

Leila Adriana Baptaglin  
Vílso Junior Chierentin Santi  
Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior  
Renato Dias Baptista  
(Orgs.)

# Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Trabalhos de Pesquisa e  
de Extensão Universitária

VOLUME 8



A percepção sobre as experiências que se dão à nossa volta é sempre mutável e relativa e, frequentemente, traduz chamados à descoberta de universos desconhecidos que provocam algum incômodo – na acepção da palavra –, que nos tiram de um lugar cômodo, estático, estacionário. Habitando a Amazônia há apenas dois anos, tenho percebido as ininterruptas dissoluções, reconstruções e transformações porque têm passado minhas percepções sobre o mundo e sobre o Outro no cotidiano da vida em meio à floresta. São cosmologias, antes desconhecidas em sua essência, que, agora próximas, têm desmontado estruturas intelectuais previamente estabelecidas e reconfigurado minha experiência existencial de ser e habitar as materialidades e virtualidades compartilhadas. São mutações inevitáveis e sempre bem-vindas. Cosmovisões de populações originárias e tradicionais que tensionam nossos esforços cognitivos no sentido de acessar a compreensão de diferentes visões, imaginários, sentidos, lugares e práticas. Ao mesmo tempo, as diferentes formas de conceber a vida e seus fenômenos nos constringem a refletir sobre as práticas sociais e os espaços de disputa, resistência e poder nos estágios contemporâneos da história humana. Entretanto, preciso, inicialmente, externar minha surpresa e gratidão pelo convite para prefaciar este volume, dada a relevância das investigações e seus resultados para o cenário científico nacional, uma contribuição expressiva e urgente. A riqueza de métodos, dados e informações sobre temáticas sensíveis e atentas a grupos populacionais como etnias indígenas, coletivos de mulheres, comunidades quilombolas, agrícolas e ribeirinhas são um convite irrecusável a um caminho sem volta de acesso à consciência e à lucidez sobre as realidades brasileiras em conjunturas histórico-sociais, artísticas e culturais diversas, em cenários das regiões Norte, Nordeste e Sudeste do país.

**Marcelo Rodrigo da Silva**



**Povos originários e comunidades tradicionais**

**Native peoples and traditional communities**

**Pueblos originarios y comunidades tradicionales**



**SÉRIE Estudos sobre**  
**Povos Originários e**  
**Comunidades Tradicionais**

**DIRETORES DA SÉRIE:**

Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Prof. Dr. Renato Dias Baptista  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Profa. Dra. Angélica Góis Morales  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

**COMITÊ EDITORIAL E CIENTÍFICO:**

Profa. Dra. Elvira Gomes dos Reis  
Universidade de Cabo Verde — Cabo Verde

Profa. Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes  
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Prof. Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior  
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Profa. Dra. Marta Pagán Martínez  
Universidade de Múrcia — Espanha

Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes  
Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional do Ministério Público do Tocantins, CESA/Ministério Público

Prof. Dr. Lamounier Erthal Villela  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin  
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

**COMITÊ TÉCNICO**

Me. Anderson Rodolfo de Lima  
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Me. Maria Laura Foradori  
Universidade Nacional de Córdoba — Argentina

Fernando da Cruz Souza  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

# **Povos originários e comunidades tradicionais**

Trabalhos de pesquisa e de extensão universitária

**Volume 8**

Native peoples and traditional communities:  
Research and university extension

Pueblos originarios y comunidades tradicionales:  
Trabajos de investigación y extensión universitaria

Organizadores

**Leila Adriana Baptaglin**

**Vilso Junior Chierentin Santi**

**Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior**

**Renato Dias Baptista**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



**Obra financiada pelo INSTITUTO DE PESQUISAS AMAZÔNICAS E DE POVOS TRADICIONAIS**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

BAPTAGLIN, Leila Adriana; SANTI, Vilso Junior Chierentin; PORTO JÚNIOR, Francisco Gilson Rebouças; BAPTISTA, Renato Dias (Orgs.)

Povos Originários e Comunidades Tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária – Volume 8 [recurso eletrônico] / Leila Adriana Baptaglin; Vilso Junior Chierentin Santi; Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior; Renato Dias Baptista (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

332 p.

ISBN - 978-65-5917-361-7

DOI - 10.22350/9786559173617

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Povos Originários. 2. Comunidades Tradicionais. 3. Cultura. 4. Políticas Públicas. 5. Desenvolvimento Sustentável. I. Título. II. Série.

CDD: 177

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Comunidade e sociedade

177

# UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR

## REITOR

José Geraldo Ticianeli

## VICE-REITOR

Silvestre Lopes da Nóbrega

## EDITORA DA UFRR

### Diretor da EDUFRR

Fábio Almeida de Carvalho

## CONSELHO EDITORIAL

Alcir Gursen de Miranda

Anderson dos Santos Paiva

Bianca Jorge Sequeira Costa

Fabio Luiz de Arruda Herrig

Georgia Patrícia Ferko da Silva

Guido Nunes Lopes

José Ivanildo de Lima

José Manuel Flores Lopes

Luiza Câmara Beserra Neta

Núbia Abrantes Gomes

Rafael Assumpção Rocha

Rickson Rios Figueira

Rileuda de Sena Rebouças



Editora da Universidade Federal de Roraima  
Câmpus do Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413,  
Aeroporto – CEP.: 69.310-000. Boa Vista – RR – Brasil  
e-mail: [editora@ufr.br](mailto:editora@ufr.br) / [editoraufrr@gmail.com](mailto:editoraufrr@gmail.com)  
Fone: + 55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada a:



# UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

## **REITOR**

Dr. Pasqual Barretti

## **VICE-REITORA**

Dra. Maysa Furlan

## **Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE**

### **Diretor**

Dr. Pedro Fernando Cataneo

### **Vice-Diretor**

Dr. Mário Mollo Neto

### **Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social**

Dr. Nelson Russo de Moraes – UNESP – Líder

Dra. Ana D’Arc Martins de Azevedo – UNAMA e UEPA – Vice Líder

Dr. Alceu Zoia – UNEMAT

Dra. Angélica Góis Morales – UNESP

Dr. Eduardo Festozo Vicente – UNESP

Dr. Fernando Barnabé Cerqueira – FAG

Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior – UFT

Dra. Izabel Castanha Gil – FATEC e UNIFAI

Dr. Renato Dias Baptista – UNESP

Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes – UFT

### **Equipe de Editorial Técnico – GEDGS/RedeCT**

Fernando da Cruz Souza – mestrando na UNESP – Líder

Me. Anderson Rodolfo de Lima – doutorando na UFSCar

Me. Maria Laura Foradori – doutoranda na Universidad Nacional de Córdoba / Argentina

Natália Lima Gasque – mestranda na UNESP

Isaltina Santos da Costa Oliveira – mestranda na UNESP

### **Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS**

(e-mail: [gedgsunesp@gmail.com](mailto:gedgsunesp@gmail.com))

### **Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e**

**Comunidades Tradicionais – RedeCT** (e-mail: [redect.pesquisa@gmail.com](mailto:redect.pesquisa@gmail.com))

Av. Domingos da Costa Lopes, 780 – CEP 17.602-496 – Jardim Itaipú – Tupã – SP

# Sumário

---

## Prefácio 13

Marcelo Rodrigo da Silva

---

## Capítulo 1 19

### **A construção da relação social na infância quilombola por meio do instrumento musical 'curimbó' em Pitimandeuá/Pará**

*The construction of the social relationship in quilombola childhood through the musical instrument 'curimbó' in Pitimandeuá/Pará*

Elziene Souza Nunes Nascimento

Ana D'Arc Martins Azevedo

Edgar Monteiro Chagas Junior

**Palavras-Chave:** Pitimandeuá. Infância quilombola. Curimbó. Ancestralidade.

**Keywords:** Pitimandeuá. Maroon childhood. Curimbó. Ancestry.

---

## Capítulo 2 35

### **Criação artística de Isaias Miliano: o patrimônio roraimense em destaque**

*Artistic creation by Isaias Miliano: roraimen's heritage featured*

Acsa da Silva Ribeiro

Leila Adriana Baptaglin

**Palavras-chaves:** Criação artística. Isaias Miliano. Patrimônio Roraimense.

**Keywords:** Artistic creation; Isaiah Miliano; Roraima Heritage.

---

## Capítulo 3 57

### **Amazônia e suas dimensões: exposição de artes indígenas**

*Amazon and its dimensions: exhibition of indigenous art*

Larissa Lacerda Menendez

Isabel Cristina Teresa Taukane

**Palavras-chave:** Cestaria. Pintura corporal. Artistas indígenas. Amazônia Legal.

**Keywords:** Basketry. Body painting. Indigenous artists. Legal Amazon.

**Midiativismo indígena nas redes sociais: os canais de reverberação das causas dos povos indígenas na Amazônia Legal**

*Indigenous media activism in social networks: the reverberation channels of the causes of indigenous peoples in the Legal Amazon*

Carine Felkl Prevedello

Beatriz Joselita Oliveira Coutinho Abreu

Leticia Gonçalves Lisboa

Ana Luiza de Oliveira dos Santos

**Palavras-chave:** Midiativismo. Povos Indígenas. Redes sociais.

**Keywords:** *Media activism. Indigenous peoples. Social networks.*

**Povos e comunidades tradicionais: patrimônio, cultura e arte popular**

*Traditional peoples and communities: heritage, culture and folk art*

Valéria dos Santos de Oliveira

Giliarde Benavinito Albuquerque Cavalcante Virgulino Ribeiro Nascimento e Gama

Evely Bocardi de Miranda

Leila Adriana Baptaglin

**Palavras-chave:** Povos e Comunidades Tradicionais. Patrimônio. Cultura. Arte Popular. Desenvolvimento Sustentável.

**Keywords:** *Traditional Peoples and Communities. Heritage. Culture. Popular Art. Sustainable Development.*

**Regimes de visibilidade na cobertura jornalística do acordo de salvaguardas tecnológicas entre Estados Unidos e Brasil e suas consequências para o território quilombola de Alcântara/MA**

*Visibility regimes in the news coverage of the technological safeguards agreement between the United States and Brazil and its consequences for the quilombola territory of Alcântara/MA*

Marisvaldo Silva Lima

Carlos Locatelli

**Palavras-chave:** Jornalismo. Comunidades quilombolas. Visibilidade midiática. Acordo de Salvaguardas Tecnológicas. Análise de Discurso Crítica.

**Keywords:** *Journalism. Quilombola communities. Media visibility. Technological Safeguards Agreement. Critical Discourse Analysis.*

**A memória e tradição oral na perspectiva intergeracional da sociedade Akwê Xerente**

*Oral memory and tradition in the intergenerational perspective of the Akwê Xerente society*

Joana D'Arc Alves Paes Andrade

Jocyléia Santana dos Santos

George Leonardo Seabra Coelho

**Palavras-chave:** Akwê Xerente. Memória. Tradição Oral. Intergeracional. Perspectiva.

**Keywords:** Akwê Xerente. Memory. Oral Tradition. Intergenerational. Perspective.

**Análise sócio-histórica e espacial das comunidades tradicionais rurais da Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda - Rio de Janeiro –Brasil**

*Socio-historical and spatial analysis of the rural traditional communities of Agrovila Chaperó, Piranema and Rio da Guarda - Rio de Janeiro - Brazil*

Carlos Alberto Sarmento do Nascimento

Lamounier Erthal Villela

Márcio Albuquerque Vianna

Ryjuzo Ikeda Junior

Thássia Andryna Silva de Paula

**Palavras-chave:** Comunidades tradicionais. Território Identitário de Itaguaí – Tidl. Etnografia. Pescadores artesanais. Agricultores familiares.

**Keywords:** Traditional communities. Itaguaí Identity Territory – Tidl. Ethnography. Artisanal fishermen. Family farmers.

**O mundo ribeirinho e os modos de vida em contextos amazônicos**

*The ribeirinho world and the ways of living in amazon contexts*

Jarlaine da Silva Ferreira

Rosemara Staub de Barros

Carmen Pineda Nebot

Maria Angelita da Silva

**Palavras-chave:** Comunidade amazônica de várzea. Ser ribeirinho/a. Casa ribeirinha.

**Keywords:** Amazonian floodplain community. Being riverside. Riverside house.

## Capítulo 10

267

### **O ser quilombola e o desenvolvimento amazônico narrativas quilombolas no Vale do Guaporé (Rondônia)**

*The quilombola being and the amazon development quilombola narratives in the Guaporé Valley (Rondônia)*

Zairo Carlos da Silva Pinheiro

José Joaci Barboza

Hagner Malon da Costa Silva

**Palavras-chave:** Seringal Santa Cruz. Espacialidade. Imaginário. Agenciamento.

**Keywords:** *Seringal Santa Cruz. Spatiality. Imaginary. Agency.*

## Capítulo 11

289

### **Mulheres quebradeiras de coco babaçu da região do Bico do Papagaio (TO): modos de vida, saberes e memórias**

*Women babassu nut breakers from the babassu region in the Bico do Papagaio (TO): ways of life, knowledge and memories*

Juscelino Laurindo dos Santos

Rejane Cleide Medeiros de Almeida

**Palavras-chave:** Cultura. Memória. Afetividade. Quebradeiras de coco babaçu.

**Keywords:** Culture. Memory. Affectivity. Babassu coconut breakers.

## Índice remissivo de assuntos e temas deste volume

328

## Índice remissivo por assuntos e temas de toda a série de livros (coletâneas de capítulos) da Redect

329

## Prefácio

*Marcelo Rodrigo da Silva*<sup>1</sup>

A percepção sobre as experiências que se dão à nossa volta é sempre mutável e relativa e, frequentemente, traduz chamados à descoberta de universos desconhecidos que provocam algum *incômodo* – na acepção da palavra –, que nos tiram de um lugar cômodo, estático, estacionário. Habitando a Amazônia há apenas dois anos, tenho percebido as ininterruptas dissoluções, reconstruções e transformações porque têm passado minhas percepções sobre o mundo e sobre o Outro no cotidiano da vida em meio à floresta. São cosmologias, antes desconhecidas em sua essência, que, agora próximas, têm desmontado estruturas intelectuais previamente estabelecidas e reconfigurado minha experiência existencial de ser e habitar as materialidades e virtualidades compartilhadas.

São mutações inevitáveis e sempre bem-vindas. Cosmovisões de populações originárias e tradicionais que tensionam nossos esforços cognitivos no sentido de acessar a compreensão de diferentes visões, imaginários, sentidos, lugares e práticas. Ao mesmo tempo, as diferentes formas de conceber a vida e seus fenômenos nos constroem a refletir sobre as práticas sociais e os espaços de disputa, resistência e poder nos estágios contemporâneos da história humana.

Esse exercício de reflexão, mas também de análise e crítica é o que reconhecemos na compilação de textos reunidos neste oitavo volume da

---

<sup>1</sup> Doutor em Estudos da Mídia (UFRN). Professor adjunto e Coordenador do curso de Jornalismo da Universidade Federal do Amazonas, campus Parintins (ICSEZ/UFAM). Líder do Grupo de Pesquisa Visualidades Amazônicas (VIA/CNPq). Coordenador dos projetos de extensão Panorama Ribeirinho ([www.panoramaribeirinho.com.br](http://www.panoramaribeirinho.com.br)) e do Coletivo TABA ([www.coletivotaba.com.br](http://www.coletivotaba.com.br)). Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0668594333072493>

série de estudos “Povos Originários e Comunidades Tradicionais – Trabalhos de Pesquisa e de Extensão Universitária”. Trabalho que mantém a consolidação de uma trajetória de investigações e divulgação científica desenvolvida pela Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais (RedeCT).

Entretanto, preciso, inicialmente, externar minha surpresa e gratidão pelo convite para prefaciar este volume, dada a relevância das investigações e seus resultados para o cenário científico nacional, uma contribuição expressiva e urgente. A riqueza de métodos, dados e informações sobre temáticas sensíveis e atentas a grupos populacionais como etnias indígenas, coletivos de mulheres, comunidades quilombolas, agrícolas e ribeirinhas são um convite irrecusável a um caminho sem volta de acesso à consciência e à lucidez sobre as realidades brasileiras em conjunturas histórico-sociais, artísticas e culturais diversas, em cenários das regiões Norte, Nordeste e Sudeste do país.

O primeiro, segundo e quarto capítulos trazem em seus cerne discussões mais fortemente atreladas a práticas e manifestações artísticas quilombolas e indígenas. No primeiro deles, percebe-se como a música, a dança e rituais festivos se articulam no processo de construção das relações socioculturais na infância da população do Quilombo de Pitimandeuá, município de Inhangapi, no nordeste do Pará. A partir da observação sobre as práticas musicais com o instrumento “curimbó”, são discutidos os mecanismos de integração das crianças quilombolas à cultura de seus ancestrais, assim como seus reflexos para a manutenção das tradições de seu povo.

No segundo capítulo, as investigações científicas se debruçam sobre as criações artísticas de Isaias Miliano, artista indígena da etnia Macuxi/Patamona, em Roraima. São desenhos e pinturas que estabelecem referências visuais e estéticas com a Pedra Pintada, mantendo também um

esforço de vinculação com o contexto amazônico-caribenho. Compreende-se como a percepção sobre as criações do artista estimula construções de processos simbólicos que se articulam em torno de processos identitários relacionados ao povo e ao lugar.

O terceiro capítulo apresenta uma investigação desenvolvida nas Aldeias Porteira Nrozawi e Salto, ambos localizados na Terra Indígena Xerete no município Tocantínia, no Tocantins. O estudo evidencia a articulação intergeracional para manutenção da memória do povo Akwê Xerente por meio da tradição oral. Percebe-se como as gerações mais velhas e mais novas estão intimamente relacionadas à proteção de suas memórias e tradições, diante do desafio de adaptação à modernidade e seu repertório técnico e tecnológico contemporâneo.

No quarto capítulo, assim como nos dois primeiros, a tônica das discussões está concentrada em manifestações artísticas. Nesse caso são fotografias e obras de autoria do artista indígena Feliciano Lana, que integraram a Exposição Amazônia e Suas Dimensões, durante o Simpósio Internacional Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. O estudo traz à tona reflexões sobre técnicas, estéticas e poéticas indígenas, a partir da observação de fotografias de cestaria dos Paumari e Canela-Ramkokamekrá, pintura corporal Kurâ-Bakairi e Me-bengokrê Kayapó.

Mais que um estudo, o quinto capítulo deste volume é o frito de socorro. Um pedido de ajuda para as comunidades rurais de Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda, localidades vizinhas pertencentes ao Território Identitário de Itaguaí (TIdI), que abrange os municípios de Itaguaí e Seropédica, no Rio de Janeiro. O estudo revela que as comunidades estão sofrendo um forçado processo de substituição de suas práticas naturais locais, em virtude do crescimento econômico de complexos industriais

extrativistas e portuários. O capítulo assume a missão de se tornar instrumento de resistência e valorização da vida, enredos e territorialidades próprios dessas comunidades.

O sexto capítulo dedica-se à compreensão dos modos de vida das populações ribeirinhas da região do Alto Solimões, no Amazonas, partindo de uma discussão sobre as categorias comunidade, liderança e a casa ribeirinha. O estudo revela que modos de vida particulares desses povos que habitam terras indígenas, de várzea ou de terra firme e que mantêm o esforço de se organizar coletivamente, com características pautadas na solidariedade e luta pelos modos de produção e uso dos recursos naturais, orientados pelo conhecimento ancorado na ancestralidade e no simbolismo.

O sétimo capítulo apresenta resultados parciais da pesquisa “Mapeamento da rede de Comunicação dedicada à defesa dos povos indígenas na Amazônia Legal”, que se desenvolve com base na observação das plataformas Facebook, Instagram e Youtube. Apresenta dados significativos de quantificação e categorização de perfis de coletivos, pessoas, personalidades e organizações sociais que estruturam conteúdo informativo e de divulgação relacionado à defesa das causas e povos indígenas, enquanto processo relacionado aos conceitos de Mídiaativismo. Mesmo ainda incompleto, o estudo já apresenta resultados enriquecedores e necessários ao processo de mensuração e diagnóstico das articulações sociais em rede, especialmente no que tange aos movimentos em defesa da Amazônia.

O oitavo capítulo se debruça sobre o sentido de “ser quilombola” a partir das teorias fenomenológicas do “imaginário” com populações que habitaram o seringal Santa Cruz, no município de Pimenteiras do Oeste, região do vale do Guaporé, em Rondônia. O estudo apresenta uma profícuca discussão sobre dois possíveis reflexos futuros para essas populações diante da modernidade: um corte das comunidades ou das regiões para

torná-las submissas e mais bem “controladas” ou um mau corte das regiões, deixando-as descontroladas ou em caminhos subversivos.

O nono capítulo problematiza a invisibilidade dos grupos tradicionais e a fragilização e/ou a perda de saberes e ancestralidades que também trazem reflexos para a conservação do meio ambiente, em decorrência do desconhecimento da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Dessa forma, o estudo faz um alerta para a necessidade de conhecimento e compreensão comum sobre o que se tem por cultura, patrimônio e arte popular das Populações de Comunidades Tradicionais a fim de que tenham seus direitos respeitados e garantidos.

No décimo capítulo são compartilhados os resultados de uma investigação sobre regimes de (in)visibilidade midiática que afetam as populações quilombolas maranhenses. Nesse caso, é investigada a cobertura jornalística dos veículos Folha de S. Paulo, O Globo e Estado de São Paulo a respeito dos conflitos entre as comunidades quilombolas e o Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), localizado no município de Alcântara, no Maranhão. O estudo evidencia características do discurso midiático desses periódicos e revela que os jornais agem de forma episódica e síncrona no que diz respeito a eventos dos poderes públicos e dão pouco espaço para a contextualização dos conflitos sociais e territoriais, além de enquadrar o acontecimento majoritariamente pela ótica do desenvolvimentismo, restringindo o acesso de fontes quilombolas às discussões em torno do tema.

E o décimo primeiro capítulo faz uma incursão sobre os modos de vida das mulheres Quebradeiras de coco babaçu da região dos babaçuais, localizada no Bico do Papagaio, no Tocantins. Evidencia como a palmeira babaçu tornou-se um símbolo de resistência para esse grupo social, elemento cultural e central para a formação da identidade das mulheres

quebradeiras de coco. Fazendo uso de métodos da História oral com histórias de vida, a investigação revela os modos de vidas das mulheres, em São Miguel do Tocantins.

O conhecimento tradicional, a compreensão da vida e das relações sociais decorrentes de sua historicidade, resistência e luta são fontes únicas e de extremo valor. As informações compartilhadas nos capítulos aqui reunidos se configuram também como manifestos científicos atentos à manutenção dos povos originários e comunidades tradicionais. Estudos que traduzem a preocupação com a sustentabilidade, fortalecimento e respeito à existência e às manifestações desses povos, com base em investigações sensíveis às experiências humanas, em suas concepções e cosmologias. Este volume pode ser encarado, ainda, como um convite aos diversos campos da ciência para que multipliquem os esforços no sentido de identificar demandas e propor soluções que contribuam com a sustentação de vidas originárias e tradicionais.

Parintins – Amazonas, 02 de dezembro de 2021.

## Capítulo 1

### **A construção da relação social na infância quilombola por meio do instrumento musical 'curimbó' em Pitimandeuá/Pará<sup>1</sup>**

*The construction of the social relationship in quilombola childhood through the musical instrument 'curimbó' in Pitimandeuá/Pará*

*Elziane Souza Nunes Nascimento<sup>2</sup>  
Ana D'Arc Martins Azevedo<sup>3</sup>  
Edgar Monteiro Chagas Junior<sup>4</sup>*

#### **1 Introdução**

Este artigo consta de um relato de experiência, ocorrido na comunidade remanescente de quilombo, localizada em Pitimandeuá, município de Inhangapí/PA. O contato com a comunidade ocorreu por meio de visitas, no segundo semestre de 2019, orientadas pelo Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Diversidade e Inclusão - GEPEDI, o qual encontra-se vinculado a Universidade da Amazônia - UNAMA.

Durante as visitas, ficamos conhecendo a realidade daquela comunidade, a qual passava por um momento adverso, no que tange ao aspecto educativo institucionalizado, tendo em vista que a escola da comunidade

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Mestra em Comunicação Linguagens e Cultura (UNAMA). Docente da Rede da Educação Básica da Rede Pública Estadual de Ensino do Estado do Pará. Endereço: Rua Décima Terceira, qd 13, n.03. Bairro: Decouville. Residencial Parque das Palmeiras. Cidade: Marituba/PA. Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7126528052121192> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1234-6167> E-mail: [elzienunes@gmail.com](mailto:elzienunes@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutora em Educação/Currículo (PUC/SP). Docente da UEPA e da UNAMA. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0257982352792085> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4240-9579> E-mail: [azevedoanadarc@gmail.com](mailto:azevedoanadarc@gmail.com)

<sup>4</sup> Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente da UNAMA e da Secretaria de Educação do Estado do Pará. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5081110148710867> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2048-560X> E-mail: [edgarchagas@yahoo.com.br](mailto:edgarchagas@yahoo.com.br)

havia sido fechada, por determinação do poder público daquele município, alegando, contenção de gastos.

Então, durante todo o percurso do ano de 2019, as crianças ficaram sem frequentar a escola instalada na sua própria comunidade, algumas poucas, tiveram que descolocar-se para outras escolas, porém, distantes de Pitimandeuá, o que causou inúmeros desconfortos, tanto aos estudantes quanto às suas respectivas famílias. Outras crianças, as menores, foram impossibilitadas de ir a essas escolas mais distantes, justamente em função de suas famílias não sentirem segurança em enviá-las para um local desconhecido por elas.

Em meio a esse quadro nada satisfatório para essa comunidade, a liderança local procurou estratégias para que as crianças não ficassem ociosas, e teve a iniciativa de criar momentos pedagógicos, de caráter interativo com base nos aspectos da cultura local, principalmente por meio da dança e música do carimbó, estimulando-as na prática de saberes que não apenas o conhecimento socializado no ambiente escolar. Porém, o foco deste ensaio, atenta para um fenômeno até então não observado, a partir de estudos acadêmicos, em relação ao vínculo das crianças quilombolas, dessa comunidade, com o tambor que faz soar o batuque de sua música e dança. Neste sentido, partimos de uma problemática inicial de pesquisa sobre a maneira pela qual o instrumento musical ‘curimbó’ possibilita uma interação da criança quilombola à cultura de seus ancestrais e pode contribuir para a tomada de consciência de sua condição sociocultural, fortalecendo a identidade quilombola e seus laços de solidariedade por meio da expressão corpórea e dos atravessamentos híbridos da tradição e contemporaneidade.

O objetivo geral é analisar a construção da relação social na infância quilombola por meio do instrumento musical ‘curimbó’. E como objetivos específicos: I) Conhecer a história do quilombo de Pitimandeuá-Pa; II)

Contextualizar a importância do carimbó para a tradição quilombola amazônica paraense; III) Demonstrar como a construção da relação sociocultural na infância quilombola se efetiva na cultura de seus ancestrais a partir do instrumento musical ‘curimbó’.

Metodologicamente, é uma pesquisa de campo, de caráter etnográfico e de abordagem qualitativa, baseada na observação participante de 30 (trinta) crianças (meninas e meninos), da comunidade de Pitimandeuá, com idade entre 05 (cinco) a 14 (quatorze) anos e, fundamentada em teóricos, a saber Couto; Brito (2017), Chagas Júnior; Lima (2013), Jurandir (2004), entre outros.

Desta forma este artigo encontra-se estruturado da seguinte forma: na segunda seção é realizado um histórico da comunidade de Pitimandeuá, antecedida pela introdução; na terceira seção é narrada a importância do carimbó para a tradição quilombola amazônica paraense; a quarta seção, enfatiza o relato da experiência sobre a construção da relação sociocultural da criança quilombola por meio do instrumento musical ‘curimbó’.

## **2 Historicizando a comunidade de Pitimandeuá/Pará**

O nome da referida comunidade quilombola é Menino Jesus de Pitimandeuá ou Agrovila de Pitimandeuá, no entanto, é popularmente conhecida por Pitimandeuá. Esse pedaço de chão é oficialmente reconhecido como terra quilombola, pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Sua localização é no município de Inhangapi, nordeste paraense (COUTO; BRITO, 2017).

