentaram o gênero textual: lendas amazônicas aos alunos, através de aulas expositivas e dialogadas, apresentando uma singela diferença entre mitos e lendas, pois muitos acreditam que esses gêneros não se diferenciam.

Em seguida, foram explorados vários textos lendários para que os educandos conhecessem a diversidade das lendas e os tipos existentes. As atividades metodológicas também envolveram leituras variadas tanto em conjunto, como individual, a fim de despertar o interesse no alunado em conhecer outras lendas e se interessar pelo projeto. A Lenda da Vitória-Régia foi explorada juntamente com uma atividade interpretativa, a fim de lapidar a capacidade interpretativa de cada aluno. Esta atividade foi realizada individu-

almente, e isso possibilitou detectar as dificuldades individuais dos alunos acerca da leitura e da compreensão de textos.

Posterior a isso, foram trabalhados os aspectos gramaticais da língua portuguesa como: pontuação, ortografia e, principalmente, a estrutura do gênero textual narração, no intuito de facilitar as produções dos estudantes. Em seguida, os estudantes foram a campo realizar entrevistas com seus pais e avós para a coleta das lendas. Após serem coletadas, as lendas foram reescritas pelos estudantes. Os acadêmicos bolsistas de iniciação à docência também contribuíram na correção, visando à construção do livro. Enfatiza-se que para manter a originalidade do trabalho, mantivemos também as produções escritas dos discentes sem a preocupação gramatical, visto que o foco maior centrava-se na estruturação do gênero textual lenda.

Portanto, a preocupação constante da equipe do PIBID era se os educandos conseguiriam reescrever as narrativas coletadas, obedecendo aos elementos da narrativa como: tempo, espaço, narrador e personagens, enfim, os elementos caracterizadores deste gênero. Assim reafirmamos os elementos estruturais de uma narrativa e os estudantes superaram as expectativas do projeto, de modo que obtiveram, na maioria, um bom desempenho nas produções. A preocupação com as normas gramaticais ficaram em segundo plano, visto que o interesse maior era a produção narrativa relacionada ao registro das histórias coletadas pelos discentes. Alguns alunos chegaram a comparar a história contada por seus familiares, com registros encontrados por meio da internet.

Percebemos que os estudantes organizaram seus textos em prosa de forma coesa e obedeceram aos aspectos gramaticais relacionados à pontuação. Vários estruturaram as narrativas em parágrafos, utilizando adequadamente os elementos da narrativa. Apesar de encontrarmos pequenos erros de ortografia, como exemplo: *vitoria-regia* (sem acento) e outros de concordância, com a correção e a reescrita, essas dificuldades foram sanadas. Na sequência de leitura foram realizados três passos: apresentação da atividade, primeira produção escrita, reescrita e produção final. Desse modo, conforme Marcuschi (2008, p. 216) o estudante obtém “um controle sobre sua própria aprendizagem e sabe o que fez, por que fez e como fez”.

Constatamos a competência escrita de alguns estudantes em desenvolver corretamente a estrutura formal de seu texto. Em contrapartida, identificamos erros de coerência e coesão e para amenizar tal problemática, mostramos aos alunos que para haver coesão e coerência na prática escrita, não se exige somente conhecimento das regras gramaticais, mas também de um conhecimento de mundo que constitui o repertório de leitura dos sujeitos. É importante ressaltar que, pelo fato de as narrativas terem sido coletadas por intermédio de entrevistas, entendemos as marcas da oralidade utilizadas constantemente nos textos. Neste sentido, as narrativas orais podem ser usadas de acordo com Fonseca (2017, p. 155), “como processo metodológico para o desenvolvimento da escrita através das coletas de dados, e propositalmente ao hábito da leitura podendo ser uma ferramenta poderosa ao aplicá-la no contexto escolar”. Sendo assim, as aulas de língua portuguesa não devem estar voltadas apenas para reprodução dos tópicos gramaticais, baseados em um ensino mecanizado, mas devem ampliar o universo do educando através da leitura, escrita e reescrita, levando em consideração o contexto e o cotidiano dos discentes.

Através das narrativas recolhidas, constatamos que os estudantes estão evidenciando aspectos lendários que atravessam gerações. “Entre as lendas coletadas, vários alunos tematizaram o boto que se refere ao ‘dom juan’ amazônico” (FONSECA; MORIZ SCHWAMBORN; ARAÚJO, 2019, p. 1203). A lenda do boto é muito conhecida e contada entre seus familiares. Verificamos também a preocupação dos alunos em desenhar os protagonistas das lendas, ou seja, o trabalho desenvolveu também o potencial artístico dos discentes, visto que ilustraram suas lendas por interesse e criatividade própria.

