



ANTÔNIO CARLOS BATISTA DE SOUZA
GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO
MICHEL JUSTAMAND
THARCÍSIO SANTIAGO CRUZ

ORGANIZADORES

faas 28

Fazendo Antropologia
NO ALTO SOLIMÕES



ALEXA
CULTURAL

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

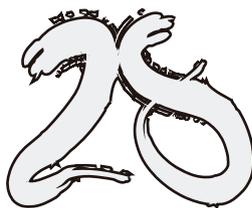
Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidad Complutense de Madrid - Espanha)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Denia Roman Solano (Universidad da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaquatiara/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilse Elisa Rodrigues (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Graziele Açoilini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo – São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UNIFESP - Guarulhos/SP)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garrafoli (UFPR – Curitiba/PR)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Rosemara Staub de Barros (UFAM - Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Antônio Carlos Batista de Souza
Guilherme Gitahy de Figueiredo
Michel Justamand
Tharcísio Santiago Cruz
(Organizadores)

**Fazendo
Antropologia no
Alto Solimões**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski

Domingos Sávio Nunes de Lima

Edleno Silva de Moura

Elizabeth Ferreira Cartaxo

Spartaco Astolfi Filho

Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz Université de Versailles

Antônio Cattani UFRGS

Alfredo Bosi USP

Arminda Mourão Botelho Ufam

Spartacus Astolfi Ufam

Boaventura Sousa Santos Universidade de Coimbra

Bernard Emery Université Stendhal-Grenoble 3

Cesar Barreira UFC

Conceição Almeida UFRN

Edgard de Assis Carvalho PUC/SP

Gabriel Conh USP

Geresa Ferreira PUC/SP

José Vicente Tavares UFRGS

José Paulo Netto UFRJ

Paulo Emílio FGV/RJ

Élide Rugai Bastos Unicamp

Renan Freitas Pinto Ufam

Renato Ortiz Unicamp

Rosa Ester Rossini USP

Renato Tribuzy Ufam

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitor

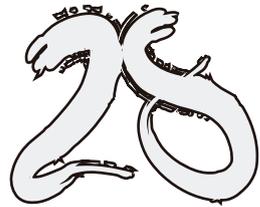
Jacob Moysés Cohen

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Antônio Carlos Batista de Souza
Guilherme Gitahy de Figueiredo
Michel Justamand
Tharcísio Santiago Cruz
(Organizadores)

Fazendo Antropologia no Alto Solimões



ALEXA
Embu das Artes - SP
2020



© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Foto de capa

Guilherme Gitahy de Figueiredo

Revisão Técnica

Adailton da Silva, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz

Revisão de língua

Antônia Marinês Goes Alves, Sandra Oliveira de Almeida e
Vânia Cristina Cantuário de Andrade

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S428a - SOUZA, Antônio Carlos Batista de
J276m - JUSTAMAND, Michel
C579t - CRUZ, Tharcísio Santiago
F475g - FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 28, Antonio Carlos Batista de Souza, Guilherme Gitahy de Figueiredo, Michel Justamand, Tharcísio Santiago Cruz, Alexa Cultural: São Paulo, EDUA: Manaus, 2020

14x21cm -206 páginas

ISBN 978-65-87643-39-7

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

CDD - 301

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alex@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

Prestamos nossas respeitosas homenagens a todas e todos que, infelizmente, morreram em batalha contra a COVID-19 na Tríplice Fronteira (Brasil-Colômbia-Peru), na região do Alto Solimões, no Amazonas, no Brasil e em outras partes do mundo. No caso brasileiro, infelizmente, passam de 180 mil mortes, nesse momento, com poucas perspectivas de término das mortes desnecessárias. Nesse volume, homenageamos, especialmente, Neuma Jean Marques, colega que atuava na Biblioteca do Instituto de Natureza e Cultura – INC, que, infelizmente, nos deixou. A COVID levou.

Dona Neuma, presente, sempre

“Nunca devemos esquecer que quando diferentes mundos se encontram pode haver conflitos, mas no meio disso há muita troca de conhecimentos, há intercâmbios, há conquistas, há perdas e há rejeição, e é aí que entra o bem viver e o viver bem, pois eles nos ensinam a manejar os conflitos e a viver no mundo.”

André Fernando Baniwa¹

¹ BANIWA, André Fernando. Bem viver e viver bem segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

Apresentação

Contribuindo com as reflexões amazônicas

FAAS 28

Antônio Carlos Batista de Souza

Michel Justamand

Tharcísio Santiago Cruz

Guilherme Gitahy de Figueiredo

A Coleção Fazendo Antropologia no Alto Solimões – FAAS tem o prazer de tornar público mais uma edição. Dessa vez as senhoras e os senhores têm em mãos o volume 28. Depois de oito (08) anos de trabalhos acadêmicos, técnicos, editoriais, revisões e publicações que já somam 27, são quase 4 edições por ano. Alta média para produções livrescas organizadas pelos mesmo coletivo, em nosso país.

A presente edição exibe 10 capítulos. Para a construção desses escritos foram convidados 18 autores, entre eles/elas estão os três organizadores desse número, Antônio Carlos Batista de Souza Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz. Autoras e autores de uma gama diversa de matizes e de produções científicas. Cada qual com seu modo de pensar, refletir e contribuir para os desdobramentos da ciência, as mais diversas, no país e também no mundo. Nesse tomo temos participações de colegas de fora do país.

Tratando agora dos organizadores dessa edição e suas contribuições:

Cruz é um colaborador na produção de capítulos das edições de a primeira, lá em 2012. Já foi organizador de muitas edições, contribui também com sugestões de autores, indicações de imagens de capa, já apresentou algumas, participa das revisões técnicas e é da comissão editorial da coleção.

Justamand é um dos dirigentes da coleção, junto com a colega Gilse Elisa Rodrigues. Ajuda a escolher os caminhos a seguir.

Indica autores, sugere imagens para capa, participa de revisão técnica, da comissão editorial da coleção e contribui com artigos que se transformam em capítulos das edições.

Souza é um colaborador de primeira hora. Participou já de inúmeros volumes como organizador, indicou autores, apresentou escritos que se transformaram em capítulos das edições. Começou atuando na coleção com seus escritos. Hoje é dos que mais participou na organização de números da coleção e tem muitos capítulos publicados.

Lembrando o que já foi feito...

A coleção teve início em 2012. Quando foram editadas os dois primeiros volumes. Um que contava com os escritos dos seis (06) egressos do Curso de Antropologia, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, sediado na cidade de Benjamin Constant/AM, no Alto Solimões e o outro era composto por seis (06) trabalhos individuais de professores do mesmo curso.

O segundo volume dos docentes recebeu o nome da coleção atual *Fazendo Antropologia no Alto Solimões*. Assim os colegas Adailton da Silva, Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcisio Santiago Cruz, prestam sua homenagem a instituição que os acolheu e os recebeu como docente, mas em especial a região onde moraram, comeram, beberam e etc. Esses quatro colegas que atualmente dirigem ou contribuem com os andamentos e dobramentos da coleção. São consultores. Mas, naquela época, em 2012, não tínhamos a menor ideia de que aquele pequeno embrião se tornaria e ganharia contornos de uma coleção livresca. Esses foram os impulsionadores do que veio a ser a coleção FAAS. Somos muito orgulhosos de termos passado por essa história. Teve muita luta, suor e lágrimas. Porém tudo valeu a pena!

Os outros 25 volumes, foram publicados entre 2015 e 2020. Foram muitos os colegas que ajudaram na organização, com capítulos, na revisão técnica, com imagens para as capas, gravuras, poesias. São parceiros acadêmicos, mas não só. Alguns deles da UFAM e outros de uma miríade de instituições do Brasil e de fora, contribuíram colegas da Argentina, Colômbia, Peru, Suíça.

Recebemos aportes em forma de escritos de diversas áreas dos saberes, exatas, biológicas e humanas. As ciências sociais tem uma certa predominância, também graças as nossas relações, dos dirigentes e organizadores, dessa área como formação e profissão. De toda forma, em momento algum, nos furtamos a multi-poli-trans-interdisciplinaridade. Como aprendemos com a Antropologia todos os saberes têm subsídios, espaço, voz e vez.

Assim, tratemos desta edição...

Os escritos que seguem tratam de uma série de temas que, nós os organizadores, acreditamos serem interessantes e deveriam ser parte da nossa edição. São eles: Complexidade Linguística na Tríplice Fronteira Brasil/Colômbia/Peru; Rupturas e adaptações na organização socioeconômica em comunidades de várzea; Clan Jitomagaro, Jürg Gasché, Misión etnográfica, Pueblo Uitoto, Amazonas; a Rádio Escolar REC 107.7 de Coari (AM); Alto Xingu, Patrimônio Cultural Imaterial, Ritual e Kwarup; Trabalhadores, avanço tecnológico e classe social; Estética, Cinema em Parintins, análise fílmica; Amazônia, daime, nordestinos e indígenas; e por fim, tão importante quanto todos os outros, Capoeira e lives em tempos de pandemia do COVID-19.

Nossos desejos...

Esperamos que as e os leitores curtam os textos a seguir, como nós os organizadores curtimos, e que sejam úteis para suas reflexões e análises.

Esses são os nossos mais sinceros votos!

Manaus/Atibaia, setembro de 2020



PAJE PARUAT.019.

Sumário

Apresentação

Contribuindo com as reflexões amazônicas - FAAS 28

Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz

- 11 -

Ilustração

Manuel Frota

- 15 -

Um Olhar sobre a Complexidade Linguística na Tríplice Fronteira Brasil/Colômbia/Peru

Antônia Marinês Goes Alves e Michel Justamand

- 19 -

Rupturas e adaptações na organização socioeconômica em comunidades de várzea

Antonio Carlos Batista de Souza

- 31 -

La construcción de la otredad en la misión etnográfica de Jürg Gasché por el Igara-Paraná. Horizontes de sentido y experiencias del encuentro con el clan Murui Jitomagaró (Gente del Sol)

Carlos Hugo Sierra

- 45 -

Um broto de protagonismo:

a Rádio Escolar REC 107.7 de Coari (AM)

Delmara de Lima Moriz e Guilherme Gitahy de Figueiredo

- 73 -

O drama da patrimonialização do Kwarip alto-xinguano

Leandro Paiva, Fatima M. Flôres de Vargas e Paulo Roberto de Sousa

- 89 -

Precariado: A Nova Classe do Século XXI

Lupuna Corrêa de Souza e Ronald Rosa de Lima

- 113 -

“Insendatez”, uma Análise Estética do Cinema Contemporâneo em Paritins-AM

Antônio Aparício Verçosa Lemos Júnior e Mariene Mendonça de Freitas

- 123 -

Entre Nordestinos, Indígenas e Seringueiros:
Santo Daime - um encontro na floresta.

Delta Paula Melo e Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto
- 145 -

Capoeira e lides em tempos de pandemia do COVID-19

Tharcísio Santiago Cruz
- 165 -

Potira dentro da lua

Nicodemos Sena
- 181 -

Carta ao Almirante

Vitor Luis Alves
- 187 -

Sobre as e os autores (as)

- 189 -

Sugestões de leitura

- 195 -

Coleção FAAS - Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand
- 195 -

Coleção FAAS TESES - Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand
- 196 -

Coleção Carmen Junqueira

Dirigida por Michel Justamand e Renan Albuquerque
- 197 -

Coleção Arqueologia Rupestre

Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand
- 197 -

Coleção Diálogos Interdisciplinares

Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand
- 198 -

Um Olhar sobre a Complexidade Linguística na Tríplice Fronteira Brasil/Colômbia/Peru

Antônia Marinês Goes Alves

Michel Justamand

Introdução

A Tríplice Fronteira Tabatinga (Brasil), Letícia (Colômbia) e Santa Rosa (Peru) apresenta uma situação peculiar, em relação a outras fronteiras brasileiras. Tal situação está relacionada à sua disposição geográfica e condição linguística. Na cidade de Tabatinga, além da fronteira seca com a cidade de Letícia, são necessários cinco minutos de barco para chegar até à Ilha de Santa Rosa. Nesse contexto, o município brasileiro, além da situação espaço-geográfico de contato linguístico, tem ainda uma população estimada em 63.635 habitantes (IBGE, 2017), a qual está formada por brasileiros (indígenas e não indígenas), colombianos e peruanos, os quais convivem num contexto linguístico diferenciado, plurilíngue e multicultural.

No cotidiano dessa fronteira é perceptível a variação linguística entre falantes bilíngues de português/espanhol, sejam colombianos, peruanos ou brasileiros. Também é comum ouvirmos nos discursos orais entre os falantes fronteiriços expressões do tipo: *Yo soy brasileiro*¹ (dito por peruanos e colombianos) ou *Eu soy colombiano*² (dito por brasileiros). Entretanto, nas observações realizadas, ainda não foi observada uma identificação linguística do brasileiro em relação à variante do espanhol peruano. A partir dessa premissa, e subentendendo-se que existem mecanismos linguísticos, sociais e até mesmo culturais, como a música, a arte, a literatura, a gastronomia, o *status* social, entre outros elementos, sendo utilizados para a eleição linguística da variante do espanhol colombiano, nos indaga-

1 Expressão que mescla os idiomas português e espanhol, mas que denota a identificação do falante bilingue peruano ou colombiano com o Brasil.

2 Expressão utilizada que também mescla português e espanhol e denota a identificação do falante bilingue brasileiro com a Colômbia.

mos sobre quais razões levariam o falante bilíngue nativo da cidade de Tabatinga, a desencadear internamente essa predileção.

Observamos nessa escolha da variante do espanhol colombiano uma construção linguística identitária do falante bilíngue tabatinguense, nas entrevistas realizadas que classifica uma forma de falar como sendo de maior prestígio social e a outra, de menor, embora ambas, gramaticalmente, tenham a mesma estrutura morfossintática. Mas, a partir desta hipótese, surgem vários questionamentos, tais como: essa eleição linguística pela variante do espanhol colombiano seria uma regra ou haveria exceções? Quais as motivações que levam o falante bilíngue tabatinguense a tal preferência linguística? Com o objetivo de responder a essas questões, inicia-se neste trabalho uma breve apresentação acerca da complexidade linguística existente na fronteira Tabatinga (BR) – Letícia (CO) – Santa Rosa (PE).

Compreender os mecanismos de acomodação linguística utilizados pelos falantes bilíngues de português/espanhol, nos permitirá refletir acerca do processo identitário linguístico, resultante das relações sociais nesta zona de contato, em busca de compreender os fatores responsáveis pela eleição linguística, desta ou daquela variante do espanhol, nesta região.

A partir de uma abordagem sociolinguística, apresentaremos o panorama linguístico na Tríplice Fronteira identificando os aportes teóricos visando a captar os mecanismos inerentes ao processo de construção linguística identitária do falante fronteiriço em relação à variante do espanhol por eles utilizadas.

O processo linguístico identitário relaciona-se com as atitudes e mecanismos linguísticos utilizados pelos falantes bem como com as relações sociais que o falante tem com as línguas em contato. Esta pesquisa busca realizar um levantamento dentro da perspectiva da Sociolinguística buscando verificar a variante do espanhol utilizada pelos falantes tabatinguenses bilíngues (português/espanhol), identificando as atitudes linguísticas dos falantes em relação ao espanhol e suas variantes locais (peruano e colombiano), bem como os fenômenos linguísticos decorrentes desse processo linguístico identitário, os quais serão desenvolvidos dentro do projeto de pesquisa

de tese apresentado e aprovado junto ao Programa de Pós- Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM – 2017, intitulada: *A construção identitária em situação de contato: um olhar sobre a complexidade linguística na fronteira Brasil/Colômbia/Peru.*

Observa-se, como linguista e nativa da região, a necessidade de ir além, neste cenário ímpar que nos rodeia e que, linguística e culturalmente, tanto nos aporta quanto à compreensão da dinâmica plurilíngue e multicultural. Dessa forma, este trabalho tende a contribuir para a visibilidade e discussão de fenômenos relativos à construção identitária da região, os quais têm sido deixados à margem.

Acredita-se que esta pesquisa venha a contribuir para a percepção e reflexão acerca de possíveis preconceitos linguísticos identificados nesta região, os quais dificultam e/ou impedem a aplicação de políticas linguísticas mais eficientes para que o falante tri-fronteiriço possa fortalecer sua autonomia pessoal e profissional a partir da ampliação das possibilidades de atuação linguística na sociedade, bem como contribuir para expandir os estudos sociolinguísticos relacionados à fronteira no Brasil.

Como procedimento metodológico, utilizamos neste estudo preliminar a *observação participante* e a aplicação de questões fechadas relacionadas ao uso da variante de espanhol peruano ou colombiano e as respectivas apreciações dos falantes acerca da eleição linguística de uma forma ou outra. Na análise realizada observa-se que os falantes bilingues tabatinguenses relacionam sua eleição linguística a um possível *status* ou poder que estabelecem entre as referidas variantes do espanhol em questão.

Complexidade Linguística na Tríplice Fronteira – estudos prévios

Os estudos linguísticos no Brasil têm apresentado trabalhos relevantes acerca dos fenômenos de ordem sociolinguística. Contudo, ainda temos muito que avançar em relação a pesquisas sobre contato linguístico em situações de fronteira. Desta forma, contribuir com a ampliação das pesquisas nesse contexto e ao debate de políticas linguísticas na região da Tríplice Fronteira torna-se algo desafiador e relevante.

Sobre a Tríplice Fronteira – Tabatinga (BR) – Letícia (CO) – Santa Rosa (PE) ainda há poucos estudos relacionados à temática sociolinguística, observando-se um certo desinteresse quanto à importância de estudar a coexistência de língua, sociedade e cultura e os fenômenos linguísticos decorrentes dessa inter-relação nesta região.

Antônia Alves (2018), em sua pesquisa sobre os discursos casuais orais na fronteira Tabatinga-Letícia, dá conta de seis tipos de interações linguísticas entre falantes bilíngues: *português x espanhol; espanhol x espanhol; português x português; espanhol x português; português x português; e espanhol x espanhol*. Em suas considerações, a autora chama a atenção para o fato de que: “Percebe-se também falantes muito arraigados às suas línguas, fazendo do aprendizado ou uso de uma segunda língua, apenas um instrumento que lhe garantisse um melhor desempenho na sociedade ou um maior grau de status nesta”. (ALVES, 2018, p. 23).

Em seu estudo sobre atitudes linguísticas na fronteira Tabatinga-Letícia, Gabriela Barbosa (2009), aplicou a abordagem da Psicologia Social, embora afirme que seu trabalho é de natureza sociolinguística, obtendo como resultado que a região da tríplice fronteira apresenta atitudes linguísticas bem definidas. Indica que os estereótipos entre brasileiros e colombianos tendem a reafirmar as diferenças entre aqueles que defendem seu idioma nativo como língua de seus países de origem: “Cada grupo com seu símbolo demarca seu território geográfico e linguístico embora não exista fronteira física estrita. As divisões estão no imaginário da região, que é binacional” (BARBOSA, 2009, p. 82).

A construção linguística identitária – aportes teóricos

Para o campo da Sociolinguística os fenômenos linguísticos não ocorrem exclusivamente em razão das línguas, estão intrinsecamente ligados a fatores sociais, o que determina a relação de interdependência entre a fala e o histórico social do falante. Em razão disso, é que podemos observar diferenças mesmo na fala de dois indivíduos que dominam o mesmo código linguístico (idioma).

Segundo Fernando Tarallo (2001, p. 07) na Sociolinguística “a língua é um veículo de comunicação, de informação e de expressão entre os indivíduos da mesma espécie humana.” Assim, considerando nosso objeto de estudo, ou seja, a variante do espanhol utilizada pelos falantes tabatinguenses bilíngues(português/espanhol), encontramos neste ramo da Linguística aportes mais apropriados para o desenvolvimento desta proposta de estudo.

O contato de línguas é um termo da Sociolinguística empregado para estabelecer as relações que uma comunidade linguística tende a criar com outras. Historicamente essas relações ocorrem gerando diferentes fenômenos linguísticos, de acordo com Kelly Day (2013, p. 167-168) que afirma: “todas as línguas têm sofrido influência uma das outras e os fenômenos linguísticos resultantes do contato entre pessoas que falam línguas diferentes em um mesmo território ou em espaço contíguo, como é o caso das fronteiras, são bastante variados”.

Em situações de contato linguístico podemos obter dados consistentes da relação estabelecida entre língua e sociedade, esclarecendo por meio das atitudes e mecanismos linguísticos adotados pelos falantes como são estabelecidos internamente os processos de construção identitária. Conforme Clarice Corbari (2013), não há neutralidade no contato de línguas, pois, na verdade, trata-se de uma relação entre pessoas falantes destas línguas. Para esta pesquisadora, “o que implica uma relação que não pode ser neutra, mas marcada por atitudes, sentimentos e juízos de valor por parte dos falantes, seja em relação a eles mesmos e à própria fala, seja em relação ao outro e à sua fala”. (CORBARI, 2013, p. 38).

Contudo, os estudos relacionados a essa temática ainda são escassos no Brasil, principalmente, se considerarmos o amplo espaço territorial fronteiro brasileiro e a vasta gama de possibilidades de estudo das diferentes situações de contato linguístico existentes nestes. Considerados os 195 países existentes no mundo, pelo menos 134 destes apresenta uma situação de tríplice fronteira. O Brasil, por exemplo, mantém dez limites tri-fronteiriços, conforme observamos no Quadro 1:

Quadro 1: Limites tri-fronteiriços no Brasil³.

Município	Estado	Países fronteiriços
1 – Tabatinga	Amazonas	Colômbia e Peru
2 – Barra do Quaraí	Rio Grande do Sul	Uruguai e Argentina
3 – Assis Brasil	Acre	Bolívia e Peru
4 – Corumbá	Mato Grosso do Sul	Paraguai e Bolívia
5 - Foz do Iguaçu	Paraná	Argentina e Paraguai
6 – Laranjal do Jari	Amapá	Suriname e Guiana Francesa
7 – Oriximiná	Pará	Guiana e Suriname
8 – São Gabriel da Cachoeira	Amazonas	Colômbia e Venezuela
9 – Uiramutã	Roraima	Venezuela e Guiana
10 - Uruguaiana	Rio Grande do Sul	Uruguai e Argentina

O Bilinguismo assinala que o indivíduo bilíngue é aquele que além das habilidades em sua língua materna, possui na segunda língua, alguma destas quatro habilidades: falar, compreender, escrever ou ler. Como complementação deste tópico, faz-se necessário trazer à discussão a definição de Bilinguismo Social, o qual está relacionado ao que ocorre na comunidade linguística como um todo, por isso, é produzido em sociedades onde se utiliza duas ou mais línguas. (APPEL Y MUYSKEN, 1996). A partir desse ponto, podemos notar que a cidade de Tabatinga apresenta uma situação de bilinguismo social. E ao observarmos esse fato, temos que trazer à discussão o conceito de Variação Linguística, para chegarmos ao nosso objeto de estudo.

Em seu aporte sobre Variação Linguística, Louis-Jean Calvet (2002) aponta que numa comunidade linguística há a ocorrência de diversas formas de expressão que são motivadas pela heterogeneidade de seus constituintes, apresentando, assim, diferentes formas

³ O quadro foi retirado do site www.wikipédia.com.br com a correção no item 1, onde é apresentado o município de Atalaia do Norte (o qual faz fronteira apenas com Peru) como tri-fronteiriço e não é citado o município de Tabatinga (que faz fronteira com Colômbia e Peru), o qual, de fato, conforma uma tríplice fronteira.

de expressão no relativo aos aspectos estruturais da língua (fonético, morfológico, semântico, etc.), ressaltando que: “A sociolinguística se caracteriza pelo reconhecimento da variação linguística como constitutiva das línguas humanas e por assumir essa heterogeneidade natural como objeto de estudo” (CALVET, 2002, p. 156).

Observe-se que o fenômeno de variação linguística é comum das línguas. Em relação às línguas em contato, não é diferente, o fenômeno tende a se repetir. Em seu estudo, Jorge Lima (2014) constata que o contato é o principal agente ocasionador da variação linguística e, que para haver mudança linguística, é preciso haver a variação, destacando que, “vale ressaltar também que para uma variedade específica acontecer é preciso que a mesma esteja sobre a percepção dos próprios falantes ou do grupo que a utiliza para comunicação”. (LIMA, 2014, p. 38).

Nesta Tríplice Fronteira não é diferente, percebe-se no cotidiano a variação linguística que diz respeito ao uso da língua espanhola pelos falantes locais, em que a mudança linguística parece estar ocorrendo de forma lenta, porém gradual. Assim, podemos introduzir o conceito de variante linguística.

O objeto de estudo proposto na tese em andamento será a variante do espanhol utilizado pelos falantes brasileiros. Como dissemos anteriormente, as comunidades de fala apresentam formas de variação da língua. E, segundo Edila da Silva (2011, p. 51): “Às formas linguísticas em variação dá-se o nome de **variantes, que são, portanto, diversas maneiras de se dizer a mesma coisa em um mesmo contexto e com o mesmo valor de verdade**”. (Grifo dos autores).

Em relação à Psicologia da Linguagem, um dos conceitos aportados e adotados na pesquisa sociolinguística, as atitudes linguísticas, contribuem para a compreensão do fenômeno da variação linguística. Para Tarallo (2001, p.14), as atitudes linguísticas “são as armas usadas pelos residentes para demarcar seu espaço, sua identidade cultural, seu perfil de comunidade, de grupo social separado”. Esse postulado nos demonstra que, a partir da análise das atitudes linguísticas, podemos inferir de forma mais profunda acerca da relação do falante com a sua opção linguística.

Em suas análises, Vanderci Aguilera (2008), com base em Moreno Fernández (1998) observa o seguinte:

“A atitude lingüística assumida pelo falante implica a noção de identidade, que se pode definir como a característica ou o conjunto de características que permitem diferenciar um grupo de outro, uma etnia de outra, um povo de outro”. A identidade pode ser definida sob duas formas: (i) objetiva, ou seja, caracterizando-a pelas instituições (educacionais, artísticas, políticas, culturais, sociais, religiosas) que a compõem e pelas pautas culturais (usos, costumes, tradições) que lhe dão personalidade; ou (ii) subjetiva, antepondo o sentimento de comunidade partilhado por todos os seus membros e a idéia de diferenciação com respeito aos demais” (AGUILERA, 2008 p.105-106).

Assim, trataremos de observar o aspecto subjetivo do uso da variante linguística, buscando perceber aspectos subjacentes à construção identitária linguística do falante fronteiriço. Quanto à identidade linguística, trazemos a reflexão crítica de Bourdieu (1998), que chama a atenção para o papel das representações na construção identitária do falante, a saber:

[...] a procura dos critérios ‘objetivos’ de identidade ‘regional’ ou ‘étnica’ não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua, o dialecto ou o sotaque) são objecto de *representações mentais*, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objectais*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores (BOURDIEU, 1998, p. 112).

Compreender a construção do processo linguístico identitário do indivíduo é indispensável para a reflexão e análise dos fenômenos sociolinguísticos, posto que, por meio deste podemos analisar o processo de manutenção das línguas. Fernández (1998) confirma essa premissa argumentando que a mudança e os processos de variação linguísticos produzidos nas comunidades de fala são influenciados, de forma decisiva, pelas atitudes dos falantes. Por meio de uma atitude positiva ou favorável, pode ocorrer o predomínio de uma determinada língua, que uma língua estrangeira seja melhor as-

semelhada no processo de ensino-aprendizagem, também a utilização de certas variantes linguísticas estão limitadas a determinadas situações menos formais, enquanto que outras, são predominantes em contextos formais, pois “uma atitude desfavorável ou negativa pode levar ao abandono e ao esquecimento de uma língua ou impedir a difusão de uma variante ou uma mudança linguística”. (FERNÁNDEZ, 1998, p. 179).

Todos os conceitos apresentados buscam fundamentar cientificamente o estudo em questão, a partir de aportes teóricos clássicos e contemporâneos, buscando estabelecer uma criteriosa base para a análise dos dados adquiridos a partir da metodologia a ser desenvolvida durante este trabalho e, posteriormente, na escrita da tese.

Uso e apreciação da variante do espanhol na fronteira – aportes preliminares

Esta pesquisa, de natureza Sociolinguística, propõe uma abordagem qualitativa, utilizando-se da observação participante e de aplicação de questionário com perguntas fechadas para verificar a tendência e apreciação do uso da variante do espanhol pelo falante bilíngue da cidade de Tabatinga, Brasil, considerando-se que tais aspectos se relacionam aos fenômenos linguísticos decorrentes do processo de construção linguística identitária deste.

Trabalhamos com a amostragem de tipo intencional, assim, selecionamos 20 indivíduos⁴, falantes bilíngues fronteiriços, em idade adulta (preferencialmente entre 18 a 40 anos), neste momento as variáveis sociais (escolaridade, gênero, *status* social, entre outros) não foram levadas em consideração.

A amostra nos apresentou os seguintes dados: 100% dos entrevistados respondeu que utiliza a variante do espanhol colombiano, embora, entre estes, houvesse falantes que possuem ascendência peruana⁵. Quando questionados sobre a razão desta predileção⁶,

4 Os sujeitos da pesquisa foram compostos por 20 indivíduos, sendo 12 do sexo masculino e 8 do feminino.

5 Cinco dos entrevistados indicou ter ascendência peruana (pais ou avós).

6 A pergunta fechada realizada foi: Eu prefiro usar esta variante do espanhol porque é: ___ bonita/ ___ interessante/ ___ importante/ ___ fácil/ ___ lenta/ ___ agradável

obteve-se as seguintes apreciações à variante do espanhol colombiano: bonita, interessante, importante, fácil, lenta, agradável.

Assignar à variante utilizada aspectos positivos não somente é válido e natural, mas também nos indica uma apreciação baseada em suas crenças e valores culturais, provavelmente, por atribuir a esta variante a perspectiva de poder e *status* social, posto que a cidade vizinha, Letícia, na Colômbia, corresponde à capital do estado do Amazonas colombiano e, por esta razão, muitos brasileiros e peruanos têm sua escolarização inicial, parcial ou total naquele país. Os sujeitos que indicaram ter ascendência peruana (25%) tiveram sua escolarização inicial, parcial ou total na cidade fronteiriça colombiana. Acreditamos que a variante do espanhol peruano aprendida em casa, com a família, perde espaço para a variante colombiana, pois tem mais *prestígio* na região. Dentro da Sociolinguística, o *prestígio* é entendido como “el proceso de concesión de estima y respeto hacia individuos o grupos que reúnen ciertas características y que lleva a la imitación de las conductas y creencias de esos individuos o grupos”⁷ (BARBOSA, 2005, p. 23).

Os resultados encontrados durante este trabalho nos direcionam à reflexão para desenvolver estratégias e poder observar e avaliar de forma mais ampla as apreciações linguísticas que se apresentaram. Percebemos que há outros aspectos que ainda não foram considerados mas que podem contribuir para uma melhor assimilação destes processos linguísticos relacionados às línguas em contato.

Considerações finais

A tessitura linguística existente na tríplice fronteira Tabatinga (Brasil), Letícia (CO) e Santa Rosa (PE) é, sem dúvida, muito rica. É um cenário que permeia representações e simbolismos por parte dos indivíduos que convivem neste território. Não obstante, a região ainda é escassa de trabalhos que discutam os fenômenos linguísticos que ocorrem em situações de contato entre línguas majoritárias.

Constatamos que, a partir desta análise preliminar, a cons-

7 “o processo de concessão de estima e respeito em relação a indivíduos ou grupos que reúnem certas características e que leva à imitação das condutas e crenças desses indivíduos ou grupos”. (BARBOSA, 2005, p. 23) – Tradução nossa.

trução identitária do falante brasileiro fronteiriço pode ter relação com suas crenças e valores culturais bem como estar relacionado a poder e *status* social, sendo determinante para a região que estudos desta natureza sejam desenvolvidos visando à adoção de políticas linguísticas mais adequadas à realidade local.

Acreditamos que este estudo com aportes sociolinguísticos e da psicologia da linguagem pode contribuir para o fornecimento de dados e análise destes, observando-se que tais ciências dão conta de inter-relacionar os fenômenos linguísticos realizados com os aspectos e categorias subjacentes ao indivíduo, como cultura, valores, crenças e outros elementos.

Entretanto, não pretendemos afirmar, de forma peremptória, que o uso desta ou daquela variante do espanhol está intrinsecamente ligado a tais questões, por tratar-se de um estudo breve e preliminar, mas sim, trazer à discussão aportes teóricos que visam a contribuir para a elucidação destes fenômenos linguísticos decorrentes da construção linguística identitária inerente da complexidade linguística tri-fronteiriça.

Referências

ALVES. A.M.G. **Panorama sociolinguístico na Fronteira: Discursos casuais bilíngues na fronteira Tabatinga (Brasil) – Letícia (Colômbia)**. Em: *Fazendo Antropologia no Alto Solimões* 15. Org. Alves, A. M.G.; Oliveira, E. S. e Justamand, M. Alexa Cultural: São Paulo, 2018.

AGUILERA. V. A. **Crenças e atitudes linguísticas: o que dizem os falantes das capitais brasileiras**. *Estudos Linguísticos*. São Paulo, 37, p. 105-112, maio-ago. 2008.

APPEL, R.; MUYSKEN, P. **Bilingüismo y contacto de lenguas**. Barcelona, Editorial Ariel, S.A, 1996.

BARBOSA. G. **Atitudes em fronteira: o caso de Tabatinga e Letícia**. CIFEFIL. Cadernos do CNLF, Vol. XI nº 15. Rio de Janeiro, 2009.

_____. **El contacto Lingüístico-cultural en el área de frontera Colombia-Brasil**. Tesis de Maestría para la obtención del título de

Máster en Lingüística, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. 2005.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CALVET, L.J. **Sociolinguística: uma introdução crítica**. Trad. MARCIONILO, Marcos. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

CORBARI. C.C. **Atitudes linguísticas: um estudo nas localidades paranaenses de Irati e Santo Antônio do Sudoeste**. Tese. Doutorado em Letras. Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador. 2013.

DAY. K.C.N. **Fronteiras linguísticas e fronteiras políticas: relações linguísticas e sócio-históricas na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa**. Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Língua em uso nº 47, p. 163-182. Rio de Janeiro, 2013.

FERNÁNDEZ F.M. **Princípios de Sociolinguística y Sociología del Lenguaje**. Barcelona, Ariel Lingüística, 1998.

LIMA. J.L.F. **Oralidade e Cotidiano: Falares Fronteiriços em Benjamin Constant – AM**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA. Universidade Federal do Amazonas. Benjamin Constant. 2014.

SILVA. E.V. S. **A Pesquisa Sociolinguística: a teoria da variação**. Revista da Academia Brasileira de Filologia. ABRASIL – Nº IX – 2011.

TARALLO. F. **A Pesquisa Sociolinguística**. 7 ed. São Paulo: Ática, 2001.

Rupturas e adaptações na organização socioeconômica em comunidades de várzea

Antonio Carlos Batista de Souza

Introdução

Este estudo evidencia, como forma de reflexão crítica, o capítulo III de uma dissertação de mestrado realizada no município de Manacapuru-AM¹, especificamente na comunidade Costa do Pesqueiro, propondo-se analisar as rupturas, e as adaptações, na organização social e de produção em comunidades de várzea através dos sistemas agroflorestais (SAF's) que por não exigirem altos investimentos podem ser acessíveis a grande parte de pequenos agricultores de regiões tropicais. Nas várzeas da Amazônia, essa prática faz parte do modo de vida, cuja dinâmica interacionista desperta o interesse no estudo por diversos autores². Dentro das estruturas e representações sociais no meio rural amazônico prevalece o vocábulo “sítios”. Castro (2007), por exemplo, destaca que os sítios “constituem a área ao redor da casa do produtor, onde são cultivadas árvores frutíferas, grãos, hortaliças, plantas medicinais e ornamentais e criação de animais”. Leeuwen (1997), por sua vez, complementa que os sítios “geralmente contém árvores de muitas espécies diferentes, grande parte frutíferas”. Cruz (2007) esclarece que nos sítios “são cultivados tantos componentes arbóreos, com destaque para as espécies perenes, principalmente, as espécies frutíferas, como componentes semi-arbóreos e não arbóreos”. Witkoski (2007), por sua vez, ao estudar os sistemas agroflorestais, referindo-se ao conjunto de atividades praticadas, utiliza o termo “subsistemas”.

Os “sistemas agroflorestais” começaram a despertar o interesse da ciência a partir da década de 1970, pois foi a partir dessa

1 SOUZA, Antonio Carlos Batista de. Sítios na Várzea do Baixo Rio Solimões: rupturas e adaptações na Costa do Pesqueiro – Município de Manacapuru-AM. Manaus: UFAM, 2010 (Dissertação de Mestrado).

2 Sobre o assunto Cf. LIMA, 1994; LEEUWEN, 1997; CRUZ, 1999; CRUZ, 2007; CASTRO, 2007; NODA, 2007; WITKOSKI, 2007.

época que se verificou que parcelas significativas de agricultores de regiões tropicais não estavam se beneficiando da propalada “revolução verde”³. De modo geral, excetuando-se o termo técnico “sistema agroflorestal”, não se verifica grandes discrepâncias entre o entendimento de sítios pelas literaturas analisadas e a compreensão dos moradores do lugar. Um elemento-chave e unânime nessa questão é o “entorno da casa”. Ou seja, sítio são as áreas cultivadas em volta da casa.

Não há um vocábulo específico para designar a área cultivada pelos moradores da Costa do Pesqueiro, ou melhor, para designar o ordenamento territorial das atividades praticadas. Contudo, apesar da denominação “sítio” ser utilizada de forma generalizada para designar o todo, deve-se definir que esse ordenamento territorial, na área estudada, segue o seguinte padrão: à frente do rio Solimões, encontra-se a casa de moradia e a casa de farinha. No entorno da casa encontram-se os componentes arbóreo-frutíferos denominados sítios (seringueiras, cacauzeiros, bananeiras, mameieiros, cupuaçuzeiros etc). Ao fundo, encontra-se a roça, com culturas de ciclo curto que vão do maxixe, ao jerimum, passando pela melancia e a mandioca.

Independente das variáveis e das denominações que possam surgir para nos referirmos às terras de trabalho, o importante é percebermos que por mais que pareça tratar-se de ambientes distintos, estão todos integrados, contribuindo de diferentes maneiras para sustentar seu modo de vida e suas relações de trocas materiais e simbólicas.

Rupturas na organização social e de produção em comunidades de várzea

A mão-de-obra utilizada na Costa do Pesqueiro é a familiar. Geralmente a responsabilidade pelas atividades e decisões cabe ao chefe da família, representado, na maioria das vezes, por um adulto masculino. É importante ressaltar que a mão-de-obra feminina

³ Durante as décadas de 1960 e 1970, a Revolução Verde, financiada pelo grupo Rockefeller, teve o propósito de aumentar a produção agrícola, sobretudo em países menos desenvolvidos, por meio do desenvolvimento de pesquisas em sementes que as tornariam altamente resistentes a pragas e doenças.

também exerce um papel fundamental nessa organização social, trabalhando diretamente na roça, no cuidado com as hortaliças e plantas medicinais e no cultivo dos componentes arbóreo-frutíferos.

Uma vez bem estabelecidas, as espécies arbóreas adaptadas à várzea sobrevivem às inundações. Isso faz o cultivo de árvores, na várzea, bem menos arriscado que o cultivo de espécies anuais (hortaliças) ou semi-perenes (maracujá, banana e mamão), que se perdem nos frequentes anos de cheia alta ou precoce (LEEUWEN et al., 1997). Numa floresta de alimentos produzem-se todos os carboidratos e a maioria das proteínas, vitaminas e minerais que uma família de agricultores precisa, com frutos de árvores e animais associados (CLEMENT, 1986 apud LEEUWEN et al., 1997).

Saragoussi (1990) apud Noda et al. (1997) descreve os “sítios” como

O conjunto de espécies, em sua maior parte perenes, plantadas de modo aparentemente desordenado, pois parecem existir motivos para certas associações, próximo à casa do produtor..., ou seja, a racionalidade de implantação dos “sítios” é baseada na biodiversidade natural e difere substancialmente do plantio de culturas convencionais, baseados na simplicidade do ecossistema agrícola. Eles são verdadeiros “bancos de germoplasma”, onde novas cultivares e novas espécies são introduzidas e testadas, e as de uso corrente são mantidas pela família, como um recurso para a restauração das roças e outros tipos de plantios, inclusive com estratégias próprias para fazer frente às enchentes.

Ao discorrer sobre as práticas produtivas realizadas na Costa do Pesqueiro, a manutenção ou não dos antigos seringais consorciados com cacaais, entre o preparo, o cultivo e a colheita, percebe-se que os sítios estão cada vez mais inseridos na ótica de uma “fronteira” de transformações e interações. Preliminarmente, isso nos foi possível devido à observação a partir de visitas à localidade, tanto na época da enchente, quanto na época da vazante.

Cercas e atravessadores...a força do cupuaçu

Conforme demonstrado, os agricultores da Costa do Pesqueiro conseguem identificar as espécies resistentes e não resistentes

tes às inundações. Foi principalmente a partir da década de 1990 que os sítios da Costa do Pesqueiro começaram a ser enriquecidos com novas espécies frutíferas. Limão (*citrus* sp), côco (cocos nucifera), mamão (*carica papaya*), graviola (*annona muricata*), cupuaçu (*theobroma grandiflorum*), ou seja, diante de uma nova realidade, inevitavelmente era necessário que se criassem novas alternativas de organização familiar. Em outras palavras, “quanto maior for a parte da produção interna destinada ao consumo, maior a segurança alimentar da família e menor, portanto, a necessidade de recorrer ao mercado para satisfazer as necessidades básicas” (PAULINO, 2006, p. 53).

Entre os produtos que mais se destacaram, nos últimos anos na Costa do Pesqueiro, sem dúvida, foi o cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*),⁴ seguindo a tendência do mercado, que nos últimos anos, no Estado do Amazonas vêm aumentando a área plantada. De 1993 até 2003, segundo dados do IDAM (Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Amazonas), aumentou 11 vezes. Ainda de acordo com os dados do IDAM, o município de Manacapuru destaca-se como um dos maiores produtores do Estado do Amazonas, com cerca de 290 produtores, 409 hectares de área plantada e 408 mil frutos.

O cupuaçu mostra toda a força e importância que possui, principalmente para a venda. Entre as culturas que foram introduzidas nos sítios da Costa do Pesqueiro, a de maior destaque, sem dúvida, foi o cupuaçu, que a verdade, já era cultivado, mas em pequena escala, apenas para o próprio consumo. A partir da demanda de polpa dessa fruta no mercado regional, e até nacional, a partir da década de 1990, intensificou-se o plantio. Iniciam-se, principalmente, a partir daí, o processo de derrubadas das seringueiras e cacauzeiros, cujos

4 O cupuaçu (*theobroma grandiflorum*) pertence à família Sterculiaceae. É uma das mais importantes frutas tipicamente amazônica. O fruto é uma cápsula, elipsóide ou oblonga, com as extremidades obtusas ou arredondadas, variando de 12-25 cm de comprimento por 10-12cm de diâmetro, pesando até 1.500 g; epicarpo (casca) duro, lenhoso, porém facilmente quebrável, recoberto por um indumento ferrugíneo que se desprende com o manuseio; mesocarpo amarelado ou brancacento, abundante, de sabor ácido e cheiro forte, agradável. O fruto, quando maduro desprende-se da árvore, deixando na mesma o seu pêndulo, podendo durar em condições de aproveitamento, no máximo 10 dias. A época de frutificação é no primeiro semestre do ano, estando entre fevereiro e abril o clima da safra (CAVALCANTE, 1976 apud RODRIGUES, 1997).

produtos não interessavam mais ao mercado, ou cujo preço ofertado desestimulava os produtores.

Independente do volume de produção é perceptível a força e a importância desse produto junto aos pequenos produtores da Costa do Pesqueiro. Um aspecto verificável para essa afirmação é a introdução de cercas (limites) entre um sítio e outro numa tentativa de evitar o furto desse produto. Há alguns anos as cercas determinando o limite dos sítios eram inexistentes. Isso começou a mudar à medida que o cupuaçu começou a ganhar força e importância comercial.

Outro aspecto é a “chegada” dos atravessadores, que compram grande parte da produção, beneficiam e exportam a polpa para Manaus e outros estados, o que reflete a carência de uma agroindústria eficiente para favorecer a todos os pequenos produtores e, conseqüentemente, garantir um bom preço para o produto.

Dentro dessa cadeia produtiva, que vai gerar toda uma rede de comercialização, os comerciantes do lugar tornam-se os primeiros agentes compradores de cupuaçu adquirindo tanto a polpa quanto a fruta. Após a retirada da polpa, os comerciantes de cupuaçu, negociam com os atravessadores dos barcos de linha, que adquirem esse produto para comercializá-lo principalmente em Manaus. Em Manaus, esse produto passa a abastecer os supermercados e feiras da cidade, ou pode até mesmo ser exportado para outros Estados.

Segundo dados do IDAM (2003), existem apenas 20 agroindústrias registradas no Ministério da Agricultura para processamento de cupuaçu. A maioria, 15 empresas, está instalada em Manaus. As outras estão nos municípios de Manacapuru, Iranduba e Presidente Figueiredo.

A força do cupuaçu e da “floresta de alimentos” em xeque...

Como todas as atividades desenvolvidas pela unidade de produção da várzea – agricultura, criação e o extrativismo (vegetal ou animal) -, a pesca, como atividade extrativa, também obedece aos imperativos da natureza, isto é, não pode ser desenvolvida sem levar em consideração o ciclo das águas.

A grande cheia de 1953, e as grandes cheias excepcionais da década de 70 ainda estão presentes no imaginário dos antigos moradores das várzeas amazônicas. Logo, uma cheia excepcional, décadas depois, ultrapassando a cota de 1953, inevitavelmente teria muitas repercussões,⁵ haja vista que mais uma vez desestruturou-se todo um modo de vida. Os sítios da Costa do Pesqueiro, seus componentes arbóreo-frutíferos, a vida em comunidade, as alternativas de trabalho, não ficaram imunes ao fenômeno.