É importante compreender que a expressão “remanescente” foi cunhada pelas áreas jurídica e antropológica, para designar que seus habitantes trazem consigo a cultura de seus ancestrais. No entanto,

Esta denominação parece querer definir estes grupos sociais pelo que eles já não são mais, traz embutida uma noção de algo residual, alguém que já foi e

do qual hoje permanecem só algumas lembranças, alguns vestígios, reminiscências não bem identificadas (TRECCANI, 2006, p. 85).

É importante mencionar que a história sobre sua formação data do final do século XIX, período este em que cerca de sete escravos fugiram (da região de Caraparú/Santa Isabel do Pará) chegaram e se fixaram naquele território, recebendo, posteriormente, outros negros que fugiam das fazendas e outros que foram libertos. (COUTO; BRITO, 2017). Neste sentido, torna-se interessante perceber que os quilombos se constituíram enquanto locais de resistência de negros.

No Brasil, os quilombos constituíram-se como espaços de resistência, durante o sistema escravista, visto que foram sendo formados em sua grande maioria por negros fugidos. O quilombo brasileiro trata-se de uma oposição à estrutura escravocrata, sendo este uma reconstrução do quilombo africano, originários dos povos bantos (CAMPO; SOUZA, 2015, p. 315).

O território quilombola Menino Jesus de Pitimandeuá, também seguiu (e segue) a tradição da resistência. Foi, inicialmente, propriedade de uma senhora portuguesa que, depois, fez a doação dessa terra, colaborando para a fixação permanente daqueles que ali trabalhavam, estando localizado em uma área considera de transição entre a atual região metropolitana de Belém e o Nordeste do Pará (COUTO; BRITO, 2017). O nome da comunidade tem uma história:

O nome Pitimandeuá é derivado da tradicional atividade do cultivo e do tratamento da mandioca, principalmente para a produção de farinha. O processo envolvia o amolecimento da mandioca nas beiras do rio da comunidade a partir do contato com a água, gerando um forte odor, conhecido popularmente no Pará como pitiú (COUTO; BRITO, 2017, p. 77).

Diante o exposto, nota-se a sintonia da comunidade com as suas práticas sociais, tendo em vista que, a história do seu nome está vinculada ao plantio da raiz ‘da mandioca’ e do seu beneficiamento, por meio do uso do ‘tipiti que serve para abstrair o suco da mandioca para a produção, artesanal da goma e do tucupi e, o sumo para a produção da farinha d’água. E o termo “mandeua”, que “significa terra de algo” (COUTO; BRITO, 2017, p. 77).

Atualmente, nesta localidade, residem cerca de 44 famílias, as quais estão ligadas as atividades agrícolas e extrativistas. Buscam manter uma relação harmoniosa com a natureza, já que as atividades, em grande parte são de subsistência. O espaço geográfico de Pitimandeuá, é composto por pequenas ruas, algumas asfaltadas, na entrada do lugar há uma igreja católica com uma pequena praça em sua frente. No centro da comunidade, uma praça, maior. Ao lado direito e esquerdo da praça estão construídas as casas, algumas de madeira e outras de alvenaria. Há também um barracão que abriga a comunidade em reuniões e demais atividades comunitárias, como por exemplo, na recreação para as crianças e uma escola, de pequeno porte, porém, bem estruturada, mas que se encontra fechada, por determinação da prefeitura daquele município.

Seguindo a rua principal até final do percurso encontra-se o igarapé, que serve a comunidade e que “tem muita expressividade” (COUTO; BRITO, 2017, p. 77), pois a ele são atribuídos vários causos e lendas, mas também, é local onde o sagrado se manifesta como condição de respeito para com os espíritos ancestrais. Essa tradição, conforme os relatos locais, deve ser respeitada por todos aqueles que visitam esse espaço.

### **3 A importância do Carimbó na tradição quilombola amazônica paraense**

A partir da expressão carimbó, vários entendimentos podem ser delineados no imaginário amazônico paraense. A narrativa abaixo, a qual

consta de um pequeno recorte da pesquisa sobre o inventário do carimbó, feito sob a direção do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, no Pará em 2009, observa que:

O carimbó, considerando as possíveis dimensões que tal designação pode compreender festa, música, dança, artesanato etc., como expressão que carrega múltiplos elementos éticos e estéticos na microrregião do Salgado Paraense, envolve domínios tanto ordinários quanto eventuais da vida social (CHAGAS JUNIOR & LIMA, 2013, p. 44).

Dentre as múltiplas possibilidades de identificação da manifestação cultural carimbó, iremos utilizar, neste artigo, aquilo que centraliza suas práticas: ‘o curimbó’, o qual é um tipo de tambor construído manualmente a partir de um tronco escavado, coberto com pele de animal e que se toca sentado sobre ele utilizando-se as mãos em articulação com o total restante do corpo, utilizado para acompanhar as melodias dançantes, ditando a pulsação sonora que dinamiza os passos dos seus dançadores e dançadeiras.

Uma das tradições de grande valor da cultura quilombola, o ‘curimbó’ é representativo nas festas locais, tanto em rituais religiosos - homenagem aos seus santos padroeiros -, como em rituais sociais, como por exemplo, “plantio e colheita da mandioca e da maniva” (CHAGAS JÚNIOR; LIMA, 2013, p. 45), no ato da pesca, em aniversários ou simplesmente entre encontros de amigos. Segundo Salles (1969, s/p) “A base do carimbó [musicalmente] são os tambores”. Esta frase carrega todo o valor simbólico desse instrumento musical nas rodas de danças. De fato, é impensável e impraticável o cantar, o dançar, sem que esse instrumento esteja presente.

Chagas Júnior; Lima (2013, p. 45) descrevem esse instrumento musical, segundo a descrição de Salles (1969) da seguinte forma: “(tambores feitos do tronco de árvores escavadas, tendo uma de suas extremidades

coberta por couro de boi, veado ou outro animal)”. Observa-se que a matéria-prima utilizada na produção desse instrumento é bastante elementar, porém, seu som é de uma preciosidade cultural imensurável, na medida em que manifesta o bem viver da cultura desse povo.

Na seguinte seção será exposto o relato de experiência sobre a construção da relação sociocultural da criança quilombola por meio do instrumento musical ‘curimbó’.

#### **4 A construção da relação social na infância quilombola por meio do instrumento musical ‘carimbó’: relato de experiência**

Os participantes dessa pesquisa foram: 1 (uma) liderança quilombola do sexo feminino, a qual exercia atividades de cunho pedagógico escolar e também exercia a função de mediadora das práticas culturais quilombolas; 30 (trinta) crianças, das quais 13 eram do sexo feminino e 17 (onze) do sexo masculino, essas crianças tinham a faixa etária entre 05 (cinco) e 14 (doze) anos de idade. Com todos e todas participantes foi realizado o método da observação participante.

Durante as atividades pedagógicas e de vínculo com suas práticas culturais, as crianças eram reunidas, pela liderança quilombola, em um barracão, cuja a base e colunas foram construídas com concreto. É um espaço semiaberto dos lados e coberto por telhas de barro. Logo na entrada, quem chega, é saudado por uma alta e latifoliada árvore, a qual fornece uma sombra aconchegante. É nesse barracão simples na aparência, mas rico em manifestar a cultura local, que as atividades de caráter pedagógico eram direcionadas às crianças. Porém, as observações realizadas para compor esta pesquisa, mantiveram o foco para as atividades em que as crianças realizavam, de maneira espontânea, como a dança do carimbó, e a partir de uma delimitação micro, para a construção da relação social da criança tendo o instrumento musical ‘curimbó’, que fornece o ritmo a dança, como propulsor percussivo.

Enfatizando, teoricamente, sobre a construção da relação social da criança, este estudo tomou por base as pesquisas de Janet (1929) Vygotsky (1984), os quais pontuam que, esta construção se efetiva mediante as relações com os outros indivíduos, por meio da linguagem, e ainda promove modificações no desenvolvimento psicológico que é formado pelas socializações sensíveis e por relações sociais mais vastas (que representam espaços sociais, maneiras de inserção em campos da cultura, papéis a serem assumidos e etc.).

A partir destas) bases teóricas, aliada as observações realizadas *in loco*, ficou perceptível que o instrumento musical ‘curimbó’ pode funcionar como um propulsor que motiva a construção da relação social das crianças da comunidade quilombola de Pitimandeuá entre si e com a referida comunidade, tendo em vista que, essa relação também se desenvolve na interação das rodas de dança, a partir do envolvimento com o outro e, esse outro, é seu ‘irmãozinho’ do quilombo, que estar junto nas atividades pedagógicas propostas pela liderança local.

Esse ‘estar junto’ fortalece o vínculo de comunidade e afetividade entre as mesmas. Foi durante estas práticas de atividades educativas, que notamos um fenômeno interativo entre as crianças com o instrumento do tambor, ou seja, por meio da manifestação cultural de sua ancestralidade as crianças quilombolas de Pitimandeuá iniciam seu processo de construção social, o que poderá, futuramente, contribuir para seu senso de pertencimento a esta comunidade.

Foi interessante perceber a linguagem cultural quilombola ‘ecoando’, a sintonia no olhar daquelas crianças, a alegria apresentada em cada dança e no cantar das músicas. Estas, são manifestações que surgem dos seus hábitos e, dessa forma, também assumem sua condição de crianças quilombolas, muito embora sem perceber, pelo fato de ainda estarem

vinculadas ao mundo infantil, porém, as bases de pertencimento, já estão sendo fincadas.

Participar desses momentos de manifestações culturais foi relevante para a construção deste estudo, tendo em vista que, ao presenciar cada chegada do instrumento ‘curimbó’, trazido pelas mãos marcadas na história de luta e resistência da liderança da comunidade e, a alegria contagiando a criançada que fazia a roda de dança, sem que ninguém pedisse ou que os organizassem na posição de iniciar o ritual. Era automático que rapidamente, já estavam a postos para a continuação da alegria das atividades, mas agora, com a presença do tambor, que iniciaria o batuque, por meio daquelas pequenas mãos.

Foi interessante perceber que ao somente tocar a primeira mãozinha no tambor e iniciarem as primeiras palavras melodiosas da música, tão logo todos começavam a manifestar seu gingado, coisa mais linda do mundo (grifo nosso). Momento este que, foi preciosamente relatado em uma pesquisa do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN (2013): “A dança tem a dinâmica impulsionada pelo batuque dos tambores, com passos “miúdos” feitos pelos dançantes, que giram ciclicamente no formato da dança de roda...” (CHAGAS JÚNIOR; LIMA, 2013, p. 46).

Na manifestação da dança, as crianças quilombolas não estavam vestidas com a indumentária que se presencia nos festivais culturais da capital - Belém/Pá. Muito pelo contrário, suas roupas eram aquelas que utilizavam no dia a dia mesmo: blusa de algodão e short (desbotando a cor). A infância inocente e desapegada de bens materiais (em desacordo com o capitalismo ocidental), lhes fazia dançar com os pés descalços, aqui teorizando Dalcídio Jurandir (2004) tal qual a “aristocracia de pés no chão”, este é um termo cunhado por este autor, para se referir aos subalternizados, quando lhes é dado condições de visibilidade. E acredita-se que o olhar

micro, oportunizado por este estudo, às crianças quilombolas, que vivem a manifestação de sua cultura, estar impregnada de resistência, à cultura hegemônica ocidentalizada. Esta resistência é caracterizada pelas “lutas do seu tempo, esperança na sua humanidade descalça (CHAGAS JR; MAIA, 2018, p. 236).

Quando se menciona acerca de ‘sua esperança’, logo se reporta a alegria dessas crianças observada durante a pesquisa de campo, nas quais estavam envolvidas em atividades que tinham por base a cultura local. Por outro lado, foi presenciada também, as angústias de viver no cotidiano quilombola, caracterizadas principalmente, pelo descaso do poder público. Estas experiências sociais, são traduzidas na composição das letras das músicas, que trazem os hábitos locais e a visão de seu próprio mundo como temáticas centrais. Observe:

Os temas (letras) das canções, em geral são alusivos a elementos da fauna e da flora da região, bem como do dia a dia do trabalho e demais sociabilidades cotidianas, sendo que, majoritariamente, os compositores, cantadores e tocadores são agricultores e/ou pescadores. Neste interim, a oralidade vai marcar significativamente a reprodução dos conhecimentos e saberes relacionados a esta manifestação (CHAGAS JÚNIOR; LIMA, 2013, p. 46).

Essa é uma das práticas que coloca as crianças frente a frente com a cultura de seus ancestrais e que, no tempo presente, a liderança quilombola mantém viva a tradição, ao socializar com aquelas a história de seu próprio povo, de modo que, o mundo infantil entra em contato direto com suas raízes culturais, conhecendo-a por meio da letra das músicas que manifestam toda tradição.

Para além de estar em contato com a cultura ancestral, as crianças primam pelo brincar nesse momento. De fato, que a diversão é típica do mundo infantil. Estabelecendo a ‘âncora’ com a teoria vygotskyana (1984)

sobre o ‘brincar’, o autor pondera que no espaço das atividades lúdicas, a criança re-cria suas vivências do dia a dia, copia modos culturais de ação com ou sobre objetos e modos da relação interpessoal. E dessa forma, a criança quilombola constrói sua relação social, imitando a realidade na brincadeira na qual estão inseridas.

Dessa forma, é que foi observada a manifestação de um vínculo afetivo entre as crianças com o instrumento musical ‘curimbó’ como um objeto lúdico, no qual foi baseado um envolvimento que inseria também o ato de brincar. Neste contexto, é importante ressaltar que este é um fator relevante no processo de desenvolvimento infantil. Segundo Santos (2002, p. 12): “O lúdico facilita a aprendizagem, o desenvolvimento pessoal, social e cultural, colabora para uma boa saúde mental, prepara para um estado interior fértil, facilita os processos de socialização, comunicação, expressão e construção de conhecimento”. Esse é o ponto chave desta pesquisa, que foca na importância desse instrumento musical como propulsor da construção da relação social das crianças e que, contribui para a manutenção da cultura de seus ancestrais.

Foi perceptível a existência da relação saudável das crianças da comunidade com esse instrumento musical, como se fosse seu brinquedo. Pois durante nossa pesquisa, não presenciamos nenhuma criança portando brinquedo industrializado, nenhuma criança com *smartphone* ou *tablet* em suas pequenas mãos. Muito pelo contrário, suas mãos são usadas para bater palmas, as mãos estavam ocupadas ao toque do tambor, sim, eram as crianças que batucavam o instrumento ‘curimbó’ e se revezam nessa prática cultural e lúdica. Não existiu um momento em que o tambor ficasse sem ser tocado por aquelas mãozinhas, pequenas no tamanho, mas grandes na tradição.

Teorizando com as ciências sociais, que privilegiam as relações sociais, este estudo traz para o debate Max Weber (1969), para o qual a relação

social é entendida como um comportamento que é referido de forma recíproca por uma multiplicidade de agentes. Portanto, neste contexto, a relação social se efetiva por meio do conteúdo de sentido. Dessa forma, a relação social das crianças nas atividades interativas e com o instrumento ‘curimbó’ são baseadas em relações sociais comunitárias, pelo teor afetivo que apresenta, fundamentada nos sentimentos que aprendem a exercer com as práticas deixadas por seus ancestrais e que a liderança local mantém vivas.

Faz-se necessário ressaltar que no quilombo, o carimbó resiste, e nessa via de resistência, reafirma-se que o carimbó esteja em comum acordo a outras práticas, contra-hegemônicas, conectadas ao ideário das epistemologias do Sul, que podem ser conceituadas como um conjunto de conhecimentos e vivências que, no decorrer do tempo histórico foram construídos por povos específicos, em seus contextos e culturas, as quais foram subalternizadas desde o princípio do movimento colonizador até a contemporaneidade e foram colocados a margem no decorrer da história, pelo aparelho do Poder do Estado (SANTOS, 2010). As diversificadas instituições sociais e a ciência de cunho explorador primaram em silenciar tais vivências sociais e conhecimentos, considerando-os rasos, improdutivos e residuais (SANTOS, 2010). Daí decorre a importância do fazer da liderança quilombola, manter viva a tradição e ter nas crianças seu foco para que as práticas culturais de seus ancestrais não se percam.

Dessa forma, quando se observa a liderança quilombola defendendo a prática cultural do carimbó, ao estimular as vivências das crianças com esse ritual, percebe-se a legitimação dos saberes e práticas culturais nele apresentado. Essa ação pode ser associada a representação identitária que estes sujeitos manifestam pelo pertencer a este espaço, por pertencer a cultura a qual seus ancestrais valorizavam e que é relevante que chegue a estas crianças como uma forma de dar continuidade à tradição.

Durante as atividades exercidas era comum, algumas crianças, sentarem em cima do instrumento e batucar, com uma leveza, com uma habilidade de admirar e para realizar essa festa, o único instrumento disponibilizado era o ‘curimbó’, o que faz com que o valor desse instrumento seja ainda mais significativo para aquelas crianças. Esse modo de fazer carimbó infantil, não existe em lugar nenhum do mundo, só no quilombo de Pitmandeua. São as crianças que permitem experienciar essas práticas representadas por uma áurea estética que valoriza o processo emocional e permite a explosão de emotividades.

### **Considerações finais**

Este artigo procurou compreender de que forma o instrumento musical ‘curimbó’ pode ser um integrador da criança quilombola à cultura de seus ancestrais e pode contribuir para a construção de sua relação social e manutenção da tradição.

Como resposta a investigação, esta pesquisa evidenciou que a liderança quilombola da comunidade de Pitmandeua, assumiu um papel de mediadora junto as crianças em atividades pedagógicas, tendo em vista, o fechamento das escolas do campo. Porém, o fenômeno que oportunizou o desenvolvimento desta pesquisa foi a construção da relação social das crianças, estabelecida nas atividades culturais de seu povo, bem como a afinidade que mantinham com o instrumento musical ‘curimbó’.

Mesmos em condições de poucos recursos, os tais não se constituíram em impedimentos para que a liderança local implantasse o projeto pedagógico desenvolvido com qualidade. No desenvolvimento destes projetos, a comunidade contou com o apoio de acadêmicos oriundos de grupos de pesquisas das universidades da Amazônia paraense.

Nesse período, os pesquisadores do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Diversidade e Inclusão - GEPIDI/UNAMA,

colaboraram com o projeto, por meio de execução de atividades pedagógicas, mantendo o contato direto com as crianças para acessar o conhecimento do seu cotidiano. Por meio das observações, conhecemos os avanços, os sucessos e as angústias que perpassam pela caminhada de vida quilombola amazônica.

Porém, o que mais abrilhantou o nosso olhar, enquanto pesquisadores, foi em uma perspectiva decolonial, perceber a problemática instaurada por outra ótica: a da resistência desse povo, que mesmo vivendo um momento adverso referente ao fechamento da escola da comunidade e com poucos recursos, desenvolveram um trabalho com maestria e, dessa forma, fortaleceu-se os vínculos de amizades e de afetividade entre as crianças, principalmente em relação a manutenção da tradição por meio de suas práticas culturais.

Foi gratificante conhecer e fazer parte de um projeto valioso como este e, que não pode parar, tendo em vista que a criança quilombola deve conhecer a cultura de seus ancestrais e esse conhecimento pode ser oportunizado pela liderança local, que exerce a competência máxima para a disseminação desses saberes. É por meio desses saberes que as crianças da comunidade manterão uma vida de sangue quilombola, oportunizada pela prática cultural do seu povo e que por meio do instrumento musical ‘curimbó’ mantém viva a tradição de seus ancestrais, possibilitando a construção de sua relação social saudável e pertencente a esta comunidade.

## **Referências**

BRANDÃO, Brandão, Priscila. **Conheça a história do carimbó**. Agronegócios, 2015. (Consultado em 16 de julho de 2020).

- CAMPOS, Louise Rodrigues; SOUZA, Sullivan Ferreira. **Educação quilombola e decolonialidade: um diálogo intercultural**. XII CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. PUC-PARANÁ, P.313-330, 2015.
- CHAGAS JÚNIOR, Edgar Monteiro; LIMA, Andrey Faro de. Da origem “à perda”: o jogo identitário do carimbo. In: **Patrimônio cultural na Amazônia: investigações, inventários e intervenções**/Luciana Gonçalves de Carvalho (org.) – Santarém: UFOPA, 2013.
- CHAGAS JÚNIOR, Edgar Monteiro; MAIA, Máira Oliveira. A **“Aristocracia de Pé no Chão” e o herói popular EM Belém do Grão Pará, de Dalcídio Jurandir**. Revista Literatura e Sociedade nº28, p. 219-236, jul/dez, 2018.
- COUTO, Aiala Colares; BRITO, Lyara Carlyle. **Território, identidade e re-existências no Quilombo de Pitimandeu-Pará**. Revista GeoAmazônia. Belém, v.5, n.10, p.68-85, 2017.
- COUTO, Aiala Colares; BRITO, Lyara Carlyle Carneiro y PINHEIRO, Daiane de Cássia Feio (2018): **Entre Quilombolas e Fazendas: o conflito pelo uso do território na comunidade Quilombola de Pitimandeu (PA)**, Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales, (enero-marzo 2018).
- JANET, P. **L'évolution psychologique de la personnalité**. Paris: Ed. A. Chahine, 1929.
- JURANDIR, Dalcídio. **Passagem dos inocentes**. Belém: Falangola Editora, 1984.
- JURANDIR, Dalcídio. **Belém-do-Grão-Pará**. Belém: EDUFPA, 2004.
- JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos campos de Cachoeira**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos da metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MIRANDA, Vicente Chermont de. **Glossário paraense: Collecção de vocábulos peculiares à Amazonia e especialmente à ilha do Marajó**. [S.l.]: Livraria maranhense, 1906.
- SALLES, Vicente e Marena. **Carimbó: trabalho e lazer do caboclo – Vicente Salles**. Brazil Document, 1969. Consultado em 25 de julho de 2020.

SANTOS, Santa Marli Pires dos. **O lúdico na formação do educador**. 5 ed. Vozes, Petrópolis, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 23-73.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo**: caminhos e entraves do processo de titulação. Belém, 2006.

VYGOTSKY, Levy S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1984 [org. M. Cole e outros – textos originais de diferentes datas].

WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. Trad. de José Medina Echavarría et al; Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1969, vol.I, pp. 18-23. Tradução para o Português por Amélia Cohn, confrontada com a edição alemã, 1972.

## Capítulo 2

### **Criação artística de Isaias Miliano: o patrimônio roraimense em destaque <sup>1</sup>**

*Artistic creation by Isaias Miliano: roraimen's heritage featured*

*Acsa da Silva Ribeiro<sup>2</sup>  
Leila Adriana Baptaglin<sup>3</sup>*

#### **1 Introdução**

O objetivo desta investigação pautou-se em “analisar o processo das produções artísticas de Isaias Miliano” e, com isso, estabelecer alguns apontamentos acerca da identidade roraimense. Entendemos que esta proposta permite diferentes olhares, sobretudo na perspectiva do sujeito indígena, que em meio a sua particularidade, cria artisticamente como um crítico e defensor daquilo que lhe interessa representar e proteger.

Tendo em vista estas prerrogativas, partimos para olhar o percurso, o planejamento, a criação e a fruição, situações que envolvem vários fatores implícitos à obra final. Destacamos ainda, que a escolha do artista vem à princípio, pela representatividade artística que suas obras têm no contexto de Roraima possibilitando assim, adentrar em um estudo sobre às características da identidade cultural de Roraima.

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Mestra em Letras (UFRR). Professora de Arte SESC/RR. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7578745438429553> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2168-9519> E-mail: [acsaribeiro@hotmail.com](mailto:acsaribeiro@hotmail.com)

<sup>3</sup> Doutora em Educação (UFSM). Professora efetiva na Universidade Federal de Roraima (UFRR). Endereço: Rua Ana Cecília Mota da Silva, n 653- Bairro Jardim Floresta, Boa Vista/RR. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5801207902204116> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8137-0913> E-mail: [leila.baptaglin@ufrr.br](mailto:leila.baptaglin@ufrr.br).

Isaias Miliano nasce na Serra do Uiramutã, que faz fronteira entre Brasil, República Cooperativa da Guiana e a República Bolivariana de Venezuela. Ele é filho de pai Macuxi e mãe Patamona. Isaias Miliano identifica-se, muitas das vezes, como indígena Patamona. Ele já viveu em Porto Velho/RO e em São Paulo/SP, hoje reside em Boa Vista/RR, e sempre está transitando entre as fronteiras, no qual também, nestes lugares faz suas exposições e troca experiências com outros artistas.

Em relação ao seu trabalho, Isaias Miliano (2016) afirma que na maioria das vezes desenvolve suas criações por meio da temática dos patrimônios existentes na região norte, e, mais especificamente em Roraima. Por trabalhar, com mais ênfase, com o entalhe em madeira, Isaias Miliano faz uso de restos de madeiras encontrados na rua e/ou doados e materiais que podem ser reciclados. Outra informação importante é o fato de que o artista é um indígena em um contexto urbano.

Neste cenário, podemos destacar que ele transita entre o “espaço da memória” fato importante para esta investigação uma vez que na sua fala há sempre a lembrança dos aspectos simbólicos das suas etnias, Macuxi e Patamona. Isso pode ser evidenciado, uma vez que ele traz vários aspectos da sua vida vinculando o urbano, os elementos de outras regiões e, as combinações de elementos tribais e rupestres que consolidam a composição de suas obras.

É interessante apontar que o artista trabalhou e vem trabalhando com a proposta poética dos bens patrimoniais da região norte e, que nos anos de 2017 e 2018 vem realizando uma série de exposições. Destacamos uma delas, a série “Elementos”. Nas obras desta série observamos produções antigas e, obras recentes, nas quais a temática é o grafismo rupestre. A obra que analisaremos neste artigo faz parte desta série.

Figura 01: Artista em seu processo de criação



Fonte: Acervo pessoal do artista Isaias Miliano

Diante destas ponderações, destacamos que a construção desta proposta ocorreu a partir de discussões teóricas e uma pesquisa de campo. No campo teórico, buscamos adentrar nos conceitos do processo criativo e de poética com base nos autores: Ostrower (1990) e Storey (1997). Trabalhamos também com a concepção do hibridismo cultural no contexto amazônico a partir de autores Stelamaris Coser (2005) e Néstor Canclini (1997).

Na pesquisa de campo, trabalhamos com o artista indígena Isaias Miliano por ser ele um dos representantes da arte indígena Macuxi/Patamona no estado de Roraima. Isaias Miliano é o único artista que trabalha com o entalhe em madeira e, no seu processo busca retratar a identidade roraimense através dos grafismos rupestres e indígenas. A entrevista realizada pela pesquisadora com Isaias Miliano foi elaborada a

partir de tópicos guias, os quais nos auxiliaram na compreensão do processo de construção poética, uma vez que a entrevista, segundo Ribeiro (2008), é um tipo de abordagem/pesquisa, que nos amparará a chegar ao ponto dos objetivos que ela se propõe a fazer.

Além da entrevista, realizamos a análise de uma das obras da série Elementos. Obra essa intitulada: “Sol”, um titular exemplar para a análise do grafismo e da identidade roraimense.

## **2 Processo de criação e poética artística**

Entendemos, nesta construção, que a subjetividade envolve a criatividade. De tal modo, o primeiro conceito que usamos parte da autora Ostrower (1977), na qual ela defende que qualquer pessoa é um ser criativo e que este, se relaciona por meio de várias formas simbólicas, seja ela escrita, verbal ou, pelos elementos da linguagem visual. A partir desta forma de se relacionar, temos a criação, que revela uma linguagem a qual mostra a intenção de um artista e a sua singularidade em um processo criativo e, esta criação faz parte da unicidade de cada indivíduo. Com este pensar, a autora acredita que a criação é uma metáfora do ser e,

Na arte, as formas expressivas são sempre formas de estilo, formas de linguagem, formas de condensação de experiências, formas poéticas. Nelas se fundem a uma só vez o particular e o geral, a visão individual do artista e da cultura em que vive, expressando assim certas vivências pessoais que se tornaram possíveis em determinado contexto social. (OSTROWER, 1990, p.17).

Assim, segundo Ostrower (1990), todo ser humano é um ser criador, e toda criação envolve uma necessidade para criar e expressar vivências pessoais simbólicas dentro de uma determinada cultura. Storey (1997) afirma que toda produção artística é uma resposta ou interpretação de

uma pessoa em determinada cultura, no qual este, vivendo em uma comunidade, ao criar, também cria elementos visuais simbólicos para se relacionar com o outro. Assim, toda criação é “uma perspectiva que enfatiza a atividade humana, a produção ativa da cultura, ao invés de seu consumo passivo” (STOREY, 1997, p. 47). Com isso, uma obra ou seu processo criativo, podem servir também como um estudo científico vinculado a comunidade em que a obra foi criada, ou, para estudos de uma temática que o artista escolheu abordar.