Observando a competência escrita, podemos afirmar que o projeto desenvolvido na escola contribuiu de forma efetiva para a formação e valorização da identidade cultural, como também para a promoção do hábito da leitura e escrita. Neste sentido, construir uma identidade corresponde a um desejo básico, o de pertencer, fazer parte de um determinado grupo, ser aceito por outros, ser recebido, preservado, saber que tem apoio e aliados. E ainda mais importante: “ter a identidade pessoal endossada, confirmada, aceita por muitos - o sentimento de que se obteve uma segunda identi-

dade, agora uma identidade social” (BAUMAN, 1999, p. 32). Neste aspecto, torna-se imprescindível a reescrita das lendas coletadas pelos estudantes no seio de seus familiares, a fim de legitimar a identidade cultural dos estudantes da Escola Estadual São José e reafirmá-las na contemporaneidade. Constatamos que o trabalho fortaleceu ainda mais a cultura da oralidade.

Vale frisar que a presença do PIBID no contexto escolar propicia um aprendizado diferenciado. Com o desenvolvimento do Projeto: “Produção Textual Através das Lendas Amazônicas: legitimando a identidade cultural dos estudantes da Escola Estadual São José”, o programa tem contribuído de forma significativa para a formação inicial dos graduandos do Ensino Superior, como também para o desenvolvimento da Educação Básica. Logo, o trabalho aqui apresentado é uma oportunidade de reafirmar a importância do PIBID/CAPES e destacar que o trabalho promoveu aprendizados e experiências diversificadas e o fortalecimento do elo entre os professores, pibidianos e alunos, possibilitando também a reflexão sobre a prática docente.

Considerações finais

A partir das atividades desenvolvidas no projeto de ensino, se constatou melhorias significativas nas produções textuais, tanto dos bolsistas de iniciação à docência, quanto dos discentes envolvidos no projeto. O resultado superou as expectativas, tendo em vista que as lendas coletadas foram reescritas, digitadas e transformadas em material pedagógico para a prática de leitura e escrita em sala de aula. Dessa forma, o projeto desenvolvido contribuiu para legitimar a cultura da oralidade entre os alunos e seus familiares, pois a maioria dessas narrativas estava nas reminiscências de seus pais e avós e vieram à tona por intermédio deste trabalho.

Notamos também um grande entusiasmo nos estudantes, pois eles se tornaram os protagonistas das atividades propostas no projeto, os quais foram a campo entrevistar seus familiares e coletar as histórias que permeiam o imaginário popular. Podemos afirmar também que a internet faz parte da vivência de alguns alunos, visto que alguns trouxeram a versão encontrada em sites e compararam

com a contada pelos familiares. Consideramos também que as lendas, através da reescrita, possibilitaram também o emprego da linguagem na modalidade narrativa estudada. Contudo, observamos alguns desvios de ortografia e de gramaticalidade que vão se superando de acordo com competência leitora de cada estudante. Portanto, este trabalho permitiu o conhecimento das Lendas Amazônicas no âmbito escolar, e se constituiu como ferramenta metodológica de incentivo à leitura, à escrita e à valorização cultural, visto que fortaleceu aspectos orais e linguísticos da cultura amazônica na Escola Estadual São José.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. [Tradução Carlos Alberto Medeiros]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL, Ministério da Educação/MEC, Secretaria de Educação Média e Tecnológica. *Parâmetros Curriculares Nacionais/Ensino Médio*. Brasília: Ministério da Educação, 1999.

CANO FLORES, Milagros. *Investigación participativa: inícios y desarrollos*. Xalapa: Nueva, 2003.

FONSECA, Thaila Bastos da & COSTA, Veronica Prudente. Lendas Amazônicas e a Formação da Identidade Cultural: ressignificando a Cultura. In: *Especialização em Metodologia do Ensino de Língua Portuguesa e suas Literaturas*. CARDOSO, Maria Celeste de Souza & COSTA, Veronica Prudente. Manaus: UEA Edições, 2018. p. 146-158.

FONSECA, Thaila Bastos da; MORIZ SCHWAMBORN, Núbia Litaiff; ARAÚJO, Juliana Batalha de. As lendas amazônicas como resistência e legitimação da identidade cultural dos estudantes da Escola Estadual São José, Tefé-Amazonas (2019). In: *Formação de professores: políticas, projetos, desafios e perspectivas de resistência – Anais do XII Seminário Nacional de Formação dos Profissionais da Educação / XL Encontro Nacional do FORUMDIR / I Seminário Nacional do FORPARFOR e FORPID-RP*. Salvador, UFBA, 2019. p. 1195-1025. Disponível em: <https://www.anfope.org.br/wp-content/uploads/2019/12/XII-Semin%C3%A1rio-Nacional-de-Forma%C3%A7%C3%A3o-dos-Profissionais-da-Educa%C3%A7%C3%A3o-book.pdf>

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Uma poética do imaginário*. 5. ed. Manaus: Valer, 2015.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MORIZ, Núbia Litaiff. *Literatura Amazonense: reflexões no processo de ensino e aprendizagem do ensino médio das escolas estaduais de Tefé/AM*. 2012. Dissertação de Mestrado em Ciências da Educação (*Masterado en Ciencias de la Educación*). Universidad San Carlos, Asunción/PY: 2012.