A dinâmica do ciclo das águas, de certa forma inesperada, imprimiu um ritmo pelo qual os moradores da Costa do Pesqueiro, há tempos não estavam acostumados,⁶ impondo um desafio à reprodução social de suas vidas. Plantações de mamão, banana e limão (espécies poucos resistentes) e até mesmo espécies consideradas mais resistentes como a mangueira, o açaizeiro, o cupuaçuzeiro e a seringueira não resistiram ao fenômeno da cheia. O ciclo das águas acabou impondo grandes dificuldades às atividades produtivas.

Os impactos da enchente de 2009 foram sentidos nos mercados e feiras de Manaus e Manacapuru. Os produtos tradicionais da várzea começaram a diminuir, fazendo com que pela lógica da lei da oferta e da procura, mas, sobretudo, influenciado pela ação de atravessadores e da especulação os preços de produtos como o maxixe, couve, cheiro verde, mamão, banana, açaí, etc comessem a onerar. A agricultura se divide em fases temporais ou ciclos – tempo

5 A repercussão e consequências da última grande cheia na Amazônia do ponto de vista material e cultural nos abrem um vasto leque de estudo. Basta vermos as matérias publicadas: *Enchente já levou 50% da lavoura no Estado*. Jornal Amazonas Em Tempo. Manaus, 05 de maio de 2009. / *Preço nas alturas*: a enchente invadiu a várzea e prejudicou a produção regional de cebola, chicória e o coentro, que ficou até 400% mais caro. Jornal A Crítica. Manaus, 24 de maio de 2009. / *Cheia histórica já ameaça o interior*. Jornal A Crítica. Manaus, 22 de março de 2009. / *Nível das águas: mais que em 1953*. Jornal A Crítica. Manaus, 17 de abril de 2009. / *Cheia no Solimões: agricultores e pescadores já estão sofrendo prejuízos*. Jornal A Crítica. Manaus, 05 de abril de 2009. / *Depois da cheia, o castigo da seca*. Jornal A Crítica. Manaus, 06 de setembro de 2009.

6 Ao nos referirmos a um ritmo do qual há tempos os moradores da Costa do Pesqueiro não estavam acostumados, estamos nos reportando ao fato de que a área em questão tratar-se de uma unidade geomorfológica denominada depósitos de inundação, ao qual é caracterizado por formar em vários trechos verdadeiros terraços, em outros, áreas deprimidas, semeadas de grandes lagos. Essa unidade apresenta topografia favorável para o desenvolvimento de sítios, onde os mesmos são assentados em locais livres das inundações médias, ou seja, em locais altos, no topo da restinga (dique marginal), onde geralmente também são estabelecidas a casa de moradia e as dependências utilitárias.

de preparo, tempo de cultivo e tempo de colheita. Se um desses ciclos se rompe, toda uma cadeia produtiva fica comprometida.

A cheia de 2009 castigou os produtores do setor agrícola amazonense, sobretudo, das várzeas do baixo rio Solimões. Calcula-se que em Manacapuru, por exemplo, se acumularam perdas de 40% e 50%.⁷ A enchente invadiu a várzea e prejudicou a produção regional.

Diante de tantas notícias destacando somente os impactos negativos da cheia excepcional de 2009 sobre a produção e o modo de vida dos pequenos agricultores fica no imaginário das pessoas somente os flagelos, principalmente no imaginário daqueles que são coadjuvantes ou estão alheios ao processo. Contudo, os agricultores, obrigados e acostumados a passar por essas ambivalências conseguem perceber e tirar proveito desses fenômenos em suas terras de trabalho.

Após o período de enchente e a chegada do período da vazante inicia-se o processo de preparo do solo e replantio das culturas. Mesmo que a cultura do cupuaçu tenha perdido a estrutura e se tornado um desafio para os produtores da Costa do Pesqueiro, outras culturas começaram a ganhar espaço. É o caso do consórcio melancia e jerimum, dois produtos de grande aceitação nos mercados de Manacapuru e Manaus. A proximidade de Manaus e dos centros urbanos e o acesso relativamente fácil, através de recreios⁸ e outros meios de transporte, favorece esta estratégia de sobrevivência das famílias das pequenas unidades produtoras no rural (NODA, 1997).

Consequências das enchentes sobre os sítios

A enchente de 2009 castigou os produtores do setor agrícola amazonense, sobretudo das várzeas. Após a cheia excepcional daquele ano que conseguiu atingir até as partes mais altas das restingas, o cenário verificado na Costa do Pesqueiro à primeira vista era de desolação. Muitos moradores tiveram que abandonar seus sítios.

⁷ ENCHENTE já levou 50% da lavoura no Estado. Jornal Amazonas Em Tempo. Manaus, 05 de maio de 2009.

⁸ Denominação local para barcos de pequeno porte que trafegam pelas comunidades levando passageiros, cargas, encomendas e produtos.

Aqueles que possuíam familiares na sede municipal (Manacapuru) viram-se forçados a migrar. Aqueles que ficaram tiveram que se relacionar com essa nova realidade. Com a produção em queda só restava aos que não possuíam outra fonte de renda depender da ajuda humanitária de seus vizinhos e, principalmente das políticas públicas.

Inevitavelmente, com o nível das águas atingindo 29,77 metros, as plantações de mamão, banana e limão (espécies poucos resistentes) e até mesmo espécies consideradas mais resistentes como a mangueira e a seringueira não resistiram ao fenômeno da cheia.

Quanto às plantações de cupuaçu, houve uma queda drástica na produção e no número de componentes arbóreos. Não só do cupuaçu, mas de diversas espécies, sobretudo as frutíferas, de fim comercial, que foram desestruturadas, ocasionando, inevitavelmente a redução de seus exemplares.

Passado um ano, enquanto o cupuaçu não atinge o ponto de colheita e comercialização, os habitantes das várzeas, sobretudo aqueles que não têm uma fonte de renda definida investem nas culturas de ciclo curto como o maxixe, o jerimum e a melancia. Os dois últimos, no caso, por adaptarem-se bem aos solos de várzea, produzem em grande quantidade. Mas não são somente as culturas de ciclo curto que começam a se destacar: a goiaba e a banana já começam a responder por 11% das espécies para fim comercial, enquanto que a pupunha, o açaí e o mamão por 14%, respectivamente.

A explicação para o “boom” de um retorno promissor dessas espécies está na proximidade do mercado consumidor de Manaus. Os agricultores do lugar são enfáticos em dizer que só é vantajoso produzir pela proximidade com o mercado consumidor de Manaus. O mercado de Manacapuru é restrito e a população tem pouco poder aquisitivo. A banana, por exemplo, bastante comercializada nos mercados e feiras de Manaus, tenta pouco a pouco ressurgir como um expoente na produção agrícola local. Enquanto isso se verifica o avanço da pesca no lugar, para o consumo interno ou para a comercialização no mercado de Manacapuru, sobretudo o peixe liso.

Novas rupturas: transformações socioeconômicas no setor pesqueiro no baixo rio Solimões e sua influência sobre os sítios

Com a morte de grande parte das culturas anuais e bianuais, muitos moradores da Costa do Pesqueiro, sobretudo aqueles mais jovens, considerados mais aptos e saudáveis, começaram a investir na pesca, principalmente do peixe liso, como alternativa substitutiva para os sítios.

Sobre essa adversidade, vale ressaltar o que Araújo (2007, p. 173) assevera:

Em função da geografia fluvial de altos e baixos níveis de enchentes e vazantes, o ribeirinho teve que se adaptar e inventar um calendário de vida, economia, trabalho. Coletas, roçados e pescarias têm a sua própria época do ano e variam com as condições locais e imprevisíveis dos rios, das chuvas, alagações e secas. A fartura e a escassez também se alternam entre duas estações do ano fluvial. Nas enchentes: calamidade e miséria para o ribeirinho.

Estabelecendo um paralelo entre os acontecimentos provocados pelas grandes cheias das décadas de 1970 e 1980 com a cheia excepcional de 2009 que desestruturou os sítios pode-se perceber o porquê do aumento dessa atividade. Em muitas famílias da Costa do Pesqueiro, a pesca deixou de exercer um papel complementar ou secundário aos sítios. A pesca passou a exercer uma posição de primeira grandeza, uma alternativa de subsistência, compondo cada vez mais o cenário das terras de trabalho. Diante disso, começa a haver uma forte pressão sobre os estoques de peixes (tanto de escama quanto liso) nas várzeas do baixo rio Solimões.

Depois do flagelo da cheia, o dissabor da seca...

Um ano depois de todo o flagelo provocado pela cheia histórica dos Rios Solimões e Amazonas em 2009 no modo de vida dos comunitários e o início da reorganização social das formas de produção desses pequenos agricultores, o estado do Amazonas passou a vivenciar a maior vazante⁹. Foram inúmeros os prejuízos verificados

⁹ Da mesma forma que a repercussão e consequências da última grande cheia na Amazônia do ponto de vista material e cultural nos abrem um vasto leque de estudo, assim também as consequências das grandes vazantes, pouco estudadas. Um ponto de

na última grande cheia. É importante destacarmos, mais uma vez que na Costa do pesqueiro, a produção agrícola familiar fora bastante afetada. As poucas espécies que resistiram ao tempo de enchente estão servindo basicamente para o consumo interno.

Iniciado o replantio das diversas culturas, sobretudo aquelas de maior valor econômico e nutritivo e a retomada dos laços familiares, de parentesco, amizade e parceria, não se esperava que de forma tão rápida a vida lhes “pregasse uma peça”. Ocorre que da mesma forma que o fenômeno das enchentes pode destruir plantações e afugentar os agricultores, uma vazante histórica, a maior já registrada em 108 anos, pode ter consequências parecidas, ou piores.

Se de certa forma uma grande enchente desestrutura a produção; a obtenção de alimentos como o pescado e principalmente as vias de tráfego e comunicação não ficam tão comprometidas. É o oposto de uma extrema vazante. As cheias, grandes cheias e as cheias excepcionais já fazem parte do imaginário dos habitantes das várzeas, pois de certa forma esse fenômeno ano a ano já é esperado. Contudo, uma vazante histórica de 13,63 metros superando o recorde de 1963 (13,64 metros) vindo logo após a maior enchente da história dos rios Negros e Solimões, só poderiam causar mais flagelo e cenas de desolação.

A seca nos rios amazônicos foi causada pela diminuição das chuvas em suas áreas de nascente na Colômbia e na Venezuela (Rio Negro) e na Cordilheira dos Andes, no Equador e no Peru (Solimões-Amazonas). Com a falta de chuva nas calhas dos Rios Juruá, Purus e Solimões iniciou-se um período de enorme vazante.

Em virtude da baixa dos rios, 38 dos 62 municípios do Amazonas decretaram situação de emergência. Em Iranduba, a va-

partida podem ser as matérias publicadas: *AM já vive vazante histórica*. Jornal Diário do Amazonas. Manaus, 23 de outubro de 2010. / *Vazante no Rio Negro é a 2ª maior em 108 anos*. Jornal Diário do Amazonas. Manaus, 21 de outubro de 2010. / *Barcos ancorados: seca mudou a paisagem das marinas. Todas estão tomadas por canoas, lanchas, barcos que aguardam o retorno das águas*. Jornal A Crítica. Manaus, 31 de outubro de 2010. / *Vazante: maioria das estações registra subida dos rios*. Jornal Diário do Amazonas. Manaus, 30 de outubro de 2010. / *Estado destina R\$ 6,5 mi para cidades atingidas por vazante*. Jornal Diário do Amazonas. Manaus, 28 de outubro de 2010. / *Ribeirinhos no seco: mudança de hábito*. Jornal A Crítica. Manaus, 24 de outubro de 2010. / *Vazante do Rio Negro bate recorde de 1963*. Jornal Diário do Amazonas. Manaus, 25 de outubro de 2010.

zante histórica deixou 3 mil moradores isolados. Em lugares onde o acesso se dá exclusivamente por via fluvial, a vazante total dos rios obrigou famílias a caminharem até nove quilômetros pela floresta ou pela lama até outras comunidades. Em Manaus quatro unidades de geração de energia pararam de funcionar, por conta da vazante do Rio Negro. O Ministério da Integração Nacional liberou R\$ 23 milhões para medidas de socorro e assistência.¹⁰ Segundo o Ministério, os recursos foram empregados na aquisição de cestas básicas, filtros purificadores, motobomba, equipamentos para fornecimento de água potável e barracas, além da locação de carros-pipa e caminhões. A Força Aérea Brasileira e a Defesa Civil distribuíram 600 toneladas de kits com cestas básicas, produtos de higiene e medicamentos para 38 mil famílias.¹¹

Na Costa do Pesqueiro não foi diferente. Eles vivenciaram a maior cheia e passaram a vivenciar a maior seca da história da Amazônia. Com o nível das águas do rio Solimões-Amazonas ficando abaixo da normalidade até trafegar de canoa ou rabeta ficou comprometido. Muitos moradores pegos de surpresa viram suas canoas ficarem encalhadas. A pesca diminuiu devido às distâncias, comprometendo o grau de acesso aos recursos de várzea. Os flutuantes encalhados perderam a função de armazenadores de peixes porque também devido às distâncias ficou inviável a compra e o transporte de gelo da cidade de Manacapuru. Não só o gelo, mas toda uma logística ficou comprometida: a obtenção de água, de combustível e o escoamento da produção.

Os moradores do lugar tiveram grandes dificuldades para pescar e de escoar os produtos. Tiveram, também, que caminhar por longas distâncias da margem do rio até suas casas no topo da restinga. O pescado ficou escasso. O pouco pescado conseguido passou a ser comercializado diretamente em Manacapuru. Subir e descer barrancos na restinga passou a ser uma constante.

10 VAZANTE do rio Negro bate recorde de 1963. *Jornal Diário do Amazonas*. Manaus, 25 de outubro de 2010.

11 VAZANTE avança em rios do Amazonas. *Jornal Diário do Amazonas*. Manaus, 23 de outubro de 2010.

Considerações Finais

Mais uma vez a economia familiar demonstrou suas ambivalências e vulnerabilidades, mas pode mostrar também suas resiliências. Resiliências demonstradas na ajuda mútua entre os moradores das comunidades que passaram a se ajudar, transportando principalmente os mais idosos e as mulheres que necessitavam, por exemplo, deslocar-se até a sede de Manacapuru para comprar mantimentos, ou fazer um tratamento médico.

Com a pesca, a criação de pequenos animais e a agricultura desestruturadas, mais uma vez os benefícios sociais, as aposentadorias e os salários diretos tiveram grande importância. Ao longo do calendário anual de atividades agrícolas cada atividade possui padrões distintos de importância na economia familiar.

O trabalho assalariado e a aposentadoria são fontes de renda utilizadas para gastos imediatos, emergenciais, e de pequenos investimentos (CASTRO, 2006). Cada vez mais, diante de tantas adversidades os moradores mais antigos passam a exercer um papel de grande importância na economia familiar da Costa do Pesqueiro. Os moradores mais idosos, amparados pelos seus benefícios passam a executar “*pouco esforço*”. Não tendo, por exemplo, que dispensar grade tempo em atividades como a pesca. Dessa forma, o simples ato de comprar o pescado do vizinho passa a ter uma significância das mais importantes.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Nelcionei José de Souza. **As tensões territoriais ribeirinhas na reserva extrativista médio Juruá (AM)**. Rio de Janeiro-RJ. Tese de Doutorado, 2007.

CASTRO, Fábio de. **Economia Familiar Cabocla na Várzea do Médio-Baixo Amazonas**. In: Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006, (173-194).

CASTRO, Albejamere Pereira de. et.al. **A agricultura familiar: principal fonte de desenvolvimento Socioeconômico e cultural das comunidades da área focal do projeto Piatam**. In: Comunidades

ribeirinhas Amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007, (55-88).

CRUZ, Manuel de Jesus Masulo da. **Sítios Agroflorestais na várzea do Careiro**. In: Revista de geografia da Universidade do Amazonas. V.1, N.1, 1999, (105-122).

_____. **Territorialização Camponesa na Várzea da Amazônia**. São Paulo-SP. Tese de Doutorado, 2007.

LEEUWEN, Johannes Van. et al. **Sistemas Agroflorestais para a Amazônia: Importância e Pesquisas Realizadas**. In: Duas décadas de contribuição do INPA à pesquisa agrônômica no trópico úmido / Hiroshi Noda, Luiz Augusto Souza, Ozório Fonseca (organizadores). Manaus: INPA, 1997, (131-146).

LIMA, Roberval B. **Descrição, composição e manejo dos cultivos mistos de quintal na várzea da “Costa do Caldeirão”**, Iranduba-AM. Dissertação de Mestrado, 1994.

NODA, Sandra do Nascimento (org.). **Agricultura familiar na Amazônia das Águas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

_____. et al. **O trabalho nos sistemas de produção de agriculturas familiares na várzea do Estado do Amazonas**. In: Duas décadas de contribuição do INPA à pesquisa agrônômica no trópico úmido / Hiroshi Noda, Luiz Augusto Souza, Ozório Fonseca (organizadores). Manaus: INPA, 1997, (241-280).

PAULINO, Eliane Tomiasi. **Por uma Geografia dos camponeses**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. **A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia**. São Paulo: Rêspel, 2008.

RODRIGUES, José Maria Gomes. et al. **A Entomologia Agrícola na Amazônia Central**. In: Duas décadas de contribuição do INPA à pesquisa agrônômica no trópico úmido / Hiroshi Noda, Luiz Augusto Souza, Ozório Fonseca (organizadores). Manaus: INPA, 1997, (147-177).

WITKOSKI, Antonio Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais.** Manaus: EDUA, 2007.

La construcción de la otredad en la misión etnográfica de Jürg Gasché por el Igara-Paraná. Horizontes de sentido y experiencias del encuentro con el clan Murui Jitomagaro (Gente del Sol)

Carlos Hugo Sierra

Introducción

Durante mis visitas y estancias periódicas, desde el año 2014, a la comunidad Murui (Uitoto) del Clan Jitomagaro (Gente del Sol) en La Chorrera (Amazonas), había escuchado en las animadas conversaciones que se originaban en torno al primer fuego de la mañana en la inmensa maloca (ananeke) del cacique Egañua-tĩri (Calixto Kuiru), alusiones interesantes y entretenidas anécdotas acerca de la presencia allí, a finales de los años sesenta y principios de los setenta, del antropólogo y lingüista suizo Jürg Ulrich Gasché. Su labor en la región del noroeste amazónico representa, sin duda alguna, un giro radical, protagonizado también por otros jóvenes etnólogos, lingüistas y antropólogos como Mirielle Guyot, Pierre Jacopin, Peter Silverwood, Jon Landaburu o Kaj Århem que, en parte espoleados por el ya clásico artículo de Gerardo Reichel-Dolmatoff¹ sobre la perentoriedad de llevar a cabo estudios, aunque sean fragmentarios o incompletos, en la Amazonía, tratan de modificar el estado de evidente desinterés y abandono en torno a los pueblos indígenas amazónicos que perduraba en los estudios antropológicos colombianos desde hace casi cuarenta años. En realidad, esta había sido una constante en la etnografía amazónica desde finales del siglo XIX, en la que se expresaba con elocuente soltura el imaginario constitutivo del pensamiento occidental sobre la otredad salvaje e irracional que acoge la selva, y por tanto, sobre el propio ejercicio estéril de entablar puentes de comprensión respecto a lo que esca-

1 REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia. Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, N° 9, 1967, 53-62.

pa todo análisis. Esta apatía e incluso rechazo a abordar el universo existencial indígena no impidió que, de manera esporádica, surgiese, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, un destacado grupo de naturalistas, viajeros y exploradores que se propusieron describir aspectos de las sociedades indígenas del noreste amazónico. De entre ellos cabe destacar, por supuesto, los trabajos pioneros de Theodor Koch-Grünberg², Thomas Whiffen³, Konrad Theodor Preuss⁴ o Günter Tessmann⁵. Con todo, la etnología practicada, según lo afirmado por Roberto Pineda Camacho⁶, ponía todo su empeño en escudriñar fundamentalmente las “esencias”, en la medida en que depositaba su interés en desvelar la realidad interna de las comunidades, es decir, lo que se entendía como genuino en ellas, mediante demarcaciones que trataban de identificar lo “propio” y dejaban al margen del análisis las influencias o efectos que pudieran ejercer factores externos, como por ejemplo la explotación cauchera y las bonanzas posteriores, sobre las estructuras sociales y acervos sapienciales de los pueblos indígenas.

Desde este punto de vista, las misiones etnográficas emprendidas por Jürg U. Gasché en la región amazónica atravesada por los ríos Caquetá y Putumayo a finales de los sesenta y principios de los setenta resultan pioneras, y todavía deben ser consideradas referenciales, en cuanto sus objetivos, en su magnitud y alcance, así como en los métodos de encuentro y de inclusión en las poblaciones indígenas. El reciente fallecimiento de Jürg U. Gasché en 2020 nos lleva a evocar sucintamente su trabajo campo, su obra científica y su

2 KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Indianertypen aus dem Amazonasgebiet. Nach eigenen Aufnahmen während seiner Reise in Brasilien*. Berlin: Ernst Wasmuth, Berlin, 1906-1907; KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Vom Roroima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913*. Strecker und Schröder, Stuttgart, 1917-1923.

3 WHIFFEN, Thomas. *The North-West Amazons. Notes of some Months spent among Cannibal Tribes*. Duffield and Company, New York, 1915.

4 PREUSS, Konrad Theodor. *Religion und Mythologie der Uitoto, Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1921-23.

5 TESSMANN, Günter. *Die Indianer Nordost-Perus. Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. Friederichsen De Gruyter & Co, Hamburg, 1930.

6 PINEDA CAMACHO, Roberto. *La Historia, los Antropólogos y la Amazonía*. Antípoda, n° 1, 2005, 123-124.

particular relación, que terminaría siendo de franca amistad, con el clan Jitomagaro de la Chorrera.



Foto de Jürg Gasché en la época de sus misiones por el Igara-Paraná. Cortesía del Clan Jitomagaro (Archivo fotográfico).

Las misiones de 1969-1970 y de 1973-1974 en la Chorrera (Amazonas)

Entre los meses de agosto y noviembre del año 1969 y de febrero y abril de 1970, el antropólogo suizo Jürg U. Gasché y la etnóloga francesa y, por aquel entonces, secretaria adjunta de la Sociedad de Americanistas de París, Mirielle Guyot, se embarcan en una investigación de carácter etnográfico (*Recherches ethnographiques dans les bassins des ríos Putumayo et Caquetá / Investigación etnográfica en las cuencas de los ríos Putumayo y Caquetá*) que les lleva a recalar al territorio amazónico de La chorrera y adentrarse en las culturas y modos de existencia de las poblaciones de la etnia Bora y Murui (Uitoto)⁷. Sobre el itinerario seguido para llegar a aquella recóndita

⁷ Esta primera misión etnográfica Guyot / Gasché fue financiada por el Fondo Nacional Suizo de Investigación Científica (Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique -SNF-) y por la Werner Reimers-Stiftung für anthropogenetische Forschung, Bad Homburg (RFA), así como por diversas ayudas otorgadas por el Centro Nacional Francés de Investigación Científica (Centre National de la Recherche Scientifique -CNRS-) y por

región que iba a convertirse en el campo de estudio durante los meses sucesivos, es posible hacernos una idea aproximada a través de las notas elaboradas por Mirielle Guyot, sin duda más prolija en detalle a este respecto en sus textos publicados⁸. Acogiéndonos, pues, a dicha información se sabe que, del 8 al 29 de julio de 1969 aterrizan en el municipio de Puerto Asís, capital comercial del Putumayo, para trasladarse, casi de inmediato, a Puerto Solano, situado en la ribera misma del río Caquetá. De allí vuelan hasta Puerto Leguízamo, donde concluyen los últimos preparativos para llevar a cabo una travesía preliminar de reconocimiento que les trasladará, partiendo de La Tagua, hasta la población de Araracuara. Será, finalmente, el 30 de julio de 1969, cuando acometan la ruta aguas abajo a través del río Caquetá para tener su primer contacto con los paisajes tropicales de La Sabana, en el alto Cahuinarí, aproximadamente unos siete días después. Allí Guyot, durante una corta estancia de unos días antes de emprender la marcha de nuevo, tiene la ocasión de conocer a los indígenas del pueblo Bora, y esta circunstancia le genera tan profunda impresión que toma la determinación de centrar todos sus trabajos en ellos⁹. El 10 de agosto, los dos antropólogos deciden acompañar, durante dos días enteros de caminata por un sendero (“trocha”) selva adentro, a las familias de La Sabana que van a dejar a sus hijos en el Internado de la Orden de los Capuchinos que se encuentra ubicado en La Chorrera. Es en este territorio concreto, tan significativo por ser uno de los principales escenarios en los que se produjo la atrocidad genocida de la explotación cauchera de finales del XIX y primeras décadas del XX, pero también donde se localiza el Komímafo

el Instituto Smithsonian (Smithsonian Institution). En Colombia contaron con la total colaboración del Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), representado por su director, Manuel J. Casas Manrique.

8 Véase al respecto, GUYOT, Mirielle. (1975). Mission chez les Indiens Bora et Miraña (Amazonie colombienne 1969/70). Amazonie Nord-Ouest. Musée d’Ethnographie de Neuchâtel, 1975, 17-28; GUYOT, Mirielle. Recherches ethnographiques dans les bassins des Rios Caqueta Putumayo (Amazonie colombienne). Journal de la Société des Américanistes, Tome 58, 1969, 267-283.

9 Primer contacto, en La Sabana, en el Alto Cahuinarí, con los indios Bora. Un jefe maloquero viene a cantar, acompañado de su hermana. Gasché graba, y yo escucho agachada a un lado de la casa. Parece que me encuentro con indios precolombinos. Estos Bora me impresionan enormemente por su presencia física y por sus canciones. Decido en mi corazón que es con ellos con quienes me gustaría trabajar (Guyot, 1975, p. 20). [Traducción del autor].

(el hueco del origen)¹⁰, donde da comienzo, tras su encuentro inicial con los miembros del Clan Murui Jitomagaro (Gente del Sol), la exploración etnográfica de Gasché.

Si prestamos atención a sus escritos con cierto detenimiento, cabe atribuir a algunas razones de carácter “internalista” concernientes a los apasionados y enconados debates suscitados dentro de la disciplina etnológica del periodo, más allá de ciertas motivaciones personales¹¹, la determinación de Jürg Gasché por emplazar sus exploraciones en el territorio amazónico. En primer lugar, resulta evidente que Gasché pertenece a aquella nueva generación de antropólogos que asumen el desafío de retomar los peliagudos trabajos de campo en el Amazonas, después de varios decenios de abandono, persuadidos por las célebres reclamaciones de G. Reichel-Dolmatoff en torno a la urgencia de realizar investigaciones etnográficas sobre el terreno. En este angustiado emplazamiento a los cuatro vientos, coreado al unísono con Alicia Dussan¹², el antropólogo colombo-austriaco viene a hacer hincapié en que, por una parte, la acelerada y figuradamente irreversible dinámica de aculturación y, por otra, los amenazadores vaticinios acerca de un inminente escenario de extinción física al que de modo inevitable se enfrentan los pueblos indígenas amazónicos, exigen recabar de inmediato cuanta información sea posible sobre el universo existencial de estas poblaciones. Esta problemática lectura del estado de las cosas, que reverbera un cierto fatalismo nostálgico asociado a un ideal de la otredad indígena a todas luces inexistente (salvo que se escudriñe en el trasfondo del imaginario occidental) y del que cabe barruntar también una furtiva

10 El carácter numinoso y sagrado de esta caverna, cercana a la loma Adoki, para el pueblo Murui (Uitoto) está estrechamente relacionado con el fundamento antropogónico de su universo existencial, en tanto que allí se gestó el origen del hombre mediante el cercenamiento de la cola (lo que marca la distinción de la humanidad frente a los monos).

11 Guyot relata que la misión etnográfica se origina en una reunión casual en el Musée de l'Homme (París), en el marco de un trabajo conjunto de elaboración de una bibliografía americanista. Al parecer, fue el contexto propicio para que ambos se convencieran de la necesidad de alejarse de los compromisos académicos y personales de Occidente y vivenciar aquellas enigmáticas realidades leídas en tantos trabajos etnográficos, trabajando directamente con sociedades lejanas. Véase al respecto, GUYOT, Mirielle. *Mission chez les Indiens Bora et Miraña (Amazonie colombienne 1969/70)*. Amazonie Nord-Ouest. Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, 1975, p. 18.

12 DUSSAN, Alicia. *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Universidad de los Andes, Bogotá, 1965.

pretensión de redención moral (debido a la empresa exterminadora de la civilización moderna), manifestada en la compilación obsesiva de evidencias probatorias acerca de la presencia sobre la faz de la Tierra de estas sociedades humanas antes de que se conviertan en fantasmagorías o fósiles del pasado (como si se tratase de un moderno *Homo neanderthalensis*), continúa estando firmemente arraigado en ciertos trabajos etnológicos contemporáneos. Considero, sin embargo, que este ejercicio de “pragmatismo etnográfico” no es del todo extrapolable a la investigación llevada a cabo por M. Guyot y J. Gasché en los territorios aledaños al río Igará-Paraná con las comunidades indígenas Uitoto y Bora, en la medida en que, para empezar, esta aproximación a horizontes de sentido hasta cierto grado divergentes (como aquellos que todavía atesoran los pueblos indígenas amazónicos) les conduce a conclusiones contrarias respecto a aquella suposición, sin duda profundamente interiorizada en la mayoría de los centros europeos de estudios etnológicos del periodo, que reconocía como irreversible la situación de “contaminación” cultural en la que se hallaban las poblaciones indígenas del Putumayo desde el nefasto periodo marcado por el auge de la cauchería. Por el contrario, lo que ambos constataron sobre el terreno fue un marcado contraste entre los valores, prácticas y modos de existencia de los colonos asentados en aquella región y los propios indígenas. Para éstos, cuando se daba el encuentro inicial, los investigadores representaban un universo exótico que no pertenecía en absoluto al mundo experimentado cotidianamente (y que se remonta al origen mismo de todo lo existente). Los colonos, sin embargo, entendían que subsistía un nexo de identificación con aquellos visitantes blancos a partir de un esquema civilizatorio que compartían pero que, al irse a la selva en busca de mejores condiciones de vida, habían abandonado (Gasché, 1975, p. 164). En ese sentido, el ambiente selvático simbolizaba, siguiendo el discurso centenario relativo a la idea del dominio humano sobre la naturaleza¹³, una realidad extraña y peligrosa porque se resistía a ser sometida al control codiciado por el modelo de progreso occiden-

13 Para una escueta pero muy elocuente introducción sobre el modo en que la razón occidental ha “construido” el orden natural véase DASTON, Lorrain. *Against Nature*. The MIT Press, Cambridge, 2019.

tal. Gasché ve en todo ello un espacio de tensión en el que todavía se confronta, por un lado, un sistema descontextualizado de prácticas agresivas de carácter socioeconómico y científico que trata de metabolizar y reordenar instrumentalmente el complejo ecosistema amazónico mediante la simplificación, el reduccionismo y la homogeneización expansiva, y, por otro lado, la experiencia derivada de la cultura indígena, basada fundamentalmente en el desarrollo de vínculos ancestrales con el entorno que, de modo eficaz y relativamente equilibrado, garantizan su existencia (Gasché, 1975, pp. 168-170). En este caso, la concepción indígena de la existencia parte de una trama de intercambios nacida de las posibilidades y características del entorno. Mientras se mantenga así, los pueblos indígenas amazónicos no se hallarán por completo desprotegidos ante los cantos de sirena del desarrollismo exterior. Esta posición de prudente optimismo es corroborada, o al menos así se nos quiere hacer entender, con el ejemplo de la desaparición de malocas Muinane (Fééneminaa) en el territorio del Alto Cahuinari, circunstancia de la que Gasché es testigo directo en sus expediciones por la región y que, en ese sentido, puede entenderse como un indicador certero de la desaparición de los espacios prototípicos de articulación del universo cultural indígena. No obstante, advierte que entre los Muinane se mantiene todavía la representación mental genuina, los cuadros nemotécnicos de dicha arquitectura y que, en consecuencia, la situación no es definitiva y puede ser reinvertida por la siguiente generación¹⁴.

En segundo lugar, esta investigación exploratoria se proponía buscar sobre el terreno, allí donde se pudiesen descubrir, elementos de contrastación o, incluso, de complementación respecto a la información, especialmente en lo relativo a la realidad etnográfica, contenida en las principales obras referidas a los pueblos indígenas

¹⁴ Pero la desaparición reciente no significa el abandono completo de las prácticas ceremoniales que definen, en la región con la que estamos tratando, la naturaleza de las relaciones entre los grupos locales en general y entre malocas en particular mientras permanezca la representación mental, y con ella el saber-hacer, el saber-construir, con todo lo que implica en relación con las obligaciones sociales y económicas. Es decir, siempre que exista la posibilidad de que algún día se materialice nuevamente, que un hijo de maloquero decida volver a convocar a su compañero ceremonial y construir el edificio necesario para celebrar los bailes correspondientes a su carrera, Yadiko, Zikii, Menizaí o Yuaki (Gasché, 1972, p. 203). [*Traducción del autor*].

del Noroeste de Amazonas. Desde ese punto de vista, no son escasas en los múltiples ensayos y publicaciones de Gasché las alusiones a los estudios desarrollados en 1914 por el etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss entre los Murui-Muina (Uitoto) del río Orteguaza¹⁵, a la obra ya clásica de Thomas Whiffen sobre la caracterización etnológica e identificación de etnónimos de los grupos étnicos del Putumayo durante su viaje de exploración de 1908-1909¹⁶, e incluso a los textos W. C. Farabee (1922) o Günter Tessmann (1930)¹⁷. De hecho, la certidumbre de que en esos textos se hallaba en estado germinal el espíritu esencial de la tradición cultural Uitoto y, por ello, también algunos asuntos y preguntas fundamentales sobre las que resultaba obligado orientar su estudio, pronto se ve disipada de cuajo cuando toma contacto con el Cacique del clan Jitomagaro (Gasché, 1975, p. 51). No olvidemos tampoco que la lectura previa de estas obras, parece haber dejado un regusto amargo en Gasché porque adolecían, evidentemente unas más que otras, de notables limitaciones en cuanto al grado de profundidad analítica de las prácticas culturales y organización social de estas sociedades. No había duda al respecto. Se hacía necesario emprender un trabajo de campo mucho más metódico y comprometido que actualizase la realidad etnográfica del noroeste amazónico.

Finalmente, esta investigación sirvió como un estudio preparatorio que ponía las bases para un nuevo plan de trabajo multidisciplinario en esta misma región (bajo el título concreto de *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest / Cultura de corta y quema y la evolución del medio ambiente forestal en el noroeste amazónico*) que iba a ser desarrollado en dos fases durante los años siguientes (la primera de ellas, que es la que nos

15 Se trata de la célebre expedición de 1914 a los afluentes del río Orteguaza en el Caquetá (en concreto, en los poblados de Niña María, Puikuntí y Mekasarauá), tras una investigación arqueológica previa realizada en San Agustín, en el alto Magdalena). Allí se centrará en la mitología, religión y cantos de los Murui (Uitoto).

16 Thomas Whiffen recorrió el interfluvio de los ríos Caquetá y Putumayo durante diez meses. Su obra clásica, la primera que realmente proporciona información etnográfica detallada sobre los pueblos indígenas de este vasto territorio, constituyó la referencia esencial en la formulación del proyecto para una misión etnográfica presentada en 1968 por Gasché al Fondo Nacional Suizo de Investigación Científica.

17 FARABEE, William Curtis. Indian Tribes of Eastern Peru. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, 1922. Respecto a la obra de Tessmann, véase nota 5.

ocupa en este caso, se ejecuta entre los años 1973 y 1974)¹⁸. La experiencia acumulada previamente en la exploración de reconocimiento de 1969-70 fue sin duda alguna esencial para comprender que la estrategia eficaz en un contexto social reducido como el del clan Jitomagaro (compuesto por apenas cuatro o cinco familias) se debía fundamentar en una mínima presión sobre el grupo (de ahí la recomendación explícita de limitar el número de investigadores sobre el terreno en un mismo periodo) y en el ajuste a los ritmos cotidianos de la comunidad. Sólo así era posible conseguir la información adecuada y la cooperación del grupo¹⁹.

Pues bien, en esta siguiente exploración de mayor alcance²⁰, inspirada en la necesidad de llevar a efecto estudios de carácter integral (próximos, por ende, a los métodos empleados por los grandes padres de la antropología social y de la etnografía -Bronisław K. Malinowski, E. E. Evans-Pritchard o Marcel Griaule-: trabajo de campo extenso, aprendizaje del idioma y práctica de la observación participante), J. Gasché se enfrascó en tareas de coordinación y planificación de las actividades adscritas a los diversos equipos de investigación contratados para llevar a cabo este ambicioso programa. Y además se puso mucho empeño en tratar de implicar a destacados especialistas sudamericanos con el propósito concreto de difundir los resultados en los países donde se iba a desarrollar o divulgar esta

18 En una segunda etapa (fijada para 1976) se realizó un estudio multidisciplinar en la cuenca del Caquetá (con los pueblos Andoque y Miraña) y en la cuenca del Putumayo (con los pueblos Yagua y Secoya). Véase al respecto, Gasché Jürg. *Compte rendu de la deuxième phase de recherches pluridisciplinaires sur le terrain*, de novembre 1977 à novembre 1978. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 66, 1979, 341-350.

19 Pero otra condición limita aún más una investigación más amplia y extensa en el campo que nos interesa. Trabajamos sobre el terreno con grupos indígenas locales que conforman en un máximo de tres a cinco familias nucleares. Necesitamos su ayuda e información para identificar parcelas cultivadas y abandonadas, fecharlas, medirlas y tomar muestras, etc. Si queremos minimizar nuestra presión sobre el grupo y vivir una situación favorable para el diálogo entre científicos e indios, nuestras actividades deben ajustarse al ritmo diario del grupo local, de modo que no prioricemos nuestro criterio de rendimiento (Gasché, 1975, p. 87). [*Traducción del autor*].

20 Este programa de investigación multidisciplinario fue financiado por el Fondo Nacional Suizo de Investigación Científica -SNF- y por el Centro Nacional Francés de Investigación Científica -CNRS-. La coordinación de la misma recayó, por la parte suiza, en el profesor Jean Gabus, director del Museo Etnográfico de Neuchâtel y por la parte francesa, en Alicia Lourteig, investigadora del CNRS.

investigación (Francia, Suiza, Colombia y Perú)²¹.

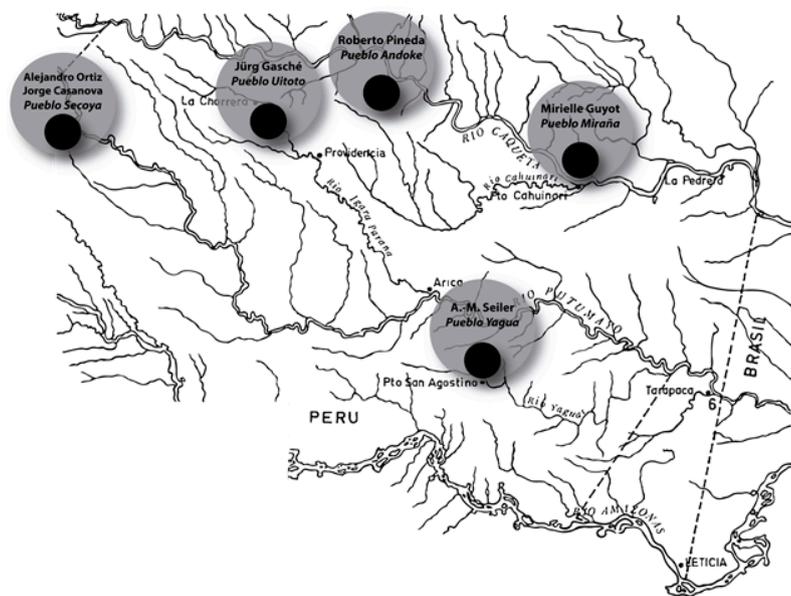
A grandes rasgos, esta misión científica se estructuraba en dos ejes esenciales que, bajo un encuadre interdisciplinario, abordaba aspectos de gran calado en el campo de la ecología humana, esto es, estudiar el impacto de los cultivos indígenas en el medio ambiente de la selva tropical amazónica y, por otro lado, esclarecer el espectro de posibilidades adaptativas del indígena a ese mismo entorno. Teniendo en cuenta dichos parámetros, se consideró pertinente aprovechar la ocasión para realizar un exhaustivo estudio comparativo sobre las particularidades y variantes de los sistemas de policultivo (chagra) que se producían en entornos característicos por parte de grupos étnicos distintos. De esta manera resultaba factible, hasta cierto punto, calibrar el horizonte de flexibilidad operativa que hace posible la vida humana en la selva amazónica.

Atendiendo a tales criterios de análisis, se identificaron cinco localizaciones estratégicas concretas dentro del territorio amazónico comprendido entre los ríos Caquetá y Putumayo, en tanto que representan, a su vez, puntos de asentamiento ancestral de determinados grupos étnicos y, por tanto, patrones dispares de actividad en la chagra, a fin de poder ser estudiados en detalle por diferentes etnólogos (permaneciendo Gasché, como años atrás, con los Murui del Igara-Paraná)²². Estos emplazamientos fueron los siguientes: en el centro de Igara Paraná (región de La Chorrera, grupo étnico Uitoto); en la quebrada Aduche (región de Araracuara, grupo étnico Andoke); en el Caquetá medio (cerca de la boca 11 del grupo étnico Cahuinarí, grupo étnico Miraña); en la Quebrada Yuvinetto (tributario peruano del grupo étnico Putumayo Medio, Secoya); en las fuentes de los ríos Cotué y Atacuari (afluentes del Putumayo y el

21 Como resultado de ello, se incorporaron a la investigación el científico de Suelos Jairo Jiménez (en aquel momento perteneciente a la Universidad Tadeo Lozano), el botánico Jesús Idrobo (de la Universidad Nacional), del zoólogo Arturo León (INDERENA) y los asistentes Antonio Mora y Pablo Tribiño (INDERENA).

22 El resto de los territorios indígenas fueron estudiados por los siguientes etnólogos: Roberto Pineda se centró en el pueblo Andoke (quebrada Aduche, Araracuara), Mirielle Guyot trabajó con el pueblo Miraña (boca de los Cahuinarí, Caquetá), Anne-Marie Seiler estudió el pueblo Yagua, (río Cotuhé, afluente del Putumayo), mientras que Alejandro Ortiz y Jorge Casanova trabajaron con el pueblo Secoya (quebrada Yuvinetto, afluente del Putumayo).

Amazonas, respectivamente, grupo étnico Yagua).



Mapa del noroeste de la Amazonía diseñado por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi y extraído de un artículo de Jürg Gasché (1975, p. 11) con los puntos geográficos de la Misión multidisciplinaria [elaboración parcial propia].

Habiendo dispuesto todo según lo previsto, entre el mes de septiembre de 1973 y julio de 1974 (contando también un periodo de interrupción que va de octubre a finales de noviembre de 1973, por un lado, y de abril a mayo de 1974 por otro), acuden de modo sucesivo al territorio ancestral del clan Jitomagara, en una atmósfera de franca confianza propiciada por la presencia ya familiar de Gasché, un botánico (Claude Sastre), un zoólogo (Arturo León) junto con dos asistentes (Antonio Mora y Pablo Tribiño), dos herpetólogos (Jean Lescure y Jean-Pierre Gasc), un pedólogo (Jairo Jiménez Rueda) y un entomólogo (M. Descamps). Las actividades de estudio, siguiendo esta lógica multidisciplinaria, son de lo más diversas: yendo desde un análisis sobre la composición físico-química y mineralógica de los suelos (no sólo en la comunidad de la familia Kuiru, sino también en Occidente, Bella Vista, San Francisco, San Antonio, Santa Rosa y Corregimiento de la Chorrera) hasta estudios etnobo-

tánicos y etnozoológicos, análisis fitoquímicos de principios activos vegetales o incluso un registro fotográfico de técnicas hortícolas y plantas del propio entorno natural, pasando también por varios levantamientos topográficos de terrenos cultivados, medición de troncos, inventarios pedológicos, florísticos y de fauna (en especial, de reptiles, serpientes y diversos anfibios).

Como bien se advierte, en la propia definición, *sensu stricto*, del objeto de investigación de este estudio multidisciplinar subyace una directriz principal que se hace eco, de modo más o menos explícito, de los controvertidos debates relacionados con el nivel de influencia que las condiciones del medio ambiente amazónico son capaces de imponer sobre la diferenciación cultural, patrones de comportamiento social y dispersión en los asentamientos humanos. Nos encontramos, pues, en el meollo de una problemática nuclear que representa el punto de partida de un paradigma de largo aliento en los estudios amazónicos durante el siglo XX que abraza el “determinismo ecológico” en sus diferentes expresiones, ya sea en lo relativo a la calidad del suelo o al nivel de la biomasa animal (como las que encabezan de forma emblemática J. Steward, B. J. Meggers o Donald Lathrap)²³, en la medida en que se consideran hipótesis explicativas plausibles de la ocupación humana en la Amazonía, y, a su vez, marca una línea de articulación en lo que se refiere a la persistente dicotomía entre la naturaleza y la cultura.