Este olhar para a subjetividade nos proporciona entender as escolhas do artista roraimense Isaias Miliano em trabalhar com a questão das identidades roraimenses, ou das identidades da Amazônia Caribenha (OLIVEIRA, 2008). Como pesquisadores em arte, nos cabe articular e entender como esta produção pode servir para entender, ou relacionar as suas criações com a identidade roraimense, uma vez que há essa possibilidade na análise de suas obras e nas falas do artista.

Outro ponto que pode ser relacionado nesta pesquisa é que cada pessoa é constituída pela diferença. Essas diferenças resultam em obras próprias do artista que, ao serem analisadas nos mostram elementos de hibridização. Quando isso acontece, as suas obras revelam o envolvimento com vários elementos tantos regionais ou globais, mas, mesmo assim, representam a identidade roraimense, ainda que isto aconteça pela diferença, ou seja, pelos vários elementos/formas de criar.

Esta diferença pode ser respondida por meio de entender que esses vários elementos que o artista utiliza não se prendem a uma esfera territorial. Mas a sua forma de criar permeia vários meios/elementos/símbolos globais e regionais. Exemplo disso é o fato de que o artista/autor da obra utiliza muitas vezes Mandalas em suas criações, este é só uns dos pontos já observados em suas obras. A Mandala é um símbolo que não faz parte do nosso estado/país, esta afirmação vem pelo sentido da sua criação, de

onde ela, a princípio foi fundada, porém, o artista utiliza deste formato e o seu significado, e posteriormente o utiliza como base de criação para suas obras.

Assim, é interessante pensar nestas articulações híbridas que compõem as identidades roraimenses e, o campo de questões que se abrem na análise do processo de produção artística do artista Isaias Miliano.

### **3 O hibridismo no contexto amazônico**

A palavra *híbrido* vem sendo cada vez mais utilizada em diversos meios de estudos, ela não fica estagnada somente no campo acadêmico ou no ponto de vista tecnológico, como é relacionada na maioria das vezes, este termo é amplamente aceito em diversos contextos e estudos.

Entretanto, até chegarmos a esse acordo em utilizar este termo no nosso estudo, o termo hibridismo apresentou muitas divergências uma vez que a palavra reporta aos escritos europeus do século XIX (COSER, 2005). Até entender o porquê de utilizarmos especificamente este termo e, posteriormente, a usá-lo e relacioná-lo com a nossa análise em uma obra de arte, percorreremos o caminho da conceituação, usando dois principais autores que serão fundamentais para sustentar a nossa pesquisa, estes são Stelamaris Coser (2005) e Néstor Canclini (1997).

Para entender estes passos iniciais, a autora Coser (2005) afirma que a utilização da palavra, a princípio, possui uma conotação desfavorável. Esta primeira afirmação está em embasada no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2001, p. 1526), no qual esta

Aponta para o conteúdo negativo do termo animal ger. estéril, formado pelo cruzamento de progenitores de espécies diferentes; bastardo (e.g. burro e mula). Ao traçar paralelos com espécies híbridas de animais estéreis e plantas debilitadas, a ciência europeia divulgou o princípio de que a miscigenação seria danosa à espécie humana (COSER, 2005, p. 165).

A explicação de não utilizar o termo neste ponto de vista é compreensível, uma vez que ele é sem dúvida carregado de ambiguidade e polêmica. Desta forma, o estudo sobre a mistura racial e étnica se manteve como algo distante e perigoso, uma vez que dentro deste contexto ela está relacionada intrinsecamente com os dois pontos da escravidão: o colonizador e o colonizado. Este termo, neste cenário, conota subjugar o outro, e este outro é sempre aquele que carrega as várias misturas de raças, o não “puro”.

Um passo importante na história que implica sobre a palavra que estamos abordando mostrou profundas mudanças a partir do século XX, no cenário europeu, por conta das transformações culturais que aconteciam ali. Estudar este acontecimento se tornou importante, uma vez que não se dava mais por ignorar ou virar as costas para esta mudança de contexto nas quais diversas pessoas e

Múltiplas culturas, visões e estilos renovaram e modificaram a face desta visão [...]. Aquilo que fora considerado contaminado, promíscuo ou impuro e, conseqüentemente, relegado a plano inferior, estava se tornando o foco de atenção analítica moderna. (COSER, 2005, p. 169).

Sobre o que se refere ao estudo de novos espaços e fronteiras, compreender novas culturas, criadas em intensas regiões de misturas, mostra que o termo híbrido acompanhou as mudanças históricas, pois essa hibridização coloca em dúvida a questão da pureza racial. Ela é agora, norteadora para entender a diversidade, que não são pautadas somente na dualidade de raças, mas de múltiplos campos de conhecimento que ela oferece. Compreendendo brevemente o percurso de transformação desta palavra, a mudança de conotação e, por fim, a aceitação dela coloca o questionamento: Uma vez que a cultura também está em mudança, como é

pensado o processo de “hibridização cultural”? Neste ponto, para responder este questionamento, traremos o autor Canclini (1997).

Para Canclini (1997), o hibridismo não busca a autenticidade, ou seja, não busca a pureza que antes era tanto desejada, pois buscar isto é desejar algo que não existe. Se somos seres múltiplos e guardamos em nós várias vivências e estas são diversas, logo, pensar a cultura como algo que sempre será o mesmo, inalterado, é não somente não entender o processo histórico em que se vive, mas negar que o ser humano sempre está em contínuo crescimento e sujeito a várias mudanças e experiências. Por isso, pensar a cultura é entender que ela é a união de diversas linguagens/transformações presentes em um único sujeito, e isso consequentemente interfere no contexto e no estudo social.

Sobre isso, compreendemos que o conceito de hibridização sempre estará em transformação, ao passo que explica não ser somente a “mistura” de algo e, conforme Canclini (1997) não poder ser visto como um recorte de um e a somatória de outro, este, se embasa em diversos pontos para ser criado, logo, ele se transforma em um terceiro elemento. Em relação a isso, Canclini (1997, p. 327), afirma que

O lugar a partir do qual milhares de artistas latino-americanos escrevem, pintam ou compõem música já não é a cidade natal na qual passaram sua infância, nem tampouco é essa na qual vivem há alguns anos, mas é um lugar híbrido, no qual se cruzam os lugares realmente vividos.

Exemplificando este pensar dentro do campo das artes visuais, o autor exemplifica dois estilos que apresentam esse conceito do híbrido, estes são o grafite e as histórias em quadrinhos (HQ). Para Canclini (1997), ele destaca esses dois gêneros da arte como algo impuro, não no sentido depreciativo, mas entendendo que desde o surgimento deste tipo de arte, eles abandonaram o significado de “arte culta”, referente ao estilo acadêmico.

Outro exemplo a ser usado é o período modernista, nos quais os artistas difundiam diversos estilos que percorriam por vários campos artísticos, sejam eles: Africano, indígena, o culto e o popular, comprovando aí que, o híbrido não se restringe à demarcação de território, ele transcende fronteiras, facilitando essa combinação/conversaço e alterando os espaços, propondo sempre novos olhares, experiências e criações. Em relaço a isto, Canclini (1997) nos coloca que no cruzar dos caminhos, a hibridez sugere “o deslocamento/desenraizamento e o exílio da mestiagem cultural que os precederam” (COSER, 2005, p. 169). Um exemplo disso é o artista modernista Di Cavalcanti, que foi um pintor, caricaturista e ilustrador brasileiro, o qual, em suas obras, é visivelmente marcado pela influênciam do expressionismo, cubismo e pelos muralistas mexicanos. Finalizando este pensar sobre o que se compreende pela concepço do termo híbrido, veremos agora como ele vem sendo abordado dentro do contexto amazônico.

Pizarro (2005) nos coloca que a Amazônia é uma construço discursiva, um espaço que é moldado por olhares externos. O imaginário sobre a região adentra a dicotomia inferno/paraíso enquanto contexto territorial e, uma vinculao ao exótico. Roraima, pertencente ao contexto Amazônico é um lugar propício para investigaçoes uma vez que este faz parte do contexto Caribe Amazônico. Assim, investigar o processo de hibridizaço que vem sendo trabalhado por meio das obras do artista Isaias Miliano é algo que está intrinsecamente ligado ao hibridismo amazônico.

Voltando com o pensar de Canclini (1997, p. 324), ele afirma que “Todas as artes se desenvolvem em relaço com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canço es que narram os acontecimentos de um povo são intercambiados com outros”. Logo, a cultura não é pura ou estagnada, ela perpassa fronteiras e, esta já não tem mais uma relaço de especificidade com determinado território de origem,

a cultura se transforma por meio do multiculturalismo, proporcionando uma nova compreensão e ressignificação, tanto de cultura como também do que se tem produzido.

Entendendo todos esses passos de concepção teóricos aqui perpassados, compreendemos que o processo de entender o hibridismo no contexto Amazônico é bastante delicado, entretanto, pesquisas e autores sustentam a sua diversidade e afirmam que ela não pode ser estudada de modo homogêneo, pois assim, não respeitáramos essas diferenças. Apesar do discurso uniforme que há neste espaço, a arte é um meio de estudar este processo de hibridização no contexto Amazônico. O importante a ser entendido aqui é que: se a Amazônia é um espaço de discurso, como a autora Pizarro (2005) afirma, qual é o discurso do artista indígena roraimense (especificamente do artista que estamos trabalhando)? Como ele responde esta questão intrinsecamente ligada ao hibridismo no contexto amazônico?

#### **4 Análise da obra**

Neste momento trataremos alguns apontamentos de como Isaias Miliano percebe seu processo de criação/poético e, por fim, analisaremos uma obra de acordo com suas percepções advindas da entrevista realizada com o artista. Isaias Miliano (2016) nos coloca que há mais de 15 anos trabalha com a temática das inscrições rupestres que se encontram no estado de Roraima.

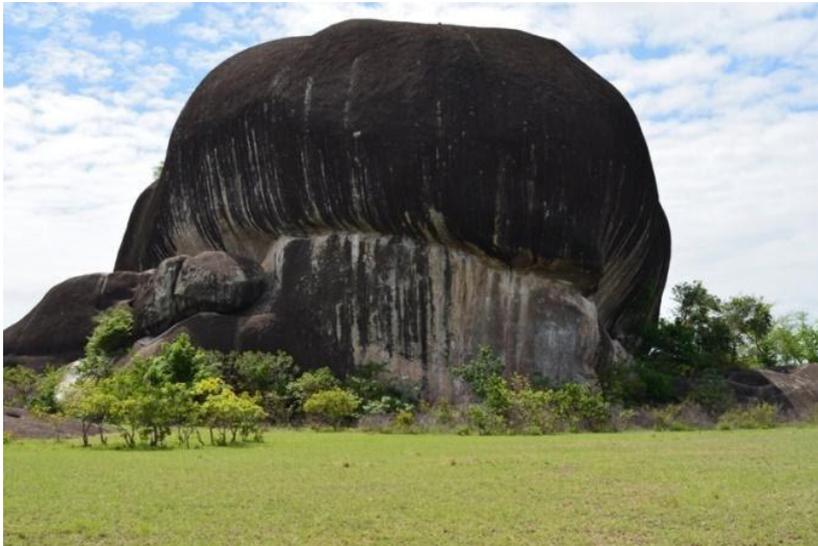
A partir das referências das pinturas rupestres, o artista demonstra como ocorre o seu processo de pesquisa/análise referente ao primeiro passo para o percurso de criação-

Figura 02: Pedra Pintada/RR



Fonte: Rodrigo Menaros (2013)

Figura 03: Pedra do Sacrificio na Pedra Pintada/RR



Fonte: Rodrigo Menaros (2013)

Destaca ainda que:

[...] O meu trabalho tem muito a ver com as inscrições rupestres daqui de Roraima, em especial a Pedra Pintada, pois é lá que se encontra um painel gigantesco criado por nossos ancestrais. Muitas vezes eu trabalho com os três sóis que existem lá, e sobre isso eu os transformo em mandalas. [...] Muitas pessoas veem meus trabalhos e perguntam: Nossa, o que o seu trabalho representa/significa? E a resposta é: O meu trabalho representa a Pedra Pintada, que fica situada na região de São Marcos, na qual ela precisa ter mais atenção e cuidado. A escolha de utilizar os desenhos que tem na Pedra Pintada para mim é, como se fosse utilizar um grande dicionário, ou seja, as pessoas têm que ir atrás dessas informações e descobrir o que é, e desenvolver um olhar cuidadoso para o que significa ou queira significar. E esta é a forma que eu a utilizo, por conta de ser “apaixonado” por essas criações e mais do que isso, trazer a importância e o valor de estudar o que ela representa (MILIANO, 2016).

Entendemos com isso, que o processo de investigação artística realizado revela uma preocupação sobre o patrimônio histórico de Roraima. Outro ponto de destaque é a vinculação e o estudo do elemento Sol. Esta referência vem da origem Patamona de Isaias Miliano. Para eles o significado deste nome significa “Herdeiros do sol”. Essa é uma observação interessante que enriquece as percepções simbólicas da obra do artista.

Assim, a obra que analisaremos neste estudo é uma Mandala, intitulada “Sol”. Percebemos que a obra é embasada em um desenho que está presente na Pedra do Sacrifício, localizada na Pedra Pintada/RR (Figura 03). Ao trabalhar em seu processo poético, o artista utilizou o desenho já realizado na Pedra do Sacrifício e, posteriormente, o ressignificou. Ainda nesta criação, o artista trouxe outros elementos que compõe o desenho como as humanas abstratas, no segundo plano. Estes elementos estão interligados à figura base da Mandala compondo uma obra com poucos elementos, mas rica em detalhes simbólicos, representativos do patrimônio de Roraima.

Deste modo, na obra “Sol”, observamos que, mais do que as outras criações do Isaias Miliano, apresenta-se uma forte ligação à memória e, conseqüentemente, com o seu processo criativo, fato este relevante, pois, entender a sua motivação de criação é a base para compreender as suas proposições e a motivação do uso deste desenho alinhado a um elemento da natureza. Segue a imagem a que estamos nos referindo da Manda “Sol”.

Figura 04 - Mandala “Sol”



Fonte: Jorge Macêdo (2011).

Esta mandala, feita com madeira cedro, possui desenhos feitos em baixo relevo, foi envernizada para que o acabamento pudesse ter o aspecto da cor preta e com a aparência fosca e, para além destes detalhes, segue a estruturação específica da obra:

Quadro 01: Informações da obra “Sol”

Nome:	Sol
Tamanho:	30cm X 40cm
Técnica:	Entalhe em madeira
Ano em que foi feito:	2010
Onde está exposta:	Vendida

Fonte: Autoras

Em nossa observação, feita pelas fotografias que o artista disponibilizou para esta pesquisa, observamos que este círculo denominado como Sol possui uma motivação pessoal em relação à escolha do formato. O artista, ao se apropriar deste, o transforma por meio de sua perspectiva, dando vida a um símbolo com alto poder de significância.

Assim, com base na obra “Sol” entraremos com a abordagem do estudo do poder simbólico em uma produção artística, adentrando na conceituação dos elementos e, na percepção do artista. Isso é importante, pois demonstra a sua primazia enquanto artista, porém, este símbolo pode ser também relevante para a pesquisa que envolve o social, dentro de uma perspectiva de estudo.

Para tanto, Vidal (2000), informa que todo o ser humano é altamente simbólico. Trazendo isto para a análise das obras do artista, compreendemos que o uso dos grafismos/símbolos é o eixo central de suas criações. Aprofundando esta questão no entendimento de que estamos trabalhando com um artista indígena, é interessante observar quais análises podem ser feitas pelo olhar de alteridade a uma especificidade de uma determinada região/comunidade, isso porque, avaliar um símbolo sem entender o contexto que foi criado é desmerecer toda a produção poética de uma sociedade.

Isso ganha uma importância no aspecto dos grafismos indígenas, uma vez que, erroneamente, como Vidal (2000) informa, há para com estas criações a visão de que devem permanecer intactos. Analisando estas observações, compreendemos que, toda a produção artística cultural deve ser avaliada em seu contexto original. Avaliar as manifestações estéticas que a obra possui e compreender o seu significado, requer o entendimento de que toda a produção indígena também é distinta, analisando assim, toda a pluralidade que ela possa conter. Ainda neste pensar, Vidal (2000, p.13) informa que

O homem ocidental tende a julgar as artes dos povos indígenas como se pertencessem à ordem estática de um Éden perdido. Dessa forma, deixa de captar, usufruir e incluir no contexto das artes contemporâneas, em pé de igualdade, manifestações estéticas de grande beleza e profundo significado cultural.

Para a melhor compreensão, destacamos que o contexto em que o autor está se referindo se vincula ao cenário histórico dos primeiros documentos registrados quando se refere à Amazônia e aos indígenas, mas principalmente com relação as iconografias indígenas. Uma vez que, as primeiras análises feitas por estes “exploradores” sempre tinham uma análise distante do contexto, sem o respeito em avaliar qual o significado de um símbolo, por exemplo, para uma determinada cultura.

Assim, a ideia de homogeneizar um signo como sendo um perfil para todo um grupo era visto nestes registros. Estas análises foram os primeiros estudos sobre avaliar o símbolo em sua perspectiva histórica. Com estes registros analíticos temos um marco cultural e conseguimos vislumbrar como isso pode ser considerado também em uma produção artística contemporânea, pois em concordância com Cândido (2000), todo homem é produtor de uma criação que marca o seu tempo e, por isso, devemos colocar o artista indígena em pé de igualdade.

Corroborando com o poder simbólico como algo representativo a uma comunidade ou região, Ostrower (1976) informa que todo o ser humano é essencialmente simbólico e que por meio destes símbolos ocorre a comunicação. Os ícones se encaixam a esta abordagem, pois suas formas e estéticas, ao serem ordenadas, configuram ao leitor, informações referentes ao que o propositor desejou informar.

Ainda que toda a ação informativa se inicie por algo pessoal, a sua finalidade é expor as ideias, assim, a comunidade é atingida e pode se articular à mensagem principal. Ostrower (1976) interpreta este questionamento

como algo criado a partir da ligação tempo e espaço, ou seja, o artista cria a partir de seu tempo e o seu espaço é o meio em que o artista irá significar, além disso, por este pensar, a citação a seguir sustenta que

Através da estrutura formal, a mensagem simbólica sempre articula, além das associações possíveis em cada caso, modos de ser essenciais – justamente pelos aspectos de espaço/tempo – que são entendidos como qualificações de vida. Mobilizando-nos, as ordenações da forma simbólica rebatem em áreas fundas do nosso ser que também correspondem a ordenações. Trata-se, nessas ordenações, interiores, de processos afetivos, ou seja, de formas do íntimo sentimento de vida (OSTROWER, 1976, p. 25).

O ser humano, que é um ser sensível e consciente, age e transforma o seu meio através de suas ordenações interiores, fornece ainda, por meio de suas experiências, os seus referenciais de vida, o símbolo, a criação, no qual ele torna-se um articulador de tudo o que o artista é, e o que ele representa pois

É o aspecto individual no processo criador, de unicidade dentro dos valores coletivos [...], e ainda que em cada pessoa as potencialidades se realizem em interligação com fatores externos existem sempre fatores internos que não podemos desconsiderar. Existem como ordens integradas em uma individualidade, específica a ela, e só a ela. Todo perceber e fazer do indivíduo refletirá seu ordenar íntimo (OSTROWER, 1976, p. 24).

Considerar isso é importante, pois compreender o processo criativo do artista nos possibilita argumentos para abordar sobre a sua perspectiva artística na contemporaneidade.

As citações dos autores promovem um questionamento interessante: ao perceber a amplitude de cada desenho, e percebendo o seu conceito e possíveis interpretações, refletamos agora em como utilizar estes símbolos em um contexto contemporâneo? Entendemos aqui que estes elementos

podem servir de base para diversas interpretações, e mais do que isso, como algo não estático. Assim, ao utilizar destes elementos já feitos, o artista não o visualiza como algo super dramatizado, no sentido de que este elemento não possa servir para outras ressignificações, partindo de uma ideia/modelo principal, com um medo de manter a “essência real”. Do contrário, o artista, ao ver este símbolo, interliga a fala de sua comunidade e, por meio desta, fomenta interpretações diversas, mantendo a característica do desenho, porém, com um estilo diferente.

De tal modo, temos aqui a Mandala, a qual o artista denominou/intituiu como um signo, refletindo também um significado para este desenho.

Conseqüentemente, a Mandala – intitulada Sol –, este símbolo, corresponde ao questionamento quando lemos e interpretamos este capítulo do autor, pois, no contexto da contemporaneidade o artista Isaias Miliano vem efetuando a proposta de representar a memória e a identidade com uma temática, por meio de um símbolo escolhido e com diversas técnicas. Assim, Isaias Miliano contribui com a ressignificação de um elemento já criado.

Este é um marco do homem que vive na contemporaneidade, e como tal, em suas produções há o registro das suas experiências as quais ocorrem por meio da interação de um grupo, quer seja da sua etnia ou não. Porém, estas suas impressões demonstram que

A arte está na história e nas experiências de uma sociedade: suas especificidades, autonomia e valor estético não a separam das outras manifestações da vida. A arte é um meio de comunicação, uma necessidade humana remota. Há a evidência que da arte gráfica emana força, autenticidade e valor estético. [...] Considere-se a ‘persistência do grafismo’ como recurso de classificação e entendimento social e a iconografia como transmissora de um ‘código institucional’ (VIDAL, 2000, p. 17).

Analisando a afirmação de que a arte proporciona esta experiência da memória e que por meio dos símbolos há o entender sobre a manifestação

da vida, verificamos que este ressignificar e o interpretar de um desenho do grafismo rupestre é importante para a sociedade. Esta situação vem com base na afirmação de que os seus significados são presentes e importantes em nosso meio, pois como Vidal (2000) nos informa, podemos estudar por meio do grafismo e, mais especificamente, o desenho do “Sol”, a possibilidade do entendimento simbólico do social.

Neste sentido, voltamos para a discussão sobre a questão de ressignificar um símbolo, criado há muito tempo, para na contemporaneidade ser utilizada de diversas maneiras, e como isso é proveitoso. Aqui, temos esta perspectiva de ação com base nas obras do artista Isaias Miliano, em que no entalhe da Mandala percebemos riquíssimos detalhes de composição, pois, em nossa interpretação, vemos no centro o Sol, dentro destas figuras de animais em formas de tribais, e na borda desta, diversos desenhos indígenas da etnia Macuxi.

Observamos também que a obra possui um cuidado pela escolha da madeira, pois, além desta opção do material, vemos que, ao final, a cor deste suporte lembra o tom dos desenhos rupestres. E, para além disso, por conta deste uso do elemento Sol, temos também que tudo o que foi escolhido foi composto esteticamente, ou combinado e se interligando esteticamente.

O uso da Mandala, que não é um elemento do nosso país, foi utilizado, mostrando que o artista possui um interesse em outras culturas. A obra, alinhada à memória e à estética mostra uma profunda criatividade nas escolhas, tornando estas suas principais características, pois, ao vermos outras obras, seja na pintura/escultura vemos este seguimento de escolhas sempre presentes, mostrando a sua segurança poética.

O processo criativo dentro da perspectiva da contemporaneidade acontece por incentivar a multiplicidade do criar em relação a uma imagem,

fomentando a capacidade criadora por meio da valorização do grafismo rupestre, uma vez que ela “Capta, usufrui, e inclui, no contexto das artes contemporâneas, em pé de igualdade com base em manifestações estéticas de grande beleza e profundo significado humano” (VIDAL, 2000, p.13).

E, por este motivo, concordamos com o autor, “ainda em nosso século, apesar da riqueza material disponível, o estudo da arte e da ornamentação do corpo foi relegando ao segundo plano, no que diz respeito às sociedades indígenas do Brasil” (VIDAL, 2000, p. 13), embora o mesmo esteja falando nesta citação mais sobre as pinturas e desenhos corporais indígenas, em outro momento o autor fala sobre os grafismos que também são incluídos neste pensar de que, “as razões para isto acontecer vem pelo fato de que a arte tem sido considerada como esfera residual ou independente do contexto atual que aparece” (VIDAL, 2000, p. 13). Portanto, trazer este tipo de criação ao contexto contemporâneo é importante pela valorização da arte, pelo seu sentido simbólico e pela mesma sempre remeter a constantes transformações de ressignificação.

Ou seja, abordar um desenho de um grafismo rupestre em uma arte contemporânea é afirmar que a existência deste símbolo prevalece como um marco importante por meio da memória e por conta de seus constantes significados e possuem total potencial para serem incluídos em uma sociedade, por meio da arte contemporânea.

## **5 “A amazônia vai além”**

Nos apropriamos desta expressão do artista Isaias Miliano para que esta possa ser o título desta consideração final. Pois foi por meio desta expressão que buscamos analisar o processo de criação e poética do artista roraimense Isaias Miliano.

Nesta investigação, nos propomos a expor, por meio de uma pesquisa em arte, como a identidade cultural roraimense é representada na poética do artista plástico Isaias Miliano.

Em razão disso, afirmamos juntamente com o artista, que a Amazônia vai além, e existem e sempre irão existir novas pesquisas sobre o estado de Roraima, sobre a região Amazônica ou sobre a Ilha Caribenha.

Assim, verificamos por meio do olhar e das criações de Isaias Miliano, que a identidade de Roraima, em sua produção poética, é vista de modo simbólico, e é registrada de modo íntimo, no sentido de que, em sua fala, há sempre a constante relação a sua família materna da etnia Macuxi/Patamona. Os grafismos rupestres, os desenhos indígenas nos contam histórias singulares em sua poética de criação, mas também, há a evidência de que o estado de Roraima possui uma identificação híbrida, seja por pessoas que vem de outros estados brasileiros seja pelas diversas etnias e povos de outras nacionalidades que permeiam este espaço. O híbrido na arte é relacionado a esses fatores e ao fazer criativo, que sempre é adequado as suas obras, a estilos de criações e contextos contemporâneos.

Concluimos também que não é somente o artista Isaias Miliano que tem buscado promover ideias e conceitos diversos sobre este contexto, porém, este, por sua forma de criar, que é alinhando a arqueologia com a sua produção artista, pode fundamentar uma discussão da identidade cultural de Roraima.

Por meio desta pesquisa pudemos refletir e discutir sobre algo tão abrangente e, assim, consideramos que o Sol, de Isaias Miliano, iluminou amplos caminhos, para uma discussão poética e regional, mostrando não ser o único caminho para uma análise, porém, evidencia que pode possuir diversos pensares sobre este assunto.

## Referências

- BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- CÂNDIDO, A. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. 8.ed. São Paulo: Queroz, 2000.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Anna Regina Lessa. São Paulo: EDUSP, 1997.
- COSER, S. Híbrido, Hibridismo e hibridização. In: FIGUEIREDO, E. (Org.). **Conceito de literatura e Cultura**. Juiz de Fora/Niterói: EdUFF, Editora UFJF, 2005.
- MEIRA, M. **Filosofia da criação – reflexões sobre o sentido do sensível**. Porto Alegre: Mediação, 2003.
- MILIANO, I. Entrevista I. [ter. 2016]. Entrevistadora: Acsa da Silva Ribeiro. Boa Vista, 2016. I arquivo. Mp3 (60 min).
- OSTROWER, F. **Criatividade e processos de criação**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 1976. 187 p. Ilus.
- PIZARRO, A. **Imaginario y discurso: La Amazonia**. In: JOBIN, José Luís et.al. (org.) Sentidos dos lugares. Rio de Janeiro: ABRALIC, 2005.
- PASSERON, L. **Estética, teoria da formatividade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- PIZARRO, A. **Imaginario y discurso: La Amazonia**. In: JOBIN, José Luís et.al. (org.) Sentidos dos lugares. Rio de Janeiro: ABRALIC, 2005.
- OLIVEIRA, R. G. O Rio Branco no Contexto da Amazônia Caribenha: Aspectos da colonização européia entre os séculos XVI e o XVIII. In: Relações Internacionais na Fronteira Norte do Brasil Coletânea de Estudos. Boa Vista-RR: Edufrfr, 2008.