NUNES, Rosalina Simão. *Textos da Tradição oral*. 2008. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/eportuguesrsn/Home/recursosapoio/apoiorecursos/textosdatradicaooral>>.

PIBID/LETRAS-LÍNGUA PORTUGUESA – Projeto de ensino *Lendas amazônicas: legitimando a identidade cultural dos estudantes da Escola Estadual São José*, em Tefé/ Amazonas – PIBID/Letras-Língua Portuguesa. Universidade do Estado do Amazonas: Tefé, Amazonas, 2018.

SOUZA, Anervina. *As Lendas Amazônicas em Sala de Aula – Apropriação da cultura e formação sociocultural das crianças na interpretação do ser sobrenatural*. 2. ed. Manaus: Valer, 2011.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas das narrativas*. [Tradução de Leyla Perrone-Moisés]. São Paulo: Perspectiva, 2006.

Problemas sociais indígenas em cidades amazônicas

Gleides Medins de Menezes³⁰

Gleilson Medins de Menezes³¹

Introdução

Aspas, muitas asas. É o que se pode esperar de uma tentativa de narrativa endógena holística e qualificada (e certamente mais verossímil) sobre os povos tradicionais amazônicos. A história “oficial” do Brasil apresenta a versão europeia da conquista das terras brasileiras (o “Ocidente Vencedor”). Narra o genocídio de nações indígenas como atos de bravura dos invasores. Nossos primeiros cronistas, foram os responsáveis por edificar “o que se sabe”, hoje, sobre a região amazônica, a partir das “conquistas” desses colonizadores “descobridores” (ou encobridores?). Os seus relatos regaram e ainda regam as linhas literárias que “desvelam” a Amazônia por toda sorte de livros didáticos em escolas e/ou bibliotecas espalhadas por este país, e claro, conseqüentemente, serve de retroalimentação para aquilo que sai na mídia de massa, “educando” dezenas de milhares de pessoas Brasil e mundo à fora. Essa “história oficial” destacou o estado brasileiro como tutor dos povos indígenas resistentes a dizimação. Enfatizou a necessidade de integração dos povos indígenas ao estado brasileiro frente ao “desenvolvimento” do país. Enfim, em meio ao processo de organização e reorganização da economia brasileira diante das crises do capital mundial, discute-se em diferentes períodos da história brasileira o direito sobre terras indígenas no Brasil, seja no meio

³⁰ Mestra em Ciências Humanas pela Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA), tendo concluído o Bacharelado em Ciências Econômicas pela mesma Instituição.

³¹ Doutorando em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Imaginário (Imaginalis/UFRGS). Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

político representativo da república, nos espaços acadêmicos ou em veículos de comunicação.

Entre os temas abordados pela sociedade brasileira está a autenticidade da identidade dos povos indígenas em contato com as tecnologias da sociedade envolvente. Os povos indígenas, por sua vez, têm se organizado em movimentos sociais distribuídos por todo país. Suas lideranças, mais recentemente, desde a década de 1970 vem intensificando a luta por direitos internacionais de valorização da vida sociocultural e econômica de seus povos em todo o mundo.

Os povos indígenas no Brasil em meio aos conflitos de interesse com o estado brasileiro, lutaram para assegurar o direito à terra, a territorialidade e dignidade humana de seus povos. O processo de demarcação das terras indígenas amparado na Constituição Federal de 1988 possibilitou o registro de cerca de 240 terras indígenas no país, sendo esta uma conquista da resistência socio-cultural e política dos povos indígenas no Brasil.

Contudo, os enfrentamentos dos povos indígenas na defesa de suas terras não cessam. A luta é diária pela vida de crianças, mulheres, homens e idosos que tem suas terras visadas pelo agronegócio, pelas mineradoras, fazendeiros, cuja representação política tem crescido no senado da república brasileira. A expansão do capital no entorno das terras indígenas é um dos fatores que acentua migração de famílias indígenas para as metrópoles brasileiras. A fome, a miséria, são realidades em aldeias frente ao processo de urbanização dos espaços amazônicos.

O processo de migração indígena para as cidades ocorre por diversos fatores de motivação interna ou externa, motivações étnicas de troca de territórios à medida que faltam alimentos, religiosidades e crenças, etno-política, busca por educação escolar, tratamento de saúde, entre outras situações específicas de cada povo. Por conta disso, interessa-nos conhecer características destacadas por meio da pesquisa nas cidades amazônicas; aspectos da dinâmica social dos povos indígenas na cidade.

Os sites consultados foram: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE/Indígenas, Instituto Socioambiental – ISA; Jornal digital: Agência Brasil – EBC. Foram selecionados três artigos com maior aproximação do tema - problemas indígenas - em cida-

des amazônicas. A análise pautou-se na leitura de textos de autores da Antropologia, Geografia, História.

Terra Indígena

Para iniciar as considerações sobre a expressão “Terra Indígena”, faz-se necessário uma noção preliminar do que representa a terra para os povos indígenas, é relevante a leitura do fragmento de discurso de Viveiros de Castro (2017) proferido no colóquio “Questões indígenas: ecologia, terra e saberes ameríndios”, que aconteceu no Teatro Maria Matos, em Lisboa, no dia 5 de maio de 2017:

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 08).