La intervención en su vertiente etnográfica mostró, además, un manifiesto interés por la cultura material del clan Jitoma-garo. Sin temor a equivocarnos es posible afirmar que Jürg Gasché en este asunto nos retrotrae y evoca las arduas negociaciones e in-

23 Los planteamientos del denominado “determinismo ecológico” como marco heurístico de explicación viable del estado de complejidad y diversidad cultural de los pueblos indígenas amazónicos han tenido un amplio recorrido. Las tesis iniciales de Julian Steward y de Betty Meggers, allá por los años cincuenta, se han visto matizadas o reorientadas en las siguientes décadas con propuestas teóricas como las de la circunscripción ambiental o la hipótesis proteica. Debemos esperar a los años setenta, a través de los trabajos de autores como Stephen Beckerman, Anna Roosevelt o Leslie E. Sponsel, para encontrar críticas sólidas de este enfoque. Véase al respecto, STEWARD, Julian. Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution, Washington, 1949; MEGGERS, Betty J. Environmental Limitations on the Development of Culture. American Anthropologist, 56, 1954, 801- 824; LATHRAP, Donald W. 1968. The ‘Hunting’ Economics of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective. En Richard Lee y Irven De Vore (Eds). Man the Hunter. Aldine, Chicado 1968.

tercambios que protagonizó, en las primeras décadas del siglo XIX, Theodor Koch-Grünberg en el alto río Negro o Konrad Theodor Preuss en el río Orteguaza o en Santa Marta, apremiados por llevar artefactos originales a los museos que financiaban en gran parte sus expediciones. Este estilo clásico de recolección de piezas indígenas, que le iba a acarrear con posterioridad serias consecuencias para sus trabajos etnográficos en Colombia²⁴, entraña una sutil maniobra de descontextualización del objeto (tanto geográfica como en lo relativo a las coordenadas culturales de las que emergió) para volver a ser recompuesto, sin solución de continuidad, dentro del espacio museístico, donde acaba siendo emplazado en nuevo orden regido por patrones hermenéuticos de clasificación y archivo.

Colección etnográfica de los pueblos Uitoto, Ocaina y Bora creada por Jürg Gasché				
Maloca	Adornos corporales	Juguetes de niño	Herramientas de caza, de cultivo y pesca	Transportes
Muestras de paños (peines), asientos, hamacas, esteras, escobas	Peines, pulseras, antiparas	uruai toi, mize-kuri, une-ki, gaakiri-ngo, asientos jiofoi, jiai-kuri, ferobeño, taife-dakai, jororongó, jumu-raki, tavi-kai, silbatos, flauta	Hachas, machetes, lanzas, cerbatanas, cuchara, canastas, lanzas, flechas, trampas, mallas, redes	Canoas, remos, cestas, canastas
18 objetos	14 objetos	13 objetos	25 objetos	25 objetos
Técnicas de fabricación	Accesorios Rituales	Instrumentos de Guerra	Objetos Mitológicos	Cocina

24 El encuentro fortuito en 1974 con el antropólogo Horacio Calle Restrepo por las aguas del Igara-Paraná, cuando Gasché retornaba de grabar un baile ceremonial Bora con las máscaras del mismo fue decisivo para que se le prohibiera continuar con sus investigaciones en Colombia, ante la sospecha de estar sacando patrimonio cultural sin la debida autorización.

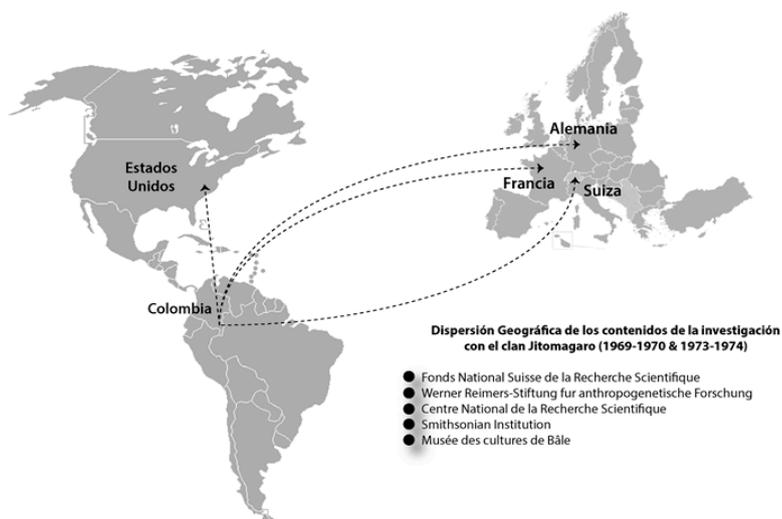
Pulidores, muestra de fibras, cuerdas, bobinas, batidores, pinceles	Coronas de plumas, máscaras, silbatos, lengüetas, flautas, yadiko, manguarés, mazos, estatuas Ocaina, fibras, faldas de baile	Lanzas, garrotes	Pieza de la liana llukuri-o, Ocarina	Ollas, morteros, palillos, prensa de yuca, platos, vasos, mambe, ambil, sal de monte, filtros, vasijas,
10 objetos	46 objetos	3 objetos	2 objetos	56 objetos

Objetos de la colección etnográfica que Jürg Gasché trasladó al Musée d'ethnographie de Bâle [elaboración propia].

En la heterogénea dispersión de los artefactos y muestras recogidos por Gasché y su equipo (que terminan siendo depositados en los fondos de destacados centros de investigación, universidades e instituciones de Suiza, Francia, Alemania y EE.UU.) se asiste, en definitiva, a una transmutación forzada de sentido, a una alteración del estatus simbólico del objeto o, incluso, a una ocultación de su propiedad como constituyente extensivo de la realidad donde se creó, pasando a convertirse en un vector cohesivo de una inédita representación de la identidad y de la memoria colectiva del pueblo Murui (Uitoto) ajustada a los cánones de las grandes síntesis expositivas de la etnografía clásica²⁵. Para curarse en salud y siendo consciente de que éste era uno de los aspectos más discutibles de la misión, adopta la cautela de adquirir exclusivamente objetos realizados *ex proceso* por la familia Kuiru o que han caído en desuso²⁶.

25 Para una aproximación a este asunto, véase SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. University of Arizona Press, Tucson, 2009; LONETREE, A. *Decolonizing museums. Representing Native America in national and tribal museums*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2012.

26 La regla moral que respeté cuando adquirí estos distintivos de una civilización selvática fue no pedir nada que fuera para el uso personal y diario de los Witoto u Ocaina, y a fortiori, nada que fuera parte de la carrera ceremonial de sus caciques y consagrado



Dispersión geográfica de los objetos y muestras obtenidas en el territorio del Clan Jitomagaró [elaboración propia].

Sea como fuere, es preciso reconocer que no faltan tampoco comentarios e insinuaciones críticas, salpicadas en gran parte de sus textos, donde Gasché se aventura a ir más allá y se sumerge, aunque sea tímidamente, en los dilemas y contradicciones epistemológicas de la ciencia occidental, lo que nos incita a pensar que en este punto el antropólogo y lingüista suizo apela a una inexcusable labor de severa auto-crítica desde los ámbitos internos y foros en los que se forja la disciplina etnológica. En primer lugar, su investigación de campo en el Igara-Paraná le permite constatar de primera mano que la ciencia se ha transformado en una poderosa herramienta que sirve, en última instancia, para reproducir e imponer un modelo reductivo e instrumental sobre la realidad amazónica. Todo lo que tiene que ver con el conocimiento indígena, que ha sido probado y perfeccionado a través de generaciones, queda drásticamente excluido, sin que de ese acervo sapiencial arrinconado puedan sacarse

por ritos. Consideré que los requisitos científicos para la constitución de una colección etnográfica completa no deberían prevalecer sobre el respeto de los bienes y valores de las personas (Gasché, 1975, p. 65), [Traducción del autor].

conclusiones provechosas de carácter práctico²⁷. De tal modo que este desconocimiento irreflexivo de la ciencia indígena nos traslada a un problema de actualidad que tiene que ver con la problemática relación existente entre la ciencia y la sociedad (Gasché, 1975, pp. 168-170).

Pero hay otra cuestión. Partiendo de lo que ha aprendido en su acercamiento gradual a las comunidades indígenas amazónicas, Gasché establece una clara distinción, sin duda alguna inspirada en los planteamientos de Claude Levi-Strauss²⁸, entre la ciencia occidental, que trata de esterilizar lo real mediante un proceso de abstracción objetivista ajena a las esferas políticas, sociales y existenciales²⁹, y la propia ciencia indígena que de modo implícito se encuentra presente en cada práctica o gesto individual o colectivo. Teniendo esto en cuenta, el ejercicio de interpretación del universo indígena, normalmente articulada bajo el yugo de la asimetría o de la violencia cognitiva (Spivak, 1988, pp. 271-313), tiende irremisiblemente a ser distorsionada, en la medida en que las preguntas formuladas o incluso la significación extraída se ajustan a unos esquemas de comprensión epistémicos que no tienen lugar en la cultura indígena. En este escenario de aparente interacción dialógica, lo que se perpetúa hasta la extenuación, pese a que algunas celebridades académicas nos quieran hacer creer lo contrario, es una especie de monólogo solipsista autocomplaciente para el científico, que se reconforta en representar la ciencia indígena bajo los parámetros valorativos particulares de la cosmovisión occidental.

Dado este escenario de confrontación, el papel del etnólogo, de acuerdo con Gasché, es el de intermediador y de traductor, proporcionando la orientación precisa al científico para llegar a comprender el sentido y el alcance de la respuesta indígena, a la vez que relativiza el conocimiento propio.

27 Sólo cabe tomarse con maliciosa socarronería el hecho de que, actualidad, seamos testigos de la llegada a las comunidades indígenas de Leticia y a los corregimientos de una nutrida cantidad de expertos agroforestales, en representación de entidades gubernamentales colombianas o de ONG internacionales, para “empoderar” a los indígenas en estrategias de gestión “sostenible” de la selva.

28 LEVI-STRAUSS, C. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

29 Para este asunto recomendamos especialmente a MUMFORD, L. El pentágono del poder. El mito de la máquina. Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016.

Este cambio de perspectiva que este tipo de investigación de campo impone a los científicos es un corolario de nuestro programa, y probablemente no uno de los menos importantes ya que, en el caso de la Amazonía, es precisamente una cuestión de plantear un nuevo propósito para la investigación científica y ponerla al servicio, no de las compañías depredadoras de los gobiernos y de las empresas, sino de los hombres que hasta ahora se han mostrado mucho más capaces de administrar los recursos con sus reglas, uniéndose directamente en un diálogo establecido con la naturaleza para vivir cómodamente con ella, y no contra ella destruyéndola (Gasché, 1975, p. 170).

Encuentro y trabajo etnográfico con el Clan Jitomagaro (Gente del Sol)

De acuerdo a los testimonios contenidos en los textos que se refieren a la primera misión etnográfica, cuando Mirielle Guyot y Jürg Gasché llegan a La Chorrera, de inmediato a éste le llama poderosamente la atención el cambio brusco de paisaje, ya que el bosque se detiene en seco ante una extensión rasurada en donde pastan apaciblemente las vacas de la Misión Religiosa de los Capuchinos³⁰. Allí les recibe el padre Cristóbal Torralba, un capuchino catalán, y las hermanas de la “Madre Laura”, orden misionera colombiana³¹, quienes les permiten gentilmente quedarse un mes para familiarizarse con el idioma Uitoto y contactar con los indígenas que cada domingo, rigurosa y disciplinadamente, asistían a misa o acudían a la escuela a visitar o recoger a sus hijos.

Será por tanto a la afueras de la misión religiosa, en una casa en la que ambos se habían instalado a modo de centro de ope-

30 La orden de los Hermanos Menores Capuchinos (*Ordo Fratrum Minorum Cappuccinorum*) fue fundada en 1525 por Mateo de Bascio y eran conocidos por la observancia rigurosa de la Regla de San Francisco de Asís. A finales del siglo XIX (concretamente, desde 1893) llegaron al Putumayo donde se tiene noticias de su continua presencia y de una intensa actividad. Así pues, llevaron a cabo expediciones (como las que emprendieron en 1900, 1903 y 1905), fundaron residencias y se instalaron definitivamente en la región coincidiendo con la erección de la misión como prefectura apostólica del Caquetá en 1905, tras la aprobación de la Santa Sede. Su primer prefecto fue fray Fidel de Montclar quien, desde un inicio, aplicó un estilo de evangelización asociada a la empresa colonizadora, lo que transformó profundamente la vida en la región.

31 Las hermanas de la Madre Laura (congregación de misioneras fundada por Laura de Jesús Montoya Upegui) llegan a la Chorrera en 1936, para incorporarse en labores educativas en el orfanatorio creado por los Capuchinos tres años antes. En el Internado de San Rafael (creado en 1953), su presencia fue efectiva a partir de 1955, con la fundación de su Estación Misional de la Chorrera en abril de 1956.

raciones provisional, donde traban conocimiento con algunos de los hermanos Kuiru³², miembros al respetado clan Jitomagaró (Gente del sol), quienes, imaginamos que tentados por la curiosidad, se habían acercado a hacer una visita a los extraños forasteros. Al parecer, en la conversación mantenida con los Kuiru, J. Gasché se entera de que el padre de todos ellos, Augusto (Monagaba), es dueño del ritual Yá-diko, el ritual más complejo de todos los que festeja el pueblo Murui (Uitoto), y les sondea sobre la posibilidad de viajar a la comunidad y acompañarles en su vida cotidiana para aprender “cosas propias del clan”. Tuvo que armarse de paciencia y esperar al domingo siguiente para que los Kuiru volviesen nuevamente a Chorrera centro con una respuesta afirmativa y una piña de regalo para Guyot³³.

Conseguida la aceptación del cabeza de familia, se embarca unos días después en el bote del sacerdote y recorre a contracorriente el río Igará Paraná hasta alcanzar la comunidad del clan Jitomagaró, situada aproximadamente a unos 17 kilómetros del centro urbano. Allí se encuentra con una familia extensa cohesionada bajo un modelo de asentamiento de casas individuales que se distribuye a lo largo del río en torno a un punto central donde se erige la maloca (ananeke, la gran casa colectiva). Como gesto de agradecimiento, J. Gasché emula uno de los protocolos acostumbrados en la toma de contacto que históricamente, desde el periodo colonial, el hombre occidental ha establecido con los pueblos indígenas amazónicos: regala a cada hombre de la comunidad un encendedor, a cada mujer un paquete de perlas de cristal y a los niños un juguete para cada uno³⁴. Hechas las presentaciones de rigor, la comunidad acuerda que, en adelante, el visitante se establezca en la casa del hermano menor, Porfirio, ya que la joven pareja no tenía hijos y además, como la mujer (Concepción) había salido recientemente del internado de

32 El clan Jitomagaró, que en aquel periodo habitaba en la comunidad denominada Puerto Buenaventura (hoy es conocido como Puerto Milán), está compuesto por las familias de los siguientes hermanos: Avelino (Noinuigido), Calixto (Egañuatirí), Aurelio (Noinuiyí), Porfirio (Jitoma Fieruyama) y Amelia (Noinuiiki). Hay una segunda hermana, Aurelia (Noinuikirinho) que vivía fuera de la comunidad.

33 De acuerdo a las referencias aportadas por Gasché (1975, p. 47), inferimos que el hermano que hace el regalo es Avelino.

34 GASCHÉ, J. Le travail anthropologique avec les Witoto-«Soleil». Amazonie Nord-Ouest, Catalogue d'exposition, Neuchâtel, 1975, p. 48.

las religiosas, era la “más indicada para prepararle la comida de los blancos”³⁵.

Muchos serán los aspectos de la vida colectiva del clan que atraigan la atención de Gasché (y así lo expresará en varios de los trabajos publicados) ya que difieren en gran medida de lo descrito y reseñado unas décadas antes sobre este vasto territorio. En otras palabras, su pasajera pero intensa estancia en la comunidad del clan Jitomagaro y el conocimiento obtenido a raíz de su convivencia con la familia Kuiru, le permiten a J. Gasché armarse con argumentos sólidos en la interlocución crítica que entabla con aquellos etnólogos, exploradores o simples aventureros que rondaron por las cercanías o incluso se internaron en el territorio durante las primeras décadas del siglo XX, esto es, Konrad Theodor Preuss, Eugene Robuchón, Thomas Whiffen, Willian Curtis Farabee, Günter Tessmann, entre otros. Ciertamente, resulta evidente que nos hallamos ante una interrupción o un salto, en el caso de algunas obras escritas por estos autores, de más de cuarenta años, circunstancia que es subrayada por J. Gasché para dejar constancia de las importantes transformaciones que, de aquel tiempo a esta parte, han vivido los pueblos indígenas del noroeste amazónico. En otras ocasiones, todo hay que decirlo, Gasché tiene que vérselas en sus lecturas de tales escritos con aseveraciones, relatos o pasajes sin un fundamento consistente y que, en consecuencia, pueden ser atribuidas a la imaginación, a cierta exageración interpretativa o, simplemente, a la carencia de información directa. Teniendo todo ello en cuenta, cabe entender que la narrativa etnográfica desplegada por Gasché acerca de la realidad cultural del pueblo Uitoto se organiza en base a dos estrategias de abordaje complementarias:

- Entrada en diálogo crítico con los estudios clásicos e informantes occidentales que han dado cuenta de la situación de los pueblos indígenas del noroeste amazónico durante las primeras décadas del siglo XX.
- Diagnóstico pormenorizado, sin llegar en ningún caso a elaborar un relato etnográfico omnicompreensivo, de determinados rasgos

³⁵ GASCHÉ, J. Le travail anthropologique avec les Witoto-«Soleil». Amazonie Nord-Ouest, Catalogue d'exposition, Neuchâtel, 1975, p. 48.

fundamentales que caracterizan en la actualidad las estructuras comunitarias de los Pueblos indígenas de dicho territorio.

Con base en ello, J. Gasché no duda en refutar, por ejemplo, las aseveraciones de Thomas Whiffen, W. C. Farabee o E. Robuchón en lo que respecta a los sistemas de agrupamiento habitacional en las comunidades indígenas, a la arquitectura de las malocas o al número de personas que puede albergar³⁶. De igual modo, pone en evidencia (Gasché, 1972, p. 200) las claras limitaciones de algunos de estos investigadores (Th. Whiffen, G. Tessmann y R. Girard al referirse exclusivamente a la maloca Féeneminaa -Muinane- y, por el contrario W. C. Farabee y Crevaux a la maloca Murui -Uitoto-) al no certificar, a su entender, la existencia de dos tipos distintos de maloca en la cultura Uitoto.

Hecho esta breve digresión, retornemos de nuevo a ciertos pormenores relevantes sobre la experiencia de aprendizaje de Gasché con el clan Jitomagaró. Durante su estancia no pasa por alto la atmósfera de amabilidad y alegría que reina en el ambiente, lo que le permite introducirse en la vida cotidiana del clan sin ninguna dificultad. De esta forma, se convierte en un infatigable acompañante de cada uno de los miembros de la comunidad en su afán de conocer todo aquella actividad (pesca, fabricación de cestas, elaboración de alimentos tradicionales en la cocina, cultivo en la chagra, etc.) que observaba a diario. Y cuando en ciertas ocasiones la comunidad se vaciaba de miembros, prestos para cumplir las tareas encomendadas, aprovechaba el tiempo haciendo planos de las casas o tomando numerosas fotografías³⁷.

En este contexto concreto y siendo muy consciente de la generosidad del clan para propiciar su incorporación al ritmo coti-

36 GASCHÉ, Jürg. L'habitat witoto: «progrès» et tradition. Journal de la Société des Américanistes, 61, 1972, pp. 177-179.

37 Había decidido acoplarme al ritmo de la vida de la comunidad. Asistí al trabajo de sus habitantes, fui de uno a otro, pedí aclaraciones, averigüé los términos witoto que designaban los actos y los objetos que observaba. Cuando los hombres estaban fuera, dibujé los planos de las casas, medí sus dimensiones, tomé fotos. Así dio comienzo a un inventario que progresó de acuerdo con la vida cotidiana de la gran familia Kuiru (Gasché, 1975, p. 49), [Traducción del autor].

diano que allí se desarrollaba, busca de alguna manera una estrategia efectiva para lograr reestablecer cierto equilibrio en la lógica de intercambio y reciprocidad que existía de forma subyacente con su llegada, para así afianzar un escenario de diálogo que abarcara, no sólo la palabra, sino también el gesto. Con esa idea en mente, instaura una lógica de trueque entre los objetos producidos por los “blancos” y aquellos elaborados por el clan, aspecto éste que iba a resultar vital en la conformación de una notable colección etnográfica destinada al Museo de Etnografía de Basilea (Suiza). De modo paralelo, Gasché remunera a cada uno de los hermanos, que se distribuyen las tareas de acompañamiento cada jornada, por un salario que superaba en una modesta cantidad lo que, por regla general, se acostumbraba a incentivar en la Misión y, por extensión, en el Corregimiento de la Chorrera³⁸.

En cualquier caso, a Gasché le había dado que pensar desde el principio la inmediata aceptación para transmitirle los conocimientos del clan por parte del cacique (Augusto Kuiru -Monagaba-), puesto que, al poco tiempo, ocupaba ya un espacio cada noche en el mambadero, donde seguía las enseñanzas que se ponían en común a través de las traducciones hechas por sus hijos (en concreto, por Avelino, Calixto o Aurelio)³⁹. Con el tiempo descubrirá que se había interrumpido la carrera ceremonial, debido al fallecimiento del hermano de Augusto (Lino) y, en consecuencia, no se habían transmitido los saberes fundamentales a la nueva generación. Desde ese punto de vista, Gasché relaciona su participación en las discusiones de la familia como un escenario propicio para enseñar a los propios hijos⁴⁰. No es en modo alguno casual que el medio de transmisión de

38 GASCHÉ, J. Le travail anthropologique avec les Witoto-«Soleil». Amazonie Nord-Ouest, Catalogue d'exposition, Neuchâtel, 1975, pp. 50-51.

39 Pero más tarde en la noche, cuando todos estaban reunidos en el centro de la maloca en presencia del padre para ampliar la discusión sobre los temas más difíciles, más antiguos y más eruditos, dependía de mí llevar mi banco para hacer una mesa improvisada y colgar mi hamaca al lado, porque me era imposible permanecer en cuclillas o sentado tan bajo, con las piernas dobladas, como lo hacían mis amigos (Gasché, 1972, pp. 193-194), [Traducción del autor].

40 Iban a aprender muchas cosas al mismo tiempo que yo: el padre hablaba conmigo, respondiendo mis preguntas, y hablaba con sus hijos al mismo tiempo. ¿Era esa la razón secreta que le hizo aceptar instruirme? ¿Era su intención que sus hijos hicieran esta revisión general de los conocimientos tradicionales, de los cuales solo conocían grandes fragmentos? (Gasché, 1975, p. 51), [Traducción del autor].

conocimiento sean los propios cantos *buiñua*⁴¹, ingredientes fundamentales de la carrera ceremonial (*Yadiko*) y dispositivos muy efectivos para asegurar la tradición oral, que fueron recitados y traducidos por los hermanos. Al respecto, Gasché relata una anécdota ocurrida en el periodo de interrupción de su investigación en La Chorrera, entre diciembre de 1969 y enero de 1970, cuando les encomienda la tarea de escribir canciones tradicionales con su correspondiente traducción en castellano. Los cuatro hermanos comenzaron un cuaderno para escribir dichas canciones y por cada canción se les pagaba aproximadamente 5 pesos. Uno de los hermanos escribió encima del título de cada canción la suma que supondría dicho trabajo que estaba comenzando, como si necesitara animarse a sí mismo con la esperanza de la ganancia que iba a obtener⁴².

Como resultado de esta actividad, J. Gasché logra grabar, entre finales de 1969 y principios de 1970, cientos de fragmentos de cantos, músicas, palabras de origen (*rafue*) y comentarios explicativos relativos a los bailes ceremoniales principales (*Yuaki* - de frutas-, *Zikii* -de las trompetas-, *Menizai* -de tortuga-, *Yadiko* -de la Serpiente Ancestral-) protagonizados por la familia Kuiru, pero también por otros sabedores de las etnias Bora y Ocaina. Estos registros sonoros formarán parte de los archivos de etnomusicología del CNRS/Musee de l'Homme y en 1976 (con ocasión del 42º Congreso Internacional de Americanistas celebrado en París) se publicará un repertorio de los mismos⁴³.

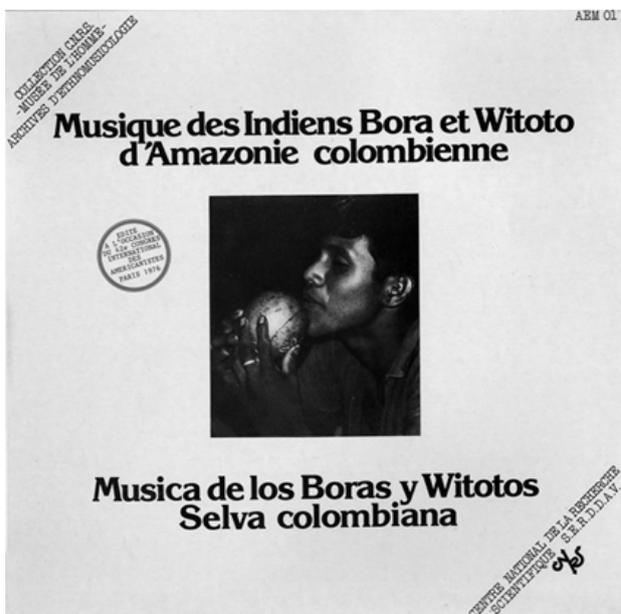
Resulta sumamente curioso (por lo que supone de acontecimiento extraordinario) que, con el pausado transcurrir del tiempo, este inmenso compendio de conocimientos entroncados con el acervo sapiencial oral de la cultura Murui (Uitoto), exhaustiva y cuidadosamente sistematizado por parte de J. Gasché en su archivo,

41 Este tipo de recitaciones se cantan en pareja en las fiestas grandes cuando los que toman parte en los preparativos de la fiesta (*nakonii / nakollae*), recorren la maloca (*ananeko*) y brindan entre ellos con cahuana.

42 GASCHÉ, Jürg. L'habitat witoto: «progrès» et tradition. Journal de la Société des Américanistes, 61, 1972, p. 194.

43 MARCEL-DUBOIS, C. (1976). Collection CNRS/Musee de l'Homme, Archives d'Ethnomusicologie - Musique des Indiens Bora et Witoto d'Amazonie Colombienne: Musica de Los Boras y Witotos selva Colombiana. One 12 - LP Record. AEM 01. Mono/stereo. Recordings, French and Spanish notes by Mireille Guyot and Jürg Gasche. Paris, CNRS/SERDDAV, 1976. Yearbook of the International Folk Music Council, 8, 155-156.

iba a terminar siendo de valiosa utilidad, por circunstancias del caprichoso destino, para fortalecer los patrones de transmisión oral de la antigua tradición dentro de la propia comunidad Jitomagaro. De tal modo que, en última instancia y unas décadas después, el afanoso trabajo de Gasché de registro etnográfico, acaba convirtiéndose en una especie de puente de conexión entre generaciones del clan que se estaban dando progresivamente la espalda.



Disco de cantos Uitoto y Bora grabado por J. Gasché y M. Guyot para la colección CNRS/ Musée de L'homme (1976)

Así, en el mes de junio de 2016, como una iniciativa surgida *de motu proprio* en el seno del clan, se decide emprender un viaje desde la Chorrera, pasando por Leticia (la capital del departamento de Amazonas, Colombia), hasta la ciudad de Iquitos en Perú (donde desde hace años Gasché tenía una de sus residencias) con el propósito de recuperar aquel material multimedia obtenido durante las dos misiones etnográficas desarrolladas en el Igara-Paraná hace casi cincuenta años⁴⁴. Este trascendental re-encuentro fue protagonizado

44 Por otra parte, se aprovechó la estancia en Iquitos (Perú) para realizar visitas de trabajo en determinadas instituciones (como el Museo Etnográfico, Museo de Culturas

por Calixto Kuiru -Egañuatirĩ - (uno de los cuatro hermanos Kuiru y personaje destacado de los relatos etnográficos escritos por Gasché), convertido por esa fecha (habida cuenta del fallecimiento de sus dos hermanos mayores) en el cacique y en la autoridad tradicional máxima del clan Jitomagaru, y por Nelly Kuiru (Moniyango), una de las hijas de Calixto. Lo fascinante del asunto es que, con el material sonoro recuperado y llevado a la maloca, las nuevas generaciones del clan pudieron escuchar por primera vez, entre absortos y fascinados, la voz del recordado abuelo y, para muchos, bisabuelo Augusto Kuiru (Monagaba), la fuente atávica del saber ancestral del clan Jitomagaru. De esta forma, a través de la maraña de lazos invisibles y enigmáticos de la vida, todo vuelve a su origen.

Meine nana jiyakĩmo jaide



Encuentro entre Calixto Kuiru, el cacique Egañuatirĩ, y Jürg Gasché en Iquitos (2016).
Cortesía de Nelly Kuiru (Moniya)

Conclusiones

A tenor de todo lo expuesto, considero adecuado extraer algunas observaciones reflexivas a modo de conclusión. No cabe

Indígenas) donde se obtuvo información para la investigación sobre diversos rituales y expresiones culturales del pueblo Murui -Uitoto- y, por ende, del clan Jitomagaru. En tal sentido, a partir de este trabajo en Iquitos se pudieron descubrir vínculos históricos entre el clan Jitomagaru y los conocidos acontecimientos relacionados con la explotación cauchera que se inició y extendió por el Putumayo a inicios del siglo XX.

duda de que, aún transcurridas ya cinco décadas desde que Gasché realizará sus expediciones de investigación en el territorio que se extiende entre el río Caquetá y el Putumayo, son escasísimos los estudios de campo que, frente a lo expresado por el antropólogo suizo, incorporan enfoques novedosos o conocimientos inéditos respecto a la compleja realidad indígena.

Dicho esto, cuando uno hojea los textos de su trabajo etnográfico se percata de que lo está evocando es la experiencia primordial de un encuentro. Eso sí, un encuentro incompleto o truncado. La investigación de Gasché, además de adentrarnos con profundidad en el orden de la existencia cultivado por el pueblo Murui (Uitoto) desde épocas remotas -a través de la palabra y de la obra del clan Jitomagaro-, nos devuelve de lleno a las cuestiones irresueltas del quehacer etnográfico. Por un lado, está el problema de abrirse a la experiencia alejada de sí sin que la razón objetiva, en su avidez característica, termine fagocitándola. Se tiene la certeza de que en la prospección etnográfica se debe conservar absoluto control sobre la representación y la interpretación del mundo indígena (Nakashima Degarrod, 1998, p. 63)⁴⁵. Pero este principio no tiene en cuenta que la recepción del otro no se articula únicamente como contenido de la conciencia, sino que se manifiesta (y no en menor medida) en el plano de la sensibilidad, de la intuición o de la emotividad. Ni tampoco que el encuentro, esto es, el reconocimiento de la otredad, para que no se transforme en sometimiento cognitivo de una de las partes, debe estar guiado -trayendo a colación ciertas nociones de E. Levinas- por una apertura co-participativa que respeta la distancia. Se comprende así, por ejemplo, la renuencia que he podido percibir frecuentemente en Calixto Kuiru (Egañuatiri), cuando se le ha invitado a participar a algún evento cultural con su traje tradicional, con una ostensible pretensión de folclorización. La respuesta es admirable en su contundencia: “el que quiera verme con la corona, que viaje hasta mi maloca cuando se celebre el baile”. De ahí, por tanto, que resulte

45 Ciertamente, no se concibe desde ningún punto de vista que los contenidos de los informantes vayan a estar cribados estratégicamente. Sin embargo, yo he sido testigo de comentarios realizados por varios sabedores de la Chorrera que, al leer o ponerles en conocimiento de las interpretaciones de reputados amazonólogos sobre uno u otro aspecto de su tradición, subrayan la superficialidad o la incorrección de éstas.

absolutamente imprescindible prestar atención a la lucha soterrada por la imposición del sentido que discurre en el escenario de confrontación epistemológica para identificar los factores de asimetría que marcan, cultural y materialmente, los límites de la comprensión en referencia a las comunidades indígenas.

Por otro lado, no es aventurado señalar que, en definitiva, queda pendiente el desarrollo creativo de una propuesta epistemológica que incida en el valor y en el interés cognitivo de los esquemas ordenadores del mundo provenientes de las culturas indígenas como signo, precisamente de diferencia y diversidad. Únicamente de este modo es posible tensionar la estructura empírica y abrir una grieta en la significación canónica de la ontología que se afirma en la epistemología occidental para dar lugar a dinámicas de co-presencia horizontal entre sistemas descriptivos del mundo. En este sentido, tal vez sea necesario introducir en el ejercicio etnográfico estrategias de epistemología contra-hegemónica que permitan acoger prácticas de “etnología especular”, en la que se dé cabida a la apreciación al sujeto investigado, esto es, al parecer y sentir del sabedor indígena sobre su propia tradición cultural, pero también acerca de la figura del etnólogo, sus interpretaciones y su labor en su territorio.

Finalmente y por encima de todo, el trabajo de Gasché debe servir para aproximarnos y retomar el antiguo arte de la escucha (y aquí simpatizo en cierto modo con la reivindicación de H. G. Gadamer), en la medida en que obliga a situarnos en una posición existencial de búsqueda y acogimiento de la otredad (en cuerpo, palabra, pensamiento y sentimiento), circunstancia, todo hay que decirlo, absolutamente excepcional y extraordinaria para un oído occidental, que se encuentra atravesado en todo momento por un ruido de fondo y por infinidad de intermediaciones fantasmagóricas. Dicho con otras palabras, lo saludable aquí, más que digerir racionalmente la palabra del sabedor, es dejarse envolver por ella, mientras la selva palpita en la densa nocturnidad.

Agradecimientos

Me gustaría aquí mostrar mi sincero agradecimiento a Calixto Kuiru, Egañuatirĩ, cacique del respetado clan Jitomagaro, por

haberme abierto generosamente las puertas de su mundo y hecho partícipe de un ápice de su insondable saber.

No me olvido tampoco de Nelly Kuiru, Moniyango, hija del cacique del clan Jitomagaro, por esa espíritu tenaz y resistente, que me hace entender los nexos subterráneos, más allá de espacio y tiempo, entre los pueblos Vasco y Murui (Uitoto).

Bibliografía

FARABEE, W. C. Indian Tribes of Eastern Peru. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, 1922.

GUYOT, Mireille. Recherches ethnographiques dans les bassins des Rios Caqueta Putumayo (Amazonie colombienne). *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 58, 1969. pp. 267-283.

GASCHÉ, Jürg. Quelques prolongements sociaux des pratiques horticoles et culinaires chez les indiens Witoto. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 60, 1971. pp. 317-327.

GASCHÉ, Jürg. L'habitat witoto: «progrès» et tradition. *Journal de la Société des Américanistes*, 61, 1972, 177-214.

GASCHÉ, Jürg. Le programme de recherche franco-suisse 'Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest' (1973-74): Amazonie Nord-Ouest, Catalogue d'exposition, Neuchâtel, 1975, 14-16.

GASCHÉ, Jürg. Le travail anthropologique avec les Witoto- 'Soleil'. Amazonie Nord-Ouest, Catalogue d'exposition, Neuchâtel, 1975, pp. 47-54.

GASCHÉ, Jürg. Collection ethnographique witoto, ocaina, bora de J. Gasché au Musée d'Ethnographie de Bâle. Amazonie Nord-Ouest, Catalogue d'exposition, Neuchâtel, 1975, pp. 65-91.

GASCHÉ, Jürg. Compte rendu de la deuxième phase de recherches pluridisciplinaires sur le terrain, de novembre 1977 à novembre 1978. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 66, 1979, pp. 341-350.

NAKASHIMA DEGARROD, Lydia. Revisión crítica de *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*, de Phillippe Descola. *American Ethnologist*, 25(1), 1998, 63-64.

PINEDA CAMACHO, R. La Historia, los Antropólogos y la Amazonía. *Antípoda*, nº 1, 2005, pp. 121-135.

WHIFFEN, Thomas. *The North-West Amazons. Notes of some Months spent among Cannibal Tribes.* Duffield and Company, New York, 1915.

Um broto de protagonismo: a Rádio Escolar REC 107.7 de Coari (AM)¹

*Delmara de Lima Moriz
Guilherme Gitahy de Figueiredo*

*Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que espelhou o céu.
(Fernando Pessoa)*

O presente capítulo é um estudo sobre os processos de aprendizagem envolvendo a Rádio Escolar REC 107.7 que, até a chegada da pandemia de Covid 19 em março de 2020, funcionava na Escola Estadual Aroldo Alves² de Coari (AM). A cidade fica na margem direita do Rio Solimões à distância de 363 Km em linha reta e 463 Km por via fluvial de Manaus (SEBRAE/AM, 1997). A população coariense, segundo o Censo 2010, é de 49.651 na zona urbana e 26.314 na zona rural, totalizando 75.965 habitantes.

A escola oferece educação de formação integral correspondente aos três anos do Ensino Médio a uma clientela de oitocentos alunos com idade entre quinze e dezenove anos. É a primeira e única escola de tempo integral de Coari, e recebe estudantes dos mais variados bairros e situações socioeconômicas. A maioria é de baixa e média renda, necessitando de transporte público escolar, uma vez que a escola se encontra afastada das áreas mais habitadas da cidade.

1 Este trabalho é fruto do TCC defendido no Curso de Pedagogia da Universidade do Estado do Amazonas de Coari (AM) em 2019. Somos especialmente gratos a Inês Amarante, que foi incentivadora no início da pesquisa e ajudou na revisão do texto, e também a Suellen Freire, Pedro Pontes e Welner Campelo por seus comentários.

2 Com o intuito de preservar a identidade da escola, dos alunos e do coordenador do projeto “Expansão do ambiente de mídia”, os nomes neste texto são fictícios.

A experiência radiofônica da REC 107.7 teve início no primeiro semestre do ano de 2019 sob a coordenação do professor Alexandre, licenciado em Geografia e apaixonado por tecnologias da informação e comunicação. Alexandre é o criador do projeto “Expansão do ambiente de mídia”, que foi aprovado no Programa Mais Educação do Ministério da Educação (MEC). O projeto é formado por cinco plataformas: além da rádio tem a TV Escola, Laboratório de Robótica, Laboratório de Informática e Jornal da Escola. A proposta é que os alunos desenvolvam a sua autonomia, deixando de ser meros receptores e repetidores de informação e passando a produzir e expandir conhecimentos necessários e de qualidade, ou seja, passem a fazer educação e comunicação explorando, com responsabilidade e eficiência, os recursos tecnológicos disponíveis na escola.

Segundo Alexandre, o governo estava demorando muito para liberar os recursos, e por isso decidiu comprar alguns equipamentos e emprestar para a escola poder iniciar a rádio escolar (Diário de Campo, 03/ 2019). O presente capítulo aborda os primeiros meses da experiência da REC 107.7, e busca analisar de que maneira ela estava contribuindo nos processos de aprendizagem e no desenvolvimento pessoal e profissional dos discentes integrantes do projeto. A pesquisa de campo foi realizada nos meses de março e abril de 2019, poucas semanas após o seu início. Foram feitas duas visitas por semana à escola, nas quais houve a observação participante dos programas e de algumas reuniões para a elaboração dos roteiros e divisão de funções na equipe, que então contava com 8 alunos voluntários com idades entre quinze e dezenove anos. Nos intervalos entre uma atividade e outra eram realizadas as entrevistas.

Educomunicação e protagonismo juvenil

A Educomunicação é um campo novo do conhecimento e profissional que começou a ser sistematizado a partir dos anos de 1990, principalmente por meio das atividades dos pesquisadores do Núcleo de Comunicação e Educação da Universidade de São Paulo (NCE-USP), em especial Ismar de Oliveira Soares. Apesar da sistematização ter ocorrido nos anos 90, estudos sobre comunicação e educa-

ção existem desde o início do século XX, tendo conquistado mais espaço a partir dos anos 80 com as obras de autores como Mario Kaplún, Paulo Freire e Jesús Martín-Barbero (Marques e Borges, 2017).

Mario Kaplún (1985) afirma que o ato de educar é por si só um ato de comunicar, e por isso evidencia-se que em cada modelo pedagógico existe uma forma correspondente de comunicação. Sem uma boa comunicação, os processos de aprendizagem estão fadados ao fracasso. Para Paulo Freire (2005), a comunicação horizontal é parte de uma “práxis dialógica”, ou “dialogicidade”, onde comunicar é mais do que trocar conhecimentos, ideias, emoções, habilidades, etc., pois é um processo criativo no qual se renova sempre a reflexão e a ação coletivas. A ação aprimora a reflexão, que por sua vez permite renovar a prática, em um processo no qual indivíduo e coletivo se humanizam reciprocamente. Segundo Soares (2010), a obra desses dois autores é considerada precursora da Educomunicação.

A Educomunicação tem como finalidade integrar às práticas pedagógicas o estudo sistemático de sistemas de comunicação, criar e fortalecer ecossistemas comunicativos em espaços escolares e melhorar o coeficiente expressivo e comunicativo das ações educativas. Esses objetivos atendem o que solicitam os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) no que diz respeito a observar como os meios de comunicação são utilizados e os seus efeitos na sociedade, instigando os discentes a buscarem formas positivas, adequadas e criativas de uso dos meios de comunicação. Preveem a criação de ambientes abertos e democráticos nas escolas, desenvolvendo as relações de comunicação entre alunos, professores, direção e comunidade (Soares, 2012).

Além disso, a Educomunicação vale-se de ferramentas tecnológicas, por exemplo o rádio, como facilitadoras no processo de aprendizagem e como recursos de otimização da capacidade de expressão dos indivíduos (Soares, 2012). Segundo Soares (2011, p. 23), é importante lembrarmos Mario Kaplún, “*para quem a Comunicação Educativa existe para dar à educação métodos e procedimentos para formar a competência comunicativa do educando*”.

No mais, a Educomunicação busca tornar a escola um lugar interessante para os alunos de modo a diminuir os altos índices

de evasão escolar, visto que são muitos os jovens que no efervescente processo de descobertas, dilemas e aspirações, não encontram nela préstimos em nenhuma disciplina ou atividade. É “*cada vez mais evidente que os jovens estão em busca de novas propostas para a sua formação*” (Soares, 2012, p. 22). Em outras palavras, eles buscam uma escola que os instigue a estudar, a querer aprender e que envolva saberes significativos e úteis para o seu cotidiano. As tecnologias de comunicação permitem isso na medida em que trazem novas possibilidades para a produção de conhecimentos:

Os meios deslocam as fronteiras entre a razão e imaginação, saber e informação, arte e ciência e possibilitam o exercício de um tempo virtual que libera o aqui e o agora, inaugurando novos espaços e novas velocidades (Soares, 2011, p. 25).

Podem ser utilizados recursos de mídia como computadores, câmeras, gravadores de som, celular, internet, rádio, etc., tanto na escola como fora dela: “*o que importa não é a ferramenta disponibilizada, mas o tipo de mediação que elas podem favorecer para ampliar os diálogos sociais e educativos*” (Soares, 2012, p. 17). O mais importante é que a “*comunicação se converta na vértebra dos processos educativos: educar pela comunicação e não para a comunicação*” (Soares, 2011, p. 23).

Assim, a Educomunicação tem como objetivo fortalecer o protagonismo dos sujeitos sociais e a produção de cultura por meio da ampliação da capacidade de expressão dos estudantes, do diálogo, do desenvolvimento do espírito crítico individual e coletivo, do uso adequado e criativo dos meios de comunicação, do conhecimento e apropriação das linguagens midiáticas e da realização de produções comunicativas e educativas.

A rádio escolar e a aprendizagem

Não se pode negar que o rádio é um importante meio de comunicação que é simples e prático (Ferraretto, 2014). Dentro do âmbito escolar, esta ferramenta pode ser utilizada como um recurso pedagógico para auxiliar e facilitar o desenvolvimento cognitivo dos educandos, ampliar suas capacidades de expressão, reflexão crítica e diálogo.

Segundo Mancuso (2012), a rádio escolar integrada ao processo educativo possibilita múltiplas experiências, as quais favorecem o desenvolvimento do indivíduo. Tais experiências podem ter um caráter multidisciplinar, uma vez que é possível integrar várias áreas de conhecimento. Ao mesmo tempo, ajudam a aflorar aptidões para a criação e autoria de pensamento, o respeito pelas ideias de outrem e a responsabilidade no compartilhamento de informações, ou seja, a ética na comunicação.

As experiências radiofônicas podem ajudar os alunos a desenvolver a capacidade de pensar criticamente sobre fatos e sociedade, promovendo o amadurecimento do indivíduo enquanto ser social e ao mesmo tempo ajudando-o a crescer como cidadão, o que corrobora para o enfraquecimento dos preconceitos e o fortalecimento da aceitação de outras opiniões (Assumpção, 2008; Mancuso, 2012).

O desenvolvimento da consciência crítica é permeado pelo hábito de leitura e por práticas de diálogo e escrita, todas importantes na comunicação radiofônica. Assumpção (2008) relaciona a escrita com a construção de noticiários, comerciais, roteiros, etc., e afirma que a produção de textos precisa priorizar a clareza, a objetividade, a simplicidade e a apazibilidade, evitando principalmente a ambiguidade e a incompreensão da informação. Segundo Mancuso (2012), a produção de textos escritos e falados ao microfone, bem como os diálogos em equipe para a organização e a elaboração dos roteiros dos programas, realizando a auto correção e a correção coletiva, permitem que os alunos exercitem a oralidade e a escrita.

A revisão, especialmente a coletiva, é crucial no fazer da comunicação radiofônica e, conseqüentemente, no processo educativo. Pois a escrita e a correção conjunta de um texto aumentam o prazer pela aprendizagem, o compartilhamento de saberes e a diminuição de eventuais erros, abrindo também a oportunidade de serem utilizadas ferramentas de apoio à elaboração de textos como o dicionário, a gramática, etc. (Consani, 2012). Para Mancuso (2012), a produção textual própria dos educandos permite a exposição de seus pensamentos e a aquisição da autonomia intelectual. Até mesmo os

erros ganham sentido pedagógico, visto que os alunos aprendem uns com os outros e com a mediação do professor coordenador da equipe.

A rádio escolar também incentiva o fortalecimento da colaboração e do espírito de coletividade dos estudantes. A grande interação e a solidariedade entre indivíduos comunicadores são reforçadas no ambiente da rádio por ações bem concretas que vão além de um simples fazer comunicação radiofônica. A interação e a colaboração produzem o sentimento de empatia capaz de fazer uma pessoa se colocar no lugar de outra, gerando o respeito e a multiplicação do aprendizado (Amarante, 2012).