REY, S. Por uma abordagem metodológica da pesquisa em artes visuais. In: BRITES, B. e TESSLER, E. **O meio como ponto zero**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002. p. 123-140

RIBEIRO, E. A. **A perspectiva da entrevista na investigação qualitativa**. Evidência: olhares e pesquisa em saberes educacionais, Araxá/MG, n. 04, p.129-148, maio de 2008.

RIBEIRO, S.A. **A percepção do artista indígena sobre a Pedra Pintada/RR**. 2016. 69p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Licenciatura em Artes Visuais, Universidade Federal de Roraima, Roraima, 2016.

SANCHES, M. **Escrever na paisagem** – Sentido para as “Artes Rupestres”. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Ciências e Técnicas do Patrimônio, 2003, 104p.

STOREY, J. (Org.) **What is Cultural Studies?** A Reader, London: Arnold, 1996.

VIDAL, L. **Grafismo indígena**: Estudo de antropologia estética. 2ª.ed. São Paulo: Studio Nobel, 2000, 294 p.

## Capítulo 3

### Amazônia e suas dimensões: exposição de artes indígenas <sup>1</sup>

*Amazon and its dimensions: exhibition of indigenous art*

*Larissa Lacerda Menendez<sup>2</sup>  
Isabel Cristina Teresa Taukane<sup>3</sup>*

#### 1 Introdução

Este capítulo aborda a exposição “Amazônia e suas dimensões”, realizada em 2019 a partir de projeto de Ensino: “Monitoria, pesquisa e mediação em fundamentos socioantropológicos da Arte” e da pesquisa intitulada “Estéticas indígenas: artes visuais Canela e Ka’apor no Maranhão”. Ambos os projetos compreendiam atividades do Grupo de Estudos em Memória, Artes e Etnicidade, incluindo alunos de graduação do Curso de Licenciatura em Artes Visuais e alunos de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, tendo parceria com o Centro de Pesquisa em História Natural e Arqueologia do Maranhão.

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens (especialmente de indígenas), as autoras deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos de pessoas indígenas nele publicadas), guardando consigo termos e autorizações para o uso e publicação destas imagens.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais (PUC/SP). Professora Adjunta da Universidade Federal do Maranhão (UFMA - Câmpus Dom Delgado/São Luís). Endereço: av. dos Portugueses 1966, Centro de Ciências Humanas, Departamento de Artes Visuais da Universidade Federal do Maranhão. São Luís - MA. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8070939322802687> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9944-9120> E-mail: [larissa.lacerda@ufma.br](mailto:larissa.lacerda@ufma.br)

<sup>3</sup> Doutora em Estudos de Cultura Contemporânea (PPGECCO/ UFMT). Mestra em Desenvolvimento Sustentável, na Área de Concentração Povos e Terras Indígenas (UNB). Graduada em Propaganda e Marketing (Universidade de Cuiabá). Licenciada em Pedagogia (Faculdade de Ciência e Tecnologia Invest). É membro-fundadora do Instituto Yukamaniru de Apoio Às Mulheres Indígenas Bakairi. Pesquisadora vinculada ao grupo de pesquisa COEDUC/UFMT (Grupo de pesquisa Corpo, Educação e Cultura, da Universidade Federal de Mato Grosso) e do grupo de pesquisa Cauim (UNB). Professora na Escola Estadual Adão Toptiro (Aldeia Abelhinha - Terra Indígena do Sangradouro do Povo Indígena Xavante). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3091675735363817> ORCID: 0000-0001-5868-5530 E-mail: [isataukane@gmail.com](mailto:isataukane@gmail.com)

A exposição foi resultado da trajetória de ensino, pesquisa e extensão da primeira autora deste capítulo na coordenação do Grupo de Estudos em Memória, Artes e Etnicidade, que desde 2016 atua dando visibilidade às produções artísticas indígenas, destacando algumas exposições que marcaram o abril indígena, em parceria com o CPHNAMA e com o Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA.

Nesse histórico de atuação podemos destacar as exposições “Povos indígenas no Maranhão: a arte da resistência” (2018) e “Curt Nimuendajú e as tessituras indígenas no Maranhão” (2019), ambas na Galeria Acadêmica de Artes Visuais da Universidade.

Destaca-se ainda o ciclo de debates realizado em 2019 no mesmo espaço universitário e que contribuiu significativamente para a concepção da exposição, abordando obras de Ailton Krenak, Jaider Esbell, Amatiwanã Trumai, Rigoberta Menchu, Feliciano Lana, Gabriel Gentil, Davi Kopenawa, contando com a participação de alunos de graduação e pós-graduação, e professores convidados para debater as obras.

Em 2020 ressaltamos o webinar “Homenagem a Feliciano Lana” e a “I Jornada de Combate ao Racismo no Ensino Superior”, eventos também realizados na UFMA.

As fotografias apresentadas neste trabalho são frutos de trabalho de pesquisa de campo de Menendez. A obra de Feliciano Lana resulta da pesquisa de mestrado Iconografias do Invisível: a arte de Feliciano e Luís Lana (2009), a cestaria paumari de pesquisa de doutorado (2011), Canela Ramkokamekrá (projeto de pesquisa “Estéticas indígenas: artes visuais Canela e Ka’apor no Maranhão)2017 e Kurâ-Bakairi e Meguengokrê Kayapó de projeto de pós-doutorado inserido no site Visual Virtual MT (2015).

Reúnem-se nesta pequena seleta as práticas artísticas distintas de diversos povos indígenas da Amazônia Legal, cujas produções são elaboradas a partir de diferentes técnicas e estilos.

## 2 A Amazônia e suas dimensões

A exposição “Amazônia e Suas Dimensões” (Figura 1) ocorreu no III Simpósio Interdisciplinar Internacional em Cultural e Sociedade, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade e exibiu fotografias, objetos, oriundos de diversos acervos, como as fotografias dos Kurâ-Bakairi e Mebengokrê Kayapó oriundas do *site* Visual Virtual MT, desenvolvido pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso. Houve também a exposição das fotografias dos povos Tenetehara (Guajajara), objetos e fotografias dos povos Canela Ramkokamekrá, de uma pintura sobre papel de Feliciano Lana (artista Desana, do Amazonas), fotos e cestarias dos Pau-mari (do Amazonas) e Wayana (Pará), objetos arqueológicos, entre outros, que resultaram no catálogo publicado pela Edufma, em 2020. A curadoria da exposição, feita por Larissa Menendez e Deusdedit Carneiro Leite Filho, com auxílio de equipe de assistente de curadoria composta por docentes e discentes da Universidade Federal do Maranhão teve como princípio contemplar:

Diversos povos habitam a região da Amazônia Legal. Nesta exposição exibiremos objetos e fotografias que demonstram processos de elaboração na confecção de produções que designamos como artes indígenas. A *Aesthesis* é concebida como um processo sinestésico encontrado em todas as culturas, na expressão de sua criatividade, presente na linguagem, cestaria, cerâmica, música e em todos os seus fazeres. A visibilidade destas obras é fundamental para a divulgação dos saberes destas populações, durante tanto tempo violentadas com práticas genocidas e etnocidas (MENENDEZ, 2020, s.p.).

A partir de pesquisas desenvolvidas junto a povos indígenas apresentamos elementos da cultura material e imaterial dos Wayana-Aparai do

Pará, Paumari e Desana, do Amazonas, Kurâ-Bakairi e Mebengokrê-Kayapó, de Mato Grosso e Canela Ramkokamekrá e Tenetehara Guajajara, do Maranhão. A exibição das fotografias e objetos foi possível graças às comunidades indígenas envolvidas, às atividades de pesquisa do Grupo de Estudos em Memória, Arte e Etnicidade, às atividades do Projeto de Ensino: Monitoria, Pesquisa e Mediação em Fundamentos Socioantropológicos da Arte.

Neste capítulo destacaremos as obras do artista Feliciano Lana, dos Canela Ramkokamekrá do Maranhão, dos Kurâ-Bakairi, Mebengokrê Kayapó de Mato Grosso e dos Paumari do Amazonas com intuito de demonstrar as diversas modalidades das Artes Indígenas tendo como base sua poética e estética.

Figura 1 - Exposição Amazônia e Suas Dimensões.



Fonte: Menendez 1, 2019. Exposição realizada por ocasião do III Simpósio Internacional Interdisciplinar do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, de 04 a 06 de Dezembro de 2019.

## 2.1 Feliciano Lana

Os Desana (em sua língua, da família linguística tukano oriental, se autodenominam *umukomahsã*) somam aproximadamente 3500

indivíduos, dos quais 2036 vivem na Colômbia (MEC/ SEF/ISA/FOIRN, 2000, p. 42). Vivem às margens dos rios, embora a pesca não seja a principal atividade econômica para a subsistência diária.

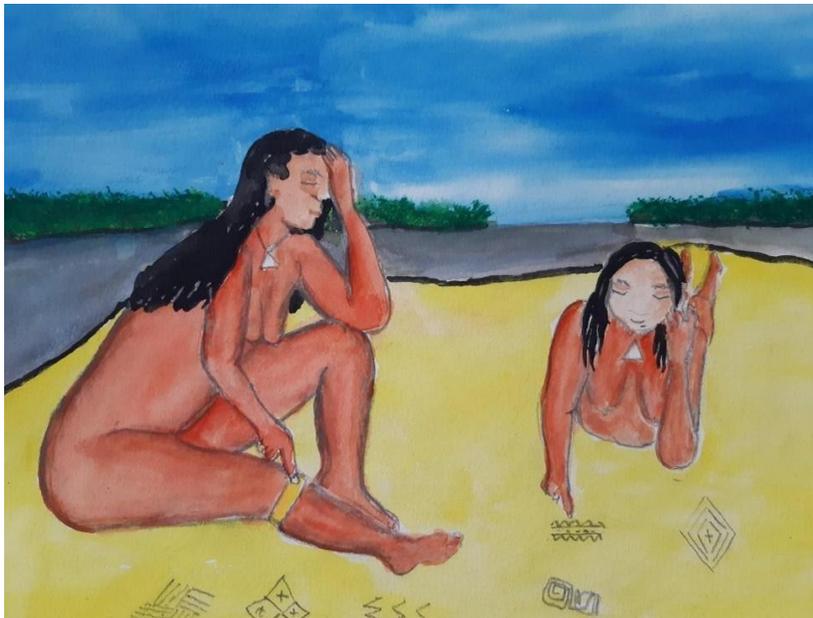
Aqui apresentamos a pintura de Feliciano Pimentel Lana, artista desana. No trabalho de Feliciano, a pintura ganha um conteúdo, um significado textual, que é a teoria cosmológica de seu clã. A cosmologia, quando expressada através de desenhos, percorre um caminho completamente diverso da oralidade e da literatura.

No Amazonas, o trabalho do artista de Feliciano Lana tornou-se conhecido graças aos manuscritos e ilustrações confiados pelos autores ao padre Casemiro Béksta. Em 1974, Béksta e Roberto Kahane elaboraram, a partir dos desenhos de Feliciano, uma animação intitulada “*O Começo antes do Começo*”. Em 1975, os manuscritos ilustrados de Luís Lana e os desenhos de Feliciano chegaram ao Teatro Experimental do Sesc - TESC, em Manaus, através de Márcio Souza, autor do musical “*Desana Desana*”.

Na década de oitenta, Berta Ribeiro auxiliou na divulgação das pinturas de Feliciano, expostas no Museu de Etnologia de Frankfurt e na divulgação das obras de seu primo Luís Lana no Museu da Congregação dos Missionários da Itália, em Turim, sendo publicados nesse país com o título “*Il Ventre dell’Universo*” (Firmiano Lana e Luís Lana, 1986).

Na década de noventa, Feliciano realizou exposições em Manaus e oficinas de pintura a convite do Museu Amazônico, além de outras atividades culturais em São Gabriel da Cachoeira. Em 2000, seus desenhos foram expostos na Mostra do Redescobrimento, no pavilhão de Artes Indígenas (Figura 2).

Figura 2- Pintura de autoria de Feliciano Lana.



Fonte: Acervo particular de Larissa Menendez. Povo Desana. Guache sobre papel, 2005.

Feliciano Lana faleceu em 2020 e seu trabalho é composto por centenas de narrativas ilustradas sobre a origem do universo da perspectiva cultural dos povos do Alto Rio Negro.

Na Figura 2, o artista retratou as mulheres após perderem as flautas sagradas, com a seguinte explicação: “As filhas de Abé fugiram chorando. Vê-se aqui uma delas, triste, pensativa, lembrando o passado. E fazendo desenhos da flauta sagrada no chão” (MENENDEZ, 2009, p.73). As flautas sagradas são objetos de uso masculino, restrito às mulheres e seus rituais são encontrados comumente nos povos do Tukano-Desana, do Rio Negro, nos povos Kamaiurá e povos da Nova-Guiné, entre outros.

Segundo Feliciano Lana (2002) as mulheres eram detentoras de todos os poderes, eram poderosas pajés. Os homens, enfurecidos, tomaram o poder das mulheres e as expulsaram. O desenho mostra as mulheres tristes, despojadas de suas indumentárias, lamentando a perda do poder.

A escolha desta obra para a exposição teve como objetivo mostrar a pintura e o desenho como modalidades de artes indígenas. Na atualidade diversos artistas de diferentes etnias se destacam pintando temas de suas culturas, como Jaider Esbell, Daiara Tukano, Denilson Baniwa, Kaya Agari, entre outros. A escolha desta modalidade artística contribui para a compreensão da criatividade e diversidade de expressões elaboradas pelos povos indígenas.

## **2.2 Cestaria Paumari**

Os Paumari, povo da família linguística Arawá, vivem nos rios Ituxi, Tapauá e Cuniuá, pertencentes à bacia do rio Purus, no estado do Amazonas. Durante o ciclo de exploração da borracha sua população diminuiu drasticamente, devido às epidemias e desestruturação social. Na década de oitenta foram catequizados por missionários do *Summer Institute of Linguists*, o que também causou um grande impacto sobre a cultura.

Atualmente os Paumari estão organizados de modo a valorizar sua língua e seus conhecimentos. A cestaria paumari, feita de arumã, é um trabalho elaborado pelas mulheres e exprime a relação deste povo com os espíritos da floresta. A palmeira de arumã é concebida como um ser que tem espírito, uma dimensão humana. A coleta e elaboração da cestaria é concebida pelos paumari como uma troca entre humanos e o espírito deste vegetal. As folhas do arumã são os seus cabelos, e seu talo, arrancado para fazer os cestos, é sua pele. Assim, elaborar um cesto equivale a tecer uma nova roupa para o arumã.

Os trançados equivalem a diversos desenhos como costela de peixe-boi, pescoço de socó, casco de jabuti e estabelecem agência sobre os humanos. Os cestos são vistos pelos espíritos da floresta como pessoas e conferem proteção aos humanos que os carregam.

De acordo com a cultura paumari, tudo o que existe tem espírito (mao'nahai). O arumã tem forma humana (dono kapamoarihi) que pode ser vista pelos pajés. Anteriormente, destacamos que as mulheres raspam o arumã com uma faca, para tirar sua parte verde e revelar a cor amarelada, típica da cestaria. Em paumari este gesto de raspagem é chamado dono asafi (arumã, pele) 'rasgando a roupa do arumã'. O termo asafi aplica-se ao ato de tirar a pele de animais ou peixes (MENENDEZ, 2016, p. 85).

A elaboração da cestaria paumari exige destreza e habilidade, este domínio técnico é conquistado a partir de anos de observação e prática que ocorre desde a infância. As figuras 3, 4 e 5 mostram o processo da cestaria, seus diferentes trançados, que exige a capacidade de memorização das mulheres. As fotos exibidas foram feitas na aldeia paumari do Lago Manissuã, em 2006, todas as imagens foram autorizadas pela comunidade e contém direitos autorais.

**Figura 3-** Esteira de arumã, trançado de rabo de onça.



Fonte: Menendez. Povo Paumari. Aldeia Manissuã, Rio Tapauá, Amazonas, 2006.

**Figura 4 - Maria Z. tecendo esteira.**



Foto: Menendez. Povo Paumari. Aldeia Manissuã, Rio Tapauá, Amazonas, 2006.

**Figura 5 - Base do cesto de arumã.**



Fonte: Autor 1. Povo Paumari. Aldeia Manissuã, Rio Tapauá, Amazonas, 2006.

### 2.3 Canela Ramkokamekrá

O povo Canela Ramkokamekrá, falantes do tronco linguístico Macro-Jê, habitam a aldeia Escalvado, próxima do município de Fernando Falcão, no Maranhão.

A cultura material dos Canela Ramkokamekrá é extremamente rica e relacionada aos seus ciclos de rituais, incluindo pintura corporal, cestaria, adornos masculinos e femininos. Os rituais deste povo ocorrem em diversos ciclos temporais e tem como objetivo assegurar o bem estar e saúde das pessoas a começar de uma conexão com o universo e os espíritos da floresta, o que pode ser observado nos três rituais que têm por objetivo a formação masculina: *Kétuwajê*, *Pepjê* e o *Pep-cahàc*.

Figura 6- Corpo de cesto de palha de buriti.



Fonte: Menendez. Povo Canela Ramkokamekrá. Aldeia Escalvado, Maranhão, 2018.

A cestaria em talo de buriti, sobretudo os cestos, são confeccionados pelas mulheres e abrangem conhecimento e domínio técnico para sua elaboração (figuras 6 e 7). Os homens desenvolvem adornos de tucum e

também objetos de palha para o uso ritual. Segundo Feitosa e Menendez (2020, p. 166):

A elaboração do cesto feito a partir dos talos de buriti [...] conforma desenhos cujo contraste é marcado pelo tingimento de pau de leite misturado com carvão em alguns dos talos utilizados, enquanto outros não comportam tingimento. A base da seiva desta árvore serve para fixar o pigmento de carvão no talo.

Figura 7 - Cesto de palha de buriti.



Fonte: Menendez. Povo Canela Ramkokamekrá. Aldeia Escalvado, Maranhão, 2018.

Figura 8 - Pintura Facial.



Fonte: Menendez. Povo Canela Ramkokamekrá. Aldeia Escalvado, Maranhão, 2018.

Durante o ritual *Pejê* os rapazes saem da reclusão e seus *kopó*, as espadas de madeira que usavam para fazer barulho e se comunicar durante a reclusão (pois não é permitido falar) são entregues no pátio. Terminada a prova, os jovens ficam no pátio, sobre as esteiras, enquanto servem refrigerantes e comidas.

#### 2.4 Kurâ-Bakairi

Os Kurâ-Bakairi são grupos de família linguística Karib e vivem no estado do Mato Grosso. As pinturas corporais são mostradas em diversos rituais e abrangem um vasto conhecimento a respeito das técnicas de produção da tintura, memorização de desenhos e domínio na aplicação dos desenhos.

As fotos exibidas foram tiradas por pessoas da aldeia Pakuera, e mostram aos não-indígenas que a tradição Kurâ-Bakairi se renova a cada dia,

a partir de usos de novos materiais, como a tinta guache, além da criação de novos grafismos. Ressalta-se que a fabricação de tinturas para pintura corporal seguem as mais variadas técnicas; no caso dos Kurâ-Bakairi, o jenipapo é ralado, espremido e fervido, dando origem à tinta para a pintura corporal (Figura 9).

O *menrun* é nome dado para o jenipapo (*Genipa americana*, no idioma kurâ-bakairi). É dele que se extrai a tinta que é utilizada no corpo feminino, masculino e de crianças. O processo de preparação da tinta acontece da seguinte maneira:

- a) colhe-se a fruta verde e rala-se o fruto até ter uma quantidade considerável, depois se espreme até sair o sumo da fruta; e
- b) para que a futura tinta ganhe a cor verde-azulada, deve-se esperar de um dia ao outro, aquecê-la no fogo ou deixá-la exposta ao sol para oxidá-la.

A tinta deve ser preparada um dia antes de ser aplicada na pele, pois possui um cheiro característico e existem pessoas que apresentam restrições de saúde quanto ao seu uso, pois podem passar mal uma vez pintadas. Quando isso acontece, os Kurâ-Bakairi dizem que se trata de *iwently*, que significa “inundar”, ou seja, a pessoa foi inundada com o jenipapo.

Já a pintura facial é feita a partir de urucum e resina com carvão, com diversos desenhos, aplicados com palitos finos de madeira (Figura 11). A opção das mulheres em evidenciar as pinturas corporais em guache preto foi também de assinalar a contemporaneidade de sua cultura, quebrando estereótipos.

Figura 9 - Preparação de pintura de jenipapo.



Fonte: Meirivane Sanakare Matuawa. Povo Kurâ-Bakairi. Aldeia Pakuera, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

A amostra de fotos é fruto do trabalho de campo de Menendez, sob supervisão da professora Ludmila Brandão, para seção de imagens no *site* Visual Virtual MT. A pesquisa foi feita a pedido da própria comunidade da aldeia Pakuera, próxima à cidade de Paranatinga e as fotos sacadas pelos indígenas de acordo com o que desejavam mostrar na ocasião.

Para o VVMT priorizamos a produção contemporânea coletiva e de artistas individuais que operam nos mais diversos suportes, trabalhando com uma diversidade de materiais. Nas aldeias, a primeira tarefa era apresentar o site e convidá-los a participar do projeto. A partir de então, estabeleceu-se uma dinâmica específica com cada povo de modo que as obras que passaram a compor o nosso acervo fossem, não apenas produzidos por pessoas das etnias, mas por eles registrados e escolhidos em processos coletivos. Nos anos de 2013 e 2014, as etnias contatadas e que aceitaram participar do projeto, a saber, Umutina, Waujá, Kurâ-Bakairi, Mebengokrê Metyktyre (Kayapó) e Yudjá (Juruna) registraram e nos encaminharam as produções escolhidas para a

composição do acervo. Nesse conjunto, destacam-se pinturas sobre tela, como as de Cleomar Umutina e as pinturas corporais como as Waujá, fotografadas por Kaji Waujá. Por sua vez, os Kurâ-Bakairi, com o apoio de estudantes indígenas da UFMT, de Marcides Catulu Peruare, presidente da Associação da Aldeia Pakuera e da respectiva comunidade, um farto material sobre as diversas pinturas corporais desse povo foi elaborado e cedido para uso do projeto (BRANDÃO, MENENDEZ E GUIMARÃES, 2015, p. 114).

As mulheres utilizam as pinturas corporais e *ezerru* (fios de algodão) nos tornozelos e joelhos para dançarem nas cerimônias. Os colares e pulseiras são compostos de miçangas ou sementes, ou de ossos de tatu ou outros animais. Os brincos podem ser de penas de aves ou pedaço de cocos e, na cabeça, chegam a utilizar cocar feitos de pena de aves. No antebraço é amarrado um cordão de penas de aves.

O rosto é também um lugar que recebe pinturas entre as mulheres kurâ-bakairi. Os motivos exibidos são independentes dos padrões utilizados no corpo, bem como são diversos dos elementos aplicados. O uso da pintura vermelha na testa, denominada de *iwenkamilu* ou *tywekamileim*, é quase que obrigatório: a mistura do urucum com a pasta de óleo do pequi é aplicada com os dedos no meio dessa região (figuras 10, acima; e 11, abaixo).

Figura 10 - Pintura facial com palito fino de madeira.



Fonte: Menendez. Povo Kurâ-Bakairi. Aldeia Pakuera, Mato Grosso, 2014.

Tal pintura também é usada como proteção para afastar os *imyras*. A palavra *iwenkamilu* pode ser desmembrada em duas partes - *iwenka* e *milu*. A primeira remete à palavra *iwenkaly*, que pode ser traduzida como “o centro de crescimento” ou, comparativamente, podemos dizer que, quando se observa o broto de uma planta, ela é aquela parte do topo que guia o desenvolvimento do vegetal. Deste modo, a testa é o centro de onde se irradia vitalidade e beleza. A segunda parte da palavra, *milu*, remete à “coloração rúbea”.

Para o grafismo da pintura facial, dá-se o nome de *Enussawenú*, que pode ser entendido como “Pintura dos olhos” ou “Cobertura dos olhos”. Apresentamos nas figuras 10 e 11 algumas variedades, de muitos estilos de pintura facial existentes.

Na atualidade as comunidades também se valem de tintas industrializadas nas pinturas corporais, a exemplo de guache (figuras 12 e 13), ainda que possam ser utilizadas outras. Geralmente o guache é usado para rápidas apresentações públicas em meio urbano, ou mesmo, na aldeia naquelas situações em que o corpo necessita ser exposto com pinturas corporais porém não há o fruto, ou não se teve tempo suficiente de se produzir a tinta do jenipapo para a pintura.

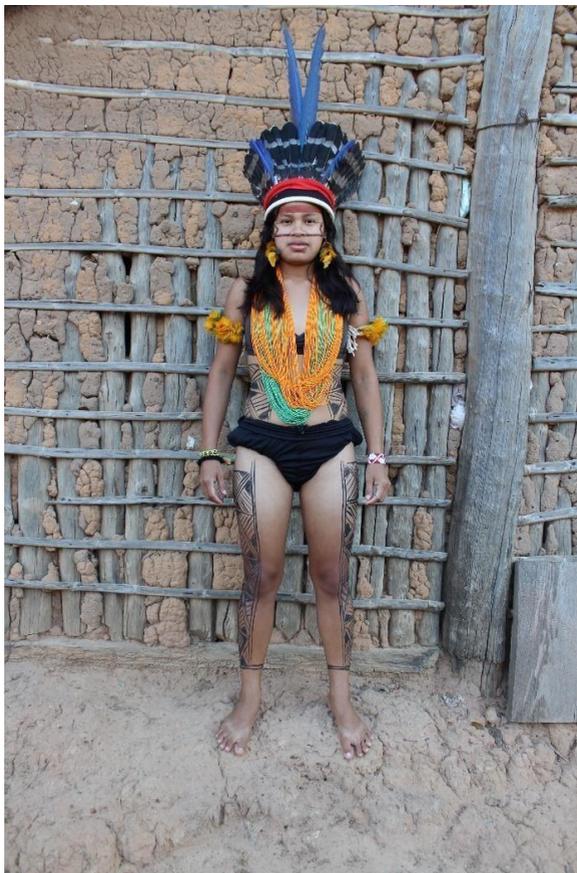
Entre os Kurâ-Bakairi, podemos verificar que a pintura corporal aponta o *status* da pessoa, existindo a pintura específica para os homens, mulheres e crianças; ao que tudo indica são desconhecidas referências a outros gêneros. E a pintura corporal auxilia nessa construção do indivíduo, existindo um conjunto de grafismos específicos para cada qual, orientando sua utilização segundo padrões de grafismos femininos ou masculinos. Se um homem vir a empregar da pintura feminina, ele é ridicularizado e vice-versa.

Figura 11 - Retrato de Ana Cláudia.



Até o presente momento, uma mulher pertencente ao povo Kurâ-Bakairi saberá que tem que se pintar somente dentro do conjunto de grafismos específicos para o seu gênero. Do mesmo modo como acontece para o não-indígena, que elege a cor rosa para as meninas e o azul para os meninos. Em especial as pinturas para as mulheres são referentes às aves e os peixes, animais que transmitem beleza, graça, leveza. Consoante o que costuma ser feminino na natureza e ditado pela na oralidade, os animais existem aos pares, por isso existem pinturas masculinas e femininas.

Figura 12 - Indumentária feminina e pintura corporal a guache.



Fonte: Acervo pessoal de Menendez. Povo Kurâ-Bakairi. Aldeia Pakuera, Mato Grosso, 2014.

Figura 13 - Pintura corporal a guache.



Fonte: Meirivane Sanakare Matuawa. Povo Kurâ-Bakairi. Aldeia Pakuera, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

Como já mencionado de outras maneiras, o corpo feminino é construído. Fabrica-se o corpo da mulher (CASTRO, 1979) e essa construção entre os Kurâ-Bakairi se dá de forma sistemática no período *wanke* (período de reclusão), que, no caso das mulheres, acontece quando a menina tem a sua primeira menstruação, período em que recebe instrução sobre como se portar como mulher daquele período adiante. A saída da moça depois dessa reclusão é um acontecimento social na aldeia. Para que ela seja vista por todos depois do isolamento, sua performance social recebe a pintura corporal (Figura 14). Para estar no ambiente interno, não é necessária a esta pintura, ao contrário dos acontecimentos sociais, como na saída do *wanke*, a Cerimônia do Milho e o casamento.