Viveiros de Castro (2017) destaca os constantes ataques do Estado brasileiro às formas de organização da vida dos povos indígenas. Assinala ainda que os indígenas foram os primeiros involuntários da pátria, pois os povos indígenas originários foram subjugados a uma pátria que não pediram. Sofreram a humilhação, doenças, morte, escravidão, tiveram suas terras roubadas. O povo brasileiro foi formado por involuntários da pátria, um contingente governado por governos que não nos representam.

Atualmente, a Constituição Federal brasileira de 1988, reconhece o direito dos povos indígenas sobre suas terras tradicionalmente ocupadas. Ainda assim, as ameaças a esse direito são constantemente defendidas pela bancada ruralista na assembleia federal e no senado da república brasileira. O artigo 231 da C.F/1988, reconhece que as terras indígenas são terras tradicionalmente ocupadas e habitadas pelos índios em caráter permanente, sendo

utilizadas para realização de suas atividades produtivas, cuja conservação ambiental é imprescindível e necessária ao bem-estar de seus povos, para a reprodução física e cultural de seus costumes e tradições (BRASIL, 1988).

Segundo, Almeida (2004) a expressão “Terras tradicionalmente ocupadas” não é uma unanimidade no que concerne os direitos ao usufruto da terra por povos originários. Nas discussões da Assembleia Nacional Constituinte, cujo artigo 231 foi acima citado, havia os partidários da expressão “terras imemoriais”, de sentido historicista – período pré-colombiano, a intencionalidade era identificar “povos autóctones” e apoiar seus direitos à terra a partir do critério de naturalidade, sem uma exatidão de data. Esta última expressão foi vencida.

De acordo com Cavalcante (2016) que tem como referência as pesquisas de Manuela Carneiro da Cunha (CARNEIRO DA CUNHA, 1987; CARNEIRO DA CUNHA, 1993) foi no Estatuto do Índio que a expressão “Terra Indígena” apareceu pela primeira vez em leis nacionais, tratando-se de um conceito jurídico brasileiro para definição de direitos territoriais indígenas. Contudo, o Estado brasileiro munido de seu aparato estatal criou órgãos federais para atuar dentro das terras indígenas, a exemplo, o Instituto Serviço de Proteção ao Índio (SPI, 1910-1967) e mais recentemente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 1967 - dias atuais).

Sobre documentos internacionais, Fajardo (2009) esclarece:

O Convênio 169 supõe um ponto de quebra do modelo de tratamento dos povos indígenas pelos Estados, ao reconhecer o seu direito de controlar as suas próprias instituições e definir suas prioridades de desenvolvimento, dando fim ao modelo de tutela indígena. Este Convênio teve um impacto muito importante no constitucionalismo latino-americano a partir da última década do século XX, inaugurando todo um ciclo de reformas constitucionais (FAJARDO, 2009, p. 11).

A Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho – Convecção 169 resultou em um relevante documento que marca o processo de transformação da sociedade rumo a valorização da contribuição indígena para a humanidade no que tange à sustentabilidade dos recursos naturais. Reconhece as formas pró-

prias de trabalho dos povos indígenas, suas necessidades diferenciadas de educação, tratamento de saúde e organização social.

Entretanto, mesmo representando uma convenção importante em âmbito internacional, e construindo um instrumento legal consistente sobre os direitos fundamentais de povos indígenas, a gravidade dos problemas sociais decorrentes da invasão de terras indígenas, negação de direitos fundamentais a produção social vem afetando povos indígenas ao longo de 30 anos após a Convenção 169 (OIT, 2011, p. 08).

A luta pelos direitos indígenas é incessante, a terra não é apenas um espaço de poder. Para povos indígenas ela é meio de produção e reprodução da vida em todas as suas instâncias. Embora o Estado brasileiro, por meio de governos neoliberais, tente negar direitos indígenas no Brasil, os mais de 240 povos resistem e se organizam para a defesa nacional e internacional das diversas formas de vida que as terras indígenas vêm protegendo há milhares de anos. Em relação ao Estado do Amazonas as terras indígenas (T.I) concentram-se no interior do Estado. Manaus não dispõe de T.I em sua área de abrangência urbana. Os espaços habitados por famílias indígenas em Manaus resultam da luta pelo direito à habitação na cidade.

Territorialidades indígenas em cidades amazônicas

Ao falar em Amazônia, se reconhece a pluralidade das diversas Amazônias. Na divisão política do território elas são: Amazônia Legal, Amazônia Oriental e Amazônia Ocidental, Região Amazônica – a Região Norte. De acordo com Nogueira (2007) cada Amazônia possui sua circunscrição espacial, destinada a determinados programas, o que evidencia o espaço político. Nogueira (2007) cita os livros de Berta Becker (1990), de Carlos Gonçalves (2000), Marilene Correa da Silva (1996) para chamar a atenção para as diversas Amazônias, caracterizando a Amazônia garimpeira, seringueira, ribeirinha, portuguesa, indígena, brasileira etc. Neste artigo, a ênfase está na Amazônia Indígena.