Para Consani (2012) é essencial que na rádio escolar os envolvidos nas atividades radiofônicas atuem em todas as funções (diretor, locutor, técnico de som, secretário, etc.). Isso é importante para que os alunos reconheçam as suas limitações e busquem superá-las, principalmente aqueles mais tímidos, que se escondem em atividades de menor visibilidade por medo de expressarem as suas opiniões. Como demonstra Amarante (2012), o trabalho coletivo pode proporcionar a oportunidade de reconhecimento e autoestima:

[O estudante] ao realizar um trabalho coletivo no ambiente escolar, estaria sendo valorizado e reconhecido pelo grupo ao qual pertence, a partir de suas potencialidades, obtendo como retorno uma 'reconstituição' pessoal necessária ao reforço de seus próprios vínculos sociais (Amarante, 2012, p. 155).

Ademais, estar à frente de um trabalho coletivo na rádio escolar torna os alunos radialistas mediadores de conhecimentos e ideias de seu grupo social e étário. Enquanto mediadores, esses comunicadores tomam voluntariamente parte de debates e conversas sobre temas de interesse dos próprios adolescentes, interferem em práticas culturais e nas identificações, e proporcionam a reflexão (Amarante, 2012). Entende-se que *“a rádio poderá levar o aluno a participar democraticamente do processo de ensino-aprendizagem e do exercício da cidadania”* (Assumpção, 2008, p. 74).

Para Amarante (2012), as atividades radiofônicas não são responsabilidade apenas do grupo de estudantes comunicadores. A

participação e o incentivo dos docentes, direção e demais funcionários da escola é importante porque contagia toda a equipe de alunos radialistas, realimentando e motivando para não perderem o entusiasmo inicial e almejem cada vez mais uma rádio ativa e com programação de qualidade.

Rádio Escolar REC 107.7: precária mas virtuosa

O professor Alexandre (Diário de Campo, 03/2019), coordenador do projeto “Expansão do ambiente de mídia”, afirmou que a Rádio Escolar REC 107.7 visava uma programação diversificada: conteúdos gospel, avisos da escola, informações regionais e nacionais, esportes, conteúdos educativos, culturais e entretenimento. Na época da pesquisa de campo, somente três programas estavam indo ao ar graças aos 8 alunos voluntários: programa Viver para Cristo, que irradiava leituras bíblicas, reflexões e músicas gospel; programa Hora da Notícia, com avisos de programações escolares, informações regionais e nacionais, e temas transversais de interesse dos jovens (drogas, álcool, gravidez precoce, DSTs e outros); e o programa Musical, que recebia pedidos de músicas dos discentes via *WhatsApp*. Os programas iam ao ar nas segundas, terças e quartas-feiras ao meio dia, tendo duração de 50 minutos, e eram transmitidos por três alto-falantes que ficavam na cantina e quadra de esportes da escola. Além disso, os alunos radialistas tinham aulas de locução com o professor responsável.

Durante minhas primeiras visitas ao estúdio, uma pequena sala no segundo andar da escola, observei que era apertada para os alunos e tinha poucos equipamentos: apenas uma mesa de som e dois microfones mal conservados, emprestados pelo professor Alexandre. Quando um destes dava problema, era difícil conseguir dinheiro para consertar. O que mais me incomodou naquele ambiente foi a falta de forro no teto e de isolamento acústico. Sem teto, o ar-condicionado não ajudava muito, e a sala ficava abafada e quente. Com a falta de isolamento, ruídos e vozes vindos do lado de fora incomodavam e interferiam nas transmissões. Eu mesma por vezes desconcentrei-me por conta dos barulhos que os demais estudantes

faziam do lado de fora. Além do mais, o volume das transmissões radiofônicas não alcançava todos os recintos da escola. Os alunos que encontravam-se nos corredores não ouviam com clareza os programas e, para aqueles que estavam dentro das salas de aula, era como se a rádio não existisse (Diário de Campo, 03/2019).

Na Rádio REC a escolha dos temas, a preparação para a realização dos programas e a transmissão eram responsabilidade da equipe de alunos radialistas e do coordenador do projeto (Diário de Campo, 03/2019). Logo nas primeiras visitas à instituição e ao ambiente da rádio, procurei entender o que levava à seleção dos conteúdos:

Nós mesmos tomamos a iniciativa de ir a campo, andar de sala em sala, conversar, buscar informações e investigar que conteúdos os outros alunos gostariam que fossem abordados na rádio. Queremos um programa legal pra ter audiência (João, 19 anos, aluno do 3º ano do Ensino Médio, 2019).

É importante analisar como os “meninos” estão pretendendo passar as informações. Eu não posso deixar que eles tratem de temas importantes como DSTs, por exemplo de qualquer forma. Eu cuido para as mensagens serem transmitidas com seriedade (Alexandre, coordenador do projeto, 2019).

O relato de João indica que a equipe de comunicadores era cuidadosa ao escolher os assuntos que seriam tratados, e também tinha preocupação com a audiência, motivo para buscar saber quais eram os interesses dos demais estudantes. Essa iniciativa permitiu que os adolescentes comunicadores envolvessem os ouvintes na “práxis dialógica” da rádio escolar, intensificando o caráter coletivo e reflexivo desta ação pedagógica. Já Alexandre revelou uma atenção maior com a elaboração e transmissão responsável dos conteúdos, promovendo a ética na comunicação de modo análogo ao teorizado por Mancuso (2012).

Antes dos programas irem ao ar, o professor cobrava da equipe de comunicadores os roteiros dos programas de cada semana. Observei que a facilidade com a escrita determinava quem iria redigir o roteiro dos programas, especialmente o do “Hora da Notícia”. Nas reuniões de pauta, depois de terem pesquisado e decidido cole-

tivamente o conteúdo, os discentes conversavam sobre como as informações seriam transmitidas, o passo a passo do programa e quem escreveria o roteiro. O aluno escolhido para esta tarefa era sempre o João (Diário de Campo, 03/ 2019).

O roteiro, depois de pronto, passava pela avaliação do coordenador que verificava se havia coerência, responsabilidade e cuidado ao transmitir os conteúdos. Entretanto, não foi possível observar técnicas como correção coletiva, ortográfica e gramatical, etc., práticas que levariam a um aprendizado maior em língua portuguesa e que poderiam ser viabilizadas através da parceria com um professor da área (Mancuso, 2012; Consani, 2012). Alexandre era o único professor envolvido (Diário de Campo, 03/ 2019).

Segundo o coordenador, a ausência da direção e dos demais professores na rádio era um fator desestimulador:

O mais desmotivado nesse aspecto sou eu mesmo, porque estamos tentando fazer com que a rádio funcione, mas parece que estamos sozinhos.

A respeito da participação dos professores, dois alunos radialistas afirmaram:

A ausência deles desmotiva a gente, alunos da rádio. Então, nesse caso o que nós fazemos? Tentamos correr atrás dos professores e conversar com eles sobre a rádio, explicar tudo direitinho (Fábio, 15 anos, aluno do 1º ano do Ensino Médio, 2019).

Os professores não demonstram interesse algum pela rádio e pelos benefícios que ela pode trazer para as suas disciplinas (Manuel, 17 anos, aluno do 3º ano do Ensino Médio, 2019).

O coordenador do projeto e os estudantes expressaram desânimo com a falta de assistência e acompanhamento da direção da escola e do corpo docente, principalmente porque estavam conscientes das potencialidades da rádio REC como uma ferramenta interdisciplinar a favor da aprendizagem, o que evidencia-se na fala de Manuel e nos estudos de Amarante (2012) e Mancuso (2012). Também percebemos, nas palavras de Fábio, que pode ter ocorrido uma tentativa frustrada de trazer professores para o projeto.

No primeiro dia em que fui à escola, estava esperando a gestora no corredor quando passou por mim um senhor que per-

guntou quem eu esperava. Expliquei o que pretendia, e ele olhou-me estranhamente e perguntou se havia rádio na escola, pois ele era professor da instituição há anos e nunca soube de nada. Este episódio sugere que a divulgação realizada não foi suficiente e nem abrangeu toda a escola (Diário de Campo, 04/ 2019). Por outro lado, é importante lembrar que a rádio REC tinha poucas semanas de existência.

Apesar da dificuldade de comunicação e interação entre o coordenador do projeto, os alunos radialistas, a direção e o corpo docente da instituição, os relatos dos estudantes evidenciam que a rádio escolar já estava dando frutos em relação ao trabalho em equipe:

Eu tenho dificuldade de trabalhar em grupo, pois tenho uma mania de querer fazer tudo sozinho, só confio em mim. E a rádio está me ajudando muito nisso, já melhorei muito, principalmente na parte da humildade (João, 19 anos, aluno do 3º ano do Ensino Médio, 2019).

No início do projeto da rádio, nas reuniões sempre ocorria algum atrito, principalmente na parte de divisão das tarefas. Aos poucos aprendemos a trabalhar com sintonia entre todos os integrantes da equipe do programa. Senão, o programa não acontece (Manuel, 17 anos, aluno do 3º ano do Ensino Médio, 2019).

A minha maior dificuldade nos trabalhos de grupo era me expressar, falar minha opinião, porque eu era muito tímida, tinha vergonha de falar. Com o tempo e o entrosamento com os outros, e também com as atividades que realizo na rádio, percebi que eu já tinha melhorado um pouco. Agora já consigo opinar, me expressar mesmo. Já participei de verdade das discussões da elaboração dos programas (Maria, 15 anos, aluno do 1º ano do Ensino Médio, 2019).

Embora a rádio fosse nova, já estava estimulando o espírito de equipe que, de acordo com Amarante (2012), pode contribuir para aflorar os sentimentos de empatia, reconhecimento, autoestima e multiplicação do aprendizado dos educandos. Para João, a experiência radiofônica estava levando ao amadurecimento da humildade e da confiança em relação à equipe: duas condições que são necessárias, segundo Freire (2005), para que seja possível a dialogicidade.

Manuel afirmou que no início do projeto o grupo não era muito unido, ocorriam alguns desentendimentos. No entanto, a von-

tade de fazer os programas acontecerem fez com que pouco a pouco aprendessem a trabalhar juntos e a dividir funções pois, do contrário, o resultado seria o fracasso. Em relação à divisão de tarefas, observei que cada radialista apoderava-se de uma única, quase sempre evitando o revezamento (Diário de Campo, 04/ 2019). Embora Consani (2012) alerte sobre a importância da troca de funções para a aprendizagem, a afirmação de Manuel sugere que, no caso da Rádio REC, a especialização foi o caminho encontrado pelo grupo naquele momento para se tornar mais unido.

Para a terceira entrevistada, Maria, a maior dificuldade era a timidez, que não permitia que ela se expressasse e participasse efetivamente das discussões e decisões. Com pouco tempo trabalhando em equipe, porém, ganhou confiança para participar. Maria, Manuel e João mostram que o trabalho em grupo facilita o amadurecimento individual e o desenvolvimento de habilidades que, de acordo com Amarante (2012) e Consani (2012), contribuem para fortalecer o trabalho coletivo. Uma das consequências disso é a intensificação da autoconfiança e da autoestima:

Sempre tive dificuldade de me expressar em público, por isso decidi trabalhar na rádio da escola, para ver se me desenvolvia na comunicação. A rádio contribuiu muito na parte de dicção e principalmente no nervosismo. Agora confio em mim e aprendi a aceitar minhas “deficiências”, me sinto mais confiante (Maria, 15 anos, aluna do 1º ano do Ensino Médio, 2019).

Segundo Freire (2005), a aceitação da própria incompletude é um passo importante para o sujeito encontrar o caminho da sua humanização. No relato de Maria, a aceitação das próprias limitações vem associada à redução da timidez e ao aumento da autoconfiança. O amadurecimento da autoestima é importante para que o indivíduo perca o medo de errar, receber críticas e expressar a sua opinião, passando a participar ativamente do grupo e a tirar um proveito ainda maior das experiências radiofônicas. Aliás, a participação ativa da equipe na criação e debate de conteúdos de interesse dos adolescentes abriu a oportunidade para a mediação, a construção coletiva de conhecimentos e aprendizados, envolvendo também os estudantes ouvintes. Como diria Soares (2011), criou um novo tempo e espaço de produção de conhecimentos. Um dos estudantes afirmou:

Nós, adolescentes atuantes na rádio escolar REC, por meio de nossas mensagens exercemos direta e indiretamente influência sobre outros adolescentes. Isso porque nos tornamos muito conhecidos na escola, e essa visibilidade toda nos transformou em ponto de referência, espelho para outros adolescentes (João, 19 anos, aluno do 3º ano do Ensino Médio).

João afirmou estar exercendo influência sobre os ouvintes, tornando-se até mesmo referência, modelo a ser seguido. Tal influência devia-se à sua participação na construção e transmissão de conteúdos de interesse dos alunos, ou seja, na sua ação enquanto mediador de conhecimentos. De modo semelhante às análises de Assumpção (2008), os estudantes radialistas e ouvintes participavam de modo democrático do processo educativo existente na escola.

O fazer comunicação na rádio escolar exigia dos alunos radialistas responsabilidade e compromisso para pesquisar, ler, selecionar e produzir semanalmente os programas da REC. A equipe aproveitava o horário de almoço e os tempos vagos entre uma aula e outra para realizar tais atividades, especialmente a pesquisa (Diário de Campo, 04/ 2019). Em relação ao hábito de leitura, dois alunos radialistas disseram:

Eu não gostava muito de ler mas agora, por causa da rádio, preciso ler e já até gosto, porque quanto mais a gente lê mais a nossa mente se desenvolve (Thaísa, 15 anos, aluna do 1º ano do Ensino Médio, 2019).

Eu não tinha um bom hábito de leitura e a rádio me ajudou muito a melhorar isso. Pois percebi que sem ler jornais, revistas, coisas importantes e de fonte confiável, é claro, não conseguimos transmitir as informações no programa de notícias. Este programa nós apresentamos todas as quartas-feiras. Também estou me interessando por muitos livros, agora estou lendo Memórias Póstumas de Brás Cubas (João, 19 anos, aluno do 3º ano do Ensino Médio, 2019).

Os alunos comunicadores relatam que atuar na rádio escolar despertou a curiosidade para a leitura e, conseqüentemente, para um maior desenvolvimento intelectual em várias áreas do conhecimento. Estavam conscientes de que para se fazer rádio e comunicação com responsabilidade era necessário adquirir o hábito de ler, além de checar com cuidado as fontes. Práticas que, como afirma

Mancuso (2012), ajudam também a desenvolver a reflexão crítica e a autonomia intelectual.

Ademais, as entrevistas também revelaram o aperfeiçoamento da comunicação oral:

Com o trabalho na rádio melhorei bastante minha forma de falar, principalmente em público. Aprendi a me expressar melhor com as pessoas e também nas apresentações de trabalho na sala de aula (Fábio, 15 anos, aluno do 1º ano do Ensino Médio, 2019).

Eu já tinha uma boa comunicação oral, e a rádio só me ajudou a melhorar, principalmente a comunicação em público. Por isso, estou até pensando em fazer faculdade de jornalismo (João, 19 anos, aluno do 3º ano do Ensino Médio, 2019).

O relato de Fábio indica que o aprimoramento da linguagem oral ajudou-o a melhorar sua participação em outros espaços sociais, inclusive aqueles de estudo escolar. Já João, mostra que o desenvolvimento da oralidade na rádio escolar pode gerar motivação para o estudante começar a pensar na construção de uma carreira profissional. A oralidade, junto com a leitura e a escrita feitas em equipe, fortaleceram a associação do amadurecimento pessoal com a inserção profissional e cidadã dos estudantes na sociedade.

A Rádio REC funcionou até o início da pandemia do coronavírus em 2020, quando as atividades presenciais nas escolas foram suspensas no mundo inteiro. No interior do Amazonas as aulas seguiam sendo oferecidas de modo “remoto” quando este capítulo foi enviado para publicação.

Considerações finais: um pequeno broto de vida

Embora a Rádio Escolar REC 107.7 estivesse funcionando há pouco tempo e de forma precária, com poucos recursos materiais, em um espaço inadequado, e sem o apoio e a participação interdisciplinar de professores das várias áreas do conhecimento e da gestão da escola (Amarante, 2012; Mancuso, 2012), foi possível constatar contribuições significativas para o aprendizado e amadurecimento dos estudantes radialistas e até para os ouvintes. Ela contribuiu para que a comunicação se tornasse efetivamente uma “vértebra” (Soares, 2011) nos processos de aprendizagem.

A participação na produção da rádio exigiu dos alunos responsabilidade, força de vontade e disposição. Pois, além de estudar o dia inteiro no ensino regular e ter outros compromissos, os discentes se desdobravam para conseguir o tempo necessário às atividades da rádio. Estas abriram a oportunidade para o exercício da pesquisa, leitura, interpretação, reflexão crítica, expressão oral e escrita. Aprender tudo isso e ainda um pouco da profissão de radialista, levou até um dos estudantes a ter vontade de ingressar na área.

O mais importante, porém, foi o aprendizado do trabalho coletivo que, como no conceito de “dialogicidade” de Freire (2005), está relacionado com o amadurecimento individual. O desempenho das atividades permitiu que os alunos se reconhecessem como sujeitos importantes na equipe e perante outros colegas, um processo que, segundo Amarante (2012), reforça a inserção do indivíduo na coletividade. Os estudantes pouco a pouco passaram a fortalecer suas identidades e a assumir o protagonismo de comunicadores na escola, atuando como mediadores de conhecimentos num processo de interação e reflexão coletiva que envolvia os demais alunos. A autoaceitação, a autoestima e a autoconfiança intensificaram a autonomia intelectual e o espírito coletivo.

Os livros sobre métodos pedagógicos, educomunicação e rádios escolares trazem inúmeras experiências com indicações sobre recursos, métodos e técnicas importantes para que possam ser alcançados os melhores resultados. Mas essas orientações podem ser facas de dois gumes. O licenciado recém formado ou o professor que volta de uma capacitação pode ficar desanimado ao comparar o que estudou nos livros com sua realidade profissional: a falta de recursos e os mais diversos problemas existentes na escola parecem tornar inevitável o conformismo.

Porém, a experiência da Rádio REC 107,7 mostra que mesmo com pouco tempo de atividade e quase sem materiais e apoios, ainda assim é possível alcançar resultados significativos. Como um pequeno broto que, embora pequeno, é cheio de vida. Com o tempo pode ser que esse broto cresça, atraindo o envolvimento de mais gente da escola e da sociedade, ampliando suas raízes, galhos, folhas

e frutos. Mas até uma experiência de curta duração pode ter resultados valiosos para o grupo que participa. Como afirma o poeta Fernando Pessoa, *“tudo vale a pena, se a alma não é pequena”*.

Referências Bibliográficas

AMARANTE, Maria Inês. Rádio Comunitária na escola: adolescentes, dramaturgia e participação cidadã. São Paulo: Intermeios, 2012.

ASSUMPÇÃO, Zeneida Alves de. A rádio no espaço escolar: para falar e escrever melhor. São Paulo: Annablume, 2008.

CONSANI, Maciel. Como usar o rádio na sala de aula. 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2012.

FERRARETTO, Luíz Artur. Rádio: teoria e prática. São Paulo: Summus, 2014.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Sinopse do Censo demográfico 2010 – Amazonas. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br>> Acesso em: 21 de Mar. 2019.

KAPLÚN, Mario. El comunicador popular. Quito: Ciespal, 1985.

MANCUSO, Vinícius de Moura. O uso do rádio no processo de ensino-aprendizagem. 2012. 49f. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Especialização em Mídias na Educação) – Centro Interdisciplinar de Novas Tecnologias na Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

MARQUES, Paulo César Pedroza e BORGES, João José de Santana. Rádio Escola e Educomunicação: um estudo de caso. Revista Temática, 2017, (1): 218-233.

SOARES, Ismar de Oliveira. Rádio como política pública: uma experiência paradigmática em educomunicação. In: PRETTO, Nelson; TOSTA, Sandra (orgs). Do MEB à WEB: o rádio na educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SEBRAE/AM. Diagnóstico socioeconômico e cadastro empresarial

de Coari. Manaus: Programa de Estudos e Pesquisas, 1997.

SOARES, Ismar de Oliveira. Educomunicação: um campo de mediações. In: CITELLI, Adílson Odair; COSTA, Maria Cristina Castilho (orgs.). Educomunicação: construindo uma nova área de conhecimento. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOARES, Ismar de Oliveira. Educomunicação: o conceito, o profissional, a aplicação: contribuições para a reforma do ensino médio. São Paulo: Paulinas, 2012.

O drama da patrimonialização do Kwarip alto-xinguano

Leandro Paiva

Fatima M. Flôres de Vargas

Paulo Roberto de Sousa

O Alto Xingu

A Terra Indígena do Xingu – TIX, localiza-se territorialmente no Estado do Mato Grosso, Brasil Central (Figura 1). Atualmente, encontram-se cerca de dez etnias na região denominada de Alto Xingu (porção mais ao sul da TIX), caracterizadas por grande compartilhamento de aspectos rituais, mas diferenciadas entre si, dentre outros, pelas línguas. Por exemplo, os Aweti e Kamayurá pertencem ao tronco Tupi; os Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukwa à família Karib. Os Yawalapiti, Wauja e Mehinako, são da família Aruak. Os Trumai falam uma língua considerada isolada.

Historicamente, os primeiros registros etnográficos são atribuídos a Karl Von Den Steinen, frutos de duas expedições realizadas em 1884 e 1887. A partir do século XX até a presente data, mais de cem etnografias detiveram-se sobre os grupos da região. Com focos e resultados variados, procurou-se ampliar as vistas sobre diversos prismas antropológicos. Dentre outros, destacam-se, por exemplo, as relações entre constituição da pessoa, parentesco e feitiçaria (Vanzolini, 2019), etnomusicalidade (Menezes Bastos, 1978), descrição “dramatúrgica” das relações sociais (Gregor, 1982), aspectos da política local e regional, principalmente quanto às chefias (Guerreiro Júnior, 2015a) etc. Além desses, vale destacar o primeiro trabalho minucioso sobre o principal ritual mortuário alto-xinguano, denominado *Kwarip*¹: *Mito e Ritual no Alto Xingu*. Publicado como li-
1 *Kwarip* é a denominação Kamayurá e utilizada largamente por pesquisadores, pelos não indígenas e por indígenas de famílias ou troncos linguísticos diferentes, quando conversam entre si, em português. A grafia também assume outras formas na literatura, tais como: Quarup, Kwarup, Kuarup etc. Importante ressaltar a existência de outras denominações, de acordo com a filiação linguística. Os Karib, por exemplo, intitulam-no de *Egitsü* (Guerreiro Júnior, 2015b).

O Kwarip

“Kwarip” ou, a forma corrente em português, “Quarup”, é a denominação famosa, na língua Kamayurá, do ritual mortuário alto-xinguano. Exerce fascínio e atração, desde tempos imemoriais, entre os indígenas. A partir do século XX, tornou-se famoso entre os brasileiros (não indígenas), bem como no âmbito internacional. Nele, complexas articulações sociocerimoniais ocorrem, envolvendo ritos associados a mitos de criação dos primeiros seres humanos e a consolidação de hierarquias (relacionadas à linhagem de nobres/chefes). Embora o luto aconteça após o falecimento do indivíduo, ocorrendo sucessão de rituais, a fase cerimonial considerada aqui neste trabalho será a etapa final, isto é, os dias que demarcam o término do luto. Em primeiro lugar, antes de avançarmos, vale destacar principais trechos do mito associado a esse rito final, contado pelos Kamayurá para Agostinho (1974). Salienta-se que, variantes dele, foram coletados por outros pesquisadores, dentre indígenas de outras etnias. Assim, pode-se afirmar que, ao menos o cerne, é bem conhecido por todos os povos alto-xinguanos.

Nesse mito (Agostinho, 1974, p. 16-18), um demiurgo, *Mavutsinin*, realizou o primeiro Kwarip em Morená, local no Alto Xingu em que convergem os rios Culuene, Batovi e Ronuro. De acordo com a narrativa, os indígenas eram originados a partir da mutação (do tronco em humano) de uma madeira, conhecida como “Kwarip”. Na feita que morriam, *Mavutsinin* os substituíva, utilizando o mesmo material. No entanto, apesar de interdição específica para não observá-la, caso incorressem em prática sexual; durante um ritual de transformação, alguém burlou a proibição. Desse modo, o processo não se concretizou e a metamorfose foi interrompida. A partir desse dia, nunca mais um tronco de Kwarip se transformou em humano. *Mavutsinin*, então, alertou que, embora o ritual não tivesse mais o poder transformador, seria realizado para que pudessem lembrar dos ilustres falecidos. Além disso, serviria para demonstrar como em período mais recuado, os humanos eram concebidos. Desse modo, o Kwarip permaneceria sendo realizado, sempre que alguém de linhagem nobre/chefia (*morerekwat*) viesse a óbito.²

2 Percebemos, nos dois Kwarip que presenciamos, que os mortos comuns, isto é, sem

Junqueira & Vitti (2009), complementaram e ampliaram a versão anterior, ao reportar uma outra em que:

(...) Mavutsinin cortou troncos de árvore, fincou-os no chão, pintou-os e, finalmente, enfeitou-os com colares, braçadeiras de penas de arara, cocares e fios de algodão. Ao som de maracás, duas cutias entoaram cantos que se estenderam por longas horas, até que, pouco a pouco, os troncos foram ganhando forma: primeiro surgiram os braços, depois a cabeça, o tronco, pernas e, enfim, todo o corpo dos novos seres. A criação, porém, estava incompleta. Era preciso dar a cada criatura uma identidade própria. Mavutsinin mostrou-lhes vários artefatos para que escolhessem o que mais os agradassem. Os Kamaiurá, convocados em primeiro lugar, escolheram o arco preto; os Kuikuro, o colar de lâminas de concha; os Kalapalo, o cinto de discos de caramujo; os Waurá, a panela de cerâmica; até que todos, embora semelhantes na origem, pudessem ostentar peculiaridades e diferenças. Foram distribuídos pelas cercanias, exceto o “não índio” que, portando a espingarda que escolhera, foi mandado para bem longe. (Junqueira & Vitti, 2009, p. 132-133)

Retomando o ritual, antes de qualquer explicação mais detida, vale ressaltar que, para ser realizado, um parente (muitas vezes, vários) ou pessoa(s) próxima(s) do falecido, precisa(m) aceitar a responsabilidade pelo cerimonial, que culminará nas etapas finais do Kwarìp, isto é, no término do luto. Geralmente, são reconhecidos como “dono(s) do morto” ou “dono(s) do Kwarìp”. Além do tempo investido e interdições específicas, haverá demanda material para realização do Kwarìp em si (principalmente para alimentação dos que auxiliarem nas etapas até o término, mas, muitas vezes, não se restringindo somente a isso).

O cerimonial que encerra o luto é realizado na estação seca. Agostinho (1974) aponta para os meses de agosto e setembro. Particularmente, os dois que presenciemos na Aldeia Ipavú (2018 e 2019), realizados pelos Kamayurá, ocorreram em julho. Como ritual interétnico, o convite para sua participação é enviado previamente para os outros alto-xinguanos, que participarão como convidados pelo grupo anfitrião. De fato, esse cerimonial:

descendência de linhagem de nobres, também podem ser homenageados, ao lado desses. Além disso, Guerreiro Júnior (2015b) ressaltou a ocorrência de cerimoniais em que pode-se homenagear não indígenas ao lado de indígenas.

(...) reúne a maioria dos povos da região (...) destacando as práticas voltadas tanto para reafirmar a coesão social como para expressar a ambiguidade das relações entre as diferentes aldeias. Solidariedade e hostilidade se alternam na configuração do universo alto-xinguanó e revelam a complexa rede política que o envolve. (Junqueira & Vitti, 2009, p. 134)

Outrossim, meses antes, intermitentemente, dois tocadores de flautas longas (*uruá*, em Kamayurá) (Figura 2), percorrem as casas (*oka*) que são dispostas de modo circular, envolvendo o pátio principal da aldeia e a “casa dos homens” (*tapyyp*), localizada no centro. Estes, o fazem ladeados por duas adolescentes em processo de reclusão³ pubertária. Ademais, logo após a pescaria coletiva, realizada em dias antecedentes (e próximos) ao encerramento do Kwarip, outros rituais acontecem.



Figura 2: Tocadores de Uruá. Pintura (acrílico sobre tela). Leandro Paiva (2020).

Além dos tocadores da flauta uruá, que permanecem percorrendo as casas da aldeia, ao entardecer é realizada, diariamente, a “dança do Kwarip”, com indígenas pintados e ornamentados, dispostos em filas com mais de cinquenta metros (a que presenciamos em 2019, provavelmente, com mais de cento e cinquenta metros). Além

3 Processo, em geral, iniciado após a menarca, em que as meninas circulam em espaço restrito, confinadas em suas casas e passam por interdições. Ademais, são ensinados conteúdos preparatórios para fase adulta. O processo pode durar longos anos e encerrar após o término de um Kwarip.

disso, os parentes (“donos”) do morto são conduzidos ao pátio para que se proceda um banho específico para “retirar” o luto. No outro dia, são cavados buracos de mais ou menos 40cm, em frente à casa dos homens. Os troncos então são trazidos, colocados verticalmente nessas aberturas, pintados e, logo após, adornados pelos familiares⁴. Estes, ficam dispostos em círculo ao tronco e choram compulsivamente. Medindo em média dois metros, o Kwarip (Figura 3) do principal homenageado é colocado no meio e, os demais, de madeira um pouco menos espessa, alinhados lateralmente.

No dia anterior ao término do cerimonial, chegam os convidados de outras etnias. Os chefes dessas aldeias são recepcionados no pátio. De noite, são acesas fogueiras diante das efígies dos falecidos. Os visitantes, representando uma etnia por vez, são anunciados e adentram o pátio, indo em direção ao fogo. Retiram lenha em chamas da fogueira e, com grande agitação e brado, retornam para o acampamento organizado para cada etnia, na mata próxima, no entorno da aldeia. Não pernoitam nas casas dos anfitriões.

No dia seguinte, muito cedo, pouco depois de o sol brotar, o grupo anfitrião circunda o pátio e procede com a “dança Ho’at”. Esta, diferentemente da dança do Kwarip, não é em linha. Partindo de um enorme círculo, vão se aproximando, bradando e batendo com firmeza os pés no chão, até ficarem bem próximos, coesos. Os lutadores visitantes realizam o mesmo procedimento, com todas as etnias juntas. As lutas (Figura 4) são consideradas o ápice do Kwarip e é, de fato, o momento onde as tensões e expectativas afloram. Ademais, apesar de terem sido popularizadas pela denominação não indígena “Huka-Huka”, possui variações de cognome de acordo com a etnia. Os Kamayurá, por exemplo, dizem *Joetyk*. Para os Wauja, *Kapi*. Os Mehinako falam *Kapin*. Os Yawalapiti denominam *Kahri*. Em contrapartida, para os Kalapalo e Kuikuro, *Ikindene*. No caso dos Matipu, *Kindene*. Os Aweti intitulam *Towa’apitu*.

4 No Kwarip de 2018, presenciamos uma mulher “branca” (não indígena), disposta no círculo, chorando, junto com os familiares do principal homenageado. Ela informou que alguns indígenas confirmaram, que era amiga do morto e da família, de longa data.



Figura 3: Kwarip pintado e adornado.

Fonte: Heinz Foerthmann, 1961/1962 (Média-metragem “Kuarup” – INCE).

Após os combates, as adolescentes que, até então, estavam em reclusão pubertária, se dirigem aos chefes das aldeias convidadas e oferecem castanhas (sementes) de pequi. Retiram-se suas jarreteiras, confeccionadas com algodão. As longas franjas de cabelo, que cobriam todo rosto, são cortadas um pouco acima dos olhos. A contar daí, em comum acordo com os parentes e, caso desejarem, se encontram possibilitadas de constituir matrimônio. Outrossim, considera-se encerrado o ciclo de luto.

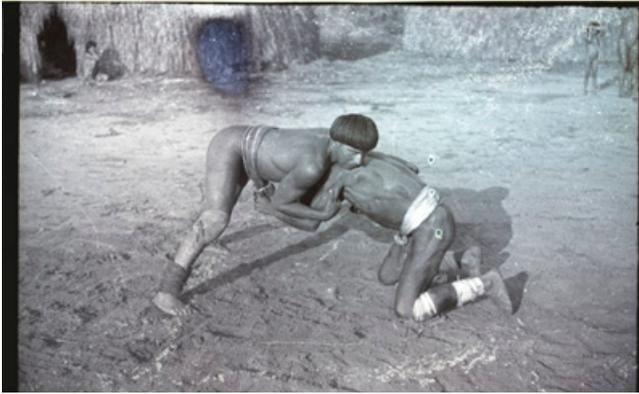


Figura 4: “Luta esportiva entre as tribos do Xingu”.

Fonte: Heinz Foerthmann, 1944 (Fundo spi 03831).

O conceito de Patrimônio e Patrimônio Cultural Imaterial – PCI

O termo “patrimônio” assume múltiplos significados e sentidos. Por exemplo, pode-se considerar como teor construído social e culturalmente, isto é, como resultado, cujas qualidades, dependerão de seus fins, do tempo histórico e de quem o utiliza (Zanirato, 2018). Complementarmente, Smith (2006) depreende que todo patrimônio deveria ser considerado intangível. Isto, por não se ter um significado explícito, ou seja, distingue-se de outros bens similares (materiais ou imateriais⁵), pelos nexos estabelecidos em razão de seus costumes e préstimos sociais. Nessa direção, asseverou que pode ser melhor compreendido como “...processo cultural ou o resultado daquilo que remete aos modos de produção e de negociação ligados à identidade cultural, à memória coletiva e individual e aos valores sociais e culturais”. (Smith, 2006, p. 3).

Sem embargo, no Brasil, a categorização e salvaguarda do patrimônio cultural, em sua concepção imaterial (ou “intangível”) encontra-se prevista na Constituição Federal – CF (1988). Especificamente na Seção II – da Cultura, o Artigo 216 versa sobre a expres-

⁵ Adicionalmente, Teixeira (2014) alerta para o fato de alguns bens culturais imateriais serem caracterizados, dentre outros, por elementos tangíveis. Por exemplo, um ritual, quando acompanhado de instrumentos musicais, indumentárias específicas etc.

são imaterial, além das categorias que devem compor os bens culturais, nessa direção. Assim, podemos destacar da Carta o seguinte trecho:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material ou **imaterial**, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – **as formas de expressão;**

II – **os modos de criar, fazer e viver;**

III – **as criações científicas, artísticas e tecnológicas;**

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais **espaços destinados às manifestações artístico-culturais;**

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (Senado Federal, 1988, p. 35) (Grifos nossos)

Ademais, ressalta-se que, apesar da CF consubstanciar as palavras “cultura” e “imaterial”, foi somente doze anos depois, que o Ministério da Cultura – MinC instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Determinou-se que o “registro” fosse direcionado em razão de quatro categorias: saberes, formas de expressão, celebrações e lugares. O órgão subordinado ao MinC e designado como responsável direto pelo registro é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Conforme veremos adiante, partiu dessa autarquia a primeira tentativa de patrimonialização do Kwarìp alto-xinguano.

O início do drama⁶: as primeiras tentativas de patrimonialização do Kwarìp

Conforme citado, em 2000, o IPHAN ficou encarregado de conduzir os processos quanto aos registros. Naquele momento, pretenderam registrar o Kwarìp como primeiro patrimônio cultural imaterial do Brasil. Segundo Guerreiro Júnior (2015b),

(...) foi encomendado um dossiê sobre o ritual (...), mas os alto-xinguanos não entraram em acordo acerca de seu possível interesse

6 A palavra “drama” é assumida no escopo deste trabalho como agrupamento de ocorrências (e recorrências) complicadas e/ou tumultuadas que, em alguma medida, geraram lástima por alguns; perda e/ou amargura, para outros.

em transformar o Quarup em patrimônio imaterial brasileiro. (...) uma liderança kalapalo, (...) havia entendido que, caso fosse transformado em patrimônio, o Quarup passaria a ser “do Brasil”, o que lhe parecia absurdo: o Quarup era dos xinguanos, e não da nação. (Guerreiro Júnior, 2015b, p. 396)

Depois desse intento, somente em 2012 a possibilidade foi retomada. Por meio de uma colaboração entre a Fundação Darcy Ribeiro e o IPHAN, decidiu-se que o momento ideal de catapultar essa tratativa seria no Kwarip realizado na aldeia Yawalapiti, em que o antropólogo Darcy Ribeiro seria homenageado⁷ (Guerreiro Júnior, 2015b). Desse modo, iniciaram os registros audiovisuais dez meses antes, procurando reportar todos os rituais precedentes àqueles que demarcam o término do luto.⁸ Além disso, a Fundação também documentaria o fim do cerimonial para reforçar os requisitos futuros, isto é, parte das exigências à patrimonialização. Todavia, quando as outras etnias tomaram ciência de que aquele Kwarip serviria para documentação fílmica, manifestaram indisposição. Segundo Guerreiro Júnior (2015b), que coletou informações e averiguou as peculiaridades daquela tentativa:

O problema para aqueles com quem conversei não era a documentação em si, nem a questão da patrimonialização, mas o papel desempenhado pelos Yawalapiti no processo como “donos do Quarup” (não de um Quarup enquanto evento, mas do Quarup enquanto instituição). O incômodo com a situação levou alguns xinguanos a proibir filmagens, ou a reter temporariamente equipamentos de fotógrafos e jornalistas. Segundo algumas pessoas, o objetivo não era atingir a Fundação Darcy Ribeiro, nem os repórteres, mas os anfitriões da festa. Como me disseram, queriam “dar uma lição neles”, “deixá-los com vergonha”, porque estavam se comportando como se fossem os “únicos donos” do Quarup, enquanto este é um ritual partilhado por todos os grupos da região de forma heterogênea (pois possuem diferentes repertórios musicais e executam partes do ritual de formas distintas). (Guerreiro Júnior, 2015b, p. 397-398)

7 Darcy Ribeiro não teve filhos; não obstante, quarenta e seis membros de sua família compareceram à homenagem na aldeia Yawalapiti, sobretudo sobrinhos e sobrinhos-netos que, “...se revezavam a cada 40 minutos ao redor de sua ‘alma’ (**‘identificada’ pela efígie mortuária**)” (Carta Capital, 27 de agosto de 2012) (Grifo com nossa adição)

8 Carta Capital. Xingu, a aldeia global. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/xingu-a-aldeia-global/>. Acesso em: 16/01/2020.

Em sua investigação, Guerreiro Júnior considerou a situação similar à ocorrida em 2000. Percebeu franca reação contrária dos alto-xinguanos à possibilidade de “...um ‘dono do Quarup’ fixo, seja ele o Estado brasileiro ou um povo específico, que eclipse definitivamente as possibilidades que permitem alçar alguém à posição de dono de ritual, rompendo as relações de reciprocidade nela implicadas.” (Guerreiro Júnior, 2015b, p. 398) Indo além, colocou a seguinte pergunta, evocando as formas locais de se pensar a política: “como um grupo anfitrião poderia se apresentar perante os não índios como o único intermediário de um ritual feito por todos **os alto-xinguanos?**” (Guerreiro Júnior, 2015b, p. 398) (Grifo com nossa adição). Afinal, aos olhos dos indígenas de outras etnias, os Yawalapiti seriam privilegiados por, supostamente, se tornarem os “donos do Kwarip” para os “brancos” (não indígenas).

Guerreiro Júnior (2015b), compreendeu essas duas tentativas de patrimonialização (2000 e 2012) como “mal-entendidos”, sobretudo a última, em função da diferenciação do entendimento de “cultura” (enquanto objeto ou “bem”) entre os xinguanos e não indígenas. Nessa direção, apresentou o seguinte questionamento: “como uma rede heterogênea de pessoas pode aparecer como uma pessoa ou grupo capaz de ocupar a posição de detentor de práticas acesadas por não índios sob a forma da ‘cultura?’”. (Guerreiro Júnior, 2015b, p. 394). Concluiu, com a seguinte assertiva:

Quando os xinguanos se voltaram contra a posição de um povo específico como mediador de um possível processo de patrimonialização do Quarup, se opuseram à fixação de um dono que, na contrapartida de atuar como sujeito perante os brancos, talvez pudesse colocar os outros grupos na posição de objetos de sua ação. (Guerreiro Júnior, 2015b, p. 399)

Nova tentativa e (re)ocorrência dramática

Esse novo empreendimento, malsucedido, aconteceu em 2015. Apesar de algumas similaridades quanto aos “mal-entendidos”, em comparação com as duas tentativas anteriores, contou, ao menos, com três diferenças cruciais: 1^a) evidências de que o processo, dessa vez, foi solicitado conjuntamente por indígenas de diferentes etnias; 2^a) o ministro da cultura, em pessoa, tomou ciência da solicitação

inicial e, também, dos desdobramentos dramáticos que ocorreram meses depois; 3ª) óbito de um grande líder, durante um Kwarip, que seria o pontapé inicial para o registro.

Para contextualizar e procurar compreendermos melhor o que ocorreu, além de notícias veiculadas à época em sítios eletrônicos (*sites*), entrevistamos⁹ duas pessoas¹⁰, não indígenas, que testemunharam, presencialmente, o drama daquele Kwarip. Adicionalmente, conversamos com outro homem que, embora não estivesse presente naquela ocasião, detinha contato direto com as lideranças à época e apresentou outra via explicativa para o óbito do líder indígena.

Dividiremos esse episódio em três partes (ou “cenas”) para facilitar o raciocínio, dentro de um recorte temporal específico (perfazendo da solicitação prévia até notícias publicadas após o Kwarip):

Cena 1 – A solicitação.

De antemão, precisamos retornar meses antes do cerimonial. Notícias divulgadas por autarquias do Estado comunicaram uma reunião em Brasília (Figura 5), realizada na terça-feira do dia 03 de março de 2015.^{11,12} Nesse encontro, indígenas alto-xinguanos, representando quatro etnias (Yawalapiti, Waurá, Aweti e Kamayurá), solicitaram diretamente ao então ministro da cultura, Juca Ferreira, ladeado pela secretária da Cidadania e da Diversidade Cultural do MinC, Ivana Bentes, o “(...) reconhecimento do Kuarup (...), como patrimônio cultural imaterial brasileiro”. O mesmo comunicado informava que os representantes indígenas

(...) convidaram Juca Ferreira a visitar a região do Alto Xingu para receber no local o documento inicial para o pedido de registro.

9 Todas as entrevistas foram semiestruturadas, ou seja, embora tivéssemos apresentado algumas perguntas predeterminadas, o restante ficou mais parecido com uma conversa informal, espontânea.

10 Para preservar a identidade dos entrevistados, não serão revelados seus nomes e idades.

11 Plano Nacional de Cultura. Colegiado de Cultura Indígena debate agenda de trabalho. Disponível em: <http://pnc.cultura.gov.br/2015/04/06/colégiado-de-cultura-indígena-debate-agenda-de-trabalho-para-2015/>. Acesso em: 18/01/2020.

12 Secretaria Especial da Cultura. Povos indígenas pedem reconhecimento do Kuarup como patrimônio imaterial. Disponível em: <http://cultura.gov.br/povos-indigenas-pedem-reconhecimento-do-kuarup-como-patrimonio-imaterial/>. Acesso em: 18/01/2020.

“Assim, passo a ter uma responsabilidade pessoal com esse registro. Vamos fazer tudo o que for possível para isso”, disse o ministro. “Temos muito interesse em fortalecer a relação com os povos indígenas”, completou Juca Ferreira, que prometeu assistir pela primeira vez neste ano à cerimônia do Kuarup. (Secretaria Especial de Cultura, 13/03/2015)



Figura 5: Sentados na mesa de reunião (esquerda p/ direita): Juliano Basso (Presidente da Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge), Aritana¹³ Yawalapiti (Cacique do povo Yawalapiti), Juca Ferreira (Ministro da Educação) e Ivana Bentes (Secretária da Cidadania e da Diversidade Cultural do MinC). Fonte: Assessoria de Comunicação do Ministério da Cultura (13/03/2015; 19h44).

Além disso, reportou-se a presença da diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN. De acordo com a notícia, ela instruiu sobre parte dos trâmites, quando expôs aos

(...) representantes indígenas os procedimentos necessários para dar entrada no pedido de registro do Kuarup como patrimônio imaterial brasileiro. O primeiro passo é a entrega de uma carta solicitando o registro, que deve ser ratificada por todos os dez povos do Alto Xingu que compartilham o ritual. (Secretaria Especial de Cultura, 13/03/2015)

Cena 2 – O fatídico Kwarip.

Passados cento e setenta e um dias de sua participação na reunião em Brasília, especificamente, na sexta-feira do dia 21 de

13 Infelizmente, semanas antes da conclusão deste trabalho, o grande líder veio a óbito em razão do novo Coronavírus (COVID-19). Decidiu-se por manter a grafia do seu nome, somente para contextualizar com a foto, oriunda de divulgação pública da Assessoria de Comunicação do Ministério da Cultura. No entanto, além de lamentarmos profundamente sua morte, ressaltamos todo respeito e pedimos licença, pois para os povos do Alto Xingu, o nome dos falecidos não deve ser pronunciado.

agosto de 2015, um líder (60 anos), irmão do cacique Yawalapiti, sofre o primeiro ataque cardíaco, na Aldeia Ipatse, do povo Kuikuro. Alocado em uma rede e transportado para uma *oka*, recebe assistência espiritual por alguns pajés. Aproximadamente quarenta minutos após o primeiro, sofre um segundo acometimento e morre. Assim como os demais Yawalapiti, ele estava como convidado naquele Kwaríp, realizado na aldeia dos Kuikuro. Esse acontecimento foi o estopim para uma série de situações conturbadas, expondo, mais uma vez, o contraste entre a lógica dos “brancos”¹⁴ com a dos indígenas. Parte dos membros da Cavaleiro de Jorge e do MinC estava na aldeia dos Kuikuro, outro tanto, na dos Yawalapiti. Segundo K., músico e filósofo radicado no sudeste que, pela primeira vez, participava de um Kwaríp,

A Funai¹⁵ (da aldeia Kuikuro) ligou para aldeia (Yawalapiti) via rádio e falou “venham para cá agora!”. (...) O corpo vai chegar na aldeia Yawalapiti e pode rolar uma comoção, e eles estão culpando a “ONG”¹⁶, o pessoal da “ONG” pela morte do “P”. (...) Ficamos sabendo que naquele dia (...), tinha acontecido uma reunião, para discutir as questões sobre o registro do Kuarup e o P. tinha sido um dos que tinha se colocado contra o registro feito pelo MinC. (...) Para eles foi uma espécie de feitiço, é o que corria na boca miúda da aldeia, sabe. Que ele teria sido enfeitiçado e teria morrido por causa da briga... (K., entrevista multissituada, 17/07/2020) (Grifos com nossas adições)

Outra testemunha ocular presente é C., funcionário de carreira da Funai, radicado em Brasília, que à época estava cedido ao MinC, lotado na Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural. Encontrava-se antecipadamente na aldeia para organização/recepção da chegada do ministro da cultura e da presidência da Funai. Segundo ele,

14 Aqui, nos referimos especificamente àquele(s) que se responsabilizaram, em nome do Estado – ou autorizados como tal –, formalmente ou assumindo-se, para representá-lo naquele local perante os indígenas, quanto ao processo de registro (como parte dos requisitos exigidos à patrimonialização). Isto é, estando na aldeia, seriam identificados por esse lugar de fala.