Figura 14- Pintura corporal a guache.



Fonte: Meirivane Sanakare Matuawa. Povo Kurá-Bakairi. Aldeia Pakuera, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

“As pinturas são assim: as pinturas de mulheres vieram dos nossos ancestrais. As pinturas vieram de Kuamoty. *Kado ety emydy wogoron* é para pintar as moças, nós nos pintamos nos dias de alegria, pintamos quando estamos alegres. Foi *Kuamoty* (que) embelezou as suas filhas, quando ele criou as primeiras mulheres, elas não tinham beleza alguma, não tinham cabelos, não tinham dentes, aos poucos ele foi dando forma e beleza para as mulheres. *Kuamoty* enfeitou as filhas para o casamento; ele pintou a face delas e pintou o corpo todo. Pintou a testa delas com o urucum e cortou os cabelos delas.[...] As pinturas das mulheres foram criadas por *Kuamoty*, para embelezar as suas filhas para o casamento, as pintou com tinta de jenipapo, urucum (aunto),

tabatinga (kawin).” (Relato de Daircy Kutazega, Aldeia Pakuera, 08 de Fevereiro de 2017).

## 2.5 Kayapó-Mebêngôkre

Os Kayapó-Mebêngôkre são povos da família linguística Macro-Jê e estão em diversas regiões de Mato Grosso e Pará.

As fotos apresentadas abaixo fazem parte do projeto Visual Virtual MT e foram elaboradas na aldeia Piaráçu, terra indígena Capoto Jarina, próxima da cidade de Colíder, em Mato Grosso, em 2014, a partir de contato com a Fundação Raoni. O trabalho de campo (figura 16) foi feito por Menendezvinculada à época ao projeto de pesquisa de pós-doutorado coordenado pela professora Ludmila Brandão, que resultou no *site* Visual Virtual MT.

Com o apoio do Instituto Raoni e de lideranças das aldeias Kayapó (aldeia Piaráçu) e Juruna (aldeia Pakaya) obtivemos o belíssimo material sobre a pintura corporal Kayapó e sobre a cerâmica Juruna. Os registros do VVMT, sob a forma de “processos” são narrativas visuais que mostram, por exemplo, a complexidade da elaboração das pinturas corporais, desde a coleta dos materiais necessários para a produção dos pigmentos até a elaboração dos grafismos. Do mesmo modo, no caso juruna, estão registrados o processo de preparação do barro, a elaboração da modelagem, secagem, cozimento e finalmente pintura, na produção de suas peças em cerâmica (BRANDÃO, MENENDEZ, GUIMARÃES, 2015, p. 114).

Figura 15 - Jenipapo e carvão.



Fonte: Breprãntire Kayapó. Povo Kayapó-Mebêngôkre. Aldeia Piaracu, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

O objetivo das fotos era retratar as técnicas de elaboração e preparo dos materiais, além das técnicas artísticas e mostrar o contexto em que as pinturas foram feitas. Para fazer a pintura infantil (Figura 17, mais à frente), os pais da criança a banharam no rio para que se acalmasse, só então a avó começou a pintá-la. Adota-se da técnica de pintura com os dedos, e a tinta aplicada é o resultado da mistura da cor do carvão com a cor das sementes de jenipapo.

As fotos mostram a técnica da fabricação da tinta de jenipapo (figuras 15), elaborada com carvão que é aplicada sobre o corpo com palito, no caso da pintura facial, e com os dedos, na pintura corporal. Percebe-se o domínio da técnica na aplicação da pintura que exige precisão:

Destacamos aqui a variedade dos processos de elaboração de pigmentos e tinturas. No processo de tintura para obter a cor preta, as mulheres usam jenipapo, sendo o fruto ralado, espremido e fervido. Os homens usam carvão

e copaíba e o acabamento é uma tintura muito brilhante, devido ao óleo. O carvão é usado pelas mulheres para a elaboração da pintura facial. Para obter a cor vermelha, as mulheres misturam urucum com uma espécie de resina. Os homens misturam óleo de pequi e urucum, tornando a tintura de uma cor mais vibrante e brilhante (SANTOS, MENENDEZ E BRANDÃO, 2018, p. 17).

Figura 16 - Registro de trabalho de campo.



Fonte: Acervo pessoal de Menendez. Povo Kayapó-Mebêngôkre. Aldeia Piraçu, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

A pintura facial feminina é feita com o mesmo material (jenipapo e carvão) porém, com outra técnica: usa-se um palito muito fino para desenhar as linhas paralelas no rosto. O domínio técnico é notável (figuras 18, 19, 20 e 21), pois a artista que pinta demonstra destreza e memória para realizar o desenho diretamente na pele, sem possibilidade de errar ou corrigir, já que a tinta pode borrar.

Conforme os estudos de Lux Vidal (1992), para os Kayapó, o que está contido nas pinturas corporais é a compreensão a respeito da cosmologia e da estrutura social. A partir de três exemplos, a pesquisadora elabora um modelo de leitura da pintura corporal Kayapó-Xikrin, que, segundo ela, trata-se de leituras de “dentro” do próprio sistema visual, visando compreender a condição gramatical, detalhar e contextualizar o conteúdo das mensagens transmitidas nas suas várias significâncias. O exemplo apresentado é referente à ordenação visual e à sequência gráfica que acompanham os acontecimentos ligados ao nascimento do primogênito de um casal, assim como permite interpretar outras manifestações visuais, tais como: nominação, iniciação, casamento, funeral, restrições pós-guerra, festa do milho, entre outros eventos sociais.

Vidal (1992) constata que os significados das unidades gráficas só podem ser entendidos uns em relação aos outros e pela posição de cada um no conjunto, quando vistos como um código internamente padronizado que se torna inteligível quando analisado como parte de um universo mais amplo. Observou a autora a existência de dois polos invariáveis, que seriam os seguintes: o primeiro é o retraimento da vida cotidiana, o isolamento, e o segundo é a participação plena na vida social.

Figura 17 - Pintura corporal infantil.



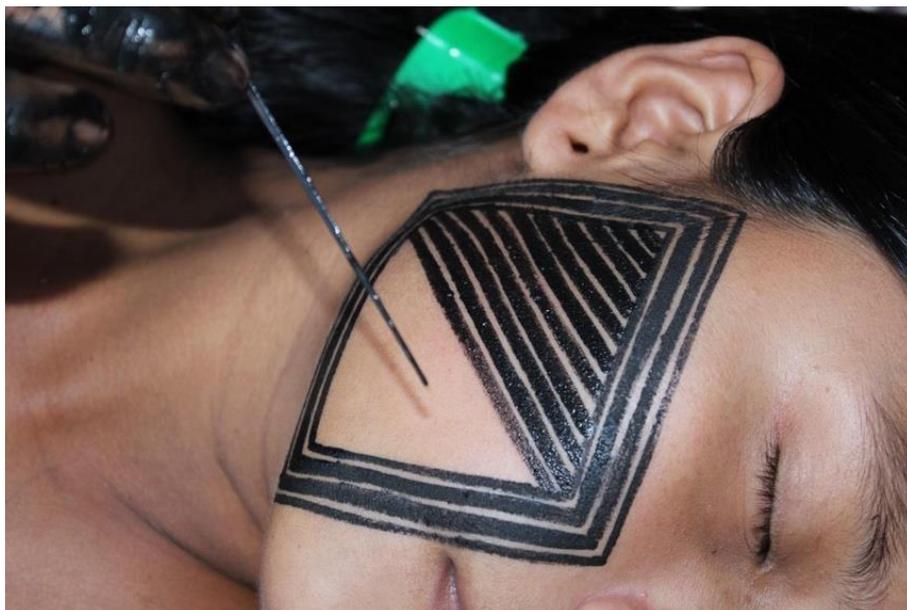
Fonte: Breprãntire Kayapó. Povo Kayapó-Mebêngökre. Aldeia Piaracu, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

Figura 18 - Processo de pintura facial.



Fonte: Breprãntire Kayapó. Povo Kayapó-Mebêngôkre. Aldeia Piaracu, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

Figura 19 - Processo de pintura facial com palito.



Fonte: Breprãntire Kayapó. Povo Kayapó-Mebêngôkre. Aldeia Piaracu, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

Figura 20 - Pintura facial.



Fonte: Breprãntire Kayapó. Povo Kayapó-Mebêngôkre. Aldeia Piaracu, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

Figura 21 - Registro de trabalho de campo



Fonte: Acervo pessoal de Menendez. Povo Kayapó-Mebêngôkre. Aldeia Piaracu, Mato Grosso, 2014. Visual Virtual MT.

## Conclusão

As fotografias selecionadas para a exposição “Amazônia e suas dimensões” tiveram como objetivo mostrar a diversidade de culturas a partir das poéticas, modos de fazer arte, de cada povo. Neste artigo fizemos um recorte a partir do material completo com objetivo de destacar a diversidade de etnias, estilos que perfazem a diversidade indígena do Brasil.

Na cestaria dos Povos Paumari e Canela-Ramkokamekrá, percebemos diferentes materiais, modos de tecer, formas, demonstrando que não há apenas um modo de se fazer arte, revelando a diversidade das técnicas tradicionais.

As pinturas corporais Kurâ-bakairi e Mebengokrê Kayapó mostram também diferentes modos de preparar a tinta de jenipapo e técnicas de aplicação da pintura sobre os corpos.

Essa exposição trouxe conteúdos de pesquisas de outros estudiosos, mas foi sobretudo resultado de anos de investigação de pesquisa de mestrado, doutorado, pós-doutorado, ações de ensino, pesquisa e extensão desenvolvidos na universidade.

A importância deste trabalho se constrói na maneira em que as artes indígenas são mostradas, em suas diversas modalidades de expressão como pintura figurativa de artista indígena, como vimos na obra de Feliciano Lana, na cestaria e na pintura corporal.

Além disso as fotografias demonstram pessoas indígenas em seu cotidiano, fotografando, pintando, trazendo ao público uma ideia da realidade dos povos indígenas do Brasil.

## Referências

BRANDÃO, L., MENENDEZ, L.; GUIMARÃES, S. Visual Virtual MT: relato de una pesquisa. In: **Estudios Artísticos**. [S. l.], v. 1, n. 1, p. 106-119, 2015. DOI: 10.14483/25009311.10250. Disponível em:

<https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/estart/article/view/10250>. Acesso em: 27 mai. 2021.

SANTOS G., MENENDEZ, L. BRANDÃO. A difusão das produções visuais indígenas: a experiência do Visual Virtual MT. In: **Revista eletrônica documento monumento**. vol. 23, nº 1, jul. 2018. Disponível em: <https://www.ufmt.br/ndihr/revista/revistas-antteriores/revista-dm-23.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2021.

CASTRO. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. In: **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, Rio de Janeiro.1979.

FEITOSA e MENENDEZ. Espaço e lugar: cestaria canela ramkokamekrá. In: **Fênix**, Revista de História e Estudos Culturais. Volume 17. Ano 17. N.1. Janeiro; Junho, 2020.

MENENDEZ, Larissa L. **A alma vestida, estudo sobre a cestaria paumari**. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011. 162p.

\_\_\_\_\_. **Iconografias do invisível: a arte de Feliciano e Luís Lana**. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2009.

\_\_\_\_\_. Tessitura, vida e arte: a cestaria paumari. In: **Redes Arawa**, ensaios de etnologia do Medio Purus. Org. Gilton Mendes e Miguel Aparício, Edua, 2016, pp. 85-97.

\_\_\_\_\_. Catálogo Amazônia e suas dimensões. In: **Anais do III Simpósio Internacional Interdisciplinar em cultura e sociedade do PGCult**. E-book. Org. Oliveira et al. Edufma, 2020.

TAUKANE, Isabel Tereza Cristina, I. T. C. **Kurâ Iwenu (a nossa pintura): performance e resistência na pintura corporal Kurâ-Bakairi**. 196 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Mato Grosso, 2019.

VIDAL, L. (org.). **Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética**. São Paulo: Studio NoBEL / Edusp/ Fapesp, 1992.

\_\_\_\_\_. Iconografia e grafismo indígenas uma introdução. In: VIDAL (ORG.), L. **Grafismo Indígena**: estudo de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1992. p. 13-17.

VIDAL, L.; SILVA, A. L. da. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: VIDAL, L. **Grafismo indígena**: estudo da antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Editora da universidade de São Paulo: FAPESP, 1992. Cap. 7, p. 279-293.

## Capítulo 4

### **Midiativismo indígena nas redes sociais: os canais de reverberação das causas dos povos indígenas na Amazônia Legal<sup>1</sup>**

*Indigenous media activism in social networks: the reverberation channels of the causes of indigenous peoples in the Legal Amazon*

*Carine Felkl Prevedello<sup>2</sup>  
Beatriz Joselita Oliveira Coutinho Abreu<sup>3</sup>  
Letícia Gonçalves Lisboa<sup>4</sup>  
Ana Luiza de Oliveira dos Santos<sup>5</sup>*

#### **1 Introdução**

O isolamento e anonimato característicos da exuberância e da diversidade da floresta amazônica são também uma analogia aplicável, pelo menos até o final do século XX, à consolidação de estruturas técnicas e/ou profissionalizadas de produção de conteúdo informativo acerca dos temas que envolvem a defesa e prevenção de causas e desastres ambientais ligados à Amazônia. Tanto em termos de mídia corporativa, no sentido dos veículos de comunicação clássicos do período analógico, como jornais impressos, ou redes de radiodifusão (predominantemente comerciais, à

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Doutora em Comunicação (Unisinos). Professora Adjunta da Escola de Comunicação (ECO/UFRJ – Câmpus Praia Vermelha). Endereço: av. Pasteur, 250 – Urca – Rio de

Janeiro, RJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9032841605132565> E-mail: [carine.prevedello@eco.ufrj.br](mailto:carine.prevedello@eco.ufrj.br)

<sup>3</sup> Graduada em Comunicação Social/Jornalismo (UFRJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5477987416595395> E-mail: [biaatrizo7@gmail.com](mailto:biaatrizo7@gmail.com)

<sup>4</sup> Graduada em Comunicação Social/Jornalismo (UFRJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3736824229937386> E-mail: [lisboa.gonle@gmail.com](mailto:lisboa.gonle@gmail.com)

<sup>5</sup> Graduada em Comunicação Social/Jornalismo (UFRJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7070565193559776> E-mail: [analuiza.santos@discente.eco.ufrj.br](mailto:analuiza.santos@discente.eco.ufrj.br)

exceção das TVs educativas e rádios universitárias) quanto em grupos identificados com um padrão tecno-estético não-hegemônico (BOLAÑO, 2000), a consolidação de uma rede de canais de Comunicação dedicados a reverberar as causas de interesses e conflitos ambientais esbarra nas questões de propriedade, financiamento e gestão. Castro (2012) descreve com precisão este cenário, ao tratar da constituição histórica do sistema de Comunicação na Amazônia brasileira.

Acre, Amazonas, Amapá, Rondônia, Roraima, Pará, Tocantins e Mato Grosso concentram algumas das mais baixas densidades demográficas do país, fator relacionado à predominância do perfil geográfico-ambiental, de vastas regiões ocupadas pela floresta e por áreas de preservação ambiental, o que incide também na ocupação urbana e no consequente desenvolvimento de estruturas independentes e/ou alternativas de produção e distribuição de informação. Resta ainda, junto aos oito estados citados, um território formado por municípios do estado do Maranhão, na região Nordeste, também integrante da chamada Amazônia Legal, delimitada em lei nacional para a definição de políticas públicas de desenvolvimento, totalizando uma área correspondente a 61% do território nacional (IBGE, 2020). A região Norte é também a que concentra a população indígena brasileira, com mais de um terço dos povos originários habitantes desses estados, segundo o último levantamento (IBGE, 2020b).

A fase de surgimento da internet e das plataformas digitais, especialmente as Redes Sociais, como canais tecnológicos de produção e distribuição autônoma de conteúdo informativo, subvertendo a lógica da radiodifusão comercial predominante no Brasil, é um contexto ainda mais recente, que remonta às primeiras décadas do século XXI. Entretanto, foi exatamente a consolidação de canais e formatos alternativos possibilitados pelas tecnologias digitais que favoreceu o surgimento de coletivos independentes, gestados e organizados por grupos de voluntários e

autônomos, alguns ligados a organizações não governamentais ou a entidades civis, interessados na produção dos mais diversos tipos de conteúdo informativo relacionado às causas de interesse da sociedade civil. Estruturas midiáticas de contra-poder (MORAES et al., 2013) fundamentais para a construção de discursos alternativos àqueles consolidados pela pauta majoritária ligada aos grandes veículos de imprensa: “(...) o monopólio da informação que os meios de comunicação dominantes exerceram em nossas sociedades vai chegando ao fim” (RAMONET, 2013, p. 86).

Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que o contexto dos conglomerados transnacionais de tráfego dos dados digitais pode trazer tensão a este debate, importante para a democratização da Comunicação, em função de conflitos geopolíticos e de identidade associados aos “fluxos invisíveis imateriais, que formam territórios abstratos e escapam às antigas territorialidades” (MATTELART, 2006, p.168). Uma série de composições e reivindicações que perpassa o tecido social e dialoga, no cenário digital, com o conceito de Mídiativismo como uma apropriação das estruturas de mídia independente para a formação de redes de defesa de pautas de interesse coletivo. A democratização, o acesso e financiamento às mídias são um dos temas mais reivindicados pelas organizações civis brasileiras que entendem a comunicação não simplesmente como “ferramenta”, mas como uma das novas formas de organização social.

Em uma sociedade da informação, das redes, do conhecimento, faltam políticas públicas, apoios e financiamento para as mídias livres, constituindo e consolidando uma nova ecologia midiática. Um entendimento que vem se ampliando e disseminando nas últimas décadas com a comunicação pós-mídias digitais e a entrada em cena de uma multidão de novos atores e movimentos. (BENTES, 2018, p.152)

No caso da Amazônia, destacam-se, nas duas pontas (período analógico e digital), as iniciativas da Rede Xingu Mais (2020), estruturada ainda nos anos 1990, mas consolidada com o surgimento das mídias digitais, e mais recentemente da Casa Mídia Ninja Amazônia (MÍDIA NINJA, 2020), dedicada à experimentação de linguagens digitais para a produção de conteúdo alternativo relacionado às demandas ambientais e identitárias da Amazônia. É importante, ainda, ressaltar, iniciativas como a Rádio Yandê (TUPINAMBÁ, 2016), a partir de experiências do rádio analógico iniciadas por Ailton Krenak, assim como a contribuição do trabalho do fotógrafo Sebastião Salgado para a popularização da causa indígena, especialmente dos povos isolados, a partir de uma série de expedições realizadas nos últimos dez anos (HELVÉCIA, 2020), que resultarão em uma série de publicações e exposições internacionais, intituladas “Amazônia”. As expedições e exposições de repercussão internacional de Sebastião Salgado, na sequência de trabalhos dedicados a retratar trabalhadores do garimpo e do campo em situação de vulnerabilidade, motivaram a ampliação e fortalecimento de ações de organizações da sociedade civil e da esfera governamental para a proteção dos povos da Amazônia. A organização do acervo de Salgado, que está reunido na *Amazon Images*, agência de propriedade do fotógrafo, é um exemplo representativo do ativismo independente pela causa indígena e da preservação ambiental, com repercussão na formação e mobilização da opinião pública internacional.

O recente impacto das políticas ambientais do governo federal na opinião pública, especialmente as questões relacionadas às disputas de empresários, madeireiros e políticos com as terras indígenas, ao desmatamento de vastas áreas da floresta e às ameaças do avanço da grilagem em territórios demarcados, foram foco de uma série de reportagens no programa Fantástico, da Rede Globo, que ampliaram a sensibilidade para os desastres naturais, gerando mobilização pública e pressão sobre os atores

políticos. A produção de pautas como estas, resultante da iniciativa de reportagem, e ancorada na força produtiva da rede nacional, e não local de produção, demonstra um contexto dissonante, mas que, para Castro (2012), acaba por confirmar a caracterização do complexo de Comunicação da Amazônia:

Essa diversidade não invalida a lógica do sistema – pois todas elas continuam se vinculando em rede para reproduzir seu capital comunicativo – e apenas reafirma a hipótese de uma força centrípeta, representada pela demanda local por informação, em seu impulso de questionar a legitimidade da rede sem invalidar o sistema. Na verdade, a tendência a localizar a produção da comunicação sem invalidar o princípio da atuação sistêmica parece ser a condição atual dominante no setor” (CASTRO, 2012, p.167)

De acordo com o IBGE (2020b), são pelo menos 305 povos indígenas distribuídos no Brasil, com concentração, como já foi mencionado, de pelo menos um terço dessa população nos estados integrantes da Amazônia Legal. As diversas e amplas causas ligadas à preservação da floresta e à manutenção da biodiversidade como ativo econômico, cultural e ambiental, são transversais às lutas para a proteção desses povos, tais como as reivindicações por demarcações de territórios, as disputas com grileiros e desmatadores, o acesso às condições mínimas de manutenção das características dos modos de vida originários com proteção à saúde e à sobrevivência.

Conforme já afirmaram, primeiramente de forma visionária McLuhan (1964), ao popularizar o conceito de “aldeia global”, a seguir Castells (1999), com a noção de “sociedade em rede” o surgimento dos novos meios de Comunicação impõe uma adaptação progressiva e uma reorganização da humanidade, ao mesmo tempo em que as pautas que pareciam locais passam a ter um alcance cada vez mais amplo. “Eletricamente contraído, o globo já não é mais do que uma vila”, vaticina McLuhan (1964, p.19). Nas

reflexões recentes de Krenak (2020a, 2020b), a compreensão desta rede planetária também está associada à ideia de agências globais, que combatessem o modo de viver que prioriza a mercantilização, tanto da natureza, quanto das informações, para buscar uma coesão necessária à preservação da humanidade.

Esse debate auxilia a compreensão do deslocamento do poder da mídia dos grandes conglomerados comerciais clássicos da imprensa no século passado, para as estruturas de mídia alternativa e contra-poder característicos das mídias digitais:

Antes, as mídias-sol, no centro do sistema, determinavam a gravitação universal da comunicação e da informação em torno delas. Agora, mídias-poeira, espalhadas pelo conjunto do sistema, são capazes de aglutinar para construir, em certas ocasiões, superplataformas midiáticas gigantescas... A lógica do predador solitário é sucedida pela estratégia do enxame. (RAMONET, 2012, p.27)

Partindo dessa discussão, a pesquisa utiliza-se de uma metodologia híbrida de caráter quantitativo e qualitativo, para listar uma rede de Comunicação localizada e dirigida às causas dos povos da Amazônia, e ao mesmo tempo avaliar as pautas de maior repercussão relacionadas à atuação dessa rede. Para atingir esses objetivos, estão envolvidas diferentes técnicas de coleta de informação e observação dos dados: pesquisa bibliográfica, coleta e categorização de dados nas redes sociais, entrevistas semi-estruturadas e Análise de Redes Sociais (ARS), a partir de metodologia desenvolvida por Fragoso et al. (2011). A mesma metodologia é aplicada à pesquisa exploratória inicial, destinada a localizar grupos dedicados à defesa das causas dos povos amazônicos nos trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses das universidades federais da região pesquisada. Os eventuais sites e perfis encontrados serão validados de acordo com três critérios:

- a. vinculação físico-geográfica com os estados integrantes da Amazônia Legal,
- b. periodicidade, caracterizada pela publicação de pelo menos um texto mensal,
- c. regularidade, caracterizada por pelo menos uma postagem inserida mensalmente nos últimos seis meses.

Serão, portanto, simultaneamente, possíveis de serem identificadas, inicialmente, a rede de mídia alternativa local atuando como um discurso contra-hegemônico em relação aos canais de mídia corporativa, e essencialmente pautadas por conteúdos associados à defesa dos povos indígenas.

## **2 Perfis de defesa à causa indígena nas redes sociais**

Em primeiro lugar, é importante entender que, ainda que os resultados aqui apresentados reúnam a produção de um conjunto de atores não necessariamente indígenas, a voz e os instrumentos utilizados como portavozes dos povos originários a partir das mídias digitais não substituem ou muito menos apagam uma história de luta e resistência feita a partir dos povos indígenas, segundo seus próprios conceitos e ações. As articulações associadas à Etnomídia (SANTI e ARAÚJO, 2020; TUPINAMBÁ, 2016) fazem parte destes resultados, assim como a apropriação das causas indígenas por outros setores e sujeitos, desde que identificadas com o objetivo de atender à repercussão de defesa dos povos originários.

A exemplo do que já disse Canavilhas (2013), sobre o papel complementar e transformador do conteúdo gerado por cidadãos no contexto da conectividade mundial, entende-se, de forma ainda mais ampla e política a inserção das atividades midiativistas vinculadas às causas dos povos ancestrais, de acordo com o conceito de Etnodesenvolvimento:

Plurinacionalidade e interculturalidade nos remetem a uma noção de Estado formado por nações unidas e por identidades culturais vigorosas, com um passado histórico e, principalmente, com uma vontade de integração que supere

a marginalização exploradora dos povos e nacionalidades. (ACOSTA, 2016, p.157)

Inicialmente, a partir de pesquisa exploratória, foi realizado um levantamento do estado da arte de pesquisas integrantes dos grupos das universidades e institutos federais dos cursos de graduação e Programas de Pós-Graduação em Comunicação das capitais dos nove estados brasileiros integrantes da Amazônia Legal, de modo a revisar dados recentes relacionados especialmente a estudos como os já desenvolvidos pelo grupo de pesquisa Mídias Alternativas na Amazônia (AMORIM et al, 2015), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Nesta fase, o objetivo foi localizar a rede de estrutura de mídia independente dedicada às causas dos povos da Amazônia com presença físico-geográfica identificada nos estados integrantes do *corpus*. Neste estudo preliminar, foram identificados 26 perfis de redes sociais, sendo 15 localizados no *Facebook* (14 perfis coletivos e apenas um pessoal), outros sete (07) sites de organizações sociais, três (03) perfis de *Youtube*, também de coletivos, e um perfil de jornal não identificado nas redes sociais. Esses resultados são apresentados na Tabela 1.

Posteriormente, com o avanço da pesquisa direcionada especificamente às redes sociais, esses perfis passaram pela verificação dos critérios metodológicos (vinculação aos nove estados da Amazônia Legal, periodicidade e regularidade de publicação) para definição da inclusão nos resultados finais.

**Tabela 1 - Resultados de estado da arte - perfis encontrados em TCCs, dissertações e teses**

Redes Sociais e outras mídias de defesa das causas indígenas				
	Facebook	Sites	Youtube	Jornal Total
	15	7	3	1 26

Fonte: Elaboração própria.

Com exceção do jornal *Krahô*, publicação impressa sem correspondência de perfis correlatos nas redes sociais, e do site *democracy.org.br*, que não se localiza nos estados constituintes da Amazônia Legal, as demais ocorrências foram incorporadas à amostra da pesquisa.

Para a sequência da investigação, foram levantadas as denominações dos povos indígenas da Amazônia, segundo as classificações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020b) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2020). No total, são 161 etnias distribuídas nos nove estados que compõem a Amazônia Legal, excluindo-se as repetições verificadas em cada estado. Conforme observado a seguir, na Tabela 2, as etnias repetem-se nos territórios, visto que são inúmeros núcleos de um mesmo povo indígena presentes nos diferentes estados da Amazônia.