Ao refletir sobre a presença indígena nas cidades amazônicas encontramos algumas expressões em artigos científicos, matérias

jornalísticas e *sites* a serviço do governo brasileiro ou de ONGs nacionais e internacionais, sendo elas: indígenas urbanos, índios na cidade, indígenas nas cidades, aldeias urbanas, índios citadinos, entre outras similares. Artigos científicos produzidos por antropólogos, como Viveiros de Castro, Stephen Baines, por exemplo, abordam o tema “indígenas na cidade” com a intencionalidade de esclarecer que indígenas não perdem a identidade em decorrência de sua mobilidade ou mesmo construção de novas territorialidades.

Segundo Almeida (2004) a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força de laços solidários e ajuda mútua, formando um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, que pode perdurar por gerações. Neste sentido, a relação com as identidades coletivas reunidas em unidades sociais não está reduzida em suas histórias e pode ser redefinida e interpretada como unidades de mobilização.

O quadro abaixo indica algumas importantes definições de território e territorialidade:

Quadro. Algumas definições sobre território e territorialidade

Autores	Definição
Santos (2007, p. 14)	“o território não é apenas o conjunto de sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como território usado, não o território em si. É chão mais a identidade. É o lugar de trocas mais a ação humana”. É a base material da sociedade. É dinâmico e constituído pelas relações sociais.
Bourdieu (2003)	Nos mostra que o território é uma categoria espessa que pressupõe um espaço geográfico apropriado. Essa apropriação (territorialização) enseja identidades (territorialidades) que estão inscritas em processos, por isso são dinâmicas e mutáveis, e materializa em cada momento uma determinada ordem, uma determinada configuração territorial, uma tipologia social.
Sack (1986, p. 216)	Territorialidade é uma expressão básica de poder, provê uma sociedade essencial de ligação entre sociedade, tempo e espaço [...] é o dispositivo geográfico por pessoas de construção de organização no espaço [...] não é nenhum instinto, mas uma estratégia complexa para afetar, influenciar e controlar o acesso de pessoas, coisas e relações.

Fonte: Bispo (2009).

Sobre as cidades amazônicas, Berta Becker (2013, p. 51) analisa:

Núcleos urbanos surgiram ou foram criados a cada mudança de projeto para a Amazônia. Hoje, um novo padrão de desenvolvimento regional torna-se urgente, capaz de melhorar as condições de vida de suas populações e vencer as ameaças à sua sustentabilidade. Uma vez detectadas as razões do insuficiente dinamismo urbano, é essencial compreender os fatores que impulsionam a diversificação dos núcleos e o relativo sucesso econômico de alguns para a concepção e a implementação desse novo padrão. Cidades dinâmicas na Amazônia são poucas. Como visto, as que existem o são sobretudo graças ao comércio associado a posições favorecidas quanto à circulação, aos recursos e a privilégios políticos. No caso das metrópoles, o dinamismo é devido a fluxos inter-regionais e internacionais e a uma indústria moderna, no caso singular de Manaus.

Berta Becker (2013) faz uma breve apreciação histórica da formação das cidades amazônicas sob um olhar geográfico e considera que a história da Amazônia evidencia uma expansão do sistema capitalista colonial por mais de um modelo do período de colonização a formação da república. O trabalho na cidade é indicado como o novo fundamento do dinamismo urbano e da expansão econômica, e neste sentido, dois termos são destacados: trabalho velho e trabalho novo. O trabalho velho é oriundo da cultura, da experiência tradicional dos povos indígenas e seu conhecimento dos recursos naturais da região. O trabalho novo surge a partir do trabalho velho indígena, combinando fatores de produção, nova apropriação da terra e logística de escoamento dos fluxos.

Loureiro (2012, p. 533) analisa a situação da Amazônia, hoje, como fronteira e considera a oscilação da exploração de recursos naturais de acordo com a demanda do mercado de commodities como a madeira, minérios, gado, dendê, palma, soja e outros produtos. Nesta fronteira, o campesinato não é mais protagonista. O mercado internacional determina e influencia a abertura de novos espaços de produção abrindo clareiras nas florestas, expulsando povos tradicionais de suas territorialidades ancestrais. Neste sentido, os governos não devem registrar nem contar as inúmeras perdas sociais como as formações de novas territoria-

lidades em áreas periféricas urbanas, por exemplo. Os povos em migração atual têm tido perdas socioculturais provocadas pelo mercado mundial que promove a miséria de povos em áreas de interesse do capital mundial.