15 Fundação Nacional do Índio.

16 ONG entre aspas, pois os dois entrevistados presentes no Kwaríp, em diversos momentos, atribuíam a “Cavaleiro de Jorge” como uma Organização Não Governamental (ONG). No registro da Receita Federal, consta natureza jurídica de “Associação Privada”. Não obstante, a Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge, foi declarada de “utilidade pública”, ratificada em lei municipal (Alto Paraíso de Goiás – 2012) e estadual (Goiás – 2013).

(...) quando chega a equipe lá, esse assessor (**MinC**) com o pessoal dessa “ONG” dizendo: viemos aqui para fazer o registro do Kuarup para futuro tombamento. Aí os índios não entendem direito aquilo, criam uma confusão (...), criou um mal estar imenso na aldeia, houve uma reunião e o cacique disse que não autorizava registro nenhum (...). O **indígena Yawalapiti**, que era uma liderança respeitável, foi chamado para reunião também lá na aldeia Kuikuro e falou: “nenhum de nós do Xingu ‘tamos’ (...) aceitando essa estória de registro de Kuarup, não entendemos porque a Funai não está participando disso (...), não queremos vocês aqui, queremos que vocês vão embora daqui, ninguém vai registrar nada (...)” (C., entrevista multissituada, 23/07/2020) (Grifo com nossa adição)

Aparentemente, para K. e C., o bojo da questão residia nessa discussão, ocorrida antes dos ataques que afligiram o líder Yawalapiti. Boa parte dos indígenas questionava o motivo de não os privilegiarem, tecnicamente, para registrar o ritual, dado que os Kuikuro contavam com um cineasta local que, inclusive, teria reconhecimento internacional pelo seu trabalho. O líder falecido reforçou essa decisão. De modo geral, os indígenas não conseguiam distinguir com clareza os representantes do MinC da Cavaleiro de Jorge, ou seja, “para eles, era o pessoal que estava lá para filmar” (K., 2020). Quando o restante da equipe, que estava na aldeia Yawalapiti, chegou na aldeia Kuikuro, a tensão já estava posta. De acordo com K. (2020), preocupando-se com a segurança: “...a Funai arrumou uma *oka* para eles ficarem e aconselhou que não saíssem da *oka*”. Intermitentemente, alguns indígenas mais exaltados, entravam e saíam dessa casa, acusando-os.

Das oito etnias convidadas para o cerimonial, restaram apenas três (Kuikuro, Kapalo e Matipu). Cinco desistiram de participar, após a notícia do óbito circular na região. No sábado, 22 de agosto de 2015, o ritual prosseguiu. No dia seguinte, foi montado um “tribunal indígena”. Segundo K. (2020), ali seria decidido, com as lideranças presentes, a culpabilidade (ou não) do grupo Cavaleiro de Jorge/MinC e “eles cobravam danos morais e materiais, tinha a questão de ter prejudicado a festa e provocado a morte, mas tinha um fato real que era um prejuízo que eles estavam tendo pelo cancelamento do Kuarup, pelas tribos que deixaram de ir e um investimento de

meses (...).¹⁷ Além da Funai, dois procuradores federais presentes, como convidados, tentavam mediar a situação. Os indígenas mais jovens, principalmente os lutadores, exaltavam-se, apontando o dedo em riste para o presidente da Cavaleiro de Jorge e para um Assessor Especial do MinC. De suas reminiscências, K. lembra um momento bastante tenso quando

Afukaká (**cacique do povo Kuikuro**) falou do “P” e chorou. (...) Ele chorou e acusou diretamente, expressamente, o representante (**não indígena**) (...) pela morte do amigo dele. E chorou, aí foi uma comoção. Aí o filho dele (**do cacique Kuikuro**), pediu a palavra e falou que não tinham o direito de falar o nome do falecido (...), ‘não se fala o nome do morto quando acaba de morrer, vocês estão desrespeitando...’ (K., entrevista multissituada, 17/07/2020) (Grifos com nossas adições)

Todos aguardavam a presença do ministro da cultura, mas este, cancelou a ida, bem como a secretária da cidadania. Então, como reparação aos danos, foi pedido que deixassem a caminhonete que transportou a equipe até a aldeia. Os “brancos” não aceitaram. Uma contraposta, tendo a Funai como “avalista” e ratificada por escrito, foi aceita pelos indígenas. Se comprometiam, quando chegassem na cidade vizinha de Canarana, a realizar um depósito no valor de R\$10.000,00 (dez mil reais), correspondente à primeira de três parcelas acordadas (totalizando R\$30.000). Contudo, “(...) passaram direto e voltaram para Goiás (...), não cumpriram o acordo que foi feito (...). Eles foram para Canarana e não depositaram o dinheiro na conta, como eles haviam se comprometido (...)”. (K., 2020)

Cena 3 – As notícias.

Na noite do dia 22 de agosto de 2015, um dia após o falecimento do líder indígena, a Assessoria de Comunicação do Minis-

¹⁷ Cabe contextualizar que, nos dois Kwarip que participamos, principalmente o de 2018, percebemos a demanda (e dependência) financeira para satisfazer as necessidades de combustível, não só para pescaria coletiva que ocorreu antes do término do cerimonial, bem como para deslocamento das demais etnias convidadas, via motocicletas, caminhonetes e caminhões. Além disso, há requisição de combustível para eventuais idas às cidades do entorno. Por exemplo, embora tivessem conseguido quantitativo razoável de peixes, ainda assim foi insuficiente para contemplar todos, em função da grande quantidade de convidados não indígenas (turistas). Desse modo, precisaram trazer da cidade um volume complementar. Esses procedimentos geram custos elevados, principalmente quando totalizados, nem um pouco desprezíveis.

tério da Cultura publicou um comunicado reportando que “o ministro Juca Ferreira, em seu próprio nome e em nome do Ministério da Cultura, lastima a grande perda”.¹⁸ Depreende-se que, ao menos oficialmente, o ministro teria ciência dos acontecimentos. Todavia, não se pode inferir com exatidão até que ponto as informações chegaram a Brasília, dado que, no subtítulo do comunicado, lê-se: “Foi suspenso o Kuarup que se realizaria no domingo na aldeia Kuikuro”. No dia seguinte, replicando o *link* desse comunicado oficial, a secretária da Cidadania e da Diversidade Cultural, o complementou com o seguinte informe:¹⁹

Iamos embarcar hoje para o Xingu, para participar do ritual do Karup dos Yawlapiti, com o ministro Juca Ferreira e caravana do MinC, mas com a morte inesperada do líder (...) Yawlapiti o ritual foi suspenso. (...) A morte de um líder (...) no meio de um ritual de um outro povo causou comoção. Nosso amigo e colega de MinC (**Assessor Especial do MinC**) (...) tem nos relatado de lá o que se passa. Diferentes tribos estão assinando o documento de pedido do registro do Kuarup como patrimônio imaterial! (Bentes, 2015) (Gri-fo com nossa adição)

Considerando esses dois comunicados, ao menos três informações podem ser contestadas: 1^a) de acordo com os entrevistados C. (2020) e K. (2020), mesmo com ausência de grande parte das etnias convidadas, o cerimonial prosseguiu, não foi suspenso; 2^a) não houve assinatura coletiva quanto ao pedido de registro do Kuarup. Nem na chegada da equipe, muito menos após a morte do líder Yawlapiti. De fato, boa parte – senão todos – os indígenas, depois disso, questionavam e bradavam a que/quem serviria o registro; 3^a) se, direto do Alto Xingu, realmente estava sendo relatado o que se passava, *ipsis litteris*, pressupõe-se que essas informações seriam transmitidas, não permitindo distorções tão relevantes.

Além desses, na manhã do dia 18 de setembro de 2015, a coluna Radar On-line da Revista Veja,²⁰ apresentou o seguinte informe:

18 Secretaria Especial da Cultura. Pirakuman Yawalapiti deixa legado de luta e resistência. Disponível em: <http://cultura.gov.br/pirakuman-yawalapiti-deixa-legado-de-luta-e-resistencia/>. Acessado em: 20/01/2020.

19 BENTES, Ivana. Postagem pública comentando o motivo de não viajar para o Kwarip. Facebook. 23 de agosto de 2015. Disponível em: <https://www.facebook.com/ivana.bentes/posts/1002166859816684>. Acesso em: 20/01/2020.

20 Revista Veja (Radar On-line). Reféns na tribo. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/radar/refens-na-tribo/>. Acesso em: 20/01/2020.

Um repórter e uma fotógrafa vinculados ao Ministério da Cultura foram feitos reféns na cidade de Canarana, no Alto Xingu, por um grupo de indígenas, no final de agosto. Após um pagamento de 50.000 reais, foram libertados e, no dia 26 de agosto, retornaram a Brasília. O incidente ocorreu na véspera de uma visita de Juca Ferreira ao Xingu. A visita acabou adiada. (Revista Veja, Radar On-line, 2015)

Nesse mesmo dia, no início da noite, a Assessoria de Comunicação do Ministério da Cultura divulgou uma nota respondendo as afirmações:²¹

(...) não é verdade que “um repórter e uma fotógrafa (...) foram feitos reféns na cidade de Canarana, no Alto Xingu, por um grupo de indígenas (...) não foi feito pagamento de quantia alguma para quem quer que seja. (...) Eles passaram pelo município de Canarana (MT) apenas na ida para almoçar e comprar mantimentos e chegaram de noite na Aldeia Iptse (...) A morte do cacique foi um choque para as etnias (...). O ministro Juca Ferreira, em respeito ao luto, cancelou sua ida, anteriormente programada. (Secretaria Especial de Cultura, 18/09/2015)

Novamente, ambos informes podem ser contraditados, baseando-se pelos entrevistados e pela dinâmica em si da sequência de informações. Conquanto a notícia publicada no Radar On-line, praticamente na íntegra, contenha severas inconsistências (dignas de quimera), por outro lado, a nota de resposta do Ministério da Cultura é pautada pela omissão/supressão dos reais acontecimentos. Assim, enquanto esse não joga luz e assume suas responsabilidades, aquele coloca os indígenas como “vilões da história”, sequestradores e/ou chantageadores. A resposta do Minc deveria ser incisiva nesse sentido, isto é, que não restassem dúvidas quanto à integridade moral dos indígenas. Vale ressaltar que, nesse período, toda equipe do MinC e da Funai já teria retornado, e os reais desdobramentos daquele Kwarip seriam conhecidos pela alta cúpula dessas autarquias. Essa afirmação pode ser corroborada por C. (2020). Na entrevista concedida, relatou que reportou o que depreendeu do ocorrido, em relatório interno, escrito com um colega (lotado na assessoria de estudos e pesquisas da Funai), diretamente para o ministro da cultura.

21 Secretaria Especial da Cultura. Resposta à coluna Radar Online. Disponível em: <http://cultura.gov.br/resposta-a-coluna-radar-online/>. Acesso em: 20/01/2020.

Discussão e conclusão

Embora as duas últimas tentativas de patrimonialização sejam parecidas, são eventos, de fato, singulares. Não se pode depreendê-los como tendências que persistiram e/ou persistirão. Quiçá, o que pode-se pressupor em comum às ocasiões é a característica de “drama”, tal como considerada neste trabalho. Não obstante, parece que a questão de “dono” no Alto Xingu, possa mesmo ser considerada como uma das possíveis causas quanto aos “mal-entendidos”. Carlos Fausto (2008, p. 330), ao se referir especificamente à acepção dessa palavra, em diferentes contextos alto-xinguanos, depreendeu que pode ser definida como “...a relação de um sujeito com um recurso: o dono seria o mediador entre esse recurso e o coletivo ao qual pertence”. No caso do Kwarip de 2015, comparado ao de 2012, pendulou para os “donos do registro audiovisual”, ou seja, “...eles (**alto-xinguanos, sobretudo os Kuikuro**) queriam que os próprios indígenas fizessem o registro”. (C., 2020) (Grifo com nossa adição). Além disso, C. – indigenista “acostumado” com contradições mil –, percebeu na aldeia que, mesmo se tivesse ocorrido um diálogo precedente, não parecia bem articulado com os “donos”, especificamente, daquele Kwarip realizado em Ipatse.

Outrossim, não passaram despercebidas divergências intra e interétnicas. Quanto à primeira, C. (2020) e K. (2020) afirmaram que o “guia indígena”, escolhido pela dobradinha Cavaleiro de Jorge/MinC para intermediar o diálogo, não gozava de boa aceitação pelos líderes alto-xinguanos, incluindo os de seu povo. Anos antes, havia se envolvido em uma querela regional, em função de uma possível negociação de grafismos indígenas. Quanto às indisposições interétnicas, considerando as apreensões de Guerreiro Júnior (2015b) sobre os Kalapalo, ressaltando o Kwarip de 2012, postula-se: seria mais trabalhoso articular esse tema com os Karib? Ou será que o problema reside, justamente, na falta dessa articulação mais ampla, desde a solicitação? Afinal, na reunião realizada no dia 03 de março de 2015, percebe-se ausência de representantes dos Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukwa. Todavia, vale lembrar novamente, a representante do IPHAN, naquele encontro, ressaltou que a solicitação teria de ser

“ratificada por todos os dez povos do Alto Xingu que compartilham o ritual”. Quando questionamos C. sobre o protagonismo indígena no ato dessa solicitação, asseverou: “uma coisa é um grupo de caciques irem a Brasília falar com o ministro, outra coisa é você iniciar um processo. (...) os índios jamais pediram, delegaram ao **‘guia indígena’**, o papel de conduzir o processo junto com essa ‘ONG’ e o MinC.” (Grifo com nossa adição) Esse aspecto pode ter contado com um ingrediente a mais, isto é, inabilidade dos “brancos” ao dialogar com indígenas. Tanto K. quanto C., reportaram certa falta de trato. Na reunião na aldeia, que antecedeu o ataque cardíaco do líder Yawalapiti, segundo C., o assessor especial do MinC dizia coisas como: “se vocês não aceitarem (**que os “brancos” procedessem com a documentação audiovisual**), nós não vamos apoiar mais nada! Umas coisas assim, entendeu? Autoritário, potencializou, né!”. (Grifo com nossa adição)

Quanto ao falecimento do indígena, os dois entrevistados não atribuíram a causa à reunião em si. Alertaram para suscetibilidade prévia por “problemas do coração”. Essa informação vai de encontro com outro entrevistado. D., funcionário aposentado da Funai, com relevante trânsito no Alto Xingu à época. Contudo, não estava presente naquele Kwarip. Optamos por incluí-lo em razão de sua proximidade com diversas lideranças. Segundo ele, comentaram que o líder “...tinha pressão alta e não estava tomando os remédios”. (D., entrevista multissituada, 17/07/2020) Por outro lado, com os cenários evocados, os ataques cardíacos que culminaram no óbito, certamente, se tornaram momentos catalisadores (e determinantes) àquele cerimonial. Segundo C. (2020), ainda no âmbito da reunião na aldeia, “em tom ameno, o líder Yawalapiti se direcionou ao responsável pela Cavaleiro de Jorge e ao assessor do MinC, (...) **aconselhando** que achava melhor não procederem (...), os Kuikuro não estavam entendendo, mas o tom de voz entre ele e o **‘guia indígena do MinC’** foi ríspido”. (Grifos com nossa adição) Foi, aproximadamente, uma hora e quarenta minutos após essa discussão, que ocorreu a morte. A partir daí, entra em ação a dinâmica da feitiçaria regional. Segundo Vanzolini (2013, p. 342):

(...) os maus sentimentos entre parentes, frequentemente associados ao/à ciúme/inveja (...), continuam a ditar a lógica da feitiçaria xinguana até hoje. Toda feitiçaria no alto Xingu provém de um outro xinguano — se de fato os outros, índios ou brancos, também possuem seus feitiços, o que não possuem são motivos para matar os xinguanos deste modo.

Todavia, esse é um dos escassos pontos de divergência entre as reminiscências de C. e K. Se para C., o principal foco do feitiço foi o “guia indígena”, para K. (2020):

“(...) eles culparam o representante da ‘ONG’, que foi quem discutiu com eles na reunião. Mas essa acusação não foi imediata, na hora que o P. teve a parada (**cardíaca**) ficaram todos muito comovidos, em volta da rede tentando ajudar. Depois é que essa ideia começou a ganhar volume.”

Por fim, algumas ponderações. Cientes das três tentativas malsucedidas, questionamos C., em função de sua expertise como indigenista, além da passagem pelo MinC²², sobre como seria possível conciliar burocracia estatal com interesses indígenas, nessa questão. Segundo ele, por meio de um “acordo de cooperação técnica entre o IPHAN e a Funai, com a participação obrigatória de todas as lideranças das aldeias do (alto) Xingu, para diminuir as chances de dar errado.”

Ademais, no Kwarip de 2015, uma situação, aparentemente, ficou explícita. Com sentimentos aflorados em função da morte do líder, questionaram, amplamente, os motivos que os levariam a querer registrar o cerimonial (como instituição, não aquele específico) para patrimonialização. A despeito disso, acreditamos em uma mudança regional quanto à importância atribuída ao registro. Não só com intuito de reconhecê-lo (e preservá-lo?!), bem como para obtenção de recursos, dada demanda material onerosa, imposta aos responsáveis. Essa afirmação se sustenta ao percebermos o protagonismo dos caciques e líderes naquela reunião prévia, no dia 03/03/2015, em Brasília. Se nas duas tentativas antecedentes, o entendimento foi mais restrito, dessa vez, aproximadamente, 50% das etnias foram representadas. Contudo, conforme as experiências

22 Após o falecimento do líder Yawalapiti e toda confusão gerada, ainda no Alto Xingu, consternado, pediu exoneração do cargo que exercia no MinC, retornando para Funai.

anteriores demonstraram, o registro pode não se concretizar, conquanto a diplomacia regional não articular, assertivamente, com os povos (da família linguística) Karib.

Agradecimentos

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas por disponibilizarem conhecimentos elementares e avançados que se desdobraram neste trabalho. Ao organizador, Michel Justamand, pela confiança depositada. Aos entrevistados que, opcionalmente, mantivemos anonimato neste texto. Contribuíram sobremaneira com dados de seus testemunhos oculares (e reminiscências).

Referências

AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. Editora Pedagógica e Universitária, 1974.

BASTOS, Rafael José de Menezes. *A musicológica Kamayurá*. Fundação Nacional do Índio, 1978.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

GREGOR, Thomas. *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. Brasiliense, 1982.

GUERREIRO JUNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015a.

GUERREIRO JUNIOR, Antonio Roberto. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. *Mana*, v. 21, n. 2, p. 377-406, 2015b.

JUNQUEIRA, Carmen; VITTI, Vaneska Taciana. O Kwaryp kamaiurá na aldeia de Ipavu. *Estudos Avançados*, v. 23, n. 65, p. 133-148, 2009.

SENADO FEDERAL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1988.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. Routledge: New Edition, 2006.

TEIXEIRA, L. *O patrimônio cultural: memórias e identidades*. In: Leal, Claudia Baeta; Teixeira, Luciano dos Santos; Chuva, Márcia. *Patrimônio Cultural*. v. 2. Rio de Janeiro: Cecierj, 2014. p.1-46.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Editora Terceiro Nome, 2019.

VANZOLINI, Marina. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana*, v. 19, n. 2, p. 341-370, 2013.

ZANIRATO, Sílvia. Patrimônio e identidade. *Revista CPC*, v. 13, n. 25, p. 7-33, 2018.

Precariado: A Nova Classe do Século XXI

*Lupuna Corrêa de Souza
Ronald Rosa de Lima*

Na Contramão do Desenvolvimento

O professor Ricardo Antunes, professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, analisa o papel da tecnologia nessas novas formas de organização do trabalho, destacando o quanto ela foi apropriada negativamente pelas corporações: “Houve, nos anos 70, 80, mesmo no começo dos 90, uma certa ilusão de que a introdução da técnica pudesse trazer um alívio às condições de trabalho, uma redução da jornada de trabalho. [...] Mas o problema crucial de nosso tempo é que a finalidade básica da tecnologia hoje não é atender às necessidades humano-sociais. A nossa tecnologia é plasmada por relações sociais desenhadas por um sistema em que é vital ela aumentar a produtividade e fortalecer grupos corporativos contra outros”. Um bom exemplo, são as novas tecnologias voltadas a educação. Ela tem se tornado um diferencial, principalmente quando se fala em competitividade. Mas será que esses professores estão preparados para esse mercado? Será que todos de um modo geral estão preparados para esses avanços?

Parece que não! A informalidade é uma das principais características do trabalho na atualidade”. Sendo que o trabalhador continua com o elo fraco, quando se olha especificamente a cadeia do capital, com direitos constantemente atacados e precisando trabalhar muito mais.

A revolução tecnológica dos anos 1970 e 1980, em especial a substituição em praticamente todo o trabalho em escritório, tem um impacto para aqueles que trabalham nos níveis intermediários e são eliminados pelos sistemas de informação. Tais sistemas, permitem que a informação circule de forma rápida e organizada, sem a necessidade de intervenção direta do trabalho humano.

Os sistemas de informação articulados às tecnologias de comunicação permitiram um avanço muito grande da externaliza-

ção produtiva e, conseqüentemente, de formas contratuais, como a terceirização. Assim, há naturalmente um impacto, porque o subemprego e a precarização das relações de trabalho estão ligados a esta transformação radical das empresas. Elas se transformaram em empresas de rede, deixam de ser fordistas, piramidais, e passam a ser reticulares, espalhadas pelo território, indo a lugares onde não há ou praticamente não existe representação sindical. Neste contexto, há uma multiplicação das formas de contratação, que leva à precarização do vínculo empregatício (Estadão).

Esses que para Guy Standing são uma nova classe, para Ruy Braga principalmente no caso brasileiro, é parte da classe trabalhadora que já tinha um tamanho, com uma certa abrangência, e que continua a crescer. Recebendo esta denominação, por ser uma parte precarizada da classe trabalhadora, a qual está cada vez mais longe do acesso aos regimes de *welfare*¹, de segurança. Uma classe que está sempre no pêndulo “entre o aumento da exploração econômica, pela diminuição de salários, eliminação de benefícios, precarização do ponto de vista dos contratos, e a ameaça da exclusão social via desemprego”.

Dentro desta perspectiva, Guy Standing, dividiu em 10, os aspectos a serem considerados para o precariado propriamente dito: 1) as diferenças terminológicas ou conceituais entre ‘habitantes’ e ‘cidadãos’ no âmbito do precariado global; 2) as novas tecnologias de informação e comunicação (TICs), o multitarefaísmo e a sociedade terciária; 3) o crescimento da imigração em diversas partes do mundo, especialmente nos países centrais do capital; 4) desigualdade de gênero e precariedade de gênero; 5) juventude e nomadismo urbano; 6) mercantilização da educação; 8) envelhecimento e trabalho; 9) os novos arranjos familiares e 10) recrudescimento do ideário fascista em diversas partes do mundo.

Nesse sentido, analisar as formas de desemprego da atualidade, é importante para entender o que é o precariado num país como o Brasil. As taxas de desemprego são alarmantes - A taxa de desemprego no Brasil ficou em 11,8% no trimestre encerrado em setembro, atingindo 12,5 milhões de pessoas, segundo dados divul-

gados no dia 31 de outubro de 2019 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

A informalidade lidera o ranking dos ocupados, com o total de 38.806 milhões de informais – 41% do total de ocupados (IBGE).

A massa da população que entra no mercado de trabalho, não tem condições de competir em nível de igualdade, “com uma minoria branca, bem qualificada, que vem de universidade pública ou das melhores universidades privadas do país, a classe média tradicional” (Ruy Braga). Dentro desta perspectiva, os que não conseguem emprego, se submetem ao subemprego, aumentando assim, o emprego precário, submetendo-se às formas degradantes de trabalho, onde o precariado se consolida.

Informalidade:

- 11,838 milhões de empregados no setor privado sem carteira assinada;
- 4,536 milhões de trabalhadores domésticos sem carteira assinada;
- 19,504 milhões de trabalhadores por conta própria sem CNPJ;
- 801 mil empregadores sem CNPJ;
- 2.127 mil trabalhadores familiares.

Realidade visível, exemplificados quando separados em números, conforme informação do IBGE, publicadas no G1. Apon-tando assim, crescimento gigantesco desta massa de trabalhadores precarizados. Conforme aponta Ruy Braga em entrevista ao jornal Estadão, acessado em 2019, perguntado se há diferenciação de nível educacional e origem econômica, respondeu que:

“O precariado é um amálgama de diferentes grupos, porque tem uma parcela de gente jovem, que vem de muitas classes sociais. O mercado brasileiro é muito segmentado e muito segregado. Mesmo em setores tradicionais estes jovens não conseguem empregos de classe média, então eles tendem a atravessar o processo de proletarização e acabam não conseguindo reproduzir aquela que foi a trajetória sócio-ocupacional das gerações anteriores. Isto por si só já introduz um elemento que é de diversidade. E esta segregação aumenta a desigualdade”.

Dando ênfase à precarização do proletariado. Entende-se da existência de um setor espoliado de seus direitos básicos dentro do contexto social. Guy Standing em entrevista à revista à *Carta Capital*, no ano de 2015, afirmou que:

“A falta de segurança no trabalho sempre existiu. Isso não é o que define o precariado. Os integrantes desse grupo estão sujeitos a pressões que os habituaram à instabilidade em seus empregos e suas vidas. Mas, de forma ainda mais significativa, os trabalhadores do precariado não possuem qualquer identidade ocupacional ou uma narrativa de desenvolvimento profissional para suas vidas. E, ao contrário do antigo proletariado, ou dos assalariados que estão acima no ranking socioeconômico, o precariado está sujeito à exploração e diversas formas de opressão por estarem fora do mercado de trabalho formalmente remunerado. Ainda assim, o que distingue o precariado é a sua trajetória de perda de direitos civis, culturais, políticos, sociais e econômicos. Eles não possuem os direitos integrais dos cidadãos que os cercam. Estão reduzidos à condição de suplicantes, próximos da mendicância, pois são dependentes das decisões de burocratas, instituições de caridade e outros que detém poder econômico”.

No mundo atual onde as formas de precariado são várias e abarcam vários setores, há uma realidade quantificável, que são as desigualdades. Cada vez mais o mercado é formado por trabalhadoras, e as mesmas, por seu gênero, ganham muito menos que os homens trabalhadores, os negros ganham menos, as mulheres negras ganham menos que os homens negros e assim por diante.

Para Guy Standing, uma maneira de descrever o precariado é como ‘habitantes’. O ‘habitante’ é alguém que, por uma razão ou outra, tem um conjunto de direitos mais limitado que o dos cidadãos. A ideia de ‘habitante’, que pode ser rastreado até os tempos romanos, tem sido, geralmente, aplicada a estrangeiros que recebem direitos de residência e direitos para exercerem seu comércio, mas não direitos plenos de cidadania (STANDING, 2014, p. 33). Justificáveis, quando se olha os dados da informalidade no Brasil.

Se pararmos para observar, ou somos detentores dos meios de produção. Ou de alguma forma estamos inseridos na precariedade do trabalho, formando assim, um grupo gigantesco de trabalhadores que em áreas de atuação, não se comunicam entre si.

Um Breve Relato sobre as Lutas de Classes em Marx e Engels

Para que se possa fazer uma sucinta análise sobre as lutas de classes, pautar-nos-emos em algumas obras Marxistas com o propósito de elucidar o processo evolutivo da constante luta do proletariado em busca de seus direitos citados em obras como: *Manifesto do Partido Comunista e As lutas de classes na França*. Não deixando de ressaltar a relevância que existe em outras obras de mesmo cunho ideológico.

Em o *Manifesto do partido Comunista*, Marx e Engels fazem uma análise histórica da burguesia e do proletariado tendo em vista a crescente amplitude do capitalismo. Uma vez que afirmam que “ a burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (1998:51). Entende-se que o proletariado era considerado revolucionário, havendo a necessidade de ser constituído como partido. Porém a burguesia já possuía em sua estrutura a delimitação de classes sociais as quais ascenderam aos diversos cargos do poder político.

Tomemos como base a Revolução Francesa 1789, em que inúmeras tentativas de ascensão do proletariado, frustraram-se devido a reorganização da burguesia e pelo fato da mesma transitar do feudalismo para o capitalismo de forma rápida e eficaz. O que não aconteceu com o proletariado na transição do capitalismo para o socialismo.

Após o efêmero triunfo do proletariado, citado em *O 18 Brumário*, em 1799, a burguesia se reestrutura e busca novas alternativas para sua permanência no poder.

A essa declaração da Assembléia Nacional Constituinte, o proletariado de Paris respondeu com a Insurreição de Junho, o acontecimento de maior envergadura na história das guerras civis da Europa. A República burguesa triunfou. A seu lado, alinhavam-se a aristocracia financeira, a burguesia industrial, a classe média, a pequena burguesia, o exército, o lumpemproletariado organizado em Guarda Móvel, os intelectuais de prestígio, o clero e a população rural. Do lado do proletariado de Paris não havia senão ele próprio. Mais de três mil insurretos foram massacrados depois da vitória e quinze mil foram deportados sem julgamento. Com essa derrota, o proletariado passa para o fundo da cena revolucionária (Marx, s/ data: 209).

Assim como em *O Manifesto*, Marx e Engels fazem uma análise sobre o desenvolvimento das lutas de classes e suas formas de remuneração:

O proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com a sua existência. No começo, empenham-se na luta operários isolados, mais tarde, operários de uma mesma fábrica, finalmente, operários de um mesmo ramo da indústria, de uma mesma localidade, contra o burguês que os explora diretamente. (...) Mas, com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas se multiplica; comprime-se em massas cada vez maiores, sua força cresce e ele adquire maior consciência dela. Os interesses, as condições de existência dos proletários se igualam cada vez mais à medida que a máquina extingue toda diferença de trabalho e quase por toda parte reduz o salário a um nível igualmente baixo (Marx e Engels, 1998, p. 47).

Os fatos acima expostos não nos remontam toda a história que constitui o processo social em questão. Porém nos faz entender que a “luta” entre proletariado e burguesia trás seu aporte histórico perpassando por revoluções européias do século XIX culminando com recentes reflexos nos movimentos sociais atuais em que o capitalismo ainda continua sendo o foco principal da discussão.

Precariado: uma Classe Decadente ou em Decadência?

À luz de Guy Standing, ainda há muito o que ser pesquisado para o termo precariado, se transforme em um conceito consolidado, pois ainda se tem uma forma muito simplificada de explicá-lo. Essas áreas que não se conversam, porém, que são a base do termo, ainda é muito ampla, o que requer pesquisa e anos de estudo direcionado, pois, ao contrário do proletariado de Marx e Engels, o precariado, está pautado nos valores sociais/morais associados à burguesia. O que implica na afirmação, de que :

[...] não é o nível de salários em dinheiro ou de rendas auferidas em qualquer momento específico, mas a falta de apoio da comunidade em momentos de necessidade, a falta de benefícios assegurados da empresa ou do Estado e a falta de benefícios privados para complementar ganhos em dinheiro (STANDING, 2014, p. 30).

Ou seja, o precariado para Guy Standing, vai além do conceito de proletário, pois, não é definido pelo salário dos trabalhadores e sim pela forma degradante em que se está inserido no mercado de trabalho. Um exemplo clássico, são os casos dos call centers, os estágios mal remunerados, os empregos sem carteira assinada, a ausência de planos de carreira, a perda cada vez mais visível dos direitos trabalhistas

Não cabe neste artigo a discussão da chamada “doença do século”, porém, importante salientar que a subempregabilidade tem levado a doenças psicossociais, situações que viraram pauta quando se fala em saúde. Isso quando não chega ao extremo, como é o caso dos suicídios. Ou se morre por excesso, ou se morre por falta de trabalho. Standing aponta também, as novas tecnologias de informação e comunicação como uma reprogramação cerebral. A vida digital ou virtual estaria ceifando o processo de consolidação da memória de longo prazo, “que é a base do que gerações de seres humanos vieram a considerar como inteligência, a capacidade de raciocinar mediante processos complexos e de criar novas ideias e modos de imaginação” (STANDING, 2014, p. 39).

Standing calcula que 25% da população mundial faz parte do precariado. Para ele, o precariado, apesar de ter acesso aos meios digitais de comunicação, possuem um fracasso senso de memória social, “a mente precarizada é alimentada pelo medo”, destruindo a confiança e a solidariedade, já que o trabalhar em equipe, já tornou-se coisa do passado, com o avanço digital, trabalha-se cada vez mais solitário. Forte traços que impulsionam o modelo neoliberal, trazendo uma carga de ideologias abarrotadas de auto-críticas destrutivas, porém eficazes na formação deste grande exército de precariados.

Não por acaso a ideologia das ‘competências e habilidades’ ganhou corpo em processos de escolarização na Educação Básica, reformando os ‘hábitos’ e as ‘atitudes’ da classe trabalhadora. Esta é uma forma perversa de culpar e demonizar os desempregados como preguiçosos e parasitas sociais, já que haveria ‘oportunidades para todos’, segundo a crítica aventada pelo economista britânico. Outro aspecto apresentado por Standing refere-se à ausência de perspectivas por parte da juventude, que se vê cada dia mais na qualidade de ‘nômade urbano’ e sem o respaldo da família como acontecia há décadas atrás; e por sua vez, esta cadeia vai se quebrando na pers-

pectiva de solidariedade com os familiares no envelhecimento: A solidariedade familiar aliviou a precariedade inicial. Mas hoje, a precariedade foi estendida, enquanto a solidariedade familiar é 'mais fraca'; a família é mais frágil e a geração mais velha não pode antever uma reciprocidade intergeracional equilibrada (STANDING, 2014, p. 107).

Vale ressaltar que toda base social está pautada nos níveis de educação, o que por sua vez, enfraquece ainda mais as formas de trabalho, já que os níveis de ensino no Brasil, ainda está entre os piores do mundo. Apesar de se abrir alguns parênteses, porém, que necessitam de um outro artigo para serem discutidos, que é o caso do “inflacionamento de diplomas supersimplificados para trabalhadores supersimplificados, naquilo que o mesmo denomina de *streaming schooling* (algo como ‘escolarização superficial/aligeirada’, numa tradução livre)”.

Ser diplomado, pode não significar, ser bem formado, está preparado, pelo simples fato de estarmos vivendo uma era de mercantilização da educação.

Considerações Finais

Muito ainda há a ser pesquisado sobre o que é precariado e como esta nova classe está inserida na sociedade atual. Por ser uma nova forma de se definir a classe proletária, Guy Standing deixa muitos questionamentos a serem respondidos, principalmente porque a economia e novas formas de circulação do capital, apresenta roupagens atuais. As análises qualitativas do precariado, apontam para possibilidade de uma gama de pesquisas e muitas vertentes. Dentre elas, a hierarquia dessa nova classe trabalhadora.

Apesar de seu esforço estar voltado ao entendimento das realidades da Europa ocidental e EUA, o precariado dos países periféricos do capital também se enquadram a essa realidade mundial, que é a precariedade das formas de trabalho. Enquanto o mundo avança tecnologicamente, perde-se muito em seguridade social.

As perdas dos direitos trabalhistas, é uma realidade, neste mundo altamente conectado, onde até as relações pessoais, projetam-se na superficialidade das conexões. Apresentado o conceito do precariado, abrem-se as infinitas linhas de debate, que abrange de

projetos sociais, aos comportamentos padronizantes do mundo moderno. Sendo assim, o que fica são contribuições que podem e devem ser levadas a diante.

Referencial Teórico

BRAGA, Ruy. **A nostalgia do fordismo**. São Paulo: Xamã, 2003.

A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista. São Paulo: Boitempo, 2012. Braga, Ruy; Burawoy, Michael (Org.) Por uma sociologia pública. São Paulo: Alameda, 2009.

STANDING, Guy. **O precariado: a nova classe perigosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STANDING, Guy. **O precariado: e a luta de classes**. Revista crítica de Ciências Sociais, 103/ 2014, p. 9 - 24.

STANDING, GUY. **A Precariat Charter: From Denizens to Citizens**. London: Bloomsbury, 2014.

<https://infograficos.estadao.com.br/focas/planeje-sua-vida/principal-inimigo-do-precariado-e-o-estado-diz-economista-britanico>. Acesso em: 20/12/2019.

MARX, Karl. As lutas de classes na França de 1848 a 1850. In: _____. Obras escolhidas: Karl Marx – Friedrich Engels. Vol. 2. São Paulo: Alfa-Omega, s/data

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. O manifesto do partido comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo. (org.). Manifesto do partido comunista – Karl Marx e Friedrich Engels. São Paulo: Boitempo, 1998.

“Insensatez”, uma Análise Estética do Cinema Contemporâneo em Paritins-AM

Antônio Aparício Verçosa Lemos Júnior

Mariene Mendonça de Freitas

Introdução

Este artigo realizou apontamentos e reflexões de características estéticas na obra fílmica “Insensatez”, da cineasta Concy Rodrigues. Na primeira etapa do trabalho, apresentamos um breve levantamento histórico sobre a arte do cinema no estado do Amazonas, na segunda etapa, realizamos apontamentos sobre a abordagem estética de Theodor Adorno, na terceira e última parte analisamos o documento fílmicos considerando-se os conceitos estéticos desenvolvidos por Adorno em sua teoria estética. Este trabalho se justifica principalmente pela necessidade de compreender e refletir sobre a estética fílmica das produções cinematográficas na Amazônia, ressaltando suas particularidades e reconhecendo-as como contribuintes do cenário artístico nacional, no âmbito do filme. A pesquisa inicialmente levantou a problemática: Quais características estéticas emanam nas obras cinematográficas parintinenses? Assim, após levantamento de obras do cinema local adotamos a obra “Insensatez” da diretora Concy Rodriguez para a realização inicial de nossos estudos, cujo resultado vimos apresentar no presente artigo.

O Cinema no Amazonas

O cinema do Amazonas tem seu marco inicial nas exibições feitas em Manaus durante o ano de 1897, no teatro Amazonas. Tais sessões eram feitas por 29 exibidores ambulantes de grandes empresas como a Gaumont e a Pathé-Frères como afirma Costa (2005), na qual percorriam toda a Amazônia fazendo tomadas da selva e implantando salas fixas de projeções. Entretanto as produções feitas no estado do Amazonas só se iniciam em meados dos anos de 1907

com a empresa Fontenelle & Cia, detentora nos anos posteriores da grande maioria das salas de cinema na cidade de Manaus, refletido no contexto cinematográfico do Amazonas que, tem seu advento através da ligação com os tempos áureos da borracha na qual marca a cidade de Manaus em uma ascensão socioeconômica. Até então, os meios de entretenimento na Capital do Amazonas ficavam por meio dos iluministas, mágicos e ginastas:

Os cosmoramas apareceram em Manaus até 1901, e plena era do cinematógrafo. Mas em 1897 houve ainda a apresentação de um novo invento que combinava luz, imagem, cor e som: o “vitascope” de Thomas A. Edson, cuja apresentação pública mundial havia sido no “Koster & Bial’s Music-Hall”, de Nova York, em 23 de abril de 1896. O “vitascope” foi trazido pela Cia de Variedades Edna & Wood, que se apresentou no teatro Amazonas de 10 a 22 de agosto de 1897. (COSTA, 1996, p. 31)

Essas primeiras exposições dos maquinários de projeções das “imagens em movimento” em Manaus não obtiveram tanto êxito. O cinema demorou bastante pra cair no gosto do público, somente depois que as produções ganham maior sensibilidade no contexto artístico com os “Filmes de Arte” que as atenções da sociedade mais abastada da cidade se voltaram para a sétima arte. Durante as primeiras décadas do século XIX o cinema se adequara de forma lenta no contexto social manauara.

No que tange às produções, o nome que desponta na historicidade do cinema Amazonense neste primeiro período, com sua composição estética documental, é Silvino Santos, artista estudado pela pesquisadora Selda Vale da Costa e Márcio Souza. Silvino Santos Silvino foi um dos nomes mais importantes na história da cinematografia nacional, seus registros da Amazônia retratando a vida do povo amazônico com um olhar sensível para à floresta era capturado em suas lentes, constituindo assim um apanhado fílmico que estabeleceu seu nome como um dos principais cineastas do Brasil, apesar da importância, suas produções documentais por pouco não foram perdidas e esquecidas no tempo

Com apenas quatorze anos de idade Silvino Santos, nascido em Portugal, saiu de sua terra, 1899, chegando à Belém e trans-

ferindo-se, em 1910, para Manaus, onde começou a trabalhar como fotógrafo. Logo foi atraído pelo cinema, por caminhos contraditórios e transversos (COSTA 2005, p. 295) posto que filmar a Amazônia neste período do século XIX se constituía como um trabalho pioneiro. As próprias condições na qual Silvino Santos trabalhava, com a técnica precária da própria disponibilidade técnica dos materiais utilizado por ele, pois, o cinema ainda dava seus primeiros passos, estava ainda se consolidando no campo industrial.

Suas principais obras na qual podemos destacar são “Putumayo” (1914), “Amazonas o maior rio do mundo” (1920), “No paiz das Amazonas” (1922), “Terra encantada” (1923), “No rastro do Eldorado” (1925) que constituem-se de um olhar para dentro da Amazônia, contextualizando a cultura e a vivência do povo ribeirinho, junto a um conjunto de técnicas que permeia no imaginário visual muito diferente das produções daquele período. Como colocados por Márcio Souza “[...] poeta da técnica, foi o único caso de criatividade numa época de mórbida imitação” (COSTA, 1996, p. 149).

Em julho de 1962 surge o primeiro grupo de estudo cinematográfico na cidade de Manaus, formado por Cosme Alves Ferreira e Ivens Lima que apresentava um programa de rádio sobre cinema chamado “Cinemascope no Ar” desde 1954 como ressalta Lobo (1994).

O Grupo assistia e analisava filmes como os das vanguardas dos anos 20, as produções dos principais movimentos europeus do pós-guerra, passando pelos movimentos modernos do Cinema Novo no Brasil. Tal grupo foi um dos responsáveis por criar o I Festival de Cinema Amador Amazonas em 1966. Os fatores que implicaram numa maior análise de tais filmes, foram determinantes para se avaliar dentro desse evento, uma reflexão maior sobre cinema e formar uma linguagem cinematográfica genuinamente amazonense. Stoco (2016) ressalta que os remanescentes desse movimento destacam-se com obras independentes, e produções como “Carniça” (1966) de Normandy Litaiff condecoram tais feitos. Dentre esse período, também “redescobriram” Silvino Santos, que estava morando perto de um igarapé de Manaus, caído no esquecimento dos seus feitos nas primeiras produções cinematográficas do Amazonas.

Hoje as produções fílmicas do Estado centram-se principalmente na composição técnica digital, impulsionado por temas contemporâneos e com uma linguagem bastante centrada nas concepções sociais, sobretudo com um discurso ambiental, sendo que a grande maioria das produções fílmicas ficam engendradas na esfera independente como ressalta Stoco (2016). Os movimentos de cinema amazense concentram-se principalmente em projetos ou associações como “Cine & Vídeo Tarumã”, “Amacine futuros cineastas”, “Núcleo de Antropologia Visual” e “ACVA – Associação de Cinema e Vídeo do Amazonas” e conta com o “Amazonas Film Festival” realizado em Manaus, promovido para a amostra de curtas-metragens amazonenses, nacionais e internacionais.

Na cidade de Parintins, o cinema no ano de 2017 como meio cultural e de expressão artística não se atrela tão assiduamente no cotidiano das pessoas do município, ainda mais se comparados com relação às décadas anteriores, tanto na questão da produção técnica fílmica propriamente dita, quanto por meio da exibição por salas de projeções. Gomes (2015) destaca as relações que o público da cidade possuía com o cinema nas décadas de 60 e 80. Tais observações condecoram como se estabelecia o cinema a partir da vivência das pessoas que conheceram o “Cine Saul” e o “Cine Oriental”.

Os dois principais cinemas da cidade exerceram bastante influência nas características sociais da época, mantendo assim uma relação de bastante interesse por parte do público em assistir os filmes exibidos neles. Os relatos acerca da vivência dos frequentadores do Cine Saul e do Cine Oriental são compostos por Costa (2015) a partir de suas histórias, onde os mesmos lembram com saudosismo e entusiasmo os dois cinemas. “O cinema ao mesmo tempo em que exhibe várias histórias de diferentes filmes, também contribui para que seus espectadores construam suas próprias histórias em seu ambiente” (GOMES, 2015, p. 6).

Os filmes exibidos nos dois cinemas eram constituídos basicamente da indústria Hollywoodiana, cinema mudo, com imagens em preto e branco. Isso atraía um número considerável de público pra assistir, como mostrado na figura 10. Tais gêneros para Gomes

(2015) influenciaram diretamente nas composições estéticas do próprio festival da cidade, personagens como as de índios norte-americanos dos filmes de “Western” tornaram-se referências nas composições de fantasias dos Bumbás Garantido e Caprichoso nas décadas de 1970 e 1980.

Dentre vários fatores que levaram os dois cinemas da cidade a fecharem suas portas, um deles se destaca em decorrência da morte do proprietário do Cine Oriental, Alberto Kasunori Kimura, muito ligado à composição técnica de exibição dos filmes. Daí por diante os dois principais cinemas da cidade entraram em decadência, restando ao público apenas a saudade e as lembranças de um período em que a cidade tinha em seu contexto cultural filmes exibidos em cinemas.