**Tabela 2 - Etnias indígenas localizadas na Amazônia Legal**

Estado	Etnias	Total
Acre	Kaxinawá, Arara do Acre, Yaminawa, Katukina, Kulina Madijá, Ashaninka, Kulina Páno, Machineri, Nawa, Nukini, Poyanáwa	11
Amapá	Galibi do Oiapoque, Karipuna, Wayana, Apalaí, Waiãpy	05
Amazonas	Kokama; Apurinã; Karapanã; Barasána, Sateré-Mawé, Múra, Baré, Wanana, Tukano, Makuráp, Miránha, Tikúna, Tariana, Desána, Banawa, Kambéba, Kulina Páno; Yaminawa, Jamamadí, Mundurukú, Dení; hoy Guarani, Himarimã, Kanamarí, Juma, Kuripako, Arapáso, Piratapuya, Nadéb, Baniwa, Kaxarari, Kaixana, Makú; Matsés, Hixkaryana; Wai Wai; Paumarí; Pirahã; Tuyúca; Katukina; Tenharim; Torá; Katuena; Xereu; Tunayana; Sikiyana; Karafawyana; Zuruahã; Matís; Waimiri Atratoari; Yanomámi	51
Maranhão	Ka'apor; Guajá; Tenetehara; Timbira, Gavião Pukobiê; Kanela, Krenyê, Krikati, Gamela	09
Mato Grosso	Apiaká, Arara do Acre, Xavante, Cinta Larga, Guató, Bakairí, Kaiabi, Karajá, Kayapó, Enawenê-Navê, Rikbaktsa,	42

Paresí, Irántxe, Bororó, Krenák, Negaroté, Mynky, Nambikwára,  
Panará, Trumái, Yawalapití, Mehináku, Wauja, Navarute,  
Chiquitáno, Ikpeng, Suruí de Rondônia, Wasusu, Tapirapé,  
Terena, Halotesu, Umutina, Kisêdjê, Zoró, Aweti, Yudjá, Matipú,  
Nahukuá, Tapayuna, Kamayrurá, Kalapalo, Kuikuro

Pará Timbira, Anambé, Sateré-Mawé, Parakanã, Arara do Pará, 52  
Araweté, Tembê, Kayapó, Amanayé, Borari, Mundurukú,  
Arapuiun, Maytapu, Gavião Krikatejê, Yudjá, Karajá, Kaxuyana,  
Kaiabi, Asurini do Xingu, Kuráya, Gavião Parkatejê, Wai Wai,  
Hixkaryána, Guaraní Mbya, Asurini do Tocantins, Panará,  
Wayana, Apalaí, Wauja, Apiaká, Suruí do Pará, Suruí de Rondônia,  
Xipáya, Zo´é, Trumái, Yawalapití, Mehináku, Aweti, Kisêdjê,  
Ikpeng, Matipú, Kuikuro, Nahukuá, Tapayuna, Kamayrurá,  
Karafawiana, Xereu, Tunayana, Sikiyana, Waimiri Atroari,  
Katuena, Kuruáya

Rondônia Kanoé; Pakaa Nova; Gavião de Rondônia; Djeoromixí – Jabutí; 20  
Kariipuna; Karitiana; Kaxarari; Aikanã; Kwazá; Makuráp;  
Cinta Larga; Puroborá; Tupai; Kujubim; Sakurabiat; Akuntsú;  
Suruí de Rondônia; Laiana; Uru-Eu-Wau-Wau; Terena

Roraima Makuxí, Wapixana, Jaricuna, Taulipáng, Ingarikó, Katuena, Xe-  
reu, 15  
Wai Wai, Tunayana, Sikiyana, Hixkaryána, Karafawiana,  
Waimiri Atroari, Mawayána, Yanomámi

Tocantins Apinayé, Xerente, Javaé, Karajá, Krahô, Krahô-Kanela, 09  
Tapirapé, Ava-Canoeiro, Guaraní

Total 161

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE / Fundação Nacional do Índio - FUNAI

A partir das etnias identificadas como palavras-chave, a pesquisa dedicou-se a verificar nas redes sociais as ocorrências relacionadas. Somente no *Facebook*, foram encontrados inicialmente 418 perfis relacionados às 161 palavras-chave, enquanto no *Youtube* foram listadas 627 ocorrências, e no *Instagram* outras 589. Até o presente momento, procedeu-se a verificação das amostras encontradas no *Facebook*, que passaram por

verificação dos critérios metodológicos da pesquisa e posterior categorização segundo cinco grupos:

- a. perfis coletivos, mantidos por instituições, organizações sociais ou coletivos,
- b. perfis pessoais, mantidos por personalidades públicas ou usuários comuns,
- c. desativados, que não mantêm conteúdo em regularidade e periodicidade exigidos pela metodologia da pesquisa
- d. ativos, aqueles que atendem às exigências de regularidade e periodicidade
- e. ativos recentemente, que não atendem rigorosamente aos critérios metodológicos, mas que, apesar de lacunas verificadas nos meses anteriores, apresentam uma sequência de publicações significativas entre os meses de janeiro e março de 2021.

A última categoria, desenvolvida pelo grupo de pesquisadoras durante a fase de recolhimento dos dados nas redes sociais, deve-se à observação de um número significativo de páginas e perfis que não atendiam especificamente à categoria metodológica de regularidade (publicação de pelo menos um post mensal a cada mês, nos últimos seis meses), mas apresentavam um conjunto significativo de conteúdos publicados nos últimos três meses. Esta situação, provavelmente, refere-se a um conjunto de iniciativas recentes articuladas ao midiativismo indígena, que devem ser consideradas consistentes, visto que surgem no contexto da pandemia da Covid-19, período em que a necessidade de circulação de conteúdos nas redes digitais passa a ser importante, dada a diminuição das atividades presenciais em vários dos setores profissionais e dos movimentos sociais.

Com este ajuste metodológico, as ocorrências nas redes *Facebook* e *Instagram* apresentam resultados consistentes, não só pelo impacto quantitativo (são 1.007 perfis relacionados às causas indígenas nas duas redes), mas principalmente por uma predominância da característica de perfis coletivos na primeira rede. A Tabela 3 apresenta os dados do *Facebook*:

Tabela 3 - Dados do *Facebook* - Quantificação

	Perfis encontrados	Desativados	Ativos	Ativos recentemente
Página pessoal	24	29	4	
Página Coletiva	161	107	41	
Total	185	137	45	

Fonte: Facebook / elaboração própria

A plataforma apresenta o menor número total de perfis encontrados entre as três coletadas. Dos seus 418 perfis coletados no *Facebook*, 50 não atendiam ao critério de localização e um link era repetido. Restavam, então, 367 perfis. Desses, 50,4% estavam desativados, ou seja, sem atualização de conteúdo nos últimos seis meses. O resultado pode indicar uma tendência que precisa, entretanto, ser comparada aos dados verificados nos demais repositórios pesquisados. Em uma análise preliminar, é possível afirmar que, em um período menor de atividade, já que, enquanto o *Facebook* foi inaugurado há 17 anos, o *Instagram* está ativo há pouco mais de dez anos (desde 2010), esta rede consegue concentrar uma iniciativa promissora de novos canais de comunicação independente.

Por outro lado, este resultado também corrobora as tendências recorrentes de validade cíclica das redes sociais, iniciada no início deste século, e em constante reformulação. Ainda que o *Facebook* concentre o maior número de usuários (2,7 bilhões), manteve-se estável no Brasil em 2020, e em desvantagem em relação ao *Instagram*, priorizado pelos mais jovens. A rede foi a que apresentou maior crescimento no último ano, e já chega a mais de 1,2 bilhão de usuários. As informações são da consultoria *WeAreSocial*, publicadas pela revista *Exame* (2020), e indicam também que a cada segundo, 14 pessoas usam uma nova rede social, sendo que 53% da população mundial já está conectada a essas mídias.

A sequência da pesquisa prevê a finalização da verificação metodológica e categorização dos perfis do *Instagram* e *Youtube*, para a estruturação de um mapa dessas organizações, de acordo com sua distribuição nos estados, e um levantamento realizado por entrevistas semi-estruturadas, a partir de um conjunto mínimo de questões destinadas a detalhar a organização das rotinas produtivas dessas redes e a característica de profissionais e/ou atores sociais envolvidos com a produção de conteúdo. As entrevistas serão dirigidas aos contatos de email verificados nos perfis digitais das organizações, em uma seleção que vai identificar os dez perfis com maior número de seguidores em cada uma das três redes.

Por fim, será realizada uma Análise de Redes Sociais (ARS), a partir de metodologia desenvolvida por Fragoso et al. (2011), priorizando a categoria de Centralidade dos dados estruturais. Essa etapa será dedicada à avaliação da repercussão de hashtags específicas nos perfis de redes sociais identificados pelos critérios já definidos. De acordo com as autoras, as questões essenciais são a delimitação do grupo de perfis a serem analisados e do conceito do que serão as conexões investigadas: “[...] ao estudar as estruturas decorrentes das ações e interações entre os atores sociais é possível compreender elementos a respeito desses grupos e, igualmente, generalizações a seu respeito” (FRAGOSO et.al, 2011, p.115).

Estabelecida já a amostra de perfis em torno dos critérios citados, as hashtags pesquisadas serão as utilizadas nas postagens do período de um mês anterior ao início da coleta de dados, de modo a identificar as pautas recentes mais recorrentes nos conteúdos abordados. A categoria de Centralidade do dado está relacionada ao número de conexões estabelecidas em torno deste “nó”, como conceituam as autoras, ou seja, o grau de interações, que, no caso da pesquisa equivalem a repetições numéricas, e que determina a popularidade do conteúdo.

### **Considerações finais**

Os levantamentos quantitativos e categorizações realizados até o momento na pesquisa “Mapeamento da rede de Comunicação dedicada à defesa dos povos indígenas na Amazônia Legal” exigiram, na fase atual, uma dedicação exigente a um trabalho minucioso de busca a partir das 161 palavras-chave relacionadas às etnias indígenas presentes na região da Amazônia. O escopo numérico de ocorrências agrega ainda um esforço subsequente na verificação de critérios metodológicos, para que possa ser validada a amostra, de acordo com a permanência de atividade e atualização dos conteúdos publicados.

Apresentava-se, como hipótese para o trabalho, a perspectiva de estruturação de um conjunto representativo de organizações midiáticas, porém ainda discreto, em termos quantitativos, e também marcado pela desarticulação na capacidade de integração das pautas e da atuação na mobilização em torno dos temas de interesse primeiramente público, porque de importância coletiva e estrutural para o país, e comum ao perfil de ativismo desses grupos. Os resultados colhidos até o momento, que indicam mais de 1,5 mil perfis associados às etnias indígenas da Amazônia Legal, representam um conjunto significativo numericamente.

A seguir, a vinculação ou desvinculação dessas redes com as características de rotinas produtivas de núcleos produtores de informação ajudará a responder à hipótese de uma crescente diversificação das formações e organizações responsáveis pela estruturação de uma complexa, porém desarticulada teia de Comunicação e difusão de informações envolvidas com as causas ambientais dirigidas à Amazônia. Para, finalmente, aproximar a pesquisa da hierarquização de causas urgentes e atuais para os povos indígenas, a partir dos conteúdos construídos por essas redes. Mapear esses núcleos, delinear suas formas de atuação e identificar as pautas que mobilizam, contribui para fortalecer e ampliar o discurso midiático

necessário ao aprimoramento das potencialidades das tecnologias e plataformas digitais de Comunicação para a definição de atuação alternativa e contra-hegemônica em defesa da preservação ambiental.

Na Amazônia, pelo simbolismo no impacto na preservação e conservação da biodiversidade do planeta, gradativamente as redes de Comunicação interplanetária, os formadores de opinião, as celebridades internacionais, voltam seus olhos para a defesa de causas que estão localizadas em terras brasileiras, mas dizem respeito ao ecossistema global. A capacidade de ampliar estas questões torna-se progressivamente estratégica e fundamental para mobilizar forças políticas e sociais capazes de incidir nos fenômenos ambientais. Trata-se, portanto, de entender a complexidade da teia de atores organizados e dedicados a defender e ampliar as causas de interesse dos povos da floresta, para potencializar o discurso das causas essenciais à preservação e prevenção de desastres naturais.

## Referências

- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver** - uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- AMORIM, Célia Regina Chagas; SOUSA, Milene Costa; MOTA, Gabriel da; SILVA, Lanna Paula Ramos. Mídias alternativas na Amazônia: articulações de contrapoder na internet. In: **Anais do XXXVIII Congresso Intercom 2015**. Intercom/Rio de Janeiro (RJ): Universidade Federal do Rio de Janeiro: 04 a 07 de setembro de 2015.
- BENTES, Ivana. Economia narrativa: do midiativismo aos influenciadores digitais. In: BRAIGHI, Antonio Augusto; LESSA, Claudio; CÂMARA, Marco Tulio (Orgs.) **Interfaces do Midiativismo** - do conceito à prática. 2018. Ebook. Disponível na internet em: <<https://interfacesdomidiativismo.wordpress.com/>> p.151-169.
- BOLAÑO, César. **Indústria cultural, informação e capitalismo**. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

CANAVILHAS, João. **Webjornalismo**: as 7 características que fazem a diferença. Covilhã, Portugal: Labcom, 2013.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Fabio Fonseca. Geopolítica da Comunicação na Amazônia. *In: Revista Comunicação & Sociedade*. Ano 33. n.57. Universidade Metodista de São Paulo/ São Bernardo do Campo (SP). p. 149-169. Janeiro a junho de 2012.

CASTRO, \_\_\_\_\_. Sistemas de comunicação na Amazônia. *In: Revista Fronteira – Estudos Midiáticos*. V.14. n.3. Universidade do Vale do Rio dos Sinos/ São Leopoldo (RS). p.179- 191. Setembro a dezembro 2012.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel e AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

Fundação Nacional do Índio. FUNAI. **Índios no Brasil**. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas ] Acesso em 08/09/2020.

HELVÉCIA, Heloísa (Ed.). Sebastião Salgado na Amazônia. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Ano 96, 2017, Folha Ilustrada. Disponível na internet em: Acesso em 01 junho 2020.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Amazônia Legal**. Disponível na internet em: Acesso em 04 junho de 2020.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **O Brasil Indígena**. Disponível na internet em: Acesso em 04 junho de 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MATTELART, Armand e MATTELART, Michéle. **História das teorias da Comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. 9ª. Ed.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1964.

MÍDIA NINJA. Mídia Ninja lança centro online em defesa da Amazônia. Disponível na internet em: Acesso em 28 maio 2020.

MORAES, Denis; RAMONET, Ignacio e SERRANO, Pascual. Mídia, poder e contrapoder. São Paulo: Boitempo, 2013. **Mídia, poder e contra-poder** – da concentração monopólica à democratização da Comunicação. Boitempo Editorial: São Paulo, 2013.

RAMONET, Ignacio. **A explosão do jornalismo**: das mídias de massa à massa de mídias. São Paulo: Publisher Brasil, 2012.

RAMONET, Ignacio. **A explosão do jornalismo na era digital**. In: MORAES, D.; RAMONET, I.; SERRANO, P. (Orgs.). Mídia, poder e contra-poder – da concentração monopólica à democratização da Comunicação. Boitempo Editorial: São Paulo, 2013. p.73-86.

REDE XINGU MAIS. Diversidade socioambiental no interior do Brasil. Disponível em: <<https://www.xingumais.org.br/encontro-xingu> > Acesso em 02 junho 2020.

SANTI, Vilso Junior C. e ARAÚJO, Bryan Christian C. A etnomídia indígena na construção dos territórios etnomidiáticos. In: **Revista Comunicação, Cultura e Sociedade**. Dossiê Mídia e Sociedade: diálogos intermitentes. V.7. n.2. Editora da Universidade Estadual do Mato Grosso (Unemat): 2020. p.122-142.

SOUZA, Karina (Ed.). A cada segundo, 14 pessoas começam a utilizar uma rede social pela primeira vez. **Revista Exame**. São Paulo: ano 52, 2020. Disponível em: <<https://exame.com/tecnologia/a-cada-segundo-14-pessoas-comecam-a-usar-uma-rede-social-pela-1a-vez/>> Acesso em 28 jun. 2021.

TUPINAMBÁ, R. **Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários**. Brasil de Fato, Niterói, Rio de Janeiro, 11 de agosto de 2016. Disponível em: <<https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originarios>>. Acesso em: 28 junho de 2021.

## Capítulo 5

### **Povos e comunidades tradicionais: patrimônio, cultura e arte popular <sup>1</sup>**

*Traditional peoples and communities: heritage, culture and folk art*

*Valéria dos Santos de Oliveira <sup>2</sup>*

*Giliarde Benavinito Albuquerque Cavalcante Virgulino Ribeiro Nascimento e Gama <sup>3</sup>*

*Evely Bocardi de Miranda <sup>4</sup>*

*Leila Adriana Baptaglin <sup>5</sup>*

#### **1 Introdução**

A biodiversidade mundial de fauna e flora é reconhecida e imprescindível à manutenção do equilíbrio ambiental e da própria vida humana. Nesse sentido, o Brasil se destaca pela sua biodiversidade, como celeiro de recursos naturais e de variadas espécies vegetais e animais, assim como

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Mestre em Desenvolvimento Territorial Sustentável (PPGDTS/UFPR). Doutoranda em Ciências Ambientais (PPGCA/UNEMAT). Secretária Executiva da Universidade Federal no Paraná (UFPR). Professora do Ensino Superior, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7108756348432453>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0606-4633>. E-mail: [valeriaso238@gmail.com](mailto:valeriaso238@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutorando em Desenvolvimento Regional (PPGDR/UFT). Mestre comunicacional e sócio(a) (PPGCOM/UFT). Aluno especial em Doutorado (EACH/USP e PPGAS, UNICAMP). Professor de Direito (UNITINS). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4525837393612907> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8146-6811> E-mail: [benavinito.gama@gmail.com](mailto:benavinito.gama@gmail.com)

<sup>4</sup> Mestre em Direito (PPGD/UFPA), Doutoranda em Ciências Ambientais (PPGCA/UNEMAT), Advogada e Docente na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) e Estácio do Pantanal - Estácio (FAPAN). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2565369558392798> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8049-8456> E-mail: [evely.bocardi@unemat.br](mailto:evely.bocardi@unemat.br)

<sup>5</sup> Doutora em Educação (PPGE/UFMS) com pós-doutorado em em Filosofia e Ciências Humanas (UNESR/Venezuela). Mestre em Educação (PPGE/UFMS). Mestre em Patrimônio Cultural (PPGPC/UFMS). Professora adjunta da Universidade Federal de Roraima. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5801207902204116>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8137-0913> E-mail: [leila.baptaglin@ufrr.br](mailto:leila.baptaglin@ufrr.br).

local de diferentes tipos de biomas e ecossistemas irrenunciáveis à sustentação da vida no planeta terra.

À vista disso, as riquezas naturais em solo brasileiro têm recebido, nas últimas décadas, expressivo reconhecimento e, mais recentemente, tornando-se endereço de preocupações por parte de órgãos ambientais, fóruns climáticos e entidades nacionais e internacionais de proteção ambiental, frente: a) a notabilidade de ações potencialmente de riscos à preservação de agrupamentos humanos culturalmente diversificados e ao uso equilibrado dos recursos naturais; b) ao aumento de índices de desmatamento e queimadas dos biomas nacionais, especialmente o cerrado e o amazônico; c) à elevação da taxa de liberação de gases de efeito estufa na atmosfera; d) à ritmada e crescente extinção ou risco de extinção de espécies vegetais e animais, cujos prejuízos já estão consubstanciados ao meio ambiente a nível planetário.

Neste contexto, de importância, cuidado e preservação, respeito humano e ambiental, encontram-se os Povos e Comunidades Tradicionais (PCT). Para isso, é indispensável mirar conceitos indissociáveis do reconhecimento dos PCT e do histórico e tradicional desenvolvimento de certas categorias culturais ao equilíbrio e à preservação dos recursos naturais.

Patrimônio, Cultura e Arte Popular estarão deste modo, a adensar o debate pela clareza necessária dos fins normativos do Decreto n. 6.040/2007, que trata da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, defendendo se ações político-sociais de intersectorização e coordenação com base na apropriação desses elementos ímpares à legitimação e importância dos PCT para valorização cultural e ambiental.

Portanto, o objetivo da pesquisa foi conhecer e compreender o que se tem por patrimônio, cultura e arte popular de valiosa importância aos PCT, defendendo-se o interrelacionamento de ações político-sociais para

intersectorização e coordenação do desenvolvimento socioambiental e cultural harmoniosos frente aos projetos, planos e políticas públicas governamentais.

Com isso, assiste-se a reiteradas discussões e cobranças em fóruns universais por ações governamentais indistintas, local, regional e globalmente dirigidas e responsáveis sobre o ideal uso e equilíbrio da biodiversidade do Planeta Terra, considerando a preocupação premente quanto aos recursos naturais constantemente ameaçados de esgotamento. Contra práticas humanas desorientadas, abusivas, imperitas e criminosas (exploratórias e predatórias) operantes de efeitos e reflexos devastadores ao equilíbrio ambiental em escala global, afirmando-se, definitivamente, como atos contrários e perigosos à continuidade da vida humana na Terra, consequência dos danos à esperada relação harmoniosa do ser humano com o meio ambiente.

Nessa esteira, igual relevância tem sido dada aos territórios tradicionais diante de novos estudos destacadamente em Cultura, Antropologia e Ciências Ambientais que evidenciam relações homem *versus* meio ambiente sob equilíbrio. Tratam-se os territórios tradicionais de parcelas geográficas de terra ocupadas por grupos culturais diversificados mantenedores de saberes, tradições, ancestralidades, inovações e práticas que se harmonizam com o território de uso e a exploração equilibrada das riquezas naturais.

Portanto, impõe-se à sociedade em geral e, sobretudo, às instituições públicas sociais, entidades de proteção do meio ambiente, órgãos públicos brasileiros, entre outros, o dever de cuidado e a esperada promoção e vigilância de políticas públicas, ações e condições indeclináveis à segurança do desenvolvimento sob relação de harmonia e equilíbrio do ser humano com a natureza.

Sobre o desenvolvimento sociocultural dos PCT no Brasil observa-se a instituição e vigência da PNPCT (Decreto n. 6.040/2007) e a formação de comissão nacional voltada à coordenação e implementação dos fins da norma. Assim sendo, as intercomunicações, de PCT, Territórios Tradicionais, Desenvolvimento Sustentável com Patrimônio, Cultura e Arte Popular são esparsas, tímidas e incapazes de orientar adequadamente o reconhecimento dos grupos culturalmente diversificados convergentes ao aprimoramento de práticas e saberes gerais preservativos da biodiversidade.

Ao passo que, reclama-se mais proximidade discursiva epistêmica e maior aprofundamento teórico dirigido a fim de se evidenciar que o reconhecimento de práticas, costumes, ancestralidades, hábitos, tradições e saberes dos PCT quando da ocupação e uso dos territórios tradicionais podem direcionar todos(as) para a esperada e desejada compreensão de equilíbrio possível de existência na relação ser humano x natureza.

## **2 Povos e comunidades tradicionais**

Os Povos e Comunidades Tradicionais (PCT) por serem grupos culturalmente diferenciados, possuem práticas sociais e de vida com respeito à natureza, se distinguindo daqueles defendidos pelos modelos de desenvolvimento vigentes. Suas práticas sociais e de vida são pautadas, de modo geral, em outros princípios, distinguindo-se daqueles defendidos pelos modelos de desenvolvimento econômico mercadológico vigentes na maioria dos países. Apresenta-se assim, que os PCT se referem a grupos culturalmente diferenciados, tradicionalmente investidos de conhecimentos, organizando-se socialmente em ordem própria, ocupando territórios e fazendo uso de recursos naturais para os fins de **produção cultural, religiosa, ancestral e econômica** (Decreto n. 6.040/2007, grifo nosso).

Corroborando ainda, que os PCT são “grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos” (Ministério Público do Estado de Minas Gerais, 2014, p. 12). Entre esses estão os quilombolas, ciganos, povos indígenas, povos de matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, comunidades de fundo de pasto, comunidades de terreiro, faxinalenses, pescadores artesanais, marisqueiras, ribeirinhos, varzeiros, caiçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros, açorianos, campeiros, varzanteiros, pantaneiros, caatingueiros, pomerano, entre outros (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, 2015).

Os grupos culturais diversificados classificam-se como PCT e representam organizações socioculturais indissociáveis da ideia de desenvolvimento equilibrado, conhecidos os modos de uso do território que ocupam e os feitos da categoria étnico-cultural para a preservação de recursos e espécies animais e vegetais. Frente a isso, deve-se dimensionar especial atenção e zelo aos PCT e aos elementos implícitos à sua constituição ou formação, elementos de ordem patrimonial (material e imaterial), cultural e artístico popular.

Cultura, patrimônio e arte popular se inscrevem como elementos transcritores da formação, modo de agir e a relação de equilíbrio dos PCT com o meio ambiente. Defende-se que a proximidade dos grupos culturalmente diversificados é apta a desvencilhar a (re)negação da diversidade sócio-étnico-cultural no Brasil e, por meio do conhecimento dirigido de importantes povos e comunidades, visibilizar e proteger práticas, costumes, hábitos, tradições e saberes de elevada importância à ocupação, ao uso e à exploração dos territórios tradicionais. Resultando, por fim, em aprendizados de utilidade a toda a humanidade, pois conducentes ao equilíbrio e respeito à biodiversidade.

Dentre alguns documentos significativos nacionais e internacionais, este estudo faz interface com a Constituição Federal de 1988; o Decreto nº. 6.040/2007, que institui a PNPCT; a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), demonstrando a relação dos PCT com o meio ambiente, modos de vida, cultura e efetiva participação para a consecução de uma possível forma alternativa ao desenvolvimento, entre outros.

Nessa esteira, informa-se que em 2006 passa a denominar-se Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto nº. 10.884 de 13 de julho de 2006, revogado pelo Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016 que instituiu o Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais) e em 2018 através do Decreto nº 9.465 de 9 de agosto de 2018 passa a integrar a estrutura do Ministério dos Direitos Humanos. Já em 2020 fica revogado pelo Decreto nº 10.473, de 24 de agosto de 2020, que desmantelou toda a estrutura que existia.

O Decreto nº 6.040/2007 figura como marco histórico-cultural-legal, dispondo sobre: a) Povos e Comunidades Tradicionais, b) Territórios Tradicionais e c) Desenvolvimento Sustentável. Presta-se o instrumento, também, a definir diretivos da Política, podendo ser identificados as diretrizes: d) produção sustentável, e) inserção sociocultural, f) territórios tradicionais e g) recursos tradicionais e naturais. O marco legal, da mesma maneira, serve para implementar, ainda que discretamente, direitos de ordens múltiplas (*v.g.* direitos ambientais, culturais, econômicos e territoriais).

Ainda sobre o decreto acima, volta-se para específico dispositivo do art. 3º que traz as definições de Povos e Comunidades Tradicionais, Territórios Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável, dispondo que: 1) Povos e Comunidades Tradicionais se referem a grupos culturalmente diferenciados, tradicionalmente investidos de conhecimentos, organizando-

se socialmente em ordem própria, ocupando territórios e fazendo uso de recursos naturais para os fins de produção cultural, religiosa, ancestral e econômica; 2) Territórios Tradicionais dizem respeito a espaços que se servem à reprodução, permanente ou temporária, de tradições e práticas culturais, sociais e econômicas dos PCT; e 3) Desenvolvimento Sustentável se conceitua como o equilibrado uso de recursos naturais a beneficiar as atuais e futuras gerações. Desenvolvimento Sustentável também tratado como ecodesenvolvimento é uma forma de desenvolvimento que para Sachs (2007, p. 64): “insiste, na busca de soluções específicas para seus problemas particulares, levando em conta não só os dados ecológicos, mas também os culturais, bem como as necessidades imediatas e de longo prazo”. O desenvolvimento tende a ser socialmente incluyente, ambientalmente sustentável e economicamente viável (SACHS,

1986; 2007), dessa maneira, no ecodesenvolvimento, trabalha-se na perspectiva social, ambiental, política e econômica, tão caros aos PCT.

Tem-se que os anúncios disciplinados no Decreto nº 6.040/2007 se mostram insuficientes ao amparo conglobante do desenvolvimento sustentável da relação homem *versus* meio ambiente, tampouco se presta ao reconhecimento ideal da importância dos PCT na preservação dos recursos naturais, haja vista que não são convergidos outros elementos base para a exata compreensão dos vetores normativos.

## 2.1 Patrimônio

Ao se trabalhar com os elementos informadores do que se tem por patrimônio, pode-se encontrar instrumentos reguladores que vão de encontro ao de intento. Senão, conhece-se que a diversidade cultural foi objeto de inúmeros atos formais e legais a nível nacional e internacional que passam a ser conhecidos na medida do imprescindível para atingir os objetivos discursivos definidos.

Nesse sentido, destacam-se: 1) normas da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 - CRFB; 2) Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural inscrita na XVII Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura; 3) Convenção sobre Diversidade Biológica de 1998; 4) Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais; 5) a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial; 6) a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais; 7) a Criação da Secretaria Especial de Políticas e de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR; 8) o Estatuto da Igualdade Racial; e 9) a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT.