Loureiro (2012) assinala o quanto as populações amazônicas vêm sendo perseguidas pela expansão da fronteira em várias direções. A expansão da malha rodoviária nos territórios de Roraima, no extremo norte, limites com Rondônia e Acre, adentrando para o norte do Mato Grosso, sudeste do Pará. A construção de hidrelétricas como a de Belo Monte, Rio Xingu. Enfim, expansões de fronteira pensadas para beneficiar o desenvolvimento econômico, contudo, não consideram os impactos socioculturais decorrente dessas transformações que ameaçam a multiculturalidade dos povos que habitam essas territorialidades amazônicas.

Problemas sociais indígenas em Manaus – AM

De acordo com Maciel (2002) *apud* CORRÊA DA SILVA (2009), na cidade de Manaus encontram-se organizados vários grupos indígenas, sendo eles: Kambeba, Baré, Tikuna, Tukano, Kaniua, Sateré-Mawé, dentre outros. A respeito de alguns estudos sobre estes grupos indígenas, as universidades UFAM e UEA dispõem de dissertações e teses em seus bancos de dados de programas de pós-graduação.

Ainda assim, o que se conhece a respeito das famílias indígenas em espaço urbano ainda precisa ser mais aprofundado de acordo com as especificidades de cada povo em suas territorialidades urbanas. É preciso refletir sobre o desenvolvimento da Amazônia articulado aos determinantes impostos na atualidade pelo fenômeno da globalização e do neoliberalismo. Em Manaus a questão indígena se apresenta como questão social à medida que reflete a condição de pobreza e segregação social de indígenas em meio urbano (CORRÊA DA SILVA, 2009). Segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2018) o Censo Demográfico, IBGE 2010 dos 240 povos indígenas listados, soma-se cerca de 896.917 pessoas. Destes 324.834 vivem em cidades. Os censos demográficos descrevem um panorama da distribuição dos povos indígenas pelo país e apresen-

tam os territórios que precisam de políticas públicas em atenção as suas famílias.

De acordo com o censo demográfico entre 1991/2000 houve um crescimento de 10,8% ao ano da população que se declarou indígena, principalmente nas áreas urbanas do país, considerado um fenômeno atípico. Não há efeito demográfico que explique tal fenômeno. Muitos demógrafos atribuíram o fato a um momento de maior incentivo de políticas públicas governamentais para indígenas, rompendo alguns ciclos de invisibilidade indígena no país, favorecendo a busca de melhores condições de vida (IBGE, 2012).

O Censo Demográfico de 2010 destaca a presença indígena nas cidades e na região Norte. Boa Vista (RR), foi a cidade com maior população indígena, a 8ª cidade no ranking de cidades com maior população indígena, total de 6.072 (IBGE, 2012). Quanto a Manaus registra-se uma diminuição no número de pessoas autodeclaradas indígenas, com um total de 3.776 indígenas no censo de 2010, um percentual de quase 6.000 a menos em relação ao censo de 2000. De modo geral, comparando o censo demográfico de 2000 e 2010 evidencia-se uma redução da população indígena urbana em decorrência um crescimento da população indígena nas Terras Indígenas (IBGE, 2012).

Sobre a cidade a localização de Manaus, Ponte (2011, p. 105-106) assinala:

Manaus localiza-se na mesorregião do Centro Amazonense, na margem esquerda do rio Negro, sendo a maior cidade da região Norte do Brasil. É a cidade mais populosa da Amazônia, com uma população metropolitana de 2.210.825 habitantes de acordo com o IBGE (2010), a qual 1.802.014 residem na cidade (...). O Estado do Amazonas possui a maior população indígena do país, abrigando aproximadamente 168 mil índios, 66 etnias e 29 línguas. Segundo estimativa da prefeitura, vivem atualmente em Manaus cerca de 30 mil índios.

No que se refere a Manaus e a população indígena foi possível encontrar artigos, dissertações e teses que discutem territorialidades étnicas e multiétnicas nessa região metropolitana.

De acordo com o Censo Demográfico do IBGE de 2010, a distribuição de autodeclarados indígenas na cidade de Manaus está

concentrada desta forma: Jorge Teixeira (57), Cidade Nova (50) e Redenção (18). Contudo, a maior parte dos autodeclarados indígenas do bairro do Jorge Teixeira e Cidade Nova não souberam dizer o povo/etnia a que pertenciam. O bairro da Redenção indicou maioria dos declarados, 1.105 pessoas, como pertencentes à etnia Sateré-Mawé (CRUZ, 2018, p. 08).

O Censo Demográfico 2010 indicou cerca de 99 povos/etnias indígenas habitando a cidade Manaus. Dentre estes, os povos com maior número declarados foram: Baré, Sateré-Mawé, Tukano, Múra, Tikúna, Kokama e Mundurukú. Muitos indivíduos e famílias indígenas vieram do interior do Estado do Amazonas para a capital Manaus. Mas também encontrou-se povos migrantes de fora do Estado, sendo estes: Guarani, Guarani Kaiowá, Guarani Mbya, Pataxó, Potiguara, Zoró, ainda que com baixa incidência de pessoas declaradas, variando entre 1 ou 2 pessoas declaradas, dispersos na cidade. Ainda no censo demográfico 2010 houve identificação de povos indígenas de outros países, 15 indígenas migrantes vindos da Venezuela. Estima-se que o próximo censo apresentará crescimentos de indígenas venezuelanos em Manaus (CRUZ, 2018, p. 08).