Quanto às produções cinematográficas da cidade de Parintins, não se tem dados históricos ou bibliográficos de produções fílmicas advindas dos períodos da década de 60 a 90 ou de períodos anteriores a esse. Com isso, Azevedo & Souza, (2012) ressaltam que tais produções só tiveram seu início no ano de 2004, com o filme de um minuto “O lamento”, de Ray Santos, e esse foi o ponto de partida para que no decorrer dos anos se instaurasse um meio de produção fílmica na cidade.

A cidade de Parintins fez parte de uma iniciativa onde se procurava estimular a composição da cinematografia do Amazonas, junto a outros 18 municípios do estado, tal projeto foi coordenado por Júnior Rodrigues onde foram aplicadas oficinas de produção cinematográfica. A iniciativa acabou criando curtasmetragens de ficção e documentários, isso nos anos de 2002, seguindo assim em anos posteriores com a criação de mais produções. Um ponto importante que condecora as produções fílmicas do município é a criação da Associação Parintinense de Cinema (Apincine) no ano de 2007.

Ela agregou os realizadores parintinenses e buscou a promoção de eventos relacionados ao cinema, como o I Parintins “Cine Fest”, cuja primeira edição (e até então a única) ocorreu em 2011. A exemplo do modelo implantado por Júnior Rodrigues, o evento promoveu curso de roteiro no qual foram selecionados alguns trabalhos que tiveram acesso a equipamentos para a produção dos filmes. (RODRIGUES & SIQUEIRA, 2013, p. 4).

Como colocados, as produções cinematográficas de Parintins em sua grande maioria está ligada à esfera independente, e a outra parte dessa produção atrelada ao polo universitário da cidade, mas precisamente no curso de jornalismo do ICSEZ-UFAM, que produzem em sua grande maioria filmes de caráter documental e ficções ligadas a disciplinas específicas como a de produção cinematográfica digital. A “Amacine Futuros Cineastas”, produtora coordenada por Júnior Rodrigues, realizou no ano de 2015 oficinas e cursos de produções cinematográficas ministradas por Zê Leão, as quais englobam as produções que são analisadas esteticamente nessa pesquisa, e é importante salientar que tais produções da “Amacine”, assim como de outras produtoras feitas em Parintins, constituem-se, em sua grande maioria, da produção de curtas-metragens, de composição digital, com duração em média de 1 a 5 minutos.

Estética: um Pensar sobre a Arte

Para entendermos o conceito de estética e seus conceitos nos dias de hoje, é necessário entender sua correlação com a arte no aspecto histórico. Não que a abordagem da palavra “estética” tenha nascido no mesmo período histórico que a palavra “arte” do latim “ars”, que significa atividade, que por sinal é muito mais antiga, pois, desde o paleolítico parece existir como fazer humano, mas no sentido em que a reflexão sobre a própria arte se torna autônoma que no século XVIII ganha o nome de estética (Jimenez, 1999).

E a respeito da origem do próprio termo, Hogon (2008) estabelece que: vem da palavra grega “aisthêsis” que designa simultaneamente a faculdade e o ato de sentir (a sensação e a percepção), e esta etimologia parece designar a estética como estudo dos factos de sensibilidade no sentido lato (os aisthêta) por oposição aos factos de inteligência (os noêta) (HOGON, 2008, p. 7).

Diante disto, mesmo que o sentido da palavra estética tenha empregado no seu conceito moderno, no ano de 1750, como as sensibilidades de mundo no conhecimento de um objeto, por A. Baumgarten filósofo alemão, foram necessários anos para o homem reconhecesse e visse a arte como objeto de reflexão, e aí então se es-

tabelecer uma emancipação da estética em seu primeiro sentido, que nesse período do século XVIII continha estruturas “[...] que, pelo menos no Ocidente, concerne ao conjunto de atividades espiritual, intelectual, filosófica e artística, sobretudo a partir da Renascença”. (JIMENEZ, 1999, p. 32).

As próprias definições de estética variam demasiadamente durante os períodos históricos, pois, filósofos e pensadores da arte designam e apropriam-se do seu sentido para estabelecer o seu conceito e sua aceção. Antes de se existir o nascimento da disciplina filosófica ou se estabelecer um substantivo “estético”, existiram reflexões filosóficas que lidaram diretamente com dois assuntos categoricamente importantes em seu viés: o belo e a arte. A metafísica do belo de Platão, por exemplo, surge como uma das primeiras reflexões sobre à procura do que é “belo” ou o sentido de arte no período medieval que consistia somente no total domínio do fazer e de normas técnicas Hogon (2008). No século XVIII, Kant muda toda a concepção do que até então era conhecido como estética, com sua teoria reflexiva sobre a arte. Ele via a estética (arte) como forma de pensamento totalmente autônoma. Camargo (2009) ressalta que as noções estéticas de Kant eram compostas de sua utilização das “formas de entendimento”, “qualidade”, a “finalidade” e a “modalidade”, nesse modo, se constituem seus quatro momentos do julgamento estético.

“satisfação desinteressada” (sentimento produzido por um objeto, sem considerar sua utilidade ou necessidade), “subjetividade universal” (sem interesse particular, o juízo do belo pode ser universal, ainda que seja subjetivo), “finalidades sem fim” (sem um fim ou objetivo determinado, a obra de arte não tem conceito, mas agrada universalmente), e “necessidade livre”(sendo universal o juízo estético, ele também é necessário, porém, não pode ser imposto e, portanto livre) (CAMARGO, 2009, p. 4)

Doravante, tudo que se conhece pelas principais teorias da arte constituem de uma forma geral, um grande apanhado na composição do que seria ou foi “estética”. No próprio campo filosófico na qual se insere à estética como filosofia da arte, as divergências são postas, o que para Kant na sua definição de estética seria a arte como conhecimento autônomo da validade universal, para Clive Bell se-

ria a “forma significativa” proposta por sua análise estética a causar emoção na apreciação da obra de arte. Na contemporaneidade se discute qual o valor ainda é atrelado à estética, já que ela parece não acompanhar a famigerada transição de circunstâncias que ora ou outra emerge no extenso campo da arte, campo esse que, não constitui uma norma vigente (Camargo, 2009).

Todavia, a própria arte, apesar de inúmeras reflexões filosóficas atreladas a si, por parte de estetas e filósofos, parece ver tal filosofia renunciar ao almejo de se constituir como uma “estética geral”. Bem, seria então caso de se estabelecer uma concepção estética singular ou “olhar às propostas dos artistas e aceitar seus convites para viver intensamente uma experiência em ruptura com o cotidiano”? (JIMENEZ, 1999, p. 389).

Partindo do pressuposto de se abordar uma das mais importantes teorias sobre o fenômeno estético, e relacioná-la com o cinema, os estudos feitos nessa pesquisa amparam-se nas teorias estéticas em Theodor W. Adorno, teórico nascido em Frankfurt na Alemanha no ano 1903, estudioso das artes, sobretudo no cinema, Adorno é reconhecido por trabalhos importantes como a “Dialética do Esclarecimento”, sendo um dos filósofos representantes da escola de Frankfurt, que contribuíram com estudos no campo artístico, sociológico, filosófico e nas pesquisas sociais com base nas ideias de Karl Marx.

A abordagem de sua teoria estética é usada aqui no sentido de apropriar-se da arte como uma instância crítica, possibilitando uma visão diferente de tudo o que é imposto por uma realidade que sofre com a intervenção do capital (Danner, 2008). As ideias que cominaram em suas teorias, partem de análises de produção e das relações sociais, se desvincula dos conceitos internos do objeto artístico. Sobre a arte, Adorno diz que:

[...] tem seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente; fecha-se assim à definição. A sua essência não é dedutível da sua origem, como se o primeiro fosse um fundamento, sobre o qual todos os seguintes se erigem e desmoronam logo que são abalados (ADORNO, 1970, p. 12)

Para compreendermos melhor as concepções estéticas de Adorno é necessário fazermos algumas considerações de suas principais pesquisas, ao cabo que elas têm principal influência na compreensão de sua dimensão estética, e possibilita destacar qual o papel da criticidade da arte com relação à sociedade e o cinema. Baseando-se nas colocações teóricas que contribuíram com as buscas da racionalidade, para se analisar e pensar esteticamente o cinema em um contexto contemporâneo. Desse modo, a necessidade de se elucidar sobre a ideia de “esclarecimento” através da obra póstuma de Adorno, em colaboração com Horkheimer, “Dialética do Esclarecimento” constitui-se nessa pesquisa, como um olhar introdutório nas suas colocações sobre a estética.

O esclarecimento neste primeiro sentido, para elucidar melhor sua teoria estética, é importante entender previamente a ideia de “esclarecimento”, que para Kant (1988) é o fator que, através do iluminismo, culminaria na emancipação intelectual do homem, pelo meio da diluição dos mitos e substituição da imaginação pelo saber, dissipando-se das ideias religiosas e da superstição, pois “[...] a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19). Tal processo de esclarecimento compreende o raciocínio lógico do homem diante dos seus domínios sociais como a cultura, política, contextos econômicos, etc. Porém, para Adorno e Horkheimer, o que houve foi o direcionamento ao longo do tempo, do seu sentido para tornar o homem condicionado a uma realidade instrumentalizada para a geração de bens.

O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipula-las. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode manipula-las. E assim que seu em-si torna para ele. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se sempre a mesma, como substrato da dominação”. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.21)

Com essa perspectiva, Adorno lança sua teoria, ao cabo que o próprio processo de esclarecimento tornou-se totalitário, condicionando o homem ao cargo não apenas de dominar a natureza,

mas empregá-la à sua vontade na obtenção de riquezas, pois a mesma vira mera objetividade em uma “razão instrumental”. “Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.18).

Diante disso, o homem em sua razão, compreendida pelo esclarecimento, busca com tal controle, dominar o próprio homem, dentro da racionalidade técnica, que para Adorno e Horkheimer são entendidos como o processo de racionalização ocidental da cultura, chamado de “indústria cultural”. (DANNER, 2008).

A Indústria cultural, a partir da perspectiva do esclarecimento, Adorno & Horkheimer (1985) ampliam suas concepções, definindo seu conceito, e indo além do que foi apontado por Kant. Engendrando-o no contexto social, as promessas as quais o próprio esclarecimento detinha de desmistificar o processo de mitologia e assim maturar o saber do homem voltam à tona na perspectiva adorniana, ganhando mais força ainda no aparecimento das concepções sociais capitalistas, onde a ciência é usada, sobretudo, de forma técnica, utilitária e pragmática.

Estar exilado no país ao qual se estabeleceu o maior e mais avançado contexto capitalista contemporâneo, os Estados Unidos da América, permitiu a Adorno e Horkheimer constituir tais afirmações sobre o esclarecimento e definir todos os pressupostos da ideia sobre a Indústria cultural, amparados por suas extensas pesquisas no âmbito das ciências sociais, filosofia e, é claro, da arte. (Loureiro, 2006). A indústria cultural surge então da regressão da ideia do esclarecimento, estabelecendo-se na estrutura de trabalho e exercendo seus mecanismos dentro da cultura do entretenimento sólido capitalista. Intervindo desse modo, os padrões da indústria cultural teriam nascidos das necessidades dos consumidores, ou da falsa necessidade incorporada ao produto a qual a própria indústria persuade e aliena o homem a pensar ser útil e necessário.

Os interessados inclinam-se a dar uma explicação tecnológica da indústria cultural. O fato é que milhões de pessoas participam dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez, tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 100)

Os principais veículos da comunicação de massa, como o cinema e o rádio, para Adorno, passam a ser porta voz da introdução dessa cultura de consumo, onde “ter” se torna mais importante que propriamente “ser”, estruturando assim um plano totalmente controverso de entendimento da realidade, utilizando-se das necessidades hegemônicas, para impedir o homem de sua idoneidade intelectual, manipulando a sua “autonomia”, pois, “De fato, o que o explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, [...] A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.100). Desse modo, Adorno & Horkheimer (1985) apontam que a indústria cultural, introduz na sua estrutura aspectos da racionalidade técnica e um sistema padronizado de bens culturais, porém, procura manter alguns códigos da produção individual, pois, tais códigos seriam determinantes para se consolidar e sustentar a prática dessa indústria que se reveste de entretenimento.

Adorno indaga sobre o próprio lugar da arte diante da voracidade a qual a racionalidade técnica aprisiona o homem, desse modo transforma-o num ser genérico, onde tal sociedade rasga qualquer cerne de humanidade do próprio homem. “O lugar da Arte tornou-se nele incerto. A autonomia que ela adquiriu, após se ter desembaraçado da função cultural e dos seus duplicados, vivia da ideia de humanidade. Foi abalada à medida que a sociedade se tornou menos humana” (ADORNO, 1970, p. 11) Tais colocações sobre essa padronização dos produtos dentro da indústria cultural e de como eles são jogados dentro do contexto social, consiste na ideia de que os mesmos produtos se põem ou apresentam-se como novos, porém, possuem as mesmas características, podemos colocar como exemplo, a música, astros, novelas e filmes. Tal rotatividade de falsas novidades e um mesmo produto não é vista pelo consumidor, alienado às formas em que os mesmos são produzidos, preocupando-se apenas com seu falso poder de escolha.

Deveríamos, portanto, pensar que a indústria cultural e seus consumidores são adequados um ao outro. Como, porém, a indústria cultural, entretanto, tornou-se totalmente fenômeno do sempre-igual, do qual promete afastar temporariamente as pessoas, é de se

duvidar se a equação entre a indústria cultural e consciência dos consumidores é precedente. (ADORNO, 2002, p. 115)

Com isso, o entretenimento colocado através da indústria cultural, intervém no tempo livre do trabalhador, logo, se aproveita disso para transpassar a ideia de divertimento, quando na verdade o que ocorre é a sua total submissão às engrenagens do trabalho alinhado pela alienação de encontrar o prazer no cotidiano. Porém, para Adorno & Horkheimer (1985), a própria indústria de forma masoquista, priva-o de tal prazer, regurgitando a cada dia, através de quantidades massacrantes de publicidades, produtos que prometem tal “felicidade”, concebendo uma infinita busca por ela através do consumo. Assim, Adorno ressalta que “A indústria se interessa pelos homens apenas como pelos próprios clientes e empregados, e reduziu, efetivamente, a humanidade no seu conjunto, como cada um dos seus elementos, a esta forma exaustiva” (ADORNO & HORKHEIMER, 2002, p. 44/45)

Como vimos acima, entender a concepção de Indústria Cultural e seu intuito de vedar as capacidades intelectuais e de sensibilidade do homem, através da formação do mesmo em consumidor, se torna extremamente importante, ao cabo que tais apontamentos direcionam-se no próprio sentido de como se entende o papel da arte nesse contexto de ideia instrumentalizado. Ao estabelecer-se da ideia de Kant, que incorpora uma “finalidade sem fim” para a arte, Adorno caracteriza que tal conceito se perde a partir do momento em que se transforma a arte em mercadoria, que seria na interpretação de Benjamin (1994), a sua perda da “aura”.

O papel da arte sobre a arte, diferentemente da indústria cultural, não tem função de entretenimento, seu valor se distingue das ideias perpassadas pelo capitalismo. O prazer artístico se subtrai às concepções dos meios de comunicação de massas. Nesse caso Adorno & Horkheimer relacionam essas compreensões, destacando que a realidade instrumentada corrobora que o homem: [...] não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda relação:

não por sua estrutura formada – que desmorona na medida em que exige o pensamento -, mas através de sinais. Toda a ligação lógica que pressupõe um esforço intelectual é escrupulosamente evitada. Os desenvolvimentos devem ressaltar tanto quanto possível da situação imediatamente anterior, e não da ideia do todo. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 113)

Em suas considerações desenvolvidas a partir da “teoria estética”, Adorno permeia-se de dois assuntos resolutos sobre toda a obra: o caráter mimético e histórico da arte (Loureiro, 2006). A mimese, na ideia estética adorniana constitui-se de um signo de imitação/representação, ao qual coloca como refúgio a esse signo a própria arte. A arte em relação com esse comportamento mimético busca imitar ou representar as estruturas da natureza e da realidade social. Sendo assim, a mimese se constitui de uma representação incisivamente intencional e consciente. Entrando nessa relação de arte com o comportamento mimético e a racionalidade, dado o momento em que a arte procura imitar a natureza e a realidade, dissipa-se de sua real estrutura da ideia do pré-racional e do irracional e configura-se como análoga ao objeto, nas palavras de Adorno:

A arte é o refúgio do comportamento mimético, nela, o sujeito expõe-se, em graus mutáveis da sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado. A sua recusa das práticas mágicas, dos seus antepassados, implica participação na racionalidade. Que ela, algo de mimético, seja possível no seio da racionalidade e se sirva dos seus meios, é uma reação à má irracionalidade do mundo racional enquanto administrada. (ADORNO, 1970, p. 68)

No que tange à percepção crítica de Adorno sobre a questão Histórica da arte, o mesmo designa que, “a definição do que é a arte é sempre dada previamente pelo que ela foi outrora, mas apenas é legitimada por aquilo em que se tornou, aberta ao que pretende ser e aquilo em que poderá talvez tornar-se” (Adorno, 1970, p. 13).

Adorno vê que é necessário refletir a composição da arte a partir de sua construção histórica, e não partir de uma análise concisa pelo imo totalizador e estável. Tal historicidade permite entender melhor como se configurou a arte diante das convenções sociais capitalistas, e como a sua análise estética vai entender isso, pois, desde

quando se instauram tais convenções, com o domínio da burguesia, atrelado a uma ideologia liberal, cultivou-se as atividades ligadas ao livre comércio, “liberdade humana” e à defesa da propriedade privada. Nesse âmbito, o artista não mais se prendia nos dogmas impostos pela igreja ou pela nobreza, o artista tornara-se livre. Com isso, Adorno estabelece a estruturação da arte por meio de viés totalmente difuso, mesmo que as convenções artísticas pudessem de maneira simples estar livres aos mandos de convenções eclesiásticas ou da nobreza, para Adorno isso não procedia, afinal, a própria arte se engendrava no campo comercial aderindo aos moldes técnicos da indústria.

Na concepção de arte moderna, Adorno introduz algumas de suas ressalvas da teoria estética quanto a ela, ele explica que tal movimento nasce de um entendimento desatrelado aos dogmas tradicionalistas, desse modo ele a vê como “[...] antítese social da sociedade, e não deve imediatamente deduzir desta. A constituição da sua esfera corresponde à constituição de um meio interior aos homens enquanto espaço da sua representação” (ADORNO, 1970, p. 19), assim sendo, Adorno corrobora que a própria Arte Moderna não se estrutura em um emaranhado de preceitos que se acopla nos mais diversos arcabouços sociais pré-concebidos. Essa visão de renejar as identidades de uma realidade instrumentada a partir da arte, para Adorno ganha o caráter “Fetichista”, onde o mesmo é incisivo para assim priorizar a verdade dentro da arte, logo também, dentro da verdade social.

A arte é social para Adorno, nessa concepção o mesmo coloca que tal fetichismo corrobora que “as obras de arte são os substitutos das coisas que já não são mais pervertidos pela troca, do que já não é governada pelo lucro e pelas falsas necessidades da humanidade degenerada” (ADORNO, 1970, p. 255). Adorno apresenta que a própria relação entre o indivíduo e o objeto é o que caracteriza a assimilação apresentada pela obra de arte em sua singularidade. No próprio âmbito capitalista não há como se formular ou haver uma relação em uma congruência nova na percepção singular de mundo, pelo contrário, cabe ao próprio afastar ainda mais o indivíduo do objeto, para assim vedá-lo de tal percepção singular (DANNER 2008).

Desse modo, a realidade capitalista é contradita de forma direta pelos representantes do modernismo artístico, que traziam em seu cerne um teor totalmente crítico à realidade instrumentada, e buscavam se contrapor em suas esferas, de qualquer simbologia característica das concepções representativas capitalistas, pois, “O ponto de fuga deste desenvolvimento, sem dúvida apenas um aspecto da nova arte, é o conhecimento de que a natureza? enquanto bela, não se deixa reproduzir” (ADORNO, 1970, p. 83). Já que, tal racionalidade instrumentada empenha-se em transformar a arte em uma indústria e engendrá-la no âmbito consumista, através de uma interpretação totalmente deturpada da ideia da arte moderna radical em seu caráter crítico. Seguindo sobre essas concepções a arte moderna radical caracteriza algumas questões importantes nas suas colocações estéticas, os próprios materiais utilizados em sua composição e forma engendram-se no campo difuso a tudo que pode ser (em uma razão instrumental) relacionado ao belo, harmonioso, bom. De modo que sua função é de constituir-se como incompreensível, ou nas palavras de Adorno:

A identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade. Só em virtude da separação da realidade empírica, que permite à arte modelar, segundo as suas necessidades, a relação do todo às partes que a obra de arte se torna Ser à segunda potência. (ADORNO, 1970, p 15)

A conjuntura de signos e objetos que formam as ideias da arte moderna são abstraídos de dentro do núcleo do pensamento industrializado. Por vezes aqueles já abstendos do conformismo técnico notam como algo abstrata (campo que por eles não é penetrado) ou resvala no irracional. Porém, o que tais obras podem refletir é mais racional em sua estrutura estética do que é apresentado pela racionalidade técnica. Tais obras refletem o próprio sofrimento humano, revertido aos moldes de tais produtos adjacentes do pragmatismo alienado humano.

Adorno reitera que a racionalidade capitalista, esquece-se do ser humano e o deixa ao cargo de uma racionalidade instrumentada. Toda a intervenção dentre do que a própria indústria entre-

ga como arte não foge ao campo representativo, para Adorno essa representação da natureza pela arte só ocorre “[...] mediante a sua eliminação “in effigie”; toda arte naturalista só falaciosamente se aproxima da natureza porque, tal como a indústria, a reduz a matéria-prima” (ADORNO, 1970, p. 82) Ainda sobre a ideia de representação da natureza por meio da arte, Adorno salienta que “[...] a arte é, em vez da imitação da natureza, uma imitação do belo natural” (Adorno, 1970, p. 87). Olhando por esse viés, Adorno afirma que com tal crescimento da racionalidade instrumental dentro da sociedade, o que se entende por belo artístico, degradou totalmente a concepção de belo natural. E para Adorno, o belo natural é aquilo que não sofreu com as intervenções de uma racionalidade técnica, não se deixou dominar:

O belo na natureza, é o que aparece como algo mais do que existe literalmente no seu lugar. Sem receptividade, não existiria uma tal expressão objetiva, mas ela não se reduz ao sujeito: o belo natural aponta para o primado do objeto na existência subjetiva. Ele é percebido ao mesmo tempo como algo de compulsivamente obrigatório e como incompreensível, que espera interrogativamente a sua solução. (ADORNO, 1970, p. 87).

Nesse sentido Theodor W. Adorno esclarece que a arte como agente libertadora tem o papel de ser crítica. Busca por meio de arte moderna radical, transpassar a subversão inerente pela realidade instrumentada. E assim transfigurar e tornar exclusiva as concepções externas da estética a qual o capitalismo investe. A obra de arte, mesmo que se constitua como não assimilável, tem muito mais veracidade que o conhecimento discursivo, Adorno conclui que, dada a racionalidade artística, se dá uma racionalidade obscura, pouco ou nunca assimilável por uma racionalidade técnica (Danner 2008).

Adorno não caracteriza que a emancipação do homem se constituirá através da ciência, pois tais conceitos estão atrelados diretamente às concepções capitalistas. De modo que a ciência se distancia demasiadamente das relações práticas as quais são inerentes a ela, com isso, uma mudança se torna irreal. Desse modo, entender a estética de Adorno, é entender que a arte se constitui de toda uma concepção social. As análises a partir do esclarecimento, da indústria

cultural permitem ter uma dimensão de sua obra sobre a universalidade de sua teoria na composição da arte. Portanto, refugiar-se dos sentidos impostos pela realidade industrial através da arte é necessário, pois, diz Adorno, (1970, p. 18): A arte comporta-se em relação ao seu outro como um íman num campo de linhada de ferro.

Analisando a Obra Fílmica “Insensatez”

O curta-metragem da cineasta Concy Rodrigues “inSEN-SATEZ” (2015) tem o tempo de 1 minuto e 57 segundos e é produzido na composição de filme digital. Para se fazer a análise estética da obra vamos descrever de forma linear a história contada no curta-metragem pois “[...] em primeiro lugar decompor ou seja descrever e, em seguida, estabelecer e compreender as relações entre esses elementos decompostos” (Penafria, 2009, p. 1) é um dos conceitos básicos para se fazer uma análise fílmica.

O curta conta a história de uma menina que sai com seu namorado e suas amigas. O bar é o ponto de encontro dos mesmos, na ocasião o rapaz vai ao banheiro, retira um pó de uma embalagem de papel, que dá a entender ser cocaína e inala a droga. Voltando do banheiro o rapaz parece totalmente atordoado, com atitudes confusas e agressivas, com isso afirma pra garota que quer sair dali, pega sua namorada pelo braço agressivamente e sai do bar. A menina, sem entender nada, pergunta para o rapaz o porquê de atitudes tão agressivas com ela diante de suas amigas no bar. Com isso, o rapaz num súbito momento de silêncio olha para a garota, agarra em seu pescoço e começa a sufocá-la, desesperada, a garota se debate sobre um entulho de grades de cerveja, jogando algumas garrafas no chão, dado momento, ela acorda assustada. Tudo não passara de um pesadelo, nesse mesmo instante que a menina desperta, seu namorado bate na porta, a chama pra sair, porém ela está receosa, diz que vai ficar em casa e se despede de seu namorado.

O curta-metragem Concy Rodrigues traz em sua composição aspectos múltiplos que integram símbolos característicos da linguagem fílmica recorrente nas produções parintinenses como a abordagem do contexto urbano e as críticas aos problemas sociais,

como vistos em produções como “Rai Vai, Sonhos de Curumim” (2011) e “Filhos da Vida” (2013). Nesse sentido, a produção fílmica de Concy Rodrigues caracteriza em seus moldes a perspectiva de Adorno sobre o caráter crítico da obra de arte na sua conjuntura com a sociedade, a arte se constitui como social para Adorno. Nesse sentido, as características acopladas no próprio enredo do curta metragem assimilam-se com as problemáticas das ideias compostos dentro da sociedade parintinense, com isso percebe-se que a diretora da obra faz essa ligação com a concepção social, isso se torna bastante análogo ao composto de mimese, que para Adorno (1970) busca imitar ou representar as estruturas da natureza e da realidade social.

Ao se estabelecer o entendimento do tema que se tem como mensagem pelo curta-metragem, partimos para a conjuntura estética na percepção visual artística, a começar pela cronologia dentro do enredo. A contextualização abordada na compreensão de tempo recorrente dentro da história, passada no curta-metragem transcorre da ideia de que, todos os acontecimentos da obra ocorreram em uma noite, ou em determinadas horas. Com isso, as atividades dos personagens centram-se em um tempo e espaço reduzido, fator que recorre também em outros curtas-metragens da cidade como “olhos vermelhos” (2005) e “estrela e coração” (2015).

No aspecto da composição de fotografia da obra de Concy Rodrigues, observa-se que à luz utilizada no arranjo das cenas é demasiadamente forte. Fica clara a intervenção do recurso técnico advinda do vídeo digital, que interfere diretamente na visualidade da produção. Com isso, a luz composta nas cenas constitui-se rijas e densas demais, transpassando uma perspectiva que por vezes parece não se relacionar com o tema/enredo abordado, desse sentido perde-se a essência de naturalidade da cena. No campo visual, tal ideia de luz não perpassou ou dialogou com o conjunto artístico fílmico, isso pode ser relacionado à ideia de Adorno quanto à concepção de belo, onde o mesmo ressalta que belo técnico, colocado aqui como a composição da luz do curta-metragem, degradou totalmente a concepção de belo natural, que seria a perspectiva correta de luz a ser utilizada nas cenas.

As cores, assim como a luz, se constituem em “inSENSATEZ” (2015) de forma bastante intensa, porém, diferentemente da utilização da luz que parece vedar o aspecto natural da composição fílmica, as cores se sobressaem na trama intensificando a composição do enredo. Tais aspectos podem ser vistos em outros curtas-metragens da cidade, como “Quero Paz” (2015) do diretor Dolg Henrique. Dentro dessa composição da produção da diretora Concy Rodrigues, a cor se constitui como intermediária para se compreender a aceção de intensidade do momento dentro da trama, tanto no campo imagético concreto, quanto no próprio declínio de sensatez da personagem. Ao analisarmos aqui, a cena da menina deitada em sua cama depois de falar ao celular, por exemplo, as cores dos objetos físicos como almofadas, travesseiros, lençol e outros elementos, apropriam-se do âmbito ligado ao caráter de interpretação da cor como fator ligada ao sentimento. De modo que o “afeto” ou “paixão” por parte da personagem converge com a tonalidade de tais elementos, pois os mesmos possuem cores vibrantes como o vermelho, amarelo e o verde.

Podemos relacionar essa questão da composição de cor no curta “inSENSATEZ” com o apontamento de Adorno sobre a imitação ou a representação das questões subjetivas dentro da mimese. Tal composição pode ser encarada como inerente de uma natureza representativa, pois tais cores, compostas na cinematografia, condecoram essa ligação de imitação com o enredo e com o tema abordado na produção fílmica. Logo, a composição das cores, em relação com a história é também a representação do caráter sentimental da personagem.

Os enquadramentos utilizados no curta-metragem “inSENSATEZ” acompanham as narrativas do enredo conforme as ações decorrentes na produção cinematográfica. Um exemplo disso, são as cenas correspondentes ao momento de hostilidade por parte de um dos personagens. Os planos fílmicos acompanham o momento de fúria da personagem, mantendo as cenas desfocadas e com certa imprecisão por parte dos enquadramentos, deixando muitas vezes os elementos de composição da cena fora do plano fílmico.

Com essa composição técnica posta, a impressão de divergência dos personagens se estabelece tanto na composição da história contada pelo filme quanto na percepção do espectador no caráter cognitivo. Visualmente o enquadramento estabelecido no curta de Concy Rodrigues perpassa das mesmas ideias de Adorno sobre a perspectiva do entendimento da estética fílmica, onde o mesmo coloca que “a estética do filme deverá antes recorrer a uma forma de experiência subjetiva, com a qual se assemelha apesar de sua origem tecnológica, e que perfaz aquilo que ele tem de Artístico” (ADORNO, 1986, p. 102).

Com isso o curta metragem “inSENSATEZ” identifica algumas características estéticas importantes no campo visual da cinematografia parintinense, como os próprios meios técnicos ao qual se concebe a produção, as cores, como destacadas anteriormente e o tema recorrente na trama. Em alguns aspectos, se assimilam ao cinema moderno brasileiro, no contexto da limitação de recursos para se conceber o processo fílmico e com um teor altamente crítico aos alinhos e problemas sociais. Com isso, é pertinente destacar que a obra também se relaciona da ideia adorniana que condecora e constitui a arte como crítica e social.

Considerações Finais

Com esta pesquisa, foi possível constatar que há no processo cinematográfico da cidade de Parintins características estéticas e que as mesmas contribuem com o âmbito das artes visuais. Desse modo, tais produções, mesmo que limitadas no aspecto técnico e financeiro, constituem-se de grande potencial artístico.

A análise realizada na obra “Insensatez” da diretora Concy Rodriguez, tornou-se um ponto de partida para que se identificasse nas produções de Parintins valores artísticos em seus aspectos estéticos. A teoria estética de Adorno possibilitou-nos relacionar os aspectos da arte em um parâmetro social e crítico no campo imagético das produções fílmicas de Parintins, demonstrando-se assim a sua eficiente no exercício analítico da obra de arte. A composição do campo visual recorrente na produção “Insensatez” contribui nas

artes visuais contemporâneas na possibilidade de apresentar características referentes à cor, luz e enquadramento. Nesse sentido, a cor se relaciona no campo cinematográfico das produções como catalizadora dos sentimentos dentro do arranjo cenográfico, a luz como o principal meio de se observar e se identificar os elementos estéticos, e o enquadramento como o viés que remete ou conduz o espectador a “perceber” o deslocamento dos personagens e objetos. As produções cinematográficas da cidade de Parintins constituem aspectos estéticos, como vimos no decorrer da pesquisa, e também podem ser relacionados com a teoria estética de Adorno, porém, é necessário fomentar pesquisas no campo da arte, devido à carência de referências. E também promover a produção do processo no cenário acadêmico por meio do curso de Artes Visuais.

Referências

DANNER, Fernando. **A Dimensão Estética em Theodor W. Adorno**. Rio Grande do Sul: PUCRS, 2008.

GOMES, Jéssica Dayse Matos. **Memórias dos cinemas em Parintins-am entre as décadas de 1960 e 1980**. III Congresso Pan-Amazônico de História Oral. IX Encontro Regional Norte de História Oral. VIII Semana de História do CESPUEA. 2015.

HOGON, Carole Talon-. **A Estética: história e teorias**. Tradução António Maia da Rocha. França: Texto & Grafia, 2008.

JIMENEZ, Marc. **O que é estética?** Tradução Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 1999.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta “o que é o esclarecimento?”**. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (tradução de Arthur Mourão). Lisboa: Ed. 70, 1988.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; SIQUEIRA, Graciene Silva de. **Vídeo digital e a democratização da produção cinematográfica em Parintins/AM**. Trabalho apresentado do GP Cinema do XIII encontro dos grupos de pesquisa em comunicação, evento componente do XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Manaus, AM – 4 a 7/9/2013.

SOUZA, Márcio. **Silvino Santos – o cineasta do ciclo da borracha**. 2ª edição. Manaus, AM: Edua, 2007.

SILVA, Mateus Araújo. **Adorno e o cinema: um início de conversa**. II encontro Anual da Sociedade Brasileira de Estudos de cinema. Rio de Janeiro: Novos estudos, 1999

SANTOS, Tamires Dias dos Santos. **Theodor Adorno: uma crítica à indústria cultural**. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência - Vol. 7 - nº 2 – pp.25-36. 2014.

STOCO, Sávio. **Cine Amazonas: o audiovisual em reportagens e entrevista**. Organizado por Ricardo Agum Ribeiro. Manaus: editora Valer, 2016.

SARAIVA, Leandro. **MONTAGEM SOVIÉTICA**. In: História do cinema mundial/Fernando Mascarello (org). Campinas, SP: Papirus, 2006.

STOCO, Sávio. **Cine Amazonas: o audiovisual em reportagens e entrevista**. Organizado por Ricardo Agum Ribeiro. Manaus: editora Valer, 2016. VUGMAN, Fernando Simão. **WESTERN**. In: História do cinema mundial/Fernando Mascarello (org). Campinas, SP: Papirus, 2006

Entre Nordestinos, Indígenas e Seringueiros: Santo Daime - um encontro na floresta.

Delta Paula Melo

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

Introdução

Refletir sobre a Amazônia em qualquer texto ou contexto, sem voltar aos anais de sua história é negligência acadêmica, principalmente quando determinado período torna-se um marco temporal na origem de um ritual coletivo eleito como objeto de estudo do pesquisador (a), a religião do Santo Daime conhecida mundo afora como a religião da floresta, um fenômeno *made in Amazônia*, cujo berço é o Estado do Acre em 1930, doze anos antes do segundo ciclo da borracha, (1942-1945) denominado a Batalha da Borracha, por conta dos acontecimentos da II Guerra Mundial (1939-1945) como bem diz o Médico Djalma Batista (2006 p. 172), *”esse período é tema de extensa literatura amazônica, científica, pseudocientífica, literária e pseudoliterária... por ter sido a razão do bem e do mal acontecidos na região até os dias atuais”*.

Deveras, os ciclos da borracha, tanto o *boom* como a sobrevida, não trouxeram para Amazônia, só homens e mulheres famintos e febreiros, com estes vieram crenças, espiritualidade, culturas e novos costumes, foi o caso do nordestino, negro, natural do Maranhão Raimundo Irineu Serra, nascido em 1890 na cidade de São Vicente Férrer, fundador do Santo Daime, que chegou à região Amazônica em 1912, no final do primeiro ciclo da borracha, fundou uma manifestação religiosa presente hoje em diversos países do mundo denominada Santo Daime, após sua morte, coube à Sebastião Mota de Melo, o principal discípulo, a expansão da doutrina, sob o nome de Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – ICEFLU, nos dias atuais, dirigida pelo herdeiro Alfredo Gregório de Melo, cuja sede está localizada a 30 km do Rio Purus, microrregião dos municípios de Pauini e Boca do Acre-AM, chamada Vila Céu de Mapiá

de onde emana as orientações aos Daimistas no Brasil e no mundo. (ICEFLU 2020).

De fato, encontrou por aqui religiosidade oriunda do processo colonizador da Amazônia e cultura própria dos nativos, expressa nas suas narrativas míticas e formada por uma rica cosmologia, cujos personagens, os heróis civilizadores de cada uma dessas sociedades ancestrais, convivem com seres invisíveis do domínio das águas, do ar e da floresta, como o boto, matita pereira, mappinguari, e pelo uso de plantas e ervas medicinais utilizados na cura dos males do corpo e do espírito. Raimundo Irineu Serra reencontrou também seus conterrâneos, procedentes de outros estados do sertão nordestino, em condições de miséria material e espiritual, ambiente propício para desenvolver a espiritualidade imanente desses sujeitos.

De acordo com Moreira & MacRae (2011), o fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, trabalhara na Comissão de Limites do Peru, e após dar baixa do serviço, buscou outras ocupações, provavelmente como Regatão, ao contrário das atividades do Seringueiro, teve acesso a várias localidades, tomou a bebida *ayahuasca*, sacralizando-a como símbolo da religião, segundo os biógrafos, ele conheceu a bebida em um seringal com caboclos (indígenas) do vizinho Peru, na ocasião, propagou a todos, que após ingerir o chá *ayahuasca* teve uma visão com uma entidade espiritual feminina, o qual chamou de Clara ou Nossa Senhora da Conceição a Rainha da Floresta, segundo Raimundo Irineu Serra, a entidade espiritual lhe encarregara de fundar a religião do Santo Daime, sendo este o mito fundante da mesma.

Por ter chegado à Amazônia em 1912 (Moreira & MacRae 2011), Raimundo Irineu Serra vivenciou o final do primeiro ciclo da borracha (1879-1912) e todo o segundo (1942-1945), época de grande tensão por conta da II Guerra Mundial (1939-1945), quando se intensificou a perseguição ao Santo Daime no Estado no Acre, (Moreira & MacRae 2011), o fundador da doutrina fora acusado de charlatanismo, curandeirismo e teve sua casa cercada por policiais armados. No cenário nacional o país vivia grandes turbulências no governo de Getúlio Vargas, com o fim da República Velha, a criação

do Estado Novo, a polarização do debate sobre fascismo versus democracia, o recrudescimento do nacionalismo e ideias positivistas que viam na ciência a fonte do único conhecimento verdadeiro, dentre outras conjecturas (ARAÚJO & NEVES, 2015).

Com efeito, os seguidores denominados - daimistas do então aclamado Mestre Irineu, dentre eles nativos e migrantes também foram alvo de perseguição, o estigma imputado se dava principalmente por suas origens, independente do seu estado de procedência, os nordestinos eram chamados de cearense, arigós ou brabos, sinônimos de valentões, “cabra ruim”, dado a farras e bebedeiras, se tornariam mansos após dominar as técnicas do corte da seringa, isso “se” demonstrassem destreza e adaptação ao trabalho, garantindo as metas de produção de borracha ao dono do seringal, chamado de Coronel ou Seringalista.

Segundo Benchimol (1992 p. 78), “*arigó é um homem marcado e armado, marcado pela reação dos naturais da cidade que o olham como soberano da sociedade.*”, por conta da má fama criada, das condições de trabalho e isolamento social, os migrantes passaram por dificuldades de toda sorte, principalmente econômicas, sociais e afetivas.

Decerto, a identidade atribuída por um grupo social a outros indivíduos é um processo perverso, poderá com o tempo, ser incorporado por esses indivíduos, arigó é um termo em desuso, lembrado pelos antigos, mais certos apelidos ou termos, pôde ocasionar o aceite de posições de status social inferior, pela internacionalização do mesmo, como acontece até hoje nas grandes metrópoles brasileiras, geralmente o nordestino é chamado de “paraíba” sempre com uma conotação pejorativa, de inferioridade, em tempos contemporâneos, o termo alocado seria *bullying*, discriminação ou xenofobia.

Em “Os estabelecidos e os outsiders” Elias & Scotson (1994), discutem os efeitos dessa relação de poder em uma comunidade inglesa. Os estudiosos identificaram nesta comunidade características gerais deste tipo de relação, que aborda um tema universal. Os pesquisadores evidenciaram que as diferenças entre os grupos em disputa eram muito pequenas, apenas o pouco tempo como residen-

tes na cidade. *A exclusão e a estigmatização dos outsiders pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este grupo preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar* (ELIAS e SCOTSON, 1994, p. 22).

As condições de vida encontradas pelos nordestinos naquela Amazônia do início do século XX, de águas abundantes, foram benéficas e malélicas, conforme Benchimol (1992 p.227) “*o homem do rio é a antítese do homem da seca*”, para o estudioso, os nordestinos não vieram para a Amazônia com a intenção de ficar, vieram tão somente para enriquecer, fazer fortuna e voltar, movimento semelhante observado nas várias ondas migratórias que a Amazônia vem sofrendo até este início do século XIX.

A partir de 1943, viajando mais ao sabor da aventura, constituídos de brasileiros cosmopolitas e urbanizados, já sem vínculos regionais, desenraizados, sem afeição à sua “querência”, viria criar sérios problemas de adaptação e integração ao meio ambiente, a partir das suas cheganças. A sua psicologia e intenção era mais de “**chegar-ver-e-voltar-logo-que-possível já a da outra era, chegar-enriquecer-e-voltar-se-Deus-permitir**” (grifos da autora) (BENCHIMOL, 1992, p.228).

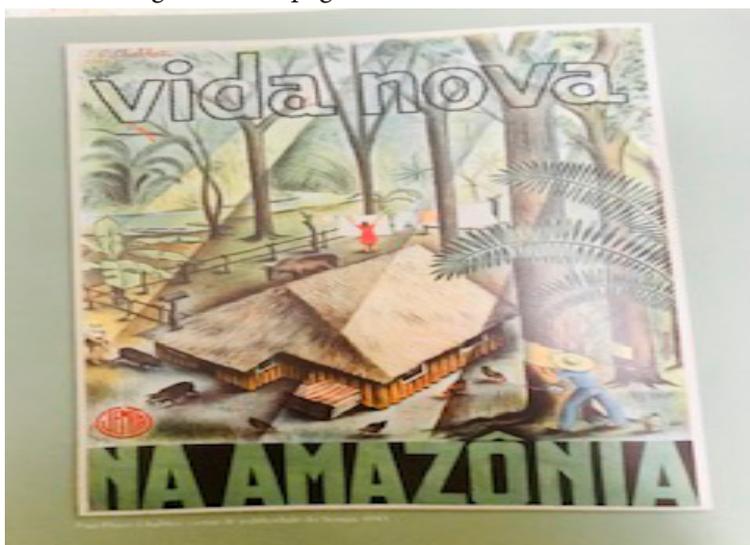
Contudo, o fato é que os migrantes nordestinos vieram para a Amazônia em busca de melhores condições de vida, o espírito aventureiro era intrínseco, e foi consequência da seca que os expropriava de suas terras, porém, não se desvincularam de suas raízes, o tempo e as novas gerações, provaram que a Amazônia fora reconfigurada pelo protagonismo dos nordestinos, através de suas músicas, danças, cantigas, culinária, religião, dentre outros elementos simbólicos de sua cultura.

Ou segundo Gondim (1994, p.11), a Amazônia foi inventada a partir das primeiras explorações de reconhecimento durante o período da conquista do Novo Mundo, invenção essa que ainda se encontra em processo, pelo fato de que, uma vez reconhecidas suas riquezas e o valor da sua biodiversidade, a Amazônia não mais deixou de ocupar o centro do debate geopolítico mundial.

Assim, com chapéu de palha, um par de sandálias alpargatas, uma caneca, um prato fundo de *flandres*, uma toalha, um talher e

uma rede para dormir, os migrantes nordestinos chegaram à Amazônia, fardados como Soldados da Borracha, não sem antes passar por uma espécie de purgatório, a penosa viagem até os seringais do Acre. Além da busca de melhores condições de vida e espírito de aventura, como dito, era praticamente improvável não atender ao chamado da pátria, principalmente diante de uma propaganda (enganosa) que prometia uma nova vida na Amazônia, (ARAÚJO e NEVES, 2015), conforme figura 1.

Figura 1 - Propaganda do Governo Getúlio



Fonte: Jean-Pierre Chabloz (1943).

Porém, ao contrário das garantias dadas pelo governo brasileiro por meio de um Contrato de Trabalho que revelou ser de araque, muitos sem saber, estavam assinando uma sentença de morte, selando seu destino. (ARAÚJO & NEVES 2015)

Produzir borracha na Amazônia- Trabalho ou escravidão?

Motivado pela pressão internacional e pela agressão alemã na Costa Brasileira, o Brasil entra na II Guerra Mundial (1939-1945) como consequência desse cenário bélico-político-econômico,

a produção de borracha na Amazônia (em decadência por conta das plantações na Malásia), ganha um novo fôlego. A Amazônia voltava aos holofotes internacionais, só ela poderia suprir a demanda por matéria prima para a produção de artigos necessários nos *fronts* da guerra, ao enviar para a Amazônia, centenas de migrantes nordestinos, o governo brasileiro resolveria dois problemas ao mesmo tempo, como exprime o ditado popular: “matava dois coelhos com uma só cajadada,” de um lado se livrava dos famintos da seca que assolava o nordeste brasileiro, de outro se submetia aos Acordos de Washington¹ (1942). Segundo Benchimol (1999), desde o início do ciclo da borracha em 1879, aproximadamente 500.000 nordestinos foram para a Amazônia, sendo o maior movimento humano das migrações internas da história brasileira.