### **2.1.1 Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 - CRFB (ART. 215 E 216)**

Abre-se o debate com a Magna Carta Política de 1988, norma fundamento de todas as demais existentes ou incorporadas no/ao ordenamento jurídico pátrio, logo, importa apresentar as disciplinas idealizadas pelo legislador constituinte ordinário atinentes à cultura e ao patrimônio.

A norma do art. 215 assegura a todos o exercício de direitos de natureza cultural, ao que apoiará e incentivará a difusão de manifestações culturais, privilegiando o acesso às fontes da cultura nacional, a processos democráticos dos bens da cultura, à valorização da diversidade étnica e regional, assim como defendendo e valorizando o patrimônio cultural da nação.

Por seu turno, a norma do art. 216, disciplina o patrimônio cultural do Brasil, descrevendo-o como bens materiais e imateriais, individual ou conjuntamente tomados, alusivos à identidade, à ação e à memória dos sujeitos passíveis de capitulação na norma magna do art. 215.

Incluem-se ao patrimônio cultural nacional: a) as formas de expressão, b) os modos de criar, fazer e viver; c) as criações científicas, artísticas

e tecnológicas; d) as obras, os objetos, os documentos, as edificações e todos os demais espaços de destinação às manifestações artístico-culturais; e) os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. Demais, deverá o Poder Público colaborativamente com a comunidade, promover e proteger o patrimônio cultural material e imaterial por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento, desapropriação, e *etc.*

### **2.1.2 Convenção relativa à proteção do patrimônio mundial, cultural e natural inscrita na XVII Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura**

No dia 17 de outubro do ano de 1972, em Paris (França), ocorreu a Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, onde se formou a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. O ato normativo internacional foi aprovado pelo Congresso Nacional por meio do Decreto Legislativo n. 74/1974 e promulgado pelo Decreto n. 80.978/1977, passando a considerar para tutela que, o patrimônio (cultural e natural) se encontra sob constante ameaça de aniquilamento ante processos evolutivos socioeconômicos e, em menor escala, causas tradicionais degradantes, dando ênfase ao fato de que o empobrecimento do patrimônio atinge negativamente a todos os povos do mundo.

### **2.1.3 Convenção sobre diversidade biológica de 1998**

Em 1992, no Rio de Janeiro, ocorreu a Conferência Eco-92, promovida pelas Nações Unidas, sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, com vistas a alcançar meios de conciliação entre desenvolvimento econômico, social e a preservação dos recursos naturais, conscientizando-se da diversidade biológica e de valores ecológicos, genéticos, sociais, econômicos, científicos, educacionais, culturais, recreativos e estéticos da diversidade biológica e seus componentes, e *etc.*

Na oportunidade, foi assinada a Convenção da Diversidade Biológica pelos países participantes, incluindo a República Federativa do Brasil. A ratificação brasileira ocorreu por meio do Decreto Legislativo n. 02/1994 e do Decreto Presidencial n. 2.519/1998. Assim, resta incorporada à legislação a Convenção sobre Diversidade Biológica de 1998. Observa-se possuir 42 dispositivos, tratando de objetivos, utilização de termos técnico-científicos (área protegida, condição *in-situ*, diversidade biológica, *habitat*, material genético, organização regional de integração econômica, país de origem de recursos genéticos, país provedor de recursos genéticos, etc), princípio, âmbito de jurisdição, cooperação, medidas gerais para a conservação e a utilização sustentável de recursos, dentre outros.

#### **2.1.4 Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre povos indígenas e tribais**

No dia 05 de junho do ano de 1989, em Genebra (Suíça), foi adotada a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, vinculando-se à Organização das Nações Unidas - ONU. O instrumento divide-se em: política geral, terras, contratação e condições de emprego, seguridade social e saúde, educação e meios de comunicação, contatos e cooperação através das fronteiras, administração, disposições gerais e finais.

Trata-se de mais um instrumento normativo de efeitos internacionais a recair sobre os países signatários do ato. O Brasil celebrou a Convenção n. 169, incorporando-a à legislação pelo Dec. Legislativo n. 143/2002 e promulgação pelo Dec. Presidencial n. 10.088/2019, se comprometeu e se responsabilizou a cumprir com o que fora reduzido a termo. A Convenção reconhece, dentre outros elementos, a contribuição dos povos indígenas e tribais (leia-se povos e comunidades tradicionais) à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade, servindo-se à cooperação e compreensão internacionais. De mais a mais, declara faltar legislações em diferentes países, para o público aludido, que

garantam direitos humanos fundamentais em condição de igualdade com a sociedade geral, restando em risco seus valores, costumes e as perspectivas de vida e desenvolvimento que amparem a memória e tudo mais quanto lhe servir à afirmação e reafirmação sociocultural.

### **2.1.5 Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**

Entre os dias 29 de setembro e 17 de outubro de 2003, em Paris (França), ocorreu a Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, considerando, dentre outras causas, que os dinamismos sociais e de globalização têm gerado, para além de benefícios, situações de intolerância, ameaças de monta significativa ao patrimônio cultural imaterial ante a constatação de meios e mecanismos destinados a acautelá-lo. Demais, reconheceu-se a importância do papel desempenhado por grupos e comunidades (destacando-se as indígenas) para o enriquecimento da diversidade e da criatividade humanas, notadamente na produção, salvaguarda, manutenção e (re)criação do patrimônio cultural imaterial.

A ratificação da Convenção foi operada pela República Federativa do Brasil por meio da aprovação do texto pelo Senado Federal (Dec. Legislativo n. 22/2006) e com a promulgação (Dec. Presidencial n. 5.753/2006), assim sendo incorporada à legislação pátria.

### **2.1.6 Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais**

Entre os dias 03 e 21 de outubro do ano de 2005, na cidade de Paris (França), ocorreu a 33ª sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, sendo aprovada a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.

Considerou-se, dentre outros, que a diversidade cultural é elemento de essencialidade para a humanidade, de caráter múltiplo no tempo e no espaço e afirmadora da originalidade e pluralidade identitária, ratificando tratar-se de patrimônio comum e endereço de destinação de valorização e atos de preservação para que beneficie as atuais e as futuras gerações.

Demais, sinalizou ser evidente que os bens e os serviços culturais (traçados em elementos identitários, valorativos e significativos) possuem natureza duo, econômica e cultural. Não obstante a natureza econômica a definir práticas mercadológicas sobre a cultura, deve-se vigiar a fim de que tal natureza não sobressaia à própria cultura.

No Brasil a ratificação da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais deu-se por meio da aprovação do texto pelo Senado Federal (Dec. Legislativo n. 485/2006) e com a promulgação (Dec. Presidencial n. 6.177/2007), a qual foi incorporada a legislação brasileira, tendo em vista a diversidade cultural e o acesso a bens e serviços culturais.

### **2.1.7 Criação da secretaria especial de políticas e de promoção da igualdade racial - seppir (Lei Federal n. 10.678/2003)**

Encontra-se em vigência a Lei Federal n. 10.678/2003, que criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial como órgão de assessoramento imediato ao Presidente da República. Observa-se, todavia, que no ano de 2010, ante a promulgação de novas leis (Lei n. 12.314/2010 e Lei 11.693/2008), art. 2, 4, 4-A da Lei Federal n. 10.678/2003 foram revogados ou modificados em texto.

O art. 2º, revogado, dispunha sobre as competências da SEPPPIR, dentre elas, de assessoramento direto ao Presidente da República quando da formulação, coordenação e articulação de políticas afeitas, e *etc.* O art. 4º teve o texto alterado, onde se nota que anteriormente havia previsão de

dois cargos para a SEPPIR (um de Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e outro de Secretário Adjunto). Após a reforma do texto, resta preservado apenas um cargo de Secretário-Adjunto. O novo art. 4º também não mais assegura cargo de natureza especial com prerrogativas, garantias, vantagens e direitos equivalentes aos de Ministro de Estado, o que simboliza um regresso na valorização de autoridades públicas voltadas à preservação do patrimônio cultural.

### **2.1.8 Estatuto da igualdade racial (Lei Federal n. 12.288/2010)**

Encontra-se em vigência a Lei n. 12.288/2010, que trouxe ao plano da existência jurídica o Estatuto da Igualdade Racial, importante instrumento de combate à discriminação e à intolerância étnica. Destina-se a garantir para a população negra, igualdade de oportunidades e a defesa de direitos étnicos individuais, coletivos e difusos.

O instrumento prevê os direitos fundamentais como o direito à educação, à cultura, ao esporte e ao lazer; o direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos; o acesso à terra e à moradia adequada, ao trabalho, aos meios de comunicação, bem como criou o sistema nacional de promoção da igualdade racial, sua organização e competência, com ouvidorias permanentes e do acesso à justiça e à segurança e, ainda fomento para as iniciativas de promoção da igualdade racial.

### **2.1.9 Política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais - PNPCT (Decreto Presidencial n. 6.040/2007)**

O Decreto n. 6.040/2007 figura como marco histórico-cultural-legal, dispondo de quatro artigos normativos voltados a anunciar etimologicamente: a) Povos e Comunidades Tradicionais, b) Territórios Tradicionais e c) Desenvolvimento Sustentável.

Assim, presta-se, o instrumento, a definir os diretivos da Política, podendo ser identificados implicitamente as diretrizes: d) produção sustentável, e) inserção sociocultural, f) territórios tradicionais e g) recursos tradicionais e naturais. O marco legal, da mesma maneira, serve para implementar, ainda que discretamente, direitos de ordens múltiplas (v.g. direitos ambientais, culturais, econômicos e territoriais). O Decreto, volta-se para específico dispositivo regulador, qual seja, o art. 3º que traz as definições de Povos e Comunidades Tradicionais, Territórios Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável.

## **2.2 Compreensão e apropriação teóricas do Patrimônio Cultural**

Alcance-se, agora, a seção que se volta para a compreensão e a apropriação teóricas da ideia de patrimônio (*lato sensu*) e patrimônio cultural, vetores esses de angulação epistêmica para que se faça apercebida a importância dos termos investigados.

A proximidade discursiva a todos os elementos informadores dos grupos culturalmente diversificados é apta a desvencilhar a (re)negação da diversidade sócio-ético-cultural no Brasil e, por meio do conhecimento dirigido de importantes povos e comunidades, visibilizar e proteger práticas, costumes, hábitos, tradições e saberes contribuintes à ocupação, ao uso e à exploração dos territórios tradicionais, resultando, por fim, em aprendizados de utilidade a toda a humanidade, pois conducentes ao equilíbrio e respeito à biodiversidade.

A ideia de patrimônio pode ser perfeitamente acessada quando se põe a pensar em tempo passado e futuro. Em contribuição, Herculano (1982, n.p) traz reflexiva máxima ao afirmar que "uma geração não pertence unicamente a si, pertence ao pretérito cuja herdeira é, ao futuro, cuja testadora será".

O axioma trazido liga-se à ideia de memória e herança, dois dos elementos a constituir a ideia de patrimônio. A ver, “patrimônio” advém da contribuição, de feitos e acúmulos materiais e imateriais de gerações diferentes em tempos desiguais. Todas as pessoas se aproveitam, numa relação de dependência, do “patrimônio”, ainda que não se faça possível compreender a singularidade do bem comum que o é. Tem-se, assim, objeto que comunga de signos e institutos detentores de conteúdo de ordens dissemelhantes: econômica, cultural, social, jurídica, histórica e identitária de uma gente.

“Patrimônio” é um termo de variada significação. Pode-se diametrisar ligando-o de alguma forma à prática com vistas a localizar inicial conceito, isto é, atribuindo-lhe algum conteúdo valorado. Dessa maneira, atribui-se sentido que inicial e historicamente lhe informou, qual seja, o econômico (*v.g.* tesouro, riqueza, coisa, pecúnia, propriedade, *etc.*). O termo também é de uso comum nas relações jurídicas e que muito surge nos debates públicos, pois relaciona bens, direitos e obrigações quando das práticas de negócios disciplinados pelo Direito (*patrimonium*, herança).

Observa-se, todavia, que “patrimônio” pode ser atestado pelo viés material, uma vez que se referenciou o cunho econômico e financeiro comum na exploração da terminologia averiguada. Afastando-se da ideia de “patrimônio” exclusivamente de cunho material, depara-se com o viés imaterial do instituto (patrimônios naturais, históricos, artísticos, culturais, etnográficos, genéticos, arquitetônicos, ecológicos, *etc.*) (GONÇALVES, 2003).

Assim, pode-se dizer que a multiplicidade a encobrir a terminologia já se apresenta frente aos diversos âmbitos em que se pode inserir e semantizar. A ideia chave é inafastável, o termo "patrimônio" refere-se a um conjunto de bens [materiais (natural ou artificial) e imateriais (valores, signos, constructos da memória)] valorados (individual ou coletivamente)

em determinado espaço e tempo, qualificando-se por diferentes fins de pertença e conservação presente e futura de uma gente (encontrando-se o conjunto de bens a ser percebido em tempo futuro daquilo que fora angariado, tratado e conservado no tempo passado, ao que se observa relação de interdependência das diversas sociedades, não passível de escusa pelos agrupamentos humanos do tempo presente a quem cumpre consciência e respeito contributos ao conservar de tantos bens e valores quantos possam servir a humanidade).

Patrimônio, no sentido cultural, pode ser definido como conglobado de bens móveis e imóveis observado em determinado espaço e tempo, vinculando-se à memória (valores de coesão social), ao caráter arqueológico, etnográfico, artístico ou bibliográfico conservados pela importância pública e laborados por determinada gente. A seu turno, patrimônio, no sentido natural, refere-se à classe de riquezas suplantadas no território (florestas, rios, mares, jazidas) (TEIXEIRA COELHO, 2004; BARRETTO, 2003).

O “Patrimônio cultural” define-se, com/por hábitos, costumes, crenças, práticas culturais. Tem-se que a ideia motriz, historicamente falando, não mais se assenta em exclusivo cunho de materialidade de semântica meramente voltada ao capital (sem função social).

Defende-se que os valores históricos a semantizar a ideia de patrimônio [econômico (valor defasado, se considerado pura e simplesmente) e cultural (conjunto de bens e práticas naturais, tradicionais, ancestrais, etc.)] devem se aproveitar ao tom do equilíbrio necessário à condução das diferentes sociedades modernas, pois não se renega a diferença de valores e interesses a desenhar as relações dos seres humanos.

Compreende-se que o mundo tem sido majoritariamente ditado pelas regras do capital, mas se rejeita a ideia de que o lucro venha a se tornar o principal, majoritário ou único condutor e definidor do patrimônio e do

patrimônio cultural, sob pena de incalculáveis prejuízos às gerações presente e futura.

O equilíbrio, a racionalização e o respeito consciente aos diferentes povos, comunidades e às diferentes culturas, valores e exploração do meio ambiente, devem ser em comum (re)pensadas e (re)discutidas a fim de se harmonizar as relações humanas e, conseqüentemente, patrocinar medidas estatais, governamentais, organizacionais, institucionais e populares a preservar o ambiente e proteger a biodiversidade ameaçada. A ideia de “patrimônio” não deve ser dissociada da ideia de função social e de preservação da biodiversidade, na atualidade.

No primeiro momento, fez-se a apresentação de elementos informadores e constituintes de “patrimônio”, listou-se instrumentos formais (valorados pelas sociedades) de reconhecimento e valoração das diferenças culturais e da diversidade de povos e comunidades tradicionais.

Servem-se os atos públicos a considerar a diversidade sociocultural (valores, práticas, ancestralidades, herança cultural, etc.) como elemento imprescindível às relações (ser humano x meio ambiente) equilibradas e potencialmente aptas a conscientizar o uso dos recursos naturais, preservando-lhes racionalmente e negando o esgotamento das riquezas que sustentam o ser humano no planeta terra. Os instrumentos de que se fala são atos em que várias nações, acordantes ao discutido em cada instituição de política ambiental global, se conscientizam e se comprometem a tomar medidas preventivas, corretivas e até sancionatórias para que se assegure a biodiversidade da geração presente e da futura.

Todos os documentos públicos retratados avançam em matéria de meio ambiente, biodiversidade e PCT ao se reconhecer elementos culturais, antropológicos, ancestrais, etnográficos e históricos que efetivamente possam reger e conscientizar o indivíduo que faz uso do “patrimônio” comum, explorando-lhe as riquezas naturais finitas que a todos os seres

humanos devem aproveitar racional e equilibradamente ao tempo presente e futuro.

As normativas mencionadas tratam-se de mecanismos passíveis de execução e de importante promessa à garantia de sustentabilidade dos recursos naturais e do desenvolvimento de todos os povos, destacando-se os PCT. O reconhecimento científico é válido, e aqui sê-lo pratica. Todavia, adverte-se que textos tais quais os apresentados, por si sós, são incapazes de autossustentação (eficácia normativa, fazer-se valer aos fins pretendidos). Quiçá as diretrizes hão de se provar promotoras da autossustentabilidade ambiental, pois intimamente dependentes de ações e práticas concretas e transparentes por parte de governos e sociedade geral, a fim de tornar leis necessariamente constatáveis no plano da existência sob intervenção.

### **2.3 Cultura e Arte Popular**

Quando se trata de cultura o contexto perpassa por processos históricos e sociais e seus respectivos protagonistas, nesse ensejo: “a cultura, como se sabe, é um produto histórico e social. Ou seja, o resultado de um processo cumulativo e seletivo que ocorre ao longo do tempo, e do qual uma determinada sociedade é protagonista e não um homem isolado” (COLOMBRES, 2014, p. 131). E o conhecimento dos próprios valores, o fortalecimento da identidade e da espiritualidade, são aportes para a busca de melhores condições de vida e manutenção da cultura dos PCT. A consagração do direito à cultura foi proclamada na Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, artigos 17 e 22:

Art. 17: 1-Toda pessoa tem direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e seus

benefícios; 2- Toda pessoa tem direito à proteção dos direitos morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor [...]

Art. 22: Toda pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade (ONU, 1948).

No entanto, mesmo com *status* de direitos humanos não houve uma conceituação dos direitos culturais, nem ferramentas de aplicabilidade e mecanismos proteção no plano internacional. Em 1966 foi aprovado pela Assembleia Geral das Nações Unidas o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais - PIDESC, que teve o objetivo de tornar vinculante a Declaração Universal do Direitos Humanos e estabelecer deveres e obrigações legais aos países signatários e, também, apresenta uma extensa carta de direitos programáticos, a serem fiscalizados por meio de relatórios enviados ao Secretário-Geral da ONU.

Em 1972, foi aprovada a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, com a finalidade de conservar monumentos, as obras arquitetônicas, as esculturas, as pinturas, etc, bem como os sítios, os bens naturais e as paisagens culturais que possuem significado cultural para a humanidade, diante da sua excepcionalidade. É dever dos países signatários, através do Comitê do Patrimônio Mundial, destacar quais áreas deverão ser incluídas no rol de proteção. Essa Convenção também foi responsável por criar o Fundo do Patrimônio Mundial, refere-se de instrumento pelo qual os países signatários, têm o compromisso de preservar os bens situados em seus territórios, caso haja o esgotamento dos seus recursos internos e na hipótese de emergência, poderão dispor de verbas, para fins de reestruturação de seus bens.

A Constituição Federal de 1988, em seu texto normativo prevê os direitos culturais, o que lhe deu a denominação, além de Constituição Cidadã também de Constituição Cultural, dada a relevância do conjunto de normas-jurídico-constitucionais protetoras de valores quanto à cultura, com o objetivo de assegurar o acesso, à liberdade de criação, à difusão, o gozo dos bens culturais, o pleno exercício, a valorização e proteção à cultura do seu povo, vejamos:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. [...]

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

I- defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II- produção, promoção e difusão de bens culturais; III- formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV- democratização do acesso aos bens de cultura; V - valorização da diversidade étnica e regional (BRASIL, 1988).

O legislador constitucional define o patrimônio cultural como sendo bens de natureza material e imaterial, de forma ampla e universalista e, ainda, estipula o papel do Poder Público na proteção e incentivo ao patrimônio cultural, além de fomentar, trazendo a possibilidade dos Estados e do Distrito Federal a criação de um fundo de financiamento à cultura, no art. 216 da Constituição Federal:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e 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.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. [...]

§ 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, [...] (BRASIL, 1988).

Também foi criado o Sistema Nacional de Cultura previsto no art. 216-A da Constituição Federal para a “promoção conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas e permanentes, pactuadas entre os entes da Federação e a sociedade, tendo por objetivo promover o desenvolvimento humano, social e econômico com pleno exercício dos direitos culturais” (BRASIL, 1988), a partir de uma forma participativa e descentralizada, organizado em regime de colaboração.

O Sistema Nacional de Cultura é fundamentado na Política Nacional de Cultura, cujas diretrizes estão estabelecidas no Plano Nacional, que são regidos pelos princípios que estão previstos no art. 216-A, § 1º, da Constituição Federal, o quais são:

[...] I - diversidade das expressões culturais; II - universalização do acesso aos bens e serviços culturais; III - fomento à produção, difusão e circulação de conhecimento e bens culturais; IV - cooperação entre os entes federados, os agentes públicos e privados atuantes na área cultural; V - integração e interação na execução das políticas, programas, projetos e ações desenvolvidas; VI - complementaridade nos papéis dos agentes culturais; VII - transversalidade

das políticas culturais; VIII - autonomia dos entes federados e das instituições da sociedade civil; IX - transparência e compartilhamento das informações; X - democratização dos processos decisórios com participação e controle social; XI - descentralização articulada e pactuada da gestão, dos recursos e das ações; XII - ampliação progressiva dos recursos contidos nos orçamentos públicos para a cultura (BRASIL, 1988).

Verifica-se que a Constituição Federal estabeleceu uma profunda previsão normativa quanto aos direitos culturais, definindo seus princípios norteadores e o conceito do termo cultura, sob a figura do “patrimônio cultural brasileiro”, além de prever o exercício dos direitos culturais, tais como, a liberdade de criação, uso e gozo, bem como o acesso às fontes da cultura e seu fomento, a fim de se garantir o acesso à cultura. Para Soares (2009, p. 70), “como direitos humanos, os direitos culturais se desenvolveram numa dinâmica social na qual os instrumentos políticos, jurídicos, sociais, econômicos e culturais são utilizados com a finalidade de garantir o amplo acesso aos bens culturais [...]”.

Importante mencionar que o Brasil é rico em diversidade cultural pelo processo de formação de seu povo e a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO que assegura a identidade, a diversidade e pluralismo a todos os PCT através do espaço e do tempo, manifestada na sua originalidade. Assim, a “cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças” (UNESCO, 2002, p.1).

A arte popular, expressão da diversidade cultural, representada pela música, dança, teatro, literaturas, poesias, artes visuais, crenças, as mais diversas manifestações artísticas têm relevante interesse e expressividade quando vistas sob o olhar dos PCT. De acordo com González, (2006, p. 70

(tradução nossa)) “o interesse, o estudo e apreço pelas manifestações dos setores populares têm enriquecido notavelmente para o mundo contemporâneo”.

As artes são fontes de conhecimento, expressão, comunicação e invenção do mundo, assim elas são influenciadas pelas mudanças sociais e políticas ao longo do tempo (ROCHA, *et al.*, 2016). As artes dão sentido e consistência a vida dos seres, assim, expressões, provocações, risos, choros, questões sociais, políticas, as mais diversas reflexões, impactam positivamente em uma comunidade, um coletivo, em nossa sociedade.

Neste bojo, “fala-se, já há algumas décadas, em cultura popular, arte popular, estética popular, sabedoria popular como realidades vigorosas carregadas de vitalidade. O popular não foi inventado da noite para o dia, pelo contrário, foi mantido teimosamente ao longo dos séculos [...]”, (GONZÁLEZ, 2006, p.70 (tradução nossa), embora haja grandes esforços para eliminá-lo na política civilizadora, como destaca o autor.

Um dos problemas da arte popular similar ao de toda a cultura reside na sua abordagem do ponto de vista da cultura ocidental com todos os seus padrões e normas. Não faz sentido negar a parte positiva da conceptualização de quase todas as áreas da criatividade humana, incluindo a arte. O que não cabe perder de vista é que o aparato conceitual ocidental é de preferência válido para o ocidente. Pode alegar que as culturas populares também existem no Ocidente, mas recordemos que a cultura escrita racionalista e teorizante tem sido - e, em grande medida, ainda é - elitista (GONZÁLEZ, 2006, p.177/178 (tradução nossa).

Relacionada a cultura popular, suas várias nuances, sua incontestável riqueza, assim revela-se “não pode haver uma cultura **para** o povo, mas **do** povo [...] a cultura popular é então uma resposta solidária a uma necessidade coletiva, a expressão de uma consciência compartilhada de um conflito, que contribui a sua superação” (COLOMBRES, 2014, p.166, grifo

nosso). Tecendo uma crítica ao papel do colonizador, Colombres, destaca que a “música do colonizador desloca a popular dos meios de difusão e pouco a pouco afasta o colonizado de seu ritmo vital para propor outro ritmo” (COLOMBRES, 2014, p. 165), algo forte visto o papel massacrante do colonizador e o papel muitas vezes que algumas mídias se propõem e dissipam dentro do modelo hegemônico.

No que tange a cultura, a Constituição Federal de 1988, discorre em seu Art. 215, que o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Retomando a história, “os intelectuais românticos valorizaram de forma positiva a cultura popular em um momento em que a repressão sobre ela se intensificou – final do século XVIII e início do século XIX” (CATENACCI, 2001, p. 28). Como aponta Ortiz (1985), “até meados do século XVII a fronteira entre cultura popular e cultura de elite não estava bem delimitada, porque a nobreza participava das crenças religiosas, das superstições e dos jogos realizados pelas camadas subalternas” (CATENACCI, 2001, p. 28).

O modo pelo qual se entende, se define cultura popular, é ao mesmo tempo produto de um contexto determinado e de um diálogo sobre as questões colocadas por ele (CATENACCI, 2008, p. 34). Ainda, como nos apresenta Colombres, desvelando a compreensão e tecendo críticas:

[...] para pertencer à arte moderna, disse Harold Rosenberg, uma obra não precisa ser moderna, nem de ser arte, nem de ser sequer uma obra. O sentido sagrado da palavra é apelado para falsificar o mundo, para doar um ser ilusório ao que não é. "Isso é arte", dizem os auto-pesquisados críticos dos taumaturgos a partir dos abismos de sua subjetividade, para vestir com a dignidade do artístico um objeto desprovido de significado real. “isto não é arte, tirar da esfera do prestígio a arte popular e outras formas dignas que ousam

defender o sentido do mundo no templo dos simulacros (COLOMBRES, 2007, s/p.).

Dessa maneira, os excluídos sempre fizeram parte da história do popular, que não têm patrimônio ou não conseguem que ele seja conservado e reconhecido. “Por conseguinte, na maioria dos estudos feitos sobre a cultura, o avanço é considerado como promovido única e exclusivamente pelos setores hegemônicos, já que no tradicional estão arraigados os setores populares” (CATENACCI, 2001, p. 31).

Por isso, a arte popular, entendida como um processo dinâmico e autogerido, deve esvaziar essa sacola para poder colocar cada obra em seu devido lugar. Ao retomar o controle de sua produção simbólica, os setores subalternos vão ativar os processos de consciência ao seu redor, distinguindo e promovendo os artistas que mais demandam. Em muitos setores camponeses, e especialmente nos povos indígenas, muitas vezes ocorre que a esmagadora maioria dedica algumas horas do dia ao artesanato, como forma de subsistência após ter sofrido a desapropriação de terras férteis e de seus recursos naturais (COLOMBRES, 2005, p.32).

O autor nos propõe diversas reflexões e tece críticas, ao trazer que “o indígena rechaçou sempre o princípio ocidental da competência econômica, suas sociedades se basearam na mútua cooperação, a assistência recíproca”(COLOMBRES, 2014, p.170), povo aguerrido, que preza a natureza, reivindicam e valorizam seus usos, costumes e tradições, com expressivo conhecimento e sabedoria, apesar de por vezes sofrerem diversos ataques e violência de um sistema poderoso e opressor como o capitalismo e de setores hegemônicos. O popular, o folclore, as expressões culturais são conectados, construídas ao longo da história, com tradição, criatividade, harmonia e resistência. Assim, “toda **revolução** é um

fenômeno cultural que pertence a um povo que a realiza” (COLOMBRES, 2014, p.173).