A respeito do contexto indígena na cidade de Manaus, Pontes (2011) analisa a historicidade de migrações indígenas para as cidades brasileiras, seja elas de pequeno, médio ou grande porte. As motivações para migrar da T.I para as cidades envolve na maioria das vezes a busca por melhorias na qualidade de vida.

Nesse contexto, insere-se também a população indígena, que historicamente tem migrado de suas aldeias, geralmente situadas em áreas rurais do país, para pequenas, médias ou grandes cidades brasileiras, além de regiões de fronteira do Brasil. Entretanto, é singular a situação observada na cidade de Manaus, a qual possui na atualidade um contingente aproximado de 30.000 indígenas. A migração para Manaus, à semelhança da observada em Belém, é de dois tipos: indireta e direta. A do tipo indireta ocorre quando o índio se desloca da aldeia para um município próximo, como por exemplo, a ocorrido da aldeia para os centros urbanos de pequeno ou médio porte; ou do tipo direta, em que há a migração da aldeia para Manaus (PONTES, 2011, p. 108).

A partir de uma análise dos dados coletados para sua tese de doutoramento, Pontes (2011) verificou que os indígenas ao migrarem para a cidade estabelecem novas territorialidades por meio de laços étnicos e políticos. Transportando traços culturais das aldeias para territorialidades urbanas. Os Sateré-Mawé do bairro Redenção, por exemplo, reproduzem em Manaus suas produções artísticas e culturais como meio de geração de renda.

Pereira (2018, p. 10) analisa a situação de precariedade a que muitos indígenas são expostos na cidade de Manaus:

Durante o trabalho de campo observamos a precariedade das condições de vida desses indígenas em bairros da periferia da cidade, destituído dos serviços de saneamento e infraestrutura, a insuficiência no atendimento em educação e saúde, bem como da moradia nas margens de igarapés, áreas de encostas, terrenos irregulares ou em ocupações sob a ameaça constante da ação policial ou de traficantes, da violência e das medidas judiciais de reintegração de posse da terra (PEREIRA, 2018, p. 10).

Silva (2001) *apud* Pontes (2011), analisa que o indígena é confundido com o caboclo no espaço urbano de Manaus, por vezes, indígenas, para minimizar situações de preconceito e discriminação assumem a identidade de caboclo diante da sociedade manauara. Ainda assim, a identidade de caboclo também é marcada por estigmas sociais relacionados ao atraso cultural na sociedade capitalista. Em outras ocasiões, os indígenas amazonenses são confundidos com povos peruanos ou colombianos e aceitam essa identidade provisória por acreditar que a discriminação com povos estrangeiros seja menor em Manaus. A intencionalidade de negar a própria identidade em Manaus é uma tentativa de receber um tratamento melhor nos espaços institucionais que os indígenas buscam cotidianamente serviços de saúde, educação e trabalho.

Viveiros de Castro (2017) menciona o contexto de indígenas em Manaus, conforme apresenta em seus dados de pesquisa realizada com povos indígenas na capital do Amazonas, Pereira (2018, p. 10) destaca o processo de transformação do indígena em pobre destituído de terras, em construção de novas territorialidades em ocupações irregulares juridicamente em terras públicas e privadas:

Assentamento do Sol Nascente, Comunidade Nações Unidas, Parque das Tribos, onde há época de sua pesquisa viviam cerca de 800 famílias de 20 etnias. Contudo, tais ocupações não se tratam de ocupações exclusivamente multiétnicas, pois distribuía-se em porções menores de terra em áreas mais abrangentes, convivendo com famílias não indígenas.

Pereira (2018) esclarece a partir da análise de seus dados a força das associações indígenas nos processos de organização social e política de famílias indígenas. Na Associação Barayoá, localizada no bairro Lagoa Azul, integrantes lembram que no ano de 1995 muitos indígenas tiveram seu primeiro emprego na Granja Rei do Ovo, mas a empresa aproveitou-se do desconhecimento indígena de direitos trabalhistas por muito tempo, depois negou-se a pagar 13º e outros direitos, demitiu indígenas, afundou-se em dívidas e faliu. Após o fechamento da granja surgiu a comunidade São João. A sede da Associação Bayaroá fica próxima a uma penitenciária e expõe jovens e crianças em áreas de tráfico de drogas. A presença da escola indígena representa uma possibilidade de futuro longe das drogas.

Devido aos gastos com a mudança para Manaus muitas famílias indígenas não têm como pagar aluguel, construir moradias e acabam por ocupar áreas livres da cidade. Geralmente distantes do centro. A renda para sobrevivência da família provém do Bolsa Família na maioria das vezes, pois poucas pessoas possuem empregos na comunidade São João. A ausência de esgoto e coleta de lixo doméstico é um problema social latente nessa territorialidade indígena. Além dos problemas em conseguir atendimento de saúde em Unidade Básica de Saúde (PEREIRA, 2018).