Conforme Secreto, o discurso político da época, sempre afinado pelos interesses externos ao Brasil, defendia a tese do vazio demográfico da Amazônia, em função do extermínio das populações indígenas e do enorme preconceito em relação aos seus remanescentes. Influenciados pelas ideias positivistas, parte da elite brasileira, acreditava que o índio não serviria como mão de obra, pela sua “preguiça e indolência”, dadas as inúmeras tentativas anteriores e frustradas de escravização dessas populações. Assim, premidos pela miséria, restou aos nordestinos desbravar os sertões amazônicos de acordo com o modelo capitalista que se impunha à época. Segunda Secreto (2007)

No ano de 1940, no discurso que ficaria conhecido como o “discurso do rio Amazonas” o governo getulista, dissera à sociedade amazônica, que era necessário adensar o povoamento, incrementar o rendimento agrícola, aparelhar os transportes (...) que somente o

1 Resultado de conversações bem-sucedidas entre os governos do Brasil e dos Estados Unidos durante os dois primeiros meses de 1942, os Acordos de Washington diziam respeito basicamente ao fornecimento de certas matérias-primas brasileiras à indústria norte-americana e foram assinados em Washington a 3 de março de 1942. Os acordos incluíam: a) criação de uma corporação destinada a promover a expansão econômica brasileira, com cooperação técnica e financeira dos Estados Unidos; b) projeto de modernização da mina de Itabira (minério de ferro) e da ferrovia Vitória-Minas; c) fundo para o desenvolvimento da produção de borracha. Entre 1942 e 1943 foram assinados outros acordos, geralmente incluídos na rubrica Acordos de Washington, que diziam respeito ao fornecimento de ipecacuanha, aniagem, lintens de algodão, timbó, babaçu, mamona, borracha manufaturada, café, cacau, castanha-do-pará, cristal de rocha, mica, rutilo, flores de piretro, cera de carnaúba, cera de urucuri. (MOURA, 2020).

nordestino com seu “instinto de pioneiro”, teria se embrenhado pela floresta, abrindo trilhas de penetração e talhando a seringueira silvestre, dias depois discursa diante dos nordestinos (...) a seca teria dado aos cearenses um destino, o de ocupar a bacia amazônica (SECRETO 2007 p. 23 - 24).

Essa experiência de exploração da mão de obra nordestina ficou marcada no imaginário local, por certo, poucos amazônidas ousam desconhecer a exploração de mão de obra, ocorrida nos seringais da Amazônia, posto que, o trabalho guarda semelhança com o trabalho escravo, os migrantes nordestinos não eram “guardados” na senzala como uma mercadoria, mais tinha um “senhor” chamado de Coronel, cuja lei imposta, era a lei da selva, em lugar da senzala, uma casa de palha, chamada de colocação, em lugar do angu, a comida enlatada, já que não tinham permissão para plantar horta, “*agricultura não rima com seringa,*” Benchimol (1992 p. 34). O episódio fora descrito pelo escritor de “Os Sertões” como crime, escrito nas últimas páginas do Livro do Gênesis, “*nas paragens exuberantes das heveas e castilloas o aguarda a mais criminosa organização do trabalho que ainda engenhou o mais desacomodado egoísmo*” (Cunha, 2006 p. 49), o homem construiu uma grande anomalia, se escravizaram através de sua própria atividade laboral (Cunha 2006), as palavras euclidianas retratam a vida e morte de centenas de homens, mulheres e crianças no vale amazônico.

Assim, eles chegaram às multidões como pseudo-heróis de uma guerra de vencidos, “*mandavam-nos para a Amazônia “ vastíssimos despovoados... os banidos levavam a missão dolorosíssimas e única de desaparecer, e não desapareceram... expatriados, dentro de sua própria pátria*” (CUNHA 2006, p. 64).

Com efeito, os trabalhadores, os ditos soldados da borracha antes de começar o trabalho, eram avisados do valor da dívida para com o dono do seringal, por conta das mercadorias (víveres e materiais de trabalho) adquiridas nos barracões, os quais seriam abatidos pelo valor da venda de sua produção de borracha ao patrão, esse *modus operandi* ficou conhecido como sistema de aviamento que perduraram na Amazônia durante os dois ciclos da borracha (1879/1912 – 1942/1945), em outras palavras, o sistema garantia que

o soldado, ou melhor, o seringueiro não abandonaria o seringal enquanto não tivesse saldo positivo, a exploração laboral ocorria principalmente porque muitos eram analfabetos, ficando a contabilidade a mercê do patrão que precificava o produto segundo sua vontade.

Quanto à operacionalização do trabalho para produzir borracha, assim descreve (ARAÚJO & NEVES 2015):

Uma rotina que começava as três, quatro horas da madrugada... com a noite imperando sobre a floresta (...) saía para cortar duas ou três estradas de seringa (...) revezando-se para descansar as árvores (...) ao mesmo tempo carregava sua espingarda para se defender(...) para iniciar a defumação do látex, o brabo ainda precisava cortar “cavacos” e juntar coquinhos de “ouricuri” ou de outra palmeira da mata. E, depois de por fogo no defumador, dava início ao trabalho de girar a pela de borracha sobre a fumaça... Esse processo era repetido dia após dia até que a pela alcançasse, pelo menos, 50 a 60 quilos. Ao terminar a defumação do dia, a tarde já ia pelo final. Era, finalmente, a hora de tomar banho no igarapé mais próximo, cozinhar alguma comida, de mais sustância e tomar alguma providência necessária à sobrevivência na colocação (...) isso quando o seringueiro não estava tão exausto pelo dia corrido e pesado, que não tinha coragem para mais nada, além de cair no sono para começar tudo de novo, às três horas da madrugada. Uma rotina estafante e repetitiva que exigia trabalho pesado e rápido do brabo em meio a uma floresta escura, cheia de perigos naturais. (ARAÚJO & NEVES 2015.p. 128)

Estabeleceu-se dessa forma, um regime de exploração de mão de obra, nunca antes visto na Amazônia, da lida no sertão para a o breu da floresta, de soldados a miseráveis, doentes do corpo pela escassa alimentação e da alma pela solidão e abandono.

Plantas e ervas – os remédios da floresta

O uso de plantas e ervas com propriedades medicinais se perdem nas brumas do tempo, sociedades primitivas e modernas encontraram nas matas, a cura de males do corpo e do espírito. Em se tratando da Amazônia, a história desvela a sabedoria dos povos indígenas, pródiga no biomanejo destas, os colonizadores dos primeiros séculos da Conquista, em seu projeto de domínio sobre a Amazônia, não teriam êxito sem uma aliança com os nativos, era o indígena que conhecia o caminho das águas, dos alimentos das plantas e ervas curativas.

A salsaparrilha era utilizada em reumatismos, (Batista 2007) a copaíba balsâmica como cicatrizante de feridas, a quina – nativa da Amazônia peruana, um antimalárico, - hoje polemizado no combate à pandemia do novo coronavírus -, a lista é extensa, mais para fins deste artigo, destacamos duas plantas: a *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridies*, a decocção de ambas produzem uma bebida, chamado pelos indígenas peruanos de *ayahuasca*, um termo de origem quíchua, que significa cipó dos mortos ou vinho das almas, (Froes, 1986). Essa denominação, apesar de ser bastante difundida entre os estudiosos, comporta também nomenclaturas variadas pelo seu uso e dimensão multiétnica, no Brasil, pelo menos, três troncos linguísticos distintos fazem uso dessas plantas. No Vale do Javari, por exemplo, os grupos da língua Pano como os Kaxinauí, Kanamari, Catuquinas, Kulina, Matis e Marubos dominam a utilização da bebida, assim como os Uitotos do Rio Caquetá no Alto Amazonas.

O arco Panamazônico de ocorrência do uso da ayahuasca começa ao sul, na Bolívia, segue a leste pelo Brasil, nos estados de Rondônia, Acre, Amazonas e Roraima; e a oeste, pelo Peru, Equador, Colômbia e Venezuela. Fecha-se, no Panamá, a extremidade norte do arco ayahuasqueiro. Esta é, exatamente, a região dos formadores da bacia amazônica, ponto de contato entre os Andes e as terras baixas do vale do Amazonas, região de ocorrência de uma floresta mega diversa que abriga povos originários de diferentes troncos linguísticos que estabeleceram uma extensa rede comercial e cultural que conectava, desde os povos do altiplano andino, até os grupos indígenas das florestas da *Montaña* e das Terras Baixas. (Adaptado de: <colunamiolodepote.blogspot.com>. Acesso em nov. 2019 apud MONTELES, 2020, p. 21)

De acordo com Monteles (2020, p. 128), há uma historicidade da bebida anterior à sua ressignificação cristã iniciada pelo Mestre, como é chamado na doutrina, Raimundo Irineu Serra. O autor classifica três fases históricas nas quais foi possível conferir o registro acerca da prática de ingestão da bebida por parte dos indígenas. - A primeira fase foi no século XVII, quando os jesuítas das Missões da América Espanhola perceberam a prática da beberagem que logo foi associada à bruxaria e ao demônio. No século seguinte, cronistas, naturalistas, etnógrafos e botânicos produziram extensas

etnografias sobre os povos indígenas, cujo uso das plantas estaria no centro das cosmologias dos povos estudados. - No século XX, surgiu uma série de estudos nas áreas da Etnobotânica e da Etnofarmacologia que acabaram por lançar luzes a respeito do conhecimento e do consumo em contexto Panamazônico (Luna, 1986, apud Monteles, 2020, p, 131) assegura que na Amazônia, a *ayahuasca* é utilizada por, pelo menos, setenta e dois povos indígenas distribuídos em diversos troncos linguísticos e cujas formas de preparo são diversificadas, nem sempre utilizando a fervura das plantas.

Monteles (2020, p. 28), classifica o território multilíngue do noroeste amazônico, como um dos principais epicentros etnobotânicos da ayahuasca. Encontramos dentro da literatura escrita pelo clã Desana - Wari Dihputiro Põrã, o mito da origem do caapi, como é conhecido o jagube, por alguns grupos dessa região. A aparição e o uso do caapi na narrativa encontram-se associados à origem das flautas sagradas e à Jurupary, personagem xamânico do culto de iniciação masculino fundamental nas cosmologias desses povos. O registro demonstra, tanto a importância da bebida como elemento simbólico do circuito xamânico desse povo como, a presença viva na memória recente dessas populações.

Antes de iniciar a transformação, os Umuri Mahsã precisavam da planta caapi para a futura humanidade criar visões e aperfeiçoar a sua sabedoria. Mas o cipó caapi jazia nos seus ossos! Por isso os líderes supremos dos Umuri Mahsã se reuniram secretamente um dia para decidir como conseguir a planta caapi. No fim, resolveram que precisavam, para isso, comer um deles. Assim comendo a carne e os ossos de um dos seus irmãos, eles estariam, na realidade, tirando a planta caapi (DIAKURU; KISIBI, 1996, p. 164).

Retornando à história da resignificação cristã com a criação do Santo Daime, ocorrida no Acre em 1930, esse fenômeno religioso acabou por promover um sincretismo capaz de reunir a síntese entre as três grandes matrizes religiosas brasileiras: a espiritualidade dos afrodescendentes, o cristianismo dos santos e o xamanismo dos povos indígenas. Em função do contexto histórico e das condições materiais encontradas pelo Mestre Irineu, o Santo Daime acabou incorporando, além dos elementos anteriormente citados, característi-

cas da vida militar iniciada ainda no Maranhão quando Raimundo Irineu passou pelo exército e chegando a Rio Branco-Acre entrou para a corporação da Força Policial, servindo junto à Comissão de Limites, na fronteira do Acre com o Peru.

Nesta notícia histórica da biografia do Mestre, temos dois elementos importantes: a) segundo os estudiosos do xamanismo nas terras baixas americanas, a zona limítrofe entre o norte e noroeste do Brasil Peru, e a Colômbia, são o berço de práticas e de conhecimentos milenares, local onde o Mestre conheceu a ingestão do chá em contato com os caboclos e ou indígenas, no entanto, um problema que carece de pesquisa mais aprofundada, aqui se impõe, que é o de saber quais povos originários foram contactados, uma vez que é necessário conferir identidade e “dar um rosto”, substituindo generalizações depreciativas;

b) quando o uso da bebida foi levado por ele para o contexto da cidade, acabou incorporando na prática cotidiana religiosa e no imaginário daimistas, a disciplina, a abstinência de carne vermelha, do sexo e dos vícios antes dos rituais, o fardamento, a formação do batalhão com os guerreiros da Rainha da Floresta, são elementos constituintes da vida militar, e segundo a visão do Mestre, seguida ainda com muita seriedade por uma parte dos daimistas até os dias atuais, são requisitos essenciais para uma vida espiritual e física saudável.

Do ponto de vista farmacológico são encontrados no cipó dois alcaloides: *harmina* e *tetrahidroharmina* e na folha o terceiro alcaloide: *dimetilriptamina* DMT, a beberagem chamada de *ayah-uasca* ou daime é usada e sacralizada pelos Daimistas em seus rituais, segundo o qual o seguidor conseguira respostas aos seus tormentos, através das mirações (visões) consequência da ingestão da bebida.

Outro aspecto interessante que merece ser registrado em relação ao imaginário daimista é a associação da Igreja a um hospital pronto para receber doentes e feridos. Em sua iniciação *ayah-uasqueira*, Raimundo Irineu conheceu a potência do Daime e suas propriedades curativas e assim, dando continuidade às práticas das populações da floresta encarou a bebida como um remédio, cujas

posologias deveriam sofrer graduações, como ainda é nos rituais daimistas até hoje. Sabemos que a ingestão de ervas, cascas, garrafadas, unguentos, chás, acompanhados por rezas e benzimentos, são recursos bastante utilizados pelo extrato de baixa renda nas grandes cidades e pela quase totalidade dos moradores das comunidades e das pequenas cidades do interior da Amazônia, onde há ausência do Estado brasileiro, em relação à assistência médica.

Desta forma, coube ao Mestre Irineu introduzir em contexto urbano, o uso do chá com propriedades farmacológicas, ainda estudadas pelos especialistas. Agora, no ano de 2020, estamos vivendo o drama da pandemia da Covid-19 que se espalhou para o interior do Brasil, e assistimos a intensificação do consumo da medicina da floresta. Há mais de um século passado, as agruras vividas pelos seringueiros e demais trabalhadores da floresta continuam a serem as mesmas.

Albuquerque (2007 apud Groisman 1999 p.95) observou que as referidas plantas recebem nomes divinizados, Jagube, para o cipó e Rainha, para as folhas, “*essas duas plantas são encontradas em quase toda a Amazônia ocidental, e grande numero de indígenas e mestiços desenvolveram sistemas simbólicos a partir de seu uso*”.

Outro aspecto interessante e fundante da doutrina é a associação do Santo Daime como uma escola, prova disso, segundo relatos dos daimistas, são os hinos recebidos após a ingestão do chá *ayahuasca* durante as mirações que falavam sobre as experiências de vida pessoal, demonstrando que o daime é um professor e a doutrina uma escola. Esse aspecto também é fortemente acentuado entre os povos originários, no qual o seu uso xamanístico indicava aos pajés a cura das doenças e as melhores atitudes a serem tomadas para a resolução dos problemas coletivos. Os estudiosos do xamanismo indígena chamam de “plantas professoras”, não só o cipó e a folha utilizados na confecção do chá, mas uma miríade de outros vegetais que ocorrem na floresta amazônica.

No livro biográfico “Eu Venho de Longe”, que trata sobre a vida e morte do fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, (Moreira & MacRae 2011), contam:

(...) pode-se observar entre os antigos discípulos de Mestre Irineu, o consumo de substâncias de origem vegetal em conjunto com o daime, chá de erva cidreira, rapé, caissúma (bebida feita de macaxeira, erva-doce e gengibre) dentre outros vegetais). (MOREIRA & MACRAE 2011 p. 140, 141).

Entre os povos indígenas, as práticas de cura com uso ritualístico das plantas, fazem parte da cultura, conduzidas em rituais pelo xamã, espécie de líder e sábio da tribo, assim diz Brandão (1985), *“criam as próprias estruturas de socialização, formam e consagram seus próprios mestres e reproduzem, com instrumentos e artifícios de sua própria educação, a sua sabedoria”* (BRANDÃO 1985 p. 20)

Voltando aos seringueiros, não é surpresa, que estes buscassem no estado etílico, a fuga de seus dessabores, no silêncio da floresta barulhenta, o medo era companhia constante, tanto dos animais de peçonha, como do agouro da matinta pereira ou de outros seres encantados da mata, a miséria do corpo era compartilhada por todos em forma de doenças, como a malária, beribéri, leishmaniose dentre outros males da floresta. Aqui a selva amazônica ganha contornos edênicos e infernais, como foi observado por uma geração de romancistas que escreveram sobre a Amazônia entre os séculos XIX e XX quando sua ocupação foi intensificada por outros extratos humanos, além dos indígenas. Se, ao mesmo tempo, ela era promessa de enriquecimento para os patrões da seringa; para a mão de obra que veio do Nordeste, revelou-se como um ambiente inóspito e hostil ao homem.

Santo Daime: Dai-me força! Dai-me saúde!

Historicamente, como mencionado, a origem da religião do Santo Daime remonta à Amazônia do início do sec. XX, nos anos 1930 e tem como cenário os últimos estados incorporados ao Brasil – o Acre em 1903 e Rondônia em 1981 (BENCHIMOL, 1999).

Raimundo Irineu Serra, conforme mencionado, chegou ao Acre em 1912, aprofundou conhecimentos com indígenas e caboclos da região que já conheciam e faziam uso da bebida *ayahuasca*, trouxe consigo conhecimentos do Tambor de Minas, uma religião muito

difundida em sua terra natal; de acordo com Moreira (1992), ele era membro do Círculo de Regeneração e Fé – C.R.F., (Froes 1986) onde participou de sessões mediúnicas e fenômenos espirituais. Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu, é descrito pela literatura *ayahuasqueira*, como afável, acolhedor e principalmente carismático (MOREIRA & MACRAE 2011), com excelente poder de convencimento.

A sociologia nos ensina que o poder está no cerne das relações sociais, segundo Elias (2008 p.80), “*o poder constitui o elemento integral de todas as relações humanas, é uma ocorrência cotidiana*”, não é um tipo de amuleto, que uns tem, outros não. Conforme Rodrigues, Assmar & Jablonski, (2015 p.15), muitas vezes a influência exercida sobre uma pessoa ou um grupo de pessoas resulta do tipo de poder exercido pelo influenciador, há cinco bases do poder social, Rodrigues, Assmar & Jablonski, (2015 p.302,303), o poder de recompensa, coerção, legitimidade, referência e de conhecimento.

Por questões de espaço, nos atemos somente a três bases de poder: ao tomar o santo daime ou *ayahuasca*, os seringueiros poderiam se sentir recompensados, pois através das mirações (visões) que o chá proporcionava, teriam respostas às suas dúvidas sobre os males da vida e do futuro. Quanto ao poder de referência cuja característica principal é o carisma, Mestre Irineu ministrava a beberagem na casa do seguidor, quando este pedia o daime para fins de cura, posto que na religião do santo daime, é proibido convidar, “*quem quer vá*” (Moreira & MacRae, 2011, p. 131) gerando admiração e identificação com os seringueiros, que os via como detentor de poderes e qualidades sobrenaturais originando um sentimento de coletividade ou de dependência por curas das doenças e conforto espiritual. Reunindo as metáforas do hospital, da escola e do quartel, a doutrina do Santo Daime criada pelo Mestre foi o coroamento da liderança carismática exercida espontaneamente por Raimundo Irineu Serra em um mundo onde se necessitava de tudo.

O poder do carisma foi trabalhado por uma corrente extensa da Sociologia, herdeiros da teoria clássica de Max Weber, em sua Sociologia Compreensiva, ao analisar as relações sociais entre o protestantismo e seu impacto social no século XIX na Europa e nos

Estados Unidos da América. *A convicção emocional é decisiva para a crença dos discípulos e seguidores do líder carismático (...) uma crença que terá um efeito interno radicalmente transformador na personalidade dessas pessoas.* (WEBER, 2004 p. 117).

Quanto ao poder de conhecimento, a relação entre paciente-médico, exemplifica, o doente acredita e aceita a prescrição do tratamento porque reconhece às qualificações e competências do profissional, bem como a eficácia do medicamento indicado. De forma análoga, os migrantes nordestinos, reconheciam os conhecimentos de Mestre Irineu, obtidos por meio das tradições vegetalistas dos indígenas e caboclos e no contexto de isolamento e precariedade de atendimento médico, era considerado como último recurso daqueles desenganados pelos médicos, (MOREIRA & MACRAE 2011).

A própria expressão Daime, é uma forma de pedido ou de prece - de acordo com a necessidade, Dai-me força! -Dai-me cura! -Dai-me amor e, se encaixava perfeitamente nas situações vividas pelos combatidos migrantes nordestinos. Com efeito, a solidão e miséria dos seringueiros encontraram acolhidas nos rituais do Santo Daime, essencialmente alegre, cantado com acompanhamento de instrumentos musicais. Dentre os rituais, o bailado é o mais festivo, quando os seguidores comparecem com suas fardas, espécie de traje a rigor. Nessa cosmologia, vários elementos de outras matrizes religiosas, imagens de santos católicos, da umbanda, entidades do espiritismo, se juntam à ritualística Daimista, que tem como ponto alto a ingestão do chá *ayahuasca* e as mirações, visões, que lhes davam alento e resgate pela nova visão de mundo material e imaterial, (FRÓES 1986).

Na esteira para compreender o significado dos rituais considerados sagrados para determinada manifestação religiosa, Emile Durkheim (1996), apontou alguns caminhos teóricos-conceituais ao estudar as religiões totêmicas na Austrália, assim diz:

Eis, portanto, todo um conjunto de cerimônias que se propõe unicamente a redespertar certas ideias e certos sentimentos, ligam o presente ao passado, o indivíduo à coletividade (...). Isto é mais uma prova de que o estado psíquico no qual se encontra o grupo reunido constitui claramente a única base sólida e estável do que se poderia

chamar de mentalidade ritual... os ritos atribui-se uma significação antes de tudo moral e social. DURKHEIM (1996 p. 144).

Por outro lado, também a Sociologia Eliasiana, nos ensina que estamos todos inseridos em uma figuração, somos dependentes uns dos outros, não existe ninguém que nunca esteja envolvido em uma teia entre pessoas (Elias, 2008). Decerto, o etnoconhecimento dos nativos atrelados aos infortúnios de centenas de migrantes nordestinos nos seringais da Amazônia, deu origem a uma manifestação religiosa legitimamente amazônica que se expandiu para além das estradas de seringa e da Amazônia.

Considerações Finais

Neste artigo, retornamos à Amazônia da época dos seringais, e, nesse caminho, procuramos traçar um ponto de convergência entre as aflições dos migrantes nordestinos, soldados da borracha ou simplesmente seringueiros e uma nova manifestação religiosa, o Santo Daime, por si só um advento extraordinário, concebido nas entranhas da floresta, pela cultura, religiosidade e experiência de homens e mulheres que aqui vieram em busca de dias melhores, embora desencantados em suas expectativas.

Hoje, além do uso religioso, o daime ou o chá da *ayahuasca* é objeto de estudo de pesquisas científicas que analisam as possíveis propriedades medicinais da bebida para tratamento de algumas doenças que envolvem o sistema nervoso central, como Alzheimer, Parkinson dentre outras, é material instigante para produção de novos conhecimentos dentro das Ciências Humanas e da Natureza, e tudo começou no distante estado do Acre, um território incorporado ao Brasil por força e luta do povo acreano.

No tempo dos seringais, o Daime ou chá *ayahuasca*, serviu como mecanismo de controle, posto que para tomar a bebida, os seguidores precisavam exercer disciplina, autocontrole sobre corpo e mente, principalmente quanto aos efeitos herméticos da bebida, uma vez que para participar dos rituais do Santo Daime determinadas normas de conduta deveriam ser seguidas, como por exemplo, abster-se de bebida alcoólica, as letras dos hinos cantados nos rituais clarificam a necessidade dessas mudanças o que incentivava e cor-

roborava no bem estar pessoal, devendo os seguidores manter essa conduta por toda a vida.

Se usarmos o dito popular poderíamos dizer que a manifestação religiosa do Santo Daime, “nasceu no lugar certo e na hora certa”, como um encontro marcado na floresta, que resultou em um fenômeno *made in Amazônia*, agregando homens e mulheres que colaboraram para a construção de uma nova Amazônia, com seus costumes e sua cultura, tendo a bebida *ayahuasca* adquirido um novo significado além do ritualístico-religioso. A Amazônia além das riquezas que exporta, hoje, exporta também espiritualidade, os rituais do Santo daime, estão em diversos países, em algumas culturas, os hinos são cantados em português.

Os migrantes nordestinos não foram só protagonistas na produção da borracha, como seguidores do Santo Daime, ajudaram a criar um produto original da Amazônia em forma de religião, diversificada em vários rituais por conta do ecletismo, pois acolhem outras correntes espiritualizadas que usam a *ayahuasca* em rituais religiosos, xamânicos e de cura mundo a fora, embora o uso e consumo da beberagem sejam proibidos em vários países.

Por conta desse ecletismo, há uma crescente procura pelo chamado “turismo xamânico” na Amazônia. Os visitantes (celebridades, artistas, políticos, etc.) oriundo de várias partes do Brasil e do mundo querem experimentar o chá *ayahuasca* em todas as suas dimensões físicas e simbólicas e ter a oportunidade de entrarem em contato com essa substância psicoativa da floresta.

Sem dúvida, o homem, segundo Marx (2005), faz sua própria história, mas não escolhe as circunstâncias, trabalha com as situações que se defronta pelo caminho, procurando as melhores condições para adaptação ao meio em que vive, construindo novas histórias, modificando comportamentos, atitudes e valores ou quebrando paradigmas, por meio de novas crenças, o que sem dúvidas, poderá tornar o fardo mais leve.

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **ABC do Santo Daime**. Belém: Edupea, 2007. apud GROISMAN 1999 P- 10 - 122

ARAÚJO, Ariadne. NEVES, Marcos Vinicius. **Soldados da Borracha. Os heróis esquecidos**. São Paulo: Escrituras Editora, 2015.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia. Análise do Processo de desenvolvimento**. Manaus: Valer – EDUA; INPA, 2007.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia Formação Social e Cultural**. Manaus: Ed. Valer, 1999.

_____, Samuel. **Romanceiro da Batalha da Borracha**. Manaus: Imprensa Oficial, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A cultura do povo e a educação popular In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A questão política da educação popular**. 5 ed. São Paulo – Brasiliense.

CUNHA, Euclides da. **A margem da história**. São Paulo. Martin Claret. 2006.

DIAKURU; KISIBI. **A Mitologia Sagrada dos Antigo Desana do Grupo Wari Diphputiro Põrã**. UNIRT/FOIRN: Cucura do Igarapé Cucura – São Gabriel da Cachoeira, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália**. Tradução Paulo Neves. SP. Martins Fontes 1996.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1994.

_____, Norbert **Introdução à sociologia**. Lisboa: São Paulo. Edições 70. 2008 p. 13-191

FROES, Vera. **História do povo Juramidam – a cultura do Santo Daime**. Manaus. Suframa. 1986.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do santo daime**. Florianópolis – SC. Editora da UFSC. 1999.

ICEFLU. **Igreja do culto eclético da fluente luz universal**: Disponível em www.santodaime.org. Acesso em 15 de julho de 2020.

LUNA, Luís Eduardo. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart (Orgs). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, Mercado das Letras, 2005. Pp 333-354. Apud MONTELES, 2020

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua – xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime**. São Paulo. Brasiliense. 1992.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo. Editora Boitempo. 2005.

MONTELES, Ricardo Rocha. **“Eu venho da floresta”**: a sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2020. <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7682>

MOREIRA, Paulo. MACRAE, Edward. **Eu venho de longe. Mestre Irineu, e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA – ABESUP. 2011.

MOURA, Gérson. Acordos de Washington, Disponível em <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/washington-acordos-de>. Acesso em: jul. 2020.

RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI. **Psicologia Social**. Petrópolis. RJ. Ed. Vozes 2015.

SECRETO, María Verónica. **Soldados da Borracha. Trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas**. São Paulo. Editora Fundação Perseu Abramo. 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução José Marcos M. Macedo. São Paulo. Companhia das letras. 2004.

Capoeira e *lives* em tempos de pandemia do COVID-19

Tharcísio Santiago Cruz

Introdução

A capoeira é uma prática cultural de caráter coletivo, forjada em meio aos processos de colonização e escravatura no Brasil a partir do século XVI, encontrou amplo desenvolvimento nos séculos posteriores, principalmente no final da Monarquia.

Já no início do século XX até a década de 1920 experimentou um difícil processo de luta por existência e afirmação através da atuação de diversos atores sociais, como capoeiristas: veteranos da Guerra do Paraguai, militantes da *causa Negra* no Brasil e com isto o enfrentamento das estruturas sociais e de poder vigentes. Consolidou-se a partir dos anos de 1930 e encontrou franca expansão por outros países a partir dos anos de 1970. Com o passar das décadas, capoeiristas oriundos do Brasil, consolidaram seus trabalhos nos cinco continentes. Contudo o fenômeno pandêmico do Corona-Virus/Covid-19 tem impactado este trabalho.

O objetivo deste artigo é mostrar como a pandemia denominada cientificamente e popularmente Covid-19, ao se expandir pelo mundo impactou além de atividades sociais e econômicas, também culturais como a capoeira, principalmente a partir da interrupção de inúmeras atividades, como: encontros, cerimônias de batizados, intercâmbio entre capoeiristas, além de aulas práticas e rodas de capoeira pelo mundo. Como alternativa, os capoeiristas recorrem atualmente ao uso das redes sociais digitais, como: *facebook*, *You Tub*, *Istagram* e principalmente as *lives* para dar continuidade a seus trabalhos.

Para Waldeloir Rego (1968) o significado de capoeira se insere num conjunto de definições de matriz linguística *Tupi*, o que possibilitou o sentido do termo, como: mato cortado, cesto de galinhas, capoeira (planta), o vocábulo tupi *caa-apuam-era*, assim, "... o

vocábulo *capoeira* espalhou-se por todo o território nacional” (Rego 1968: 25).

Perfazendo um conjunto de significados que se alteram ao longo dos séculos, a depender dos acontecimentos sócio-políticos e culturais em torno dessa arte e prática cultural, estas são algumas das noções usadas para definir capoeira. Paralelamente, a capoeira apresenta implicações sociais devido sua inserção em acontecimentos e mudanças que vem ocorrendo no país desde o século XVI, como a escravização de africanos para o Brasil, que seria um desses marcantes acontecimentos, políticos devido à preocupação tanto do estado monárquico como republicano com a presença da capoeira na sociedade brasileira em sua conformação.

Numa linha de argumentação semelhante, o historiador Carlos Libano (1988) faz referência quanto à composição as diferenciações étnicas dos praticantes da luta capoeira, em período de escravidão no Rio de Janeiro. Num momento em que os componentes destas *maltas* eram africanos de diversas regiões e etnias de seu continente de origem.

No final século XIX a capoeira foi posta na ilegalidade. A partir da década de 1930 a capoeira passa a trilhar um caminho do qual irá adquirir seu status de símbolo cultural consolidada. Desde este período foi uma prática tratada como coisa de: “vagabundo”, “vadios”, “capadócius”, destas categorizações assume a perspectiva de esporte nacional. No período republicano se normatiza e categoriza em algumas modalidades, como: *luta nacional*, *regional*, *angola* e *contemporânea*, fenômeno histórico analisado por Assunção (2008).

A partir dos anos de 1970 se expande entre várias regiões e cidades brasileiras e para o exterior, com a atuação dos mestres, que em busca de maior valorização da arte e condições de sobrevivência, migram para países da Europa e Estados Unidos da América, a princípio. No século XXI, se estabelece em mais de 150 países de forma a representar de maneira constante a cultura brasileira nesses lugares, fenômeno de expansão analisado por pesquisadores da temática *capoeira* como: ASSUNÇÃO (2008), GRANADA (2015, 2019) e GRAVINA (2017).

Há de se destacar que existem algumas variações sobre seu significado ao longo do tempo, estas variações podem ser influenciadas por condicionantes culturais próprios de cada região, lugares e territórios, países e situações locais e globais, na perspectiva de BRITO e LEWGOY (2012)

Capoeira e impactos do Covid-19

A crise de saúde pública gerada pela pandemia do Covid-19 é inquestionável, é visivelmente dramática para os países da América Latina, dentre estes, o Brasil, que se encontra com cifras preocupantes de casos de contaminação e mortes. O questionamento presente e ainda pouco esclarecido sobre o significado e origem do Covid-19.

Muitas informações sensacionalistas sobre o Covid-19 têm sido noticiadas pelo mundo pela imprensa. No caso trata-se de “enfermedad emergente infecciosa (zoonótica) que deviene de la degradacion ambiental, câmbios en los usos del suelo e incorporacion de fauna silvestre al consumo alimentario de ciudades asiáticas como Whuan...” (Vallejo e Álvares 2020)

De fato, além da saúde pública exposta no Brasil, a pandemia gerou uma crise social que transcende o ambiente urbano e alcança as populações indígenas na América Latina. Neste sentido, Alexandrini Carlos (2020) avalia que,

Presenciamos, hoje, uma subversão importante através da mudança radical da relação casa-cidade como definidoras dos espaços-tempos onde se desenrola o cotidiano. Refiro-me aqui ao fato de que as atividades da vida cotidiana passam a se realizar dentro da casa e não mais a partir da casa como o nó que liga e de onde se criam se direcionam os fluxos cotidianos. (Carlos 2020)

O mundo desde de fevereiro de 2020, ou seja, nos últimos meses, tem vivenciado um fenômeno novo quem tem sido experimentado pela capoeira e capoeiristas no Brasil e em inúmeros países do mundo, principalmente na Europa, por se tratar de um continente que devido à proximidade de seus países permite um maior intercâmbio entre os capoeiristas que atuam no continente.

Este fenômeno alimentou o intercambio e comunicação entre capoeiristas por meio das *redes sociais digitais*. Dentre as prin-

cipais podemos citar: o *facebook*, *instagram* e *youtube*. Constituído verdadeiros ambientes virtuais que permitem a operação desses contatos, muitas vezes em tempo real, através das denominadas lives, como modelo de mecanismo virtual que nos propusemos analisar neste texto.

Estas alternativas virtuais já eram utilizadas pelos capoeiristas pelo mundo há alguns anos, como trata Brito (2013) em seu estudo sobre capoeiristas atuantes em Lyon na França. Outro aspecto desse uso, versa sobre a divulgação de trabalhos com capoeira, em vários países, no tocante a : convites e chamadas para participação em eventos como batizados, palestras, cursos, minicursos, oficinas, divulgação de material audiovisual, cds, agendamento de visitas de mestres e demais categorias dentro na capoeira a outros capoeiristas.

O uso dos meios de comunicação digital significou uma opção aos profissionais e praticantes de capoeira. O *youtube* por exemplo, é um conteúdo que facilita a divulgação de: cursos, aulas, musicalidade, aprendizado sobre a história da capoeira, aulas gratuitas para aprendizado de instrumentos musicais (berimbau, atabaque, pandeiro, agogô e reco-reco), além de aulas de fabricação destes instrumentos, depoimentos de mestres, palestras, registro de eventos nacionais e internacionais, registro de batizados de capoeira, videoaulas, rodas, encontros públicos nas ruas ou academias, debates entre capoeiristas.

Resumidamente o *youtube* permite que pessoas em vários lugares do mundo possam acumular e desenvolver um rico aprendizado sobre esta arte, capaz de tornar qualquer espectador, mesmo leigo, a torná-lo alguém com grande volume de conhecimento e acima de tudo com muitas informações sobre esta prática cultural.

Dado novo que pretendo mostrar aqui, é o fato que com a pandemia do *Covid-19*, ocorreu uma interrupção nos trabalhos dos capoeiristas pelo mundo, isto afetou: os treinamentos nas academias, a realização das rodas de capoeira semanais nesses espaços e nas ruas, o cancelamento e adiamento das cerimônias de batizado. Desta forma, muitos dos praticantes não puderam até o momento tiveram sua formação no interior da capoeira interrompidas.

De forma mais abrangente, o cancelamento de eventos em

inúmeros lugares, impactou o intercâmbio entre capoeiristas e seus grupos e consequentemente as viagens agendadas de mestres, contramestres e demais categorias¹, o cancelamento de inúmeras atividades já programadas como: palestras, oficinas, minicursos e o contato e conhecimento de novos praticantes com os capoeiristas mais antigos e experientes, principalmente brasileiros que mantinham agendas de atividades com as representações de seu grupo fora do Brasil.

Neste sentido, as redes sociais digitais, passaram a ser usadas como protagonistas de alternativa viável para dar continuidade aos trabalhos e atividades mencionadas acima. As denominadas *lives*, tem permitido até o momento que essas demandas sejam minimamente supridas. As *lives* tem possibilitado principalmente a transmissão e divulgação de conteúdos sobre a capoeira, com a atuação de diversos capoeiristas que tem mantido o intercâmbio pré-agendado, no Brasil e pelo mundo.

Uma outra atividade que tem sido trabalhada, são as aulas de capoeira, por meio digital, como mencionado acima, já era bastante utilizado por capoeiristas e interessados nesta arte. Com isso há uma tentativa da parte dos responsáveis em se manter atuantes e difundir um dos princípios centrais no “mundo da capoeira”, que é a prática dessa arte.

A pandemia do *Covid -19* significou o principal fator para que ocorresse esta mudança nas formas de convívio e sociabilidades como um todo entre os praticantes de capoeira. O fenômeno da pandemia foi algo diferente em relação aos conteúdos e práticas desta arte, como de diversas outras áreas de atuação, como: econômica, política e sociocultural.

O conseqüente isolamento social, forçou a interrupção de atividades relacionadas ao trabalho, lazer, esportivas e a própria livre circulação de pessoas por inúmeros ambientes, como: *shopping centers*, ruas, praças, praias, clubes academias de esportes, atividades escolares e universitárias, reuniões, assembleias, manifestações políticas e culturais abertas ou fechadas, religiosas com o fechamento de igrejas. Comprometeu desta maneira, a liberdade das pessoas de

circularem pelos mais diversos ambientes e lugares. Isso tudo afetou diretamente as atividades práticas da capoeira já mencionadas.

A capoeira em *lives*²

Dentre as inúmeras atividades já citadas, nos interessa aqui, analisar as mudanças e alternativas adotadas por capoeiristas na tentativa de continuarem atuando com capoeira. A principal alternativa foi recorrer ao uso de formas de comunicação digital, como as *lives*.

Algumas destas *lives* estão sendo oportunidades de discussão e debates sobre capoeira, bem como, de temas relacionados que transcendem a temática principal e tem propiciado o falar e ouvir, aprimorando conteúdos e ampliando compressões e críticas sobre questões de: saberes, conhecimento, memória, educação, gênero, racismo, preconceito, dentre inúmeros outros.

FALANDO CAPOEIRA
Oralidade é a arma da memória contra o esquecimento.

Tema:
"CAPOEIRA É PRA MULHER TAMBÉM"
Processo histórico, resistência, atualidade e futuro.

CONVIDADAS
MESTRA BELZINHA - MESTRA NANI - MESTRA BRISA - MESTRA DI
MESTRA SAMME - MESTRA DANI - DAI "SOMBRA" - NILDES SENA

19:00 Roma
14:00 Salvador
13:00 Manaus
13:00 New York

Via ZOOM
ID da reunião: 379 043 3145
Senha: 202020

ESCOLA MATUMBÉ CAPOEIRA
Info: Tel. +59 392 061 9015 / matumbecapoeira@gmail.com
www.matumbecapoeira.com



Fotografias 1 e 2: Lives “Falando Capoeira” do grupo *Matumbé Capoeira*.

Acompanhei principalmente as *lives* do grupo *Matumbé capoeira* com filiais em Manaus, Roma e Madrid, foram 12 *lives* até a presente data. Além destas cidades o diálogo tem sido ampliado para cidades, dos EUA e do Brasil. Estas operações funcionam mediante convites enviados por capoeiristas de inúmeras cidades, via grupos de *Watasapp* e *facebook*, são dezenas de grupos e de convidados, o que dificulta a participação em todas as *lives*. Há também a situação dos horários e fuso-horários, algumas ocorrem durante a noite ou madrugada e simultaneamente.

O funcionamento ocorre a partir do acionamento, da internet: *Facebook*, *Whatsapp*, *Youtube*, *Instagram*. Todos esses mecanismos de contato social operam em momentos específicos: o *Whatsapp* e os convites a partir dos contatos telefônicos que se dão mediante atuação em um dos grupos de capoeira, o *facebook* como possibilidade de difusão de informações dos grupo, pessoais além de imagens e vídeos, o *Instagram* como instrumento de caráter mais individual com informações e acompanhamentos, dos denominados *seguidores*, o *Youtube* como instrumento que armazena os conteúdos explorados nas *lives*, além de inúmeras outras informações e vídeos de grupos de capoeira, já citados acima.

Tabela 1-Lives Matumbé Capoeira

Tema	Cidades	Data
1-Capoeira e Liberdade	Manaus, Salvador, Lisboa, Roma	Quinta-feira 02/04/2020
2-Capoeira e Educação	Manaus, Roma e Lisboa	Sábado 11/04/2020
3-Capoeira e Educação	Manaus, Roma, Lisboa, Madrid, Paris	Sábado 18/04/2020
4-Musicalidade, tradição, ancestralidade: mitos e verdades	Manaus, Salvador, Roma, Madrid, Paris	Sábado 25/04/2020
5- Tema: Musicalidade, tradição, ancestralidade: mitos e verdade	Manaus, Salvador, Roma, Madrid, Lisboa, São Paulo	Sábado 02/05/2020
6- Capoeira é pra mulher também!	Manaus, Salvador, Madrid, Roma, New York	Sábado 06/06/2020

Tabela 1:Lives com temas, cidades e datas. Endereço eletrônico, www.matumbécapoeira.com

Em uma das *lives* com o tema “capoeira e liberdade, um dos convidados, mestre de capoeira Marco Antônio -M A, radicado na Europa, comentou sobre a abrangência da noção de liberdade nesta arte, que envolve aspectos históricos e culturais, como o período de escravidão no país e o reflexo na formação da sociedade brasileira. Neste sentido, o mestre, enfatizou que a capoeira acompanha a séculos este processo, segundo o mestre, quando se fala de capoeira há a menção de como se formou o Brasil em termos de cultura. O mestre faz menção ao fenômeno da internet, como “fluxo e refluxo que liga a capoeira a diferentes realidades pelo mundo.

E a gente praticando uma arte que tem esse tronco linguístico e cultural muito forte esses troncos da África. Quando a gente começa a praticar capoeira agente começa a perceber essa liberdade que esse tronco cultural da para gente. Acho que com esses fluxo e refluxo, o vai e vem, primeiramente dos navios, com os aviões e com a globalização e da internet, a capoeira ela virou uma verdade de todos de

muita gente e acho que o embate está sendo aí o embate maior está sendo aí justamente nessa tentativa de perceber o que é capoeira e a liberdade que se pode fazer com ela, e então quando a gente fala de liberdade aí a gente fala de apropriação cultural e muito que se pode fazer com ela.”(Mestre M. A 2020)

Trata-se de discussão analisada por Daniel Granada (2015) no interior do processo de afirmação da capoeira no Brasil, num modelo de expansão da capoeira para os EUA e continente Europeu associada aos praticantes destes países, que tem apoiado a instalação dos brasileiros e seus grupos em seus países a partir de, “... aliança com os praticantes locais é fundamental para o sucesso da instalação dos brasileiros, os alunos locais desempenham um papel de verdadeiros intérpretes e tradutores da prática para o contexto local. (Granada 2015: 5)

Outro convidado mestre KK B. de Manaus também analisou esta ligação entre capoeira e cultura, a partir do caráter de essencialidade nesta arte, elegendo como referência a capoeira baiana, ou seja, o tipo de capoeira praticado nesse Estado, como protagonista a noção de liberdade, devido sua forte ligação com a escravidão e protagonismo dos escravizados na região do recôncavo baiano, definiu em certa medida da seguinte forma,

... esse conceito de liberdade nossa é muito eurocentrista né. Em termos da liberdade na capoeira, acho primeiro que a gente precisa não entrar propriamente na história da capoeira, mas podemos começar a partir ali do modelo de capoeira que era praticado pela grande maioria das pessoas que é o modelo baiano. A capoeira do modelo, dos pretos baianos, sendo o berimbau sendo o instrumento rei da capoeira, os mestres como detentores de saber, a capoeira com um berimbau. A capoeira das maltas, era uma capoeira de sobrevivência, no seu mais amplo sentido sobrevivência física e psíquica também, porque foi uma grande resposta contra a opressão. A resposta para essa opressão se ela era física se ela vinha com força o capoeirista tinha como reagir também usando a violência era uma resposta pra isso e ao mesmo uma navegação social, como que os valentes conseguiam uma ascensão uma navegabilidade social (Mestre Kk B 2020).

Na *live* que teve como tema “Capoeira é pra mulher também!”, houve significativa participação feminina, inúmeras capoeiristas estiveram debatendo sua presença na prática cultural, a começar

pela pergunta de abertura do encontro, “como deveriam ser organizados esses eventos. Esses eventos com foco feminino realmente são colaboradoras para a capoeira em geral?”

“As outras experimentações que foram ocorrendo e torno da capoeira da capoeira baiana, que hoje nós podemos colocar como capoeira contemporânea e a própria contemporaneidade que existe na capoeira angola e tradicional tanto angola como regional. Elas são experimentações que envolvem o mercado. Hoje o maior modelador da capoeira é o mercado. Mudou muito as condições históricas e objetivas lá do século XIX, não são mais os modeladores da capoeira tradicional e sim ao mercado.” (KK B 2020)

Um dos convidados, o Mestre KK B de Manaus, em sua fala enfatizou a presença feminina na capoeira para nos homens é um debate muito rico, “... temos que lembrar o machismo estrutural que está enraizado em nós desde crianças...Obrigado pelos ensinamentos que as mulheres nos trazem ensinaram...”

Na fala de uma das convidadas, a capoeirista *Sombra* que é militante do movimento negro, argumentou que, “partindo dos estudos e movimentos negros. Movimentos femininos, como dos eventos de capoeira não contemplavam...”. Neste encontro ocorreu rico diálogo sobre o papel e atuação de mulheres no interior de uma arte que se apresenta como extremamente masculinizada e em muitos grupos com posturas dos capoeiristas que demonstram extremo machismo.