Os povos indígenas resistem, independente das condições impostas pelo estado brasileiro, dos interesses da elite agrária, dos desmandos do capital mundial em commodities, independente das perseguições as identidades étnicas de mais de 240 povos indígenas que protagonizam suas histórias na atualidade. As condições de pobreza a que são impostos os povos indígenas perpassa a ausência de políticas públicas propositalmente negadas pelo Estado. Ainda assim, apesar de tantas mazelas sociais, a vida indígena na cidade de Manaus é analisada pelos pesquisadores aqui elencados pelo constante processo de ressignificação de territorialidades.

Pereira (2018) exemplifica o processo de ressignificação nas territorialidades indígenas pela escolha de nomes para bairros e ruas, onde geralmente termos indígenas predominam nas denominações da demarcação de territorialidades em Manaus. Ritos, construções, escolas, produção de artesanatos, marcam a organização da vida indígena nesses territórios. Contudo, os mais velhos têm a preocupação com o uso de línguas maternas e com o interesse dos mais jovens em continuar os processos de deslocamento aldeia-cidade, idas e vindas, sobretudo nos períodos de férias escolares (PEREIRA, 2018).

Considerações finais

Buscou-se por meio desse artigo evidenciar problemas sociais indígenas vivenciados por diferentes etnias na cidade de Manaus, que se distribuem em vários bairros da capital, construindo novas territorialidades a partir de seus sistemas de conhecimentos. Esses grupos ressignificam suas formas de vida e à medida que se concentram em áreas periféricas enfrentam questões sociais de populações em situação de pobreza, peculiar nos centros urbanos.

Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, os trabalhos aqui elencados quando trazem análises de fontes primárias são resultado de pesquisas de dissertações e teses realizadas na cidade de Manaus e evidenciam a importância de ampliar as discussões sobre as condições de processos de transformação de territorialidades indígenas nos centros urbanos e os problemas sociais a que são submetidos. Apresentam por sua vez, as formas de resistência construídas em torno do processo de organização indígena em associações, movimentos sociais e comunidades étnicas ou multiétnicas.

Na cidade de Manaus os problemas sociais giram em torno da aplicação e fortalecimento de políticas públicas indigenistas nas cidades, do direito à habitação, ao trabalho, ao respeito à diversidade pluriétnica, educação bilíngue de fato e de direito, atendimento à saúde indígena de forma humanizada, entre outras situações específicas a cada grupo étnico.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas*. Processos de territorialização e Movimentos Sociais. Recife, Brasil. Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, vol. 6, núm. 1, maio, 2004, p. 9-32.
- BECKER, Bertha K. *A urbe amazônica: a floresta e a cidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- BISPO, Marciléia Oliveira. *Territorialidades e conflitos: representações dos moradores da Ilha do Bananal e do entorno, Tocantins*. In: Territorialidades na América Latina. ALMEIDA, Maria Geralda de (org.). Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2009.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “*Terra indígena*”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. *História (São Paulo)* v.35, e75, 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1980-436920160000000075>>.
- CRUZ, Anna Karoline Rocha da. *Como a população indígena está se apropriando do espaço urbano em Manaus?* In: XXI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), em Poços de Caldas, Minas Gerais, setembro de 2018.
- FARJADO, Raquel Z. Yrigoyen. *Aos 20 anos do Convênio 169 da OIT: Balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina*. In: Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina / [organizador: Ricardo Verdum]. - Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.
- IBGE. *Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>.
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010 primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Diretoria de Pesquisas. Rio de Janeiro, 2012.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *A Amazônia no século 21: novas formas de desenvolvimento*. Revista direito GV, São Paulo. 8 (2) | p. 527-552 | jul-dez 2012. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/23922>>
- MELO, Luciana Marinho de. *Populações Indígenas na Cidade de Boa Vista – Roraima: Dinâmicas Sociais e processos de (re)significação identitária em contexto urbano*. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.
- NOGUEIRA, Ricardo José Batista. *Amazonas: a divisão da “monstruosidade geográfica”*. Manaus: EDUA, 2007.
- VIVEIROSDE CASTRO, Eduardo. *Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento*. Caderno de Leituras, n.65, Edições Chão da Feira, maio de 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI_cad65_eduardoviveiros_ok.pdf>

CORRÊA DA SILVA, Heloísa Helena. *Indígenas urbanos uma questão social no contexto da cidade de Manaus, 2009*. Disponível em: <<http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000384.pdf>>

OIT, Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>>

PEREIRA, José Carlos Matos. *Indígenas na metrópole: lutas multiétnicas e identidade coletiva na cidade de Manaus (AM)*, 2018. . Disponível em: <<http://institucional.ufrj.br/portalcpsda/files/2018/06/Os-in%C3%ADgenas-na-cidade-de-Manaus-Vers%C3%A3o-final.pdf>>.

LETRAPITAL



ISBN 978-65-87594-58-3



9 786587 159458 3