A conversa a partir da argumentação de *Sombra* possibilitou a reflexão de um novo lugar para esta arte na Europa, em lugares em que o apoio das mulheres é de fundamental importância.

Na fala de uma das convidadas, mestra T., com vários anos de trabalho com capoeira, comentou que surgiu esta oportunidade de diálogo, dentro de um espaço democrático de debate e de oportunidade de fala. Sobre o processo de inserção da mulher na capoeira esclarece que,

Ai no século passado com a República, alguns mestres da geração de Joao pequeno contaram a história de presença de mulheres na capoeira. Mas não era uma presença tão ativa. Historicamente a gente vem até a década de 70 empurrando a mulher no lugar em que este machismo estruturado se sente confortável... As mulheres se inse-

rindo pelas universidades. Nos anos 80, eu acho que a gente começa a ter a capoeira com as mulheres muito mais ativa... Na década de 90 a gente já tem as aulas de capoeira inseridos em todas as praças, em todos os espaços públicos, nas universidades e nas escolas públicas. As mulheres se tornam professoras e líderes. Eu acho que a partir de 1995 a gente tem que falar da presença das mulheres de outras formas... (Mestra T, 2000)

Inserção nas redes

Está resumida reflexão recorre às contribuições acadêmicas sobre outras formas de organização da sociedade e consequente sociabilidade, como a proposta teórica de Manuel Castells de “sociedade em rede”, em que o autor define como,

A sociedade em rede, em termos simples, é uma estrutura social baseada em redes operadas por tecnologias de comunicação e informação fundamentadas na microelectrónica e em redes digitais de computadores que geram, processam e distribuem informação a partir de conhecimento acumulado nos nós dessas redes (Castells 2005: 20)

O objetivo de recorrer a determinadas contribuições acadêmicas que operam com a temática em discussão, dá-se pela preocupação em não atribuir aos fenômenos tecnológicos e informacionais a capacidade de direcionamento, por si só, das ações e contornos destas pelo mundo, ou seja, não é apenas o uso e apego às novas tecnologias informacionais que devem ditar como as pessoas, ou neste caso, os capoeiristas se organizam e interagem, e sim o conteúdo de sua compreensão sobre o que está ocorrendo no mundo para além do fenômeno da pandemia em destaque.

Como explica Castells (2005),

O que é novo é o facto de serem de base microelectrónica, através de redes tecnológicas que fornecem novas capacidades a uma velha forma de organização social: as redes. As redes ao longo da história têm constituído uma grande vantagem e um grande problema por oposição a outras formas de organização social. Por um lado, são as formas de organização mais flexíveis e adaptáveis, seguindo de um modo muito eficiente o caminho evolutivo dos esquemas sociais humanos. Por outro lado, muitas vezes não conseguiram maximizar e coordenar os recursos necessários para um trabalho ou projeto que fosse para além de um determinado tamanho e complexidade de organização necessária para a concretização de uma tarefa.” (Castells 2005: 18)

O argumento de Castells está amparado em discussão sobre a existência e operação de redes, como verdadeiros sistemas abertos, com caráter de inovações. Processa-se uma interconexão estabelecendo outro dinamismo alterando as relações sociais. As redes não são uma novidade contemporânea, já existiam de alguma forma no passado, amparadas de certa forma, ao surgimento e desenvolvimento de tecnologias que ocasionaram impactos aos sistemas produtivos, às organizações das sociedades e seus sistemas culturais.

O autor faz menção ao andamento de verdadeiros processos sociais”, com a possibilidade de produção, distribuição de conteúdo, serviços e informações. O momento delicado de criação e invenção de forma aberta ao maior número de pessoas, e com isso, a existência de um novo paradigma tecnológico, tendo a informação como matéria fundamental, são tecnologias para agir sobre a informação, não apenas informação para agir sobre a tecnologia, como foi o caso das revoluções tecnológicas anteriores (CASTELLS 1999:108)

Trata-se de características de sistemas abertos e percebidos pelos capoeiristas que têm realizado esforços para compreender e se inserir neste rol de possibilidades flexíveis de informações, como ressalta um dos convidados em uma das lives, resume parte desta discussão, quando comenta, “... esse mundo da internet, todo mundo tem acesso a tudo...” (Mestre M. Antônio 2020)

A capoeira surge no Brasil em meio aos imperativos de uma sociedade de caráter tradicional, como fortes elementos patriarcais e numa condição que a forçou a situação de modernidade, o apelo cultural foi fundamental para sua sobrevivência, muitas vezes na luta ou mesmo estabelecendo alianças com setores hegemônicos de poder na sociedade brasileira.

O mercado se faz presente na realidade da capoeira, principalmente dos agentes que atuam na Europa e que foram pegos de surpresa com os acontecimentos da pandemia do Covid 19. Impactou de sobremaneira esses agentes e os forçou a

repensar suas práticas, a tecnologia da informação, através das redes sociais tem significado umas das estratégias, que até o momento tem auxiliado os capoeiristas na busca de alternativa de manterem-se atuantes e sobrevivendo por meio de sua arte.

Dentre as motivações presentes na migração de capoeiristas brasileiros para o exterior, é a própria situação econômica do país. No Brasil, os capoeiristas em sua maioria fazem parte do universo das populações mais carentes do ponto de vista socioeconômico, desenvolvem a habilidade de enfrentar as situações difíceis de desemprego, moradia, saneamento básico, alimentação, fome, dentre inúmeras outras. Em seu histórico os capoeiristas advêm dessas camadas mais subalternizadas e exploradas, assim como os escravizados no período durante a monarquia no país. Atuar e sobreviver por meio da capoeira significa defendê-la e utilizá-la também enquanto arte.

Relevante salientar, dentro deste aspecto, que as culturas populares têm um expressivo apelo de coletividade e contato direto entre as pessoas, principalmente das camadas mais pobres no caso brasileiro, espaço em que atuam: mestres de brincadeiras e de danças, artistas de rua.

Considerações finais

O quadro atual no mundo todo em que convivemos com uma pandemia, para grande maioria como a primeira vez, demonstra as fragilidades das sociedades com relação a capacidade de lidar com este fenômeno que envolve a saúde pública, questiona os estados nacionais sobre como cuidar e atender suas populações.

Tornou-se inegável o impacto sobre o mundo da cultura popular, como a capoeira no Brasil e pelo mundo. Acredito ser necessária a reflexão de que a capoeira é uma arte e prática cultural nascida nas senzalas do Brasil colonial, posteriormente se desenvolve e sobrevive nas ruas. Trata-se de uma arte de rua, de contato, não apenas nas demonstrações, mas nas formas de sociabilidades, a partir das fazendas de café, quilombos, ruas das cidades do país.

Em certa medida, talvez seja necessário considerar em termos globais, o fato desta arte estar inserida em um grande processo de mercantilização, o que muitos dos capoeiristas mais antigos questionam principalmente sobre o aspecto referente a minimização de alguns elementos como a tradição, resistência, apego aos valores de origem como a ancestralidade e respeito aos mais velhos nessa arte.

O resultado dessa mercantilização é, em certos aspectos, o distanciamento de algo conhecido no mundo desta arte, como “raízes da capoeira”, numa inserção em um processo de troca e venda. Ao mesmo tempo, a defesa da arte e sobrevivência a partir do conhecimento acumulado.

Tanto no Brasil quanto em outros países essa possibilidade de viver por e para esta arte se encontra comprometida dentro do atual contexto epidêmico, a capoeira se insere em uma dinâmica de atividade cultural e paralelamente de sobrevivência material, principalmente a partir das aulas, em sua maioria ministradas em espaços públicos, ginásios, escolas e academias.

A real alternativa utilizada pelos capoeiristas a insere no conjunto de informações e lógica da tecnologia da informação, no subsídio das redes, no uso das redes sociais e nos mecanismos contemporâneos que esta tecnologia propicia, As *lives* são um destes exemplos, seu uso na capoeira tornou possível: encontros, contatos compartilhamentos, diálogos entre estes atores, de forma geral, e com isso a troca de conhecimentos sobre trabalhos, lugares e temas que estão presentes e além da própria da arte e cultura popular.

Referências

ASSUNÇÃO, Mathias Horing. (2008). *Da “destreza do mestiço” à “ginástica nacional”*. *Narrativas nacionalistas sobre a capoeira*. Revista Antropolítica. Nº 24. Niterói. p.19-40, 1º. sem.

BRITO, Celso de e LEWGOY, Bernardo. (2012). *Análise etnográfica de um grupo de Capoeira Angola na cidade de Lyon-França e sua relação com o contexto global- Cultures*. Kairós, Théma, Mis à jour le.

CARLOS, F. Alessandrini. (2020). *A revolução no cotidiano invadido pela pandemia.IN: COVID-19 e a crise urbana [recurso eletrônico] /*

Coordenadora: Ana Fani Alessandri Carlos. São Paulo: FFLCH/USP.
DOI 10.11606/978658762103.

CASTELLS, Manoel e CARDOSO, Gustavo. (2005). *A Sociedade em Rede: do conhecimento a ação política*. Lisboa: Centro Cultural de Belém.

CASTELLS, Manoel. (1999). *A Sociedade em Rede. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. Volume 1, 4ª edição, Ed. Paz e Terra.

GRANADA, Daniel. (2015). *A capoeira apropriada pelos Europeus, novos usos e significados da prática "Afro-brasileira"*. Lisboa. XII CONLAB – Congresso Luso Afro-Brasileiro de 1-5 de fevereiro.

GRANADA, Daniel. (2019). *Práticas em movimento: a pesquisa de campo no caso da capoeira fora do Brasil*. Revista Soc. e Cult., Goiânia, v. 22, n. 1, p. 299-317, jan./jun.

SOARES, Carlos Eugênio Libano. (1998). *A Capoeira escrava no Rio de Janeiro:1808-1850*. (Tese de Doutorado). Campinas, SP, 1998.

VALDELOIR, Rego. (1968). *Capoeira Angola: ensaio socioetnográfico*. Salvador.

VALLEJO, R. Ivete e ÁLVARES Kati. (2020). *La pandemia del coronavirus em la Amazonia ecuatoriana: vulnerabilidades y olvido del Estado*. Cadernos de Campo (São Paulo, on line). Vol.29, nº1, p.95-110, USP. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v29ip94-110.

POTIRA DENTRO DA LUA¹

Nicodemos Sena

As águas do rio ficam muito serenas. Nenhum som, nenhuma voz, nada se ouve, como se de repente um grande sono tivesse baixado sobre o rio e todas as coisas dormitassem. Abaixo da cintura, sinto-me deslizar pela maciez de musgos, samambaias, mururés e lianas. Tépida é a água, cálida a sua frescura. Através do espelho negro dos olhos de Potira consigo ver os peixes de olhos mortiços e escamas faiscantes no fundo das águas. Cobras peçonhentas, agora inofensivas, descem da terra e trançam entre nossos corpos, provocando-nos leves arrepios. Grandes e pequenos jacarés arrastam-se uns sobre os outros, as cobras enfiando-se-lhes pela boca e saindo de suas entranhas como longos cordões. Os curumins entram no rio com seus arcos e flechas de brinquedo; correm de um lugar para outro mirando os peixes que se amparam em quelônios. O mais taludo dos fedelhos aproxima-se de nós e tenta apalpar os seios de Potira. Faço-lhe uma carranca, mas o maroto não se afasta, apenas ri com a boca escancarada; vejo guelras em sua garganta. Potira deixa-se tocar pelo pirralho e pede que eu não me zangue, pois o curumim é apenas um “petitinga”, peixe-miúdo. Piracanjuba, peixe-da-cabeça-amarela, é seu nome. Uma cunhã ainda muito “mucu” (nova) vem nadando pelo fundo e se roça em meu corpo. Potira dá-lhe um beliscão no costado. A cunhã se afasta, os cabelos lisos e muito compridos esvoaçando-lhe sobre as costas. Bela é a cunhantã, formoso o seu dorso, porém, em meio à pelugem do púbis, vejo, num átimo de relâmpago, como faca brilhando entre musgos, um pequeno falo. Potira diz que o homem que se juntar com ela será feliz. “Ixé inti xa recó nha, rerecó uahá” (eu não tenho o que você tem), lamenta-se, apalpando-me o pênis. Piracanjuba, que entrara na idade em que os curumins se tornam perigosos, desinteressa-se de Potira e põe-se a seguir a cunhã-mucu. Uma arraia cinza, de ferrão imenso, chega planando perto de nós; da sua sombra vultos de gente come-

¹ Capítulo do romance “A Noite é dos Pássaros”, de Nicodemos Sena, 2ª edição, Editora Sarau das Letras, Mossoró-RN, 2019).

çam a sair. “Aba-pe aipó?” (quem são eles?), pergunto. Potira diz que são os que morreram afogados no “upabanema” (lago fedorento). Eles saem do fundo dos rios, retornam como eram em vida e se dirigem para o céu, pelo clarão das estrelas. No fundo dos olhos negros de Potira vejo miríades de pontinhos reluzentes. Como isso aconteceu, se há pouco ainda era manhã?! “Inti mahã! Oar pituna!” (não! a noite já caiu!), exclama Potira. “Psiu! Ninguém deve acordar o rio”, adverte ela. A Mãe-d’água, quando o rio dorme, senta-se na proa das canoas e penteia seus lindos cabelos à luz do luar. “Vamos ver a mãe d’água?”, convida Potira, em português surpreendentemente perfeito, pois os homens debaixo d’água, ou em transe, unidos pela paixão, no sonho ou no desespero, falam a mesma língua. Consigo ver a sua voz fluindo pela água, em halos transparentes. Fala baixinho, ciciando no meu ouvido. Linda é a sua voz se infiltrando por entre mururés e lianas; ao ouvi-la, jacarés, peixes e quelônios adormecem. Estou ligado ao mundo pela sua voz, que me entra pela alma e conduz a todos os lugares e a lugar nenhum. Sem pernas, caminhamos em busca da Mãe-d’água, um dentro do outro, no útero fofo do rio, ligados pelo tênue fio da vida. De repente, Potira para (ou fui eu que parei?). Sem olhos vemos o mundo invertido na linha do horizonte. Ou é o mundo que nos vê? Que bela visão! O rio suspenso na abóbada celeste e o Céu sentado nas águas do rio! Eu e Potira flutuamos no éter, extasiados, plenos de imensidão, calados, mas nossas almas falam. Nos olhos de Potira enxergo os tempos antigos, muito antigos, em que o seu povo morava no teto do Céu. Lá, muito acima, há tudo que se pode desejar. Há batata-doce, macaxeira, inhame, mandioca, milho, frutos de inajá, banana, caça de toda variedade e tartarugas da terra, tudo o que se pode comer e imaginar. Sou um guerreiro experiente e descubro no mato a cova de um tatu. Quero caçar o animal e começo a cavar. Cavo, cavo o dia todo, até de noite, sem encontrar o tatu. Na manhã seguinte, bem cedo, vou para o mato, a fim de continuar a cavar. Cavo até de noite, em vão. No quinto dia, quando estou cavando bem fundo, vejo de repente o tatu-gigante, mas, na ânsia de cavar, furo a abóbada celeste. O tatu então despenca, vai caindo, caindo, até chegar a Terra. Acompanho o tatu na queda, mas um

vento forte, de tempestade, pega-me e atira-me de volta para cima, fazendo-me retornar ao Céu, de onde, através do buraco, olho a Terra, lá em baixo. Distingo uma pequena floresta de buritis, um grande rio e campos imensos. Nostalgia infinita toma conta de mim; desse mundo distante sinto saudade. Corro para minha aldeia e conto a novidade: “Cavei um buraco no Céu”, digo a todos. “Como foi que isso aconteceu?”, pergunta um guerreiro. Conto como descobri no mato a cova do tatu-gigante e comecei a cavar, dia após dia, até furar o firmamento. “E onde está o tatu agora?”, querem saber os homens. “Rolou para baixo, eu vi ele cair numa floresta de burutis”, respondo. “O que faremos agora? Ficamos no Céu ou descemos para a Terra?”, pergunta um dos homens. Falam e pensam por muito tempo, até que resolvem mudar-se para a Terra. “O problema é só como vamos descer para lá”, diz um deles. Um outro sugere: “Façamos uma corda comprida de todos os nossos fios, e cordas de arco de todos os nossos cintos e braceletes; cada homem vá para sua choça e de lá traga o que tiver em cordões e fitas”. “Você tem razão, a corda deve ficar forte, igual à de nossos arcos”, retruca outro. Fazemos a corda comprida e depois a jogamos pelo buraco do Céu. Começamos a descida, mas logo paramos, pois a corda não é suficientemente comprida para chegar até a Terra. Tristonhos, voltamos ao Céu. Lá, amarramos muitas outras fitas e cordas para encompridar a corda; ainda não é o bastante; temos que voltar de novo para prolongar a corda, que, mais uma vez, não tem o comprimento necessário. Damos nova busca na aldeia, juntamos tudo o que há em fitas, cordões, cintos e colares; por fim, a corda fica muito comprida. Um homem sem medo e sem vertigem desce e pisa primeiro na Terra. Vejo-o chegar e amarrar a corda no tronco de uma árvore gigantesca. Começa a descida de toda a tribo: primeiro os jovens, depois as mulheres com as crianças, as menores presas a tipoias nas costas das mães; em seguida, os homens e, por fim, os anciãos. Os que aterrizam partem logo para os campos imensos. Os jovens, à frente, procuram o caminho para uma nova morada. Temerosos, alguns hesitam e não acompanham os demais na descida. Segurando minha mão na descida, Potira solta gritinhos. Vejo um curumim estranho que vem correndo e, ao ver a corda, cor-

ta-a, zombando: “Estou cortando a corda para eles ficarem eternamente lá em cima”. Nesse instante, acho que tenho uma vertigem, pois de nada me lembro. A tribo ficou dividida; uma parte continuou morando no Céu e outra, na Terra. Onde eu e Potira ficamos? “Na terra”, diz Potira. “No céu”, digo eu. O que importa, se estamos juntos? Onde estamos será o nosso Céu. Raios translúcidos partem de um disco escarlate, metade água metade ar, olho dourado na linha do horizonte. Dia ou noite, o que será? “Oar pituna. Pituna i roine” (a noite caiu, será fria), diz Potira. “Guaraci osem umã; iporang sepia-ca” (o sol já saiu, é bela a visão dele), retruco-lhe. “Acanga aiua! Iaci-tatá” (louco! é o luar!), diz Potira, divertindo-se com a minha confusão. “Aape iporanga reté” (lá é muito bonito), completa a rapariga. Não sei por quanto tempo avançamos. Sinto as minhas pernas, a ferida já não dói, mas estou muito cansado. Potira, ao contrário, parece cheia de energia. “Iaciçuçu poranga reté!” (como a lua cheia está bonita!), exclama. “Poranga mahiê ne iaué!” (tão bonita como tu!), retruco. Afastamo-nos tanto da praia que não enxergo mais a margem; estamos em águas profundas, mas o piso do rio (ou teto do Céu?) nunca foge dos pés. Jacarés e peixes menores ficaram para trás. Tainhas, atuns e xarés são nossos companheiros. Potira segura firme minha mão e, ágil como um peixe, às vezes, me puxa. O disco escarlate aos poucos vai se erguendo. Baça é a sua luz, tépido o seu calor. Gotas d’água escorrem como suor pelo meu rosto e respiro com dificuldade. “Poranga iaci-tatá” (lindo é o luar), diz Potira, adiantando-se à maneira dos golfinhos. De repente para e olha-me. Que visão enlouquecedora: Potira dentro da Lua! “Iuri Iké!” (vem cá!), ela me chama. Estranho, muito estranho, Potira parece outra. Seu rosto redondo fica do tamanho da Lua e seus olhos refletem uma luz mortiça. “Iuri Iké! Esiquiié umem!” (vem cá! não tenhas medo!), ela me anima. Hesito. O rosto esfogueado da cunhantã, suas narinas dilatadas e a língua que umedece os lábios como se estivesse com sede atemorizam-me. Pego-lhe as mãos, nossos dedos se entrelaçam e os corpos unidos balouçam com as ondas. De longe, muito longe, chegam-me vozes, muitas vozes, vozes muito antigas. As vozes frias dos mortos; as vozes dos vivos que gesticulam em volta dos castelos

suplicando comida e agasalho; vozes portuguesas do Alentejo fluindo no ar trêmulo das manhãs; vozes hebraicas que imprecam e pregam; vozes inglesas que murmuram e soluçam; vozes brasileiras que suplicam e amaldiçoam; trêmulas vozes d'África procurando o sentido do mundo; vozes de Dante: “Misere di me, gridai a lui qual che tu sii, od ombra od omo certo!”; e o poeta que se agarra à última quimera para não enlouquecer, dizendo-me: “Atenta, amigo, para a modulação da voz, aprende a sua condensada chama, ali onde há de acender algum claro sentido, a menos que te bastem as estacas do ruído. As muitas vozes que perseguem nosso dia com suas águas turvas, suas lâminas, as que sempre esquecerás antes que calem e a que lembrarás por sua acesa chama; a voz da amada, lasciva e profana, a voz do nada, a voz muda, e a que te engana”. No meio de tudo, a voz de Potira murmurando: “Potira nde rausuba” (Potira te ama). Mas o primeiro naco assado da minha carne a danada vai comer com volúpia, por amor, para que eu, desfazendo-me em suas entranhas, fique entranhado para sempre em sua alma. Gosto dela mesmo assim: Potira fazendo sua própria vontade, Potira espetando seu próprio corpo, Potira mordendo-me com caninos de jaguarete, Potira unhando-me com unhas de suçuarana. Nhaêpepô-oaçu, meu matador, lasca já meu crânio com o ibirapema. Potira, pequena antropófaga, podes comer-me com prazer — que doce ventura ter teu corpo por sepultura! De dentro da Lua, Potira me olha e enxerga o meu pensamento. Pingos de mel brotam-lhe dos olhos, adocicando-me o sofrimento. Uma auréola de pétalas circunda-lhe o rosto, embriagando com seu perfume o mundo. Fico zozzo, já não tenho pernas, nem braços nem corpo. A terra sumiu, a água sumiu e todos os bichos aquáticos desapareceram. Sem olhos, sem boca e sem ouvidos, apenas penso, ou penso que penso, pois não lembro das palavras, já não penso, apenas pressinto e sinto, um vulto entrando na cabana.

CARTA AO ALMIRANTE

Vitor Luis Alves

Oh meu almirante negro que saudade de você, mesmo eles não nos
deixando crer.

Mas a meu ver, herói nunca deixou de ser, guerrilha armada volte
para me ver.

Vivendo no inferno aguardando um simples gesto, como o senhor fez.
Falou “Viva a Liberdade”, mas até hoje preto não tem validade e nem
pode ter lazer.

A cada chibatada nos dada, um canhão o senhor apontava, o fascis-
mo não vai prevalecer.

Depois do ventre livre podemos respirar?

Lembro de Marcelino, mas ainda temos Agatha para nos alertar.

João, minha fé não é mesma, a pseudo democracia anda falida, e tem
matado a periferia.

Ontem a moça morreu a tiros, a pele escura, o cabelo crespo, foi só
um atrativo, sabemos do ato político.

Os músicos não têm sido bem recebidos, outro dia um levou 80 tiros,
mais uma vítima do racismo.

Nossas crianças seriam nossas glórias, mas vivemos no país especia-
lista em manipulação de autópsia.

A bófia é a mesma, violenta, tem nos maltratado, adolescentes? Piso-
teados!

O inquilino dessa dor tem nome e rosto, através da baioneta, fez um
acordo com o capeta.

Quem sofre oprimido é a moça de vestido, os rapazes coloridos, eles
nos chamam de subversivos.

Desde que partiu houve um tempo de esperança, mas certas alianças,
nos fizeram perder a confiança.

Por incrível que pareça, nossa política é a mesma regida por caretas
similares ao Fonseca.

Desculpe falar de menos, o corporativismo truculento, limita meu
tempo.

Mas peço aos ventos, que traga de volta um marinheiro sem medo
que mude todo enredo atual dessa gente perimetral.

Sobre as e os autoras

Antônia Marinês Goes Alves

Doutoranda no PPGSCA/UFAM. Mestra em Ciências - PPGEA/UFRRJ. Linguista – Unal/UFAM. Professora do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do IFAM Campus Tabatinga. antonia.goes@ifam.edu.br

Antônio Aparício Verçosa Lemos Júnior

Arte-educador da cidade de Boa Vista do Ramos, interior do Amazonas. Licenciado em Artes Visuais pela Universidade Federal do Amazonas em 2016, possui interesse em pesquisas e trabalhos artístico que envolvam a linguagem cinematográfica e os estudos estéticos.

Antônio Carlos Batista de Souza (org.)

Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Docente de Geografia do Instituto Federal do Amazonas - IFAM Campus Manaus Centro. Doutorando do Programa em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Carlos Hugo Sierra

Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (País Vasco). Investigador Postdoctoral en el Department of Health & Social Care (Royal Holloway University) y en Research institute of Sciences of Life (Keele University). Profesor en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Miembro de la European Society for History of Science (ESHS).

Delmara de Lima Moriz

Professora de Anos Iniciais do Ensino Fundamental da rede municipal de ensino na cidade de Coari (AM). Licenciada em Pedagogia no Núcleo de Estudos Superiores de Coari da Universidade do Estado do Amazonas (NESCOA-UEA) em 2019. E-mail: delmaramoriz23@gmail.com

Delta Paula Melo

Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2019) Graduação em Ciências Econômicas - Especialização em Marketing Empresarial - pela Universidade Federal do Amazonas (2000). Atuou como Professora Assistente para Curso de Administração de Empresas junto a Universidade Paulista de Ensino no período de 2003 a 2011.

Fatima M. Flôres de Vargas

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestrado em Sociologia (UFAM). Graduada em Ciências Teológicas (2012), Jornalismo (2013) e Administração (2017) pela Faculdade Boas Novas - FBN. E-mail: fati.jornalista@gmail.com

Guilherme Gitahy de Figueiredo (org.)

Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do curso de Pedagogia do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA). Pós-doutor em Estudos Antrópicos da Amazônia na UFPA (2020). Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2015) e mestre em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (2003). Possui bacharelado em Ciências Sociais Geral (1997) e bacharelado em Antropologia (2002) pela Universidade Estadual de Campinas.

Foi bolsista do Programa de Formação de Quadros Profissionais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (2001) e pesquisador do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (2004-2005). Atua com Antropologia da Mídia, Antropologia do Colonialismo, Estudos Pós-Coloniais e Educomunicação. E-mail: gfgueiredo@uea.edu.br

Leandro Paiva

Pesquisador apoiado pela FAPEAM. Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. Pós-Graduado em Museografia e Patrimônio Cultural (Claretiano). Graduado em Educação Física e História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: professorleandropaiva@gmail.com

Lupuna Corrêa de Souza

Pesquisadora colaboradora no Projeto Defesa Nacional, Fronteiras e Migrações: estudos sobre Ajuda Humanitária e Segurança Integrada. Executado pela Escola de Comando e Estado-Maior do Exército/Instituto Meira Mattos (2020). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas - UFAM (2018-atual). Mestra em Geografia pelo programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas - UFAM (2016). Email: lupunasouza@gmail.com

Mariene Mendonça de Freitas

Professora do Magistério Superior na Universidade Federal do Amazonas no curso de Licenciatura em Artes Visuais. É formada em Artes Visuais pela UFAM, mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela mesma universidade e especialista em Metodologia do Ensino de Artes pela Faculdade São Luiz. Possui trabalhos artísticos e científicos no campo da literatura (contos e poesias), educação e ilustração.

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

Possui graduação em Filosofia pela UFAM (1991), Mestrado em Filosofia do Conhecimento pela Universidade do Porto (1997), Doutorado em Ciências Sociais pela PUC/SP (2005). Atualmente é professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e da Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência na docência e na pesquisa e atua com ênfase nos seguintes temas: Filosofia Tardo-Antiga, Religião, Imaginário e Patrimônio.

Manuel Frota (gravura)

Conhecido pelo nome artístico “Pajé Paryat”, nasceu em Guaxupé (MG) em 1955. Artista plástico ligado visceralmente à matriz indígena brasileira, o que se expressa nas marcas e traços de sua arte pictórica, conviveu com tribos do rio Xingu, onde pôde se relacionar com os sertanistas irmãos Villas-Bôas e o antropólogo Darcy Ribeiro, para cujos livros fez ilustrações. Mora, atualmente, em Taubaté (SP).

Michel Justamand (Org.)

Pós-Doutor em História, Doutor em Ciências Sociais/Antropologia, Mestre em Comunicação e Semiótica, Bacharel e Licenciado em História, todos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Licenciado em Pedagogia pela UniNove/SP; Pós-Doutor em Arqueologia Pré-Histórica pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP; Pós-Doutor em Sociedade e Cultura pela Universidade Federal da Bahia – UFBA; Professor Associado 1 do Curso de História da Arte da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP; e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: micheljustamand@yahoo.com.br

Nicodemos Sena

Nasceu em 1958 no município de Santarém, região de fronteira entre os estados do Pará e Amazonas. De seu convívio com índios e

caboclos extraiu a matéria prima usada em seus romances ambientados na Amazônia brasileira. Em 1977, vem para São Paulo, onde se forma em Jornalismo (PUC-SP) e Direito (USP). É, também, autor dos romances “A Espera do Nunca Mais – Uma Saga Amazônica”, “A Mulher, o Homem e o Cão” e “Choro por ti, Belterra!”. Mora, atualmente, em Taubaté-SP.

Paulo Roberto de Sousa

Graduado em Filosofia, pós-graduando em Neuropsicopedagogia, Mestre em Antropologia Social (UFAM) e Doutorando em Antropologia Social (UFAM). E-mail: mboesara@gmail.com

Ronald Rosa de Lima

Mestre em Ciências e Meio Ambiente-UFPA (2018), Especialista em Docência do Ensino Superior UNIASSELVI-Manaus, Tecnólogo em Gestão Ambiental UNIASSELVI-Manaus, Coordenador Setorial do Programa Segundo Tempo - Força nos Esportes - Manaus. Possui projetos na área de meio ambiente assim como pesquisas em andamento sobre percepção ambiental, populações tradicionais, território e territorialidade. Email: ronaldrosadelima@gmail.com

Tharcísio Santiago Cruz (org.)

Professor assistente da graduação em Antropologia pelo Instituto de Natureza e Cultura - INC/UFAM em Benjamin Constant, desde 2009, atua nas áreas de sociologia e antropologia, integra o Núcleo de Estudos Urbanos-NAURB. Coordena o Projeto de extensão: Educação e Capoeira em Benjamin Constant, desde 2010. Desenvolve a pesquisa de doutorado, “Capoeira no Alto-Solimões: corpo e segredo”, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS da Universidade Federal do Amazonas - UFAM (2017-2021), que conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas-FAPEAM. Email:jucbr@yahoo.com.br

Vitor Luiz Alves (poesia)

Filho de Roseneide Silva Alves e Walter Luiz Alves, contador do Capão Redondo – SP e trabalha prestando serviços na ONG – Gerando Falcões.

Sugestões de leitura

disponíveis em Alexaloja.com

Coleção FAAS - Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

1 - Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.), 2012

2 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões.

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.), 2012

3 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2.

Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.), 2015

4 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016

5 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016

6 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.

Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2016

7 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017

8 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.

Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017

9 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9.

Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2017

10 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10.

Carmen Junqueira, Michel Justamand e Renan Albuquerque (orgs.), 2017

11 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 11.

Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018

12 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 12.

Iraildes Caldas Torres e Michel Justamand (orgs.), 2018

13 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 13.

Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018

14 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 14.

Ana Beatriz de Souza Cyrino, Dorinethe dos Santos Bentes e Michel Justamand (orgs.), 2018

15 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 15.

Antônia Marinês Goes Alves, Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand (orgs.), 2018

- 16 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 16.
José Lino do Nascimento Marinho, Maria Isabel Araújo e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 17 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 17.
Walmir de Albuquerque Barbosa, Marilene Corrêa da Silva Freitas, Artemis de Araújo Soares e Michel Justamand (orgs.), 2018
- 18 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 18.
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2018
- 19 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 19.
João Bosco Ladislau de Andrade, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019
- 20 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 20 - O pensamento dissidente/divergente e as questões amazônicas
Ildete Freitas Oliveira, Michel Justamand e Nelly Mary Oliveira de Souza (orgs.), 2019
- 21 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 21
Michel Justamand, Sandra Oliveira de Almeida e Vânia Cristina C. de Andrade (orgs.), 2019
- 22 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 22
Michel Justamand, Sandra Oliveira de Almeida e Vânia Cristina Cantuário de Andrade (orgs.), 2019
- 23 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 23
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019
- 24 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 24
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.), 2019
- 25 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 25
Ana Maria de Mello Campos, Michel Justamand e Sebastião Melo Campos, 2019
- 26 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 26
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 27 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 27
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020
- 28 - Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 28
Antônio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz, 2020

Coleção FAAS TESES - Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Dirigida por Adailton da Silva e Michel Justamand

- 1 - Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingú.
Carmen Junqueira, 2018
- 2 - Da cana ao caos - Usos sociais do meio ambiente em perspectiva comparada.
Thereza Menezes, 2018

3 - Órfãos das letras no contexto amazônico: memórias de uma prática docente na Tríplice Fronteira Brasil-Peru-Colômbia.

Maria de Nazaré Corrêa da Silva, 2019

4 - Os Rikbaktsa: mudança e tradição.

Rinaldo Sergio Vieira Arruda, 2019

5 - Seringueiros do Médio Solimões: fragmentos e memórias de vida e trabalho.

José Lino do Nascimento Marinho. 2019

6 - O parto na fronteira amazônica Brasil e Peru: etnografia sobre a assistência obstétrica no município de Benjamin Constant.

Ana Maria de Mello Campos, 2019

7 - Espaço e tempo na cidade de Manaus: processo de verticalização (1970 a 2010),

Lupuna Corrêa de Souza, 2020.

Coleção Carmen Junqueira

Dirigida por Michel Justamand e Renan Albuquerque

1 - Carmen e os Kamaiurá.

Michel Justamand, Renan Albuquerque e Vaneska Taciana Vitti (org.), 2019

2 - Carmen e o indigenismo.

Michel Justamand, Renan Albuquerque e Vaneska Taciana Vitti (org.), 2019

3 - Sexo e Desigualdade: entre os Kamaiurá e os Cinta Larga.

Carmen Junqueira, 2019

4 - Índios do Ipavu

Carmen Junqueira, 2019

5 - O tacapec do diabo e outros instrumentos de predação

Eunice Paiva, Carmen Junqueira, Renan Albuquerque e Gerson André A. Ferreira, 2019

Coleção Arqueologia Rupestre

Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand

1 - As pinturas rupestres na cultura: uma integração fundamental

Michel Justamand, 2006

2 - Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição.

Michel Justamand, 2007

3 - As relações sociais nas pinturas rupestres

Michel Justamand, 2007

4 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar

Michel Justamand, 2012

5 - A mulher rupestre

Michel Justamand, 2014

6 - O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI.

Michel Justamand, 2015

7 - Arqueologia da Sexualidade

Michel Justamand, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari, 2016

8 - Arqueologia do Feminino *Michel Justamand,*

Gabriel Frechiani de Oliveira, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari, 2017

9 - Arqueologia da Guerra.

Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Vanessa da Silva Belarmino e Pedro Paulo A. Funari, 2017

10 - Arqueologia e Turismo.

Michel Justamand, Pedro Paulo A. Funari e Andrés Alarcón-Jiménez, 2018

11 - Uma história do povoamento do continente americano pelos seres humanos: a odisseia dos primeiros habitantes do Piauí.

Gabriel Frechiani de Oliveira, Michel Justamand e Pedro Paulo A. Funari, 2019

12 - Caçadores da pré-história: recorrências temáticas na pinturas rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara - PI

Vanessa da Silva Belarmini, 2019

13 - Luta corporal na Pré-História: ensaio antropológico e histórico

Leandro Paiva, 2019

14 - Grafismos rupestres no Abrigo do Índio em Palestina de Goiás: espacialidade e visibilidade

Grazieli Pacelli Procópio, 2020

15 - Pinturas rupestres: o cinema na pré-história

Cidiclei Alcione Biavatti, 2020

Coleção Diálogos Interdisciplinares

Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand

1 - É possível uma escola democrática?

Michel Justamand (org.), 2006

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand, 2007

3 - Diálogos Híbridos.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.), 2016

4 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.

Michel Justamand, 2017

5 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa, 2017

6 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.

Emerson Francisco de Souza (org.), 2017

7 - História e representações: cultura, política e gênero.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.), 2017

8 - Diálogos Híbridos II.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.), 2018

9 - A educação ambiental no contexto escolar do município de Benjamin Constant – AM.

Sebastião Melo Campos, 2018

10 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no município de Benjamin Constant – AM.

Sebastião Melo Campos, Lincoln Olimpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e Josenildo Santos de Souza, 2018

11 - Tabatinga: do Conhecimento à Prática Pedagógica.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org), 2018

12 - Tabatinga e suas Lendas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta, 2018

13 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos

Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2018

14 - A implantação do curso de antropologia na região do Alto Solimões - AM.

Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Heloísa Helena Corrêa da Silva e Paulo Pinto Monte (orgs.), 2018

15 - Estudos Clássicos e Humanísticos & Amazonidades - Vo.l. 2.

Renan Albuquerque e Weberson Grizoste (org), 2018

16 - Ars moriendi, a morte e a morte em si.

Miguel A. Silva Melo, Antoniel S. Gomes Filho, Emanuel M. S. Torquao e Zuleide F. Queiroz (org), 2018

17 - Reflexões epistemológicas: paradigmas para a interpretação da Amazônia.

Salatiel da Rocha Gomes e Joaquina Maria Batista de Oliveira (org), 2018

18 - Diálogos Híbridos III - Agroecologia.

Camilo Torres Sanchez (org.), 2018

19 - Processos psicossociais na Amazônia.

Marcelo Calegare e Renan Albuquerque (org.), 2018

20 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis I: intercâmbios nordestinos.

Antoniel dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Erilúcia Cruz Nacedo (orgs), 2018

21 - Teoria e prática em administração e ciências contábeis II: intercâmbios nordestinos.

Antoniell dos Santos Gomes Filhos, Antonio Wilson Santos, Marcos Jonaty Rodrigues Belo Landim e Maria Eirilúcia Cruz Nacedo (orgs), 2018

22 - Reinvenção do rádio: tecnologia, educação e participação.

Guilherme Gitahi de Figueiredo, Leni Rodrigues Coelho e Núbia Litaiff Morix Schwamborn (orgs), 2018

23 - Afeto & Comum: reflexões sobre a práxis psicossocial.

Bader B. Sawaia, Renan Albuquerque e Flávia R. Busabello (orgs), 2018

24 - Crimes de ódio e violência contra LGBT no Brasil: um estudo a partir do Nordeste do Brasil.

Miguel Ângelo Silva de Melo, 2018

25 - Reflexões sobre violência e justiça.

Ernandes Herculano Saraiva, Guilherme José Sette Júnior e Neuton Alves de Lima, 2018

26 - Política de educação do surdo: problematizando a inclusão bilíngue em escolas da rede municipal de ensino de Benjamin Constant-AM.

Maria Francisca Nunes de Souza e Maria Almerinda de Souza Matos (orgs), 2019

27 - Tradução cultural e processos socioculturais na Amazônia,

Alexandre de Oliveira (org), 2019

28 - Balbina, vidas despedaçadas

Renan Albuquerque, 2019

29 - Olhares comunicacionais

Renan Albuquerque, Noélio Martins Costa e Georgio Ítalo Oliveira (orgs), 2019

30 - Saberes Amazônicos

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Júnior Peres de Araújo e Ismael da Silva Negreiros (orgs), 2019

31 - As Primeiras-Damas e a assistência Social: relações de gênero e poder

Iraildes Caldas Torres, 2019

32 - Imagens e imaginários na Amazônia

Alexandre de Oliveira (org), 2019

33 - Amazônia: prospecção de múltiplas lentes

Liliane Costa de Oliveira, Viviane de Oliveira Lima Zeferino e Israel Pinheiro (orgs), 2019

34 - Amazônia e educação na região do Médio Juruá

Ana Lúcia Garcia Torres, Eloá Arevalo Gomes, Iatiçara Oliveira da Silva, Silvia Regina Sampaio Freitas (orgs), 2019

35 - Amazônia saúde e ambiente na região do Médio Juruá

Ana Lúcia Garcia Torres, Eloá Arevalo Gomes, Iatiçara Oliveira da Silva, Silvia Regina Sampaio Freitas (orgs), 2019

36 - Educação em pauta

Fátima Aparecida Kian e Ailton Paulo de Oliveira (orgs), 2019

37 - Tecnologias na formação inicial de professores

Luis Carlos Rabelo Vieira, 2019

38 - Produções teórico-práticas nos contextos de saúde,

Nazaré Maria de Albuquerque Hayasida e Gisele Cristina Resende, 2019

39 - Protagonismo Internacional do Brasil na Agenda de Segurança Alimentar,

Shigeaki Ueki Alves da Paixão, 2019

40 - Serviço Social, Trabalho e Sustentabilidade

Roberta Ferreira Coelho de Andrade, Hamida Assunção Pinheiro, Lidiany de Lima Cavalcante e Marinez Gil Nogueira Cunha, 2019

41 - Diálogos interdisciplinares em educação profissional,

Alexandre de Oliveira e Xênia de Castro Barbosa, 2019

42 - Corpos, sociedade e extensões.

Artemis de Araújo Soares, Shigeaki Ueki Alves da Paixão e Ghislaine Raposo Bacelar (org.), 2020

43 - Canumã - Memórias vivas de um povo

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020

44 - Ticuna - Guardiões da Floresta

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020

45 - Ticuna - Saberes e práticas educacionais,

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020

46 - Oleiros da vida,

Hamida Assunção Pinheiro, 2020

47 - Estudos a partir da teoria de Norbert Elias

Gláucio Campos Gomes de Matos, 2020

48 - Práticas educacionais no contexto amazônico

Tales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte e Michel Justamand, 2020

49 - Práticas educacionais no contexto amazônico II

Tales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte, Vandrezza Souza dos Santos e Michel Justamand, 2020

50 - Práticas educacionais no contexto amazônico III

Tales Vinícius Marinho de Araújo, Vandrezza Souza dos Santos e Taciana de Carvalho Coutinho, 2020

51 - Educação - Discursos midiáticos sobre as provas de redação do ENEM

Fátima Aparecida Kian, 2020

52 - Associativismo e cooperativismo rural em Parintins, *Sandra Helena da Silva e José Carlos Martins Brandão, 2020*

53 - Campo Minado: as investidas do capital contra Seguridade Social Brasileira

Roberta Ferreira Coelho de Andrade, Hamida Assunção Pinheiro e Kátia de Araújo Lima Vallina, 2020

- 54 – Geografia física da Amazônia, vol. 1
Antonio Fábio Sabbá Guimarães Vieira e Deivison Carvalho Molinari, 2020
- 55 – Violências vulnerabilidades e violação de direitos, vol. 1
Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020
- 56 – Violências, epistemologias, práticas e possibilidades de prevenção, vol. II
Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020
- 57 – O ser e fazer das mulheres cultivadoras nas várzeas amazônicas
Sandra Helena da Silva, 2020
- 58 – Prevenção do abuso sexual na educação infantil
Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2020
- 59 – Leituras sobre educação – a voz do professor
Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 2020
- 60 – COVID – 19: aspectos multidisciplinares – Educação
Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 2020
- 61 – Serviço Social, Estado e Políticas Sociais em Angola
*Amor António Monteiro, 2020*43 – Canumã – Memórias vivas de um povo,
Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020
- 44 – Ticuna – Guardiões da Floresta,
Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020
- 45 – Ticuna – Saberes e práticas educacionais, *Maria Auxiliadora Coelho Pinto, 2020*
- 46 – Oleiros da vida, *Hamida Assunção Pinheiro, 2020*
- 47 – Estudos a partir da teoria de Norbert Elias,
Gláucio Campos Gomes de Matos, 2020
- 48 – Práticas educacionais no contexto amazônico
Tales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte e Michel Justamand, 2020
- 49 – Práticas educacionais no contexto amazônico II, T
ales Vinícius Marinho de Araújo, Flávia Karenine Silva da Ponte, Vandrezza Souza dos Santos e Michel Justamand, 2020
- 50 – Práticas educacionais no contexto amazônico III,
Tales Vinícius Marinho de Araújo, Vandrezza Souza dos Santos e Taciana de Carvalho Coutinho, 2020
- 51 – Educação – Discursos midiáticos sobre as provas de redação do ENEM,
Fátima Aparecida Kian, 2020
- 52 – Associativismo e cooperativismo rural em Parintins,
Sandra Helena da Silva e José Carlos Martins Brandão, 2020
- 53 – Campo Minado: as investidas do capital contra Seguridade Social Brasileira,
Roberta Ferreira Coelho de Andrade, Hamida Assunção Pinheiro e Kátia de Araújo Lima Vallina, 2020
- 54 – Geografia física da Amazônia, vol. 1,
Antonio Fábio Sabbá Guimarães Vieira e Deivison Carvalho Molinari, 2020

- 55 – Violências vulnerabilidades e violação de direitos, vol. 1,
Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020
- 56 – Violências, epistemologias, práticas e possibilidades de prevenção, vol. II,
Carla Montefusco, Izaura Rodrigues Nascimento e Lucilene Ferreira de Melo, 2020
- 57 – O ser e fazer das mulheres cultivadoras nas várzeas amazônicas ,
Sandra Helena da Silva, 2020
- 58 – Prevenção do abuso sexual na educação infantil ,
Eliane Aparecida Faria de Paiva, 2020
- 59 – Leituras sobre educação – a voz do professor,
Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 020
- 60 – COVID – 19: aspectos multidisciplinares – Educação,
Aílton Paulo de Oliveira Junior e Fátima Aparecida Kian, 2020
- 61 – Serviço Social, Estado e Políticas Sociais em Angola,
Amor Antônio Monteiro, 2020

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand



ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



ISBN - 978-65-87643-39-7