Por fim, destaca-se aqui o proposto por Solanas: “a cultura será de fato universal à serviço de todos os homens quando tivermos destruído a nível universal o imperialismo e a sociedade de classes. Quando tivermos universalizado a libertação total do homem”, disse o relator em *La hora de los Hornos*, no filme de Solanas (COLOMBRES, 2014, p. 169).

A força e simbologia que esses PCT carregam em seus territórios, crenças, produções, organização, vivência e saberes tradicionais, revelam a grande contribuição social e legado cultural. Dentro deste contexto, a cultura emerge com toda sua pluralidade e complexidade. Desse modo são inegáveis a força e a luta dos movimentos sociais para ensejar e contribuir na preservação dos PCT, valorização de suas culturas, preservação de seu espaço, território, e para o combate do constante movimento de discriminação, injustiça, preconceitos e exclusão dessas pessoas ou grupos.

### **Considerações finais**

Os PCT são guardiões de cultura, saberes e da biodiversidade e, portanto, se relacionam estreitamente com a natureza, avançam no conhecimento de proteção e utilização sustentável, com respeito ao meio ambiente, transmitido de geração a geração, contribuindo para o equilíbrio socioambiental. Os PCT do Brasil têm assumido, nas últimas décadas, protagonismo no debate das questões relevantes que envolvem soberania alimentar, relação sociedade e natureza em bases sustentáveis, direitos humanos e territoriais, dentre várias outras pautas. Trabalhar na perspectiva interdisciplinar dos temas de patrimônio, cultura e arte popular contribuiu de forma relevante no diálogo com os PCT e sociedade geral, e para atingir o objetivo proposto na pesquisa, no entanto, precisamos avançar nos debates para que não haja um abismo entre as leis e o efetivo

acesso à cultura, como sua promoção e fomento, o que garantirá a diversidade cultural dos PCT.

Observou-se que o desconhecimento de forma geral ligado à cultura, patrimônio e arte popular propicia a inviabilização dos fins propostos pela PNPCT, que prioriza os PCT e suas práticas e saberes singulares ao equilíbrio do meio ambiente, identidade e à reafirmação sociocultural.

O Decreto nº 6.040/2007 que é considerado um marco ao reconhecimento dos PCT, porém, mostra-se insuficiente ao auxílio do desenvolvimento sustentável, ao reconhecimento ideal da importância dos PCT. Em especial, têm-se voltado para o Brasil, em tom de pressão, olhares de cobranças pela imediata promoção e efetivação de planos, programas, ações efetivas e firmes políticas públicas ambientais (preventivas, corretivas e punitivas) frente à existência de acordos, convenções, tratados e leis, todos incorporados ou em processo de incorporação à ordem jurídica brasileira.

Portanto, impõe-se à sociedade e, sobretudo, às instituições públicas sociais, entidades de proteção do meio ambiente, órgãos públicos brasileiros, entre outros, o dever de colocar em prática, a quem cabe, a cobrar e fiscalizar, por outro lado a esperada promoção e vigilância de políticas públicas, ações e condições indeclináveis à segurança do desenvolvimento sob relação de harmonia do ser humano com a natureza, para a preservação e manutenção do equilíbrio ambiental, social e cultural contributos para a valorização, o respeito à identidade, saberes tradicionais e à manutenção do desenvolvimento sociocultural dos PCT.

## Referências

BARRETTO, M. **Turismo e Legado Cultural**: as possibilidades do planejamento. 4. ed. Campinas-SP: Papirus, 2003. (Coleção Turismo, 4).

BRASIL. Lei nº 12.288, de julho de 2010. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial**, altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, de 13 de abril de 1995, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003.

\_\_\_\_\_. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.**

\_\_\_\_\_. Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT. Brasília: OIT, 2011.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 80.878, de 12 de dezembro de 1977, promulga a **Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972**. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-80978-12-dezembro-1977-430277-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 01 maio de 2021.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 2.519, de 12 de março de 1998, promulga a **Convenção sobre Diversidade Biológica de 1992**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d2519.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2519.htm)>. Acesso em 01 maio de 2021.

\_\_\_\_\_. **Decreto n. 10.088**, de 5 de novembro de 2019, consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil [vide ANEXO LXXII]. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm)>. Acesso em 01 maio de 2021.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 5.753, de 12 de abril de 2006, promulga a **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm)>. Acesso em 01 maio de 2021.

\_\_\_\_\_. **Decreto n. 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em 01 maio de 2021.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 6.177, de 1 de agosto de 2007, promulga a **Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais de 2005**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm)>. Acesso em 01 maio de 2021.

\_\_\_\_\_. **Lei Federal 10.678**, de 23 de maio de 2003, cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.678.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.678.htm)>. Acesso em 01 maio de 2021.

\_\_\_\_\_. **Lei Federal 12.288**, de 20 de julho de 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm)>. Acesso em 01 maio de 2021.

CATENACCI, V. **CULTURA POPULAR: entre a tradição e a transformação**. São Paulo em Perspectiva, 15(2). São Paulo, 2001.

COLOMBRES, A. **Teoría de la cultura y el arte popular: una visión crítica**. Cuba: Ediciones ICAIC, 2014.

\_\_\_\_\_. Textos Antropológicos. **Folklore, Cultura Popular y Modernidad**, 2005. Disponível em: <<https://adolfocolombresblog.blogspot.com/p/textos-antropologicos.html>>. Acesso em: 18 set. 2020.

\_\_\_\_\_. Textos Antropológicos. **Defensa de la Palabra**, 2007. Disponível em: <<https://adolfocolombresblog.blogspot.com/p/textos-antropologicos.html>>. Acesso em: 18 set. 2020.

GONÇALVES, J. R. S. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

GONZÁLEZ, C. M. **Arte y Cultura Popular**. Universidad del Azuay. Ecuador, 2006. Disponível em: <<http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/bitstream/cidap/299/1/>>

ARTE%20Y%20CULTURA %20POPULAR%20Segunda%20edicion.pdf>. Acesso em: 18 de jun. de 2021.

HERCULANO, A. **Monumentos Pátrios**. Opúsculos (org., introd. e notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia), vol. I, Lisboa, Presença, s. d., 1982.

ROCHA, M. A. et al. **Arte de perto**. 1ª edição, volume único. São Paulo: Leya, 2016.

SACHS, I. **Ecodesenvolvimento crescer sem destruir**. Terra dos Homens. 1ª ed. São Paulo: Editora Vértice, 1986.

SACHS, I. **Rumo à ecossocioeconomia: teoria e prática do desenvolvimento**. Paulo Freire Vieira (org.). São Paulo: Cortez, 2007.

SOARES, I. V. P. **Direito ao(do) patrimônio cultural brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

TEIXEIRA COELHO. **Dicionário Crítico de Política Cultural**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

UNESCO. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. **Conferência Geral**, 2002. Disponível em: < <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20sobre%20a%20Diversidade%20Cultural%20da%20UNESCO.pdf>>. Acesso em: 09 jun. 2021.

## Capítulo 6

### **Regimes de visibilidade na cobertura jornalística do acordo de salvaguardas tecnológicas entre Estados Unidos e Brasil e suas consequências para o território quilombola de Alcântara/MA <sup>1</sup>**

*Visibility regimes in the news coverage of the technological safeguards agreement between the United States and Brazil and its consequences for the quilombola territory of Alcântara/MA*

Marisvaldo Silva Lima <sup>2</sup>  
Carlos Locatelli <sup>3</sup>

#### **1 Introdução**

Este capítulo retoma dados e atualiza reflexões da pesquisa *Alcântara vai para o espaço: o discurso da mídia jornalística impressa sobre os conflitos entre comunidades quilombolas e a base de lançamento de foguetes em Alcântara – Maranhão*, finalizada em outubro de 2020. Discorreremos esse capítulo sobre as dinâmicas de visibilidade midiática da imprensa brasileira de referência na cobertura jornalística do Acordo de Salvaguardas Tecnológicas (AST), firmado entre Estados Unidos e Brasil para o Centro Espacial de Alcântara, que prevê a abertura comercial da base cívico-militar brasileira a países e empresas privadas com interesse em utilizar sua localização privilegiada para lançamentos no espaço. Observamos neste

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Mestre em Jornalismo (UFSC). Doutorando em Jornalismo (UFSC). Endereço: BR-282, n° 235 – Sobreloja, Bairro Barracão, Alfredo Wagner - SC. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/127892347658679> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6089-8594> E-mail: [mlijournalista@gmail.com](mailto:mlijournalista@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutor em Comunicação e Informação (UFRGS). Professor permanente do Departamento de Jornalismo, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1374591905454719> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0041-3780> E-mail: [locatelli.jor@gmail.com](mailto:locatelli.jor@gmail.com)

texto como o discurso informativo dos veículos de comunicação *Folha de S.Paulo*, *O Globo* e *Estado de São Paulo* age como uma instância em que se manifestam atores e interesses em busca de pautar discussão pública sobre a temática a partir de sua argumentação.

Partimos da compreensão de que a visibilidade concedida pela imprensa tem relevante valor em nossa análise, pois nos permite compreender que atores sociais ocupam com mais proeminência o sistema de mídia informativa, que posições expressam e qual o sentido dessa manifestação por meio do material noticioso que circula. Compreendemos visibilidade a partir da concepção de espaço de acolhimento e difusão de determinados argumentos por parte dos veículos informativos. A esse respeito, Ângela Marques aponta que nas coberturas jornalísticas os jornais podem privilegiar determinados grupos ou versões de um assunto de relevância para toda uma sociedade (MARQUES, 2009, p. 22). Rousiley Maia aponta que a partir da seleção de fontes e perspectivas de abordagem sobre um assunto, os meios de comunicação “podem tanto inibir, ou mesmo obstruir, os debates públicos quanto fazê-los avançar” (MAIA, 2011, p. 271).

Portanto, a imprensa se configura como “espaço de confronto, de construção e desconstrução do consenso social” (MARTINS, 2018, p. 160) onde discursos se articulam sempre perpassados de argumentos dos atores e grupos de interesse que ganham espaço de visibilidade nas esfera midiática. Nesse sentido, destacamos o duplo papel exercido pela mídia jornalística, especialmente a *mainstream*, em relação à sociedade: como destaca Norman Fairclough, “a mídia é moldada pela sociedade em geral, mas também desempenha um papel vital na difusão de tais mudanças sociais e culturais” (FAIRCLOUGH, 1995, p. 51), ou seja, é imprescindível para a reprodução da sociedade e seus paradigmas, mas também para sua transformação.

A partir da concepção do discurso midiático como importante região em que lutas se articulam por meio das representações dos acontecimentos e constituem um importante instrumento de mensuração dos aspectos ideológicos, a análise apresentada se baseia no protocolo elaborado por Carlos Locatelli (2014), inspirado no modelo tridimensional de análise discursiva de Norman Fairclough (2016), que considera texto, prática discursiva e prática social. Observamos especificamente que atores se manifestam no material jornalístico e quais os enquadramentos identificados nas notícias analisadas. Como *corpus* de análise, consideramos materiais de gênero informativo publicado pelos três jornais citados de maio de 2017 a fevereiro de 2020, que demarca o período em que ocorrem eventos concernentes ao acordo que prevê a abertura comercial da base de Alcântara.

## **2 Na esfera do visível**

Ocupar o ambiente midiático é condição *sine qua non* nas sociedade em que as formas de sociabilidades são cada vez mais mediadas pelos meios de comunicação massivos, pois, são eles que dão suporte à discutibilidade dos assuntos de relevância e interesse coletivos. De acordo com Maia (2008, p. 99), os meios jornalísticos agem como “organizadores agenda pública”, ou seja, são responsáveis por determinar em grande medida os temas sobre os quais se fala e até mesmo as interpretações possíveis que receberão

John Thompson (1998) afirma que avanços tecnológicos na área da comunicação levaram ao desenvolvimento de novas formas de publicidade de um gama de conteúdos a uma audiência. O jornalismo se configura como uma das formas de fazer em que os acontecimentos sociais se tornam acessíveis a uma ampla audiência que jamais poderia acompanhar o seu transcorrer presencialmente. Ele esclarece que na contemporaneidade:

A característica fundamental destas novas formas é que, com a extensão da disponibilidade oferecida pela mídia, a publicidade de indivíduos, ações ou eventos, não está mais limitada à partilha de um lugar comum. Ações e eventos podem se tornar públicos pela gravação ou transmissão para outros fisicamente distantes do tempo e do espaço de suas ocorrências. Ações e eventos podem adquirir uma publicidade que independe de serem vistos ou ouvidos diretamente ou por uma pluralidade de indivíduos co-presentes. (THOMPSON, 1998, p. 114).

Portanto, uma primeira reflexão sobre o jornalismo o concebe como uma das instâncias estruturadoras da esfera de visibilidade pública, onde circulam “materiais culturais e artísticos, de entretenimento, jornalismo de diferentes formatos, documentários, peças publicitárias.” (MAIA, 2008a, p. 7). É através da visibilidade que grupos sociais articulam suas demandas ao ponto em que Renan Mafra (2006, p. 46) sintetiza: “tornar um tema visível é, antes de tudo, conferir-lhe existência”. Assim, concebemos a esfera de visibilidade enquanto um ambiente, uma “[...] arena ou palco onde vários grupos sociais e instituições competem sobre a definição e a construção de sentidos a respeito de questões-chave da vida pública” (MAIA, 2008, p. 101).

Entretanto, a visibilidade não é espontânea e nem a ocorrência dos atores e instituições no jornalismo ocorre de forma equânime, mas resulta de uma intensa interação dos grupos sociais no ecossistema midiático, articulada pelo *ethos* jornalístico. Maria Helena Weber (2006) defende que há fatores que influenciam para que um acontecimento seja noticiado ou não. Ela destaca que:

A disputa pela ocupação do melhor espaço de visibilidade depende de alguns aspectos essenciais que devem ser descobertos e potencializados: a natureza da organização em relação aos interesses sociais, políticos e econômicos; estabelecimento de ações e relações com as mídias; a concepção estratégica da

comunicação e a utilização de ações e meios adequados às exigências e expectativas recíprocas da organização e de públicos-alvos, assim como em relação à opinião pública. (WEBER, 2006, p, 132).

Portanto, o acesso ao ecossistema midiático resulta de jogos interativos entre operadores do jornalismo (repórteres, editores...) e atores e grupos sociais e institucionais, baseados em uma complexidade de fatores, entre eles os interesses comerciais da organização jornalística e os critérios de noticiabilidade adotados.

Outro aspecto relevante em nossa reflexão sobre a visibilidade ofertada pelos meios jornalísticos diz respeito aos enquadramentos dados pelos veículos ao noticiar determinados fatos. Os enquadramentos podem ser entendidos como perspectivas interpretativas/representativas sobre um determinado assunto. Maia classifica “[...] enquadramento, como ‘princípios organizadores’ ou ‘esquemas interpretativos’” (2009, p. 308). Já Todd Gitlin, chama de enquadramentos os “padrões persistentes de cognição, interpretação e apresentação, de seleção, ênfase e exclusão, através dos quais aqueles que trabalham os símbolos organizam habitualmente o discurso, tanto verbal como visual” (GITLIN, 1980, p. 7).

Importante lembrar que não se resumem a posições singularizadas dicotômicas pró ou contra os temas abordados, mas apresentam-se nas notícias de forma complexa, por vezes, como uma série de enquadramentos e subenquadramentos presentes em um mesmo campo interpretativo (MAIA, 2009, p. 308).

É o enquadramento em um texto jornalístico que orienta o entendimento de uma realidade interpretada e transformada em notícia e por isso tem significativa importância para a dimensão da visibilidade midiática ao oferecer trilhas que permitem observar como se manifestam os diversos atores no campo jornalístico. Entretanto, as dinâmicas de visibilidade midiática não se reduzem à condição de visibilidade ou invisibilidade dos

grupos e assuntos, mas, se apresentam como um quadro complexo que resulta de diversos fatores. É possível que um determinado assunto seja rotineiramente pautado nos jornais sem que determinados grupos interessados no assunto tenham sua argumentação acolhida pelos veículos de comunicação ou até mesmo que os assuntos e grupos tenham sua representação distorcida nas notícias de determinados veículos. Portanto, é importante lembrar que não se faz visibilidade sem presença, mas é igualmente relevante ponderar sobre que sentidos são acionados em uma cobertura jornalística, pois, como defende o sociólogo Stuart Hall “[...] o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada” (HALL, 2009, p. 321).

Em resumo, a visibilidade midiática deve ser entendida como um processo complexo que se desenrola em jogos de interação entre operadores dos veículos jornalísticos e os diversos atores sociais e grupos de interesses em busca de pautar o debate público sobre os temas relevantes. Assim, o ambiente jornalístico pode ser compreendido como local em que a luta de classes pode ser observável, pois, o material jornalístico reflete, em maior ou menor grau, a estrutura social e política vigente.

### **3 Acordo de salvaguardas EUA-Brasil: do acontecimento social ao acontecimento jornalístico**

O novo Acordo de Salvaguardas Tecnológicas, firmado entre Estados Unidos e Brasil, em março de 2019, é fruto de uma negociação que ocorreu entre os governos dos dois países pelo menos nas últimas duas décadas. Uma primeira versão do documento foi assinada em Brasília/DF, em agosto de 2000, durante a gestão de Fernando Henrique Cardoso, entretanto, ao ser submetido à aprovação do Congresso Nacional, o entendimento foi de que o projeto feria a soberania nacional e houve consenso pela sua inconstitucionalidade.

Uma proposta semelhante foi aprovada no primeiro governo de Luís Inácio Lula da Silva – dessa vez com a Ucrânia, cabendo ao país do leste europeu o desenvolvimento da tecnologia espacial e ao Brasil a operacionalização da infraestrutura da base espacial, localizada em Alcântara/MA. Dessa forma, “o interesse da Ucrânia, que detém tecnologia de foguete e satélite, mas não possui centro de lançamento próprio, converge com o interesse do Brasil que detém uma das melhores localizações do mundo para envio de foguetes, mas não detém sequer um satélite geoestacionário próprio e um veículo lançador” (NASCIMENTO, 2013, p. 97).

Foi por meio dessa proposta que o governo brasileiro deu seguimento ao antigo sonho da internacionalização do Centro de Lançamento de Alcântara, vista como uma necessidade de primeira ordem desde a criação da base durante a década de 1980. Posteriormente, o acordo com a Ucrânia foi aprovado no Congresso Nacional e houve a criação da empresa binacional *Alcântara Cyclone Space* (ACS), responsável pela gestão e logística dos projetos desenvolvidos pelos dois países. No entanto, após 12 anos da parceria que contabilizou bilhões em prejuízos, a presidenta Dilma Rousseff, manifestou, em 2015, o desejo de deixar o acordo, alegando falta de visibilidade comercial e dando início ao processo de liquidação da ACS, que foi extinta por medida provisória em 2018, por Michel Temer – o documento foi ratificado pelo Senado em abril de 2019.

Interessante ressaltar que o acordo atualmente vigente já vinha sendo desenhado desde o ano de 2017. Em nosso mapeamento de eventos relacionados ao AST EUA-Brasil, tomamos como marco inicial dessa nova proposta o anúncio da abertura comercial da base de Alcântara, feito pelo então ministro da Defesa, Raul Jungmann, em maio daquele ano. Assim, o governo brasileiro avançava em busca da internacionalização do CLA, prevista desde a década de 1980, a exemplo de outras bases, como a de Kourou, na Guiana (VILLAS-BÔAS, 2016).

Toma novamente espaço no ambiente midiático e no debate público a base de lançamento de Alcântara e o jornalismo opera nessa zona como mediador entre os fatos abstratos e a sociedade. É o jornalismo que seleciona, recorta, organiza, edita e publica os acontecimentos, fazendo com que uma série de perspectivas circulem em formato de notícias, formando consensos e alimentando a discutibilidade pública.

Luis Queré (2005) caracteriza o acontecimento como aquilo que impõe algo novo ao futuro, mas que igualmente se debruça sobre o passado, ao rememorar analogias. É uma ruptura, como disse Vera França (2012), ou uma fratura, como caracterizou Patrick Chauradeau (2013) que ocorre da experiência pessoal vivida, mas também dos fenômenos que se tornam notícia (BERGUER, 2010).

O jornalismo se apresenta como mediador entre o acontecimento social e o midiático, através de sua tradição de observar e narrar. Para Felipe Pontes e Gislene Silva, “o jornalismo mostra-se como o próprio lugar em que o acontecimento transforma-se em texto” (2010, p. 52). Frente à multiplicidade de eventos no mundo moderno e a ampliação do acesso a eles ocasionado pela internet e redes sociais, o jornalismo se mostra a instituição socialmente legitimada capaz de criar relatos verossímeis e credíveis sobre a realidade.

Wilson Gomes (2009) confirma que o relato noticioso insere na experiência subjetiva fatos e eventos complexos, conferindo a eles existência que se amplia para os domínios do privado. O autor escreve que:

É o jornalismo e a sua teia de notícias que estabelecem para os que desfrutam de relatos sobre o mundo os contornos do horizonte da mundanidade ou atualidade, determinando os eventos e os objetos que dele fazem parte. Um acordo tácito entre consumidores de notícia e jornalismo finda por estabelecer o limite entre o que existe e é digno de menção e o que não existe ou não merece atenção: aquilo de que se fala é ou é importante – de outras coisas não

se pode falar porque elas ou não existem ou são desimportantes ou desinteressantes (GOMES, 2009, p. 15).

Essa breve reflexão teórica ampara nosso posicionamento quanto à importância da imprensa. O discurso produzido por essa instância da sociedade, entre tantos outros de diversas instituições igualmente legítimas, coloca-nos de frente a outros discursos correntes e leva-nos ao entendimento, ainda que básico, de questões-chave da sociedade apresentadas em formato de notícia.

Observar os materiais informativos pode fornecer pistas para entender as consequências da abordagem e linguagem dos veículos de comunicação e ao tratar sobre os assuntos públicos, pois, como elenca Samuel Mateus, o discurso da mídia e especificamente o jornalístico é “um processo moldado pelo mundo social e que simultaneamente o molda (MATEUS, 2021, p. 45).

#### **4 Horizontes teórico-metodológicos para a análise discursiva da imprensa**

A centralidade de nossa abordagem de discurso midiático ancora-se na teoria tridimensional do discurso, de Norman Fairclough (1995, 2016), que defende uma abordagem analítica que agregue texto, prática discursiva e prática social. Conforme o autor, a dimensão do texto rompe com a noção de manifestação da linguagem escrita e se refere a qualquer modo de comunicar, seja ele verbal, não-verbal e visual. A dimensão da prática discursiva é o que une o texto à prática social, se refere aos processos de produção e de consumo do texto circunscritos em uma determinada estrutura social e política.

Fairclough (2016, p. 120) realça que é “a natureza da prática social que determina os macroprocessos da prática discursiva e são os microprocessos que moldam o texto”. Lira e Alves (2018), defendem que a prática

social envolve “diversas dimensões, tais como a orientação econômica, política, cultural e ideológica, nas quais o discurso pode estar imbricado. A dimensão da prática social considera as noções de ideologia e hegemonia” (LIRA; ALVES, 2018, p. 109). Quanto aos textos jornalísticos Fairclough (2016) afirma defende que:

São produzidos de formas particulares em contextos sociais específicos: um artigo de jornal é produzido mediante rotinas complexas de natureza coletiva por um grupo cujos membros estão envolvidos variavelmente em seus diferentes estágios de produção – no acesso a fontes, tais as como nas reportagens das agências de notícia, na transformação dessas fontes (frequentemente elas próprias já são textos) na primeira versão de uma reportagem, na decisão sobre o local do jornal em que entra a reportagem e na edição da reportagem. (FAIRCLOUGH, 2016, p. 111).

O jornalismo por seu caráter idiossincrático e ubíquo, reconfigura os domínios do público e do privado (leva a público pormenores da vida privada e para a vida privada aspectos da vida pública). A mídia de notícias, como aponta Fairclough “é moldada pela sociedade em geral, mas também desempenha um papel vital na difusão de tais mudanças sociais e culturais” (FAIRCLOUGH, 1995, p. 51), ela produz e reproduz a sociedade que a produziu, contribui para a perpetuação de um modelo social, assim como pode fortalecer a sua mudança.

A concepção tridimensional do discurso oferece também um aporte metodológico potente para analistas que têm como objeto de estudos as relações sociais textualmente mediadas. Nossa matriz de análise, construída a partir do modelo metodológico elaborado por Carlos Locatelli (2014) em que observa condições da visibilidade e *accountability* dos atores envolvidos na discutibilidade da implantação de hidrelétricas, leva em consideração critérios cognitivos e morfológicos, que agregam variantes que observam a disposição desse material nas páginas dos jornais, assim

como identificam as fontes, as enquadramentos e argumentos, além das ideias centrais, conforme exposto no Quadro 1.

Quadro 1 - Matriz de análise adaptada à pesquisa

<b>CRITÉRIOS MORFOLÓGICOS</b>	Material
	Jornal
	Data
	Título
	Gênero
	Formato
	Editoria
	Página/Posição
<b>CRITÉRIOS COGNITIVOS</b>	Fontes
	Enquadramentos / argumentos
	Oposição ao enquadramento
	Ideia central

Fonte: adaptado de Locatelli (2014).

Por meio de busca por termos relacionados ao contexto estudado, chegamos ao corpus de análise composto por 43 materiais, sendo 14 publicados pela *Folha de S.Paulo*, 10 pelo *O Globo* e 19 pelo *Estado de São Paulo*, no período de 01 de junho de 2017 e o último em 18 de janeiro de 2020. A análise dos materiais busca identificar que situações de visibilidade midiática foram geradas em torno da cobertura jornalística do AST EUA-Brasil pelos jornais. Os resultados apresentados a seguir são de cunho quanti-qualitativo e têm especial atenção aos atores que se manifestam nos textos informativos, assim como argumentos, pontos de vista e enquadramentos gerados pela cobertura de eventos relacionados com a conjuntura apresentada.

## **5 A imprensa e o AST EUA-Brasil: fontes e enquadramentos observados**

A discussão apresentada a seguir centra-se especificamente em dois aspectos de uma análise mais ampla, mas que explicitam aspectos sobre a visibilidade atribuída pela imprensa ao tema estudado.

### **5.1 Classificação de fontes**

O primeiro aspecto a ser observado são as fontes acionadas pelos jornalistas nos textos e que se manifestam nos textos, expondo posições, ideias e argumentos em torno do tema em seu nome ou em nome de organizações com que possuem vínculos. A análise mostra que 40% dos textos, grande parte deles no formato notas, não faz menção explícita a fontes informativas, e em 60% dos materiais (26 textos) há acionamento de fontes. Essas fontes aparecem nos materiais nas modalidades única (em 16 textos) ou combinada (em 10 ocorrências).

#### **5.1.1 Fontes únicas**

Em relação às fontes únicas, ou seja, ocasiões em que somente uma pessoa ou instituição se manifesta sobre o tema sem complemento de outras fontes na composição dos materiais informativos, predomina em 56% das vezes a presença de agentes governamentais dos dois países, fontes diplomáticas, ministeriais e entes institucionais; em 19% das vezes as fontes acionadas são pessoas consideradas especialistas na temática; em cerca de 12% das vezes as fontes únicas são entes do Congresso Nacional; e em 12% das vezes as fontes foram outros materiais textuais (Tabela 1).

Tabela 1 - Classificação de fontes únicas

Fonte	Quantidade
Projeto do AST	9
Especialista	3
Legislativa	2
Material textual	2
<b>Total</b>	<b>16</b>

Fonte: Lima (2020).

As fontes classificadas como ligadas ao Projeto do AST são Raul Jungman, ministro da Defesa (2016 a 2018); Aloysio Nunes, ministro de Relações Exteriores (2017 a 2019); Elton Santa Fé Zacarias, ministro de Ciência e Tecnologia (2016 a 2019); Luis Fernando de Aguiar, diretor da Comissão de Coordenação de Implantação de Sistemas Espaciais da FAB (2019 a 2020); Marcos Pontes, atual Ministro de Ciência e Tecnologia; Sérgio Amaral, embaixador (2016 a 2019); e o atual Ministro da Infraestrutura, Tarcísio de Freitas. As fontes especializadas apresentadas nos textos são: Renata Amaral, diretora de comércio internacional da BJM Consultoria; Thomas Shannon, ex-diplomata norte-americano; e Marcelo Rech, jornalista fundador do Instituto InfoRel de Relações Internacionais e Defesa. Ainda na classificação de fontes únicas, aparecem os entes legislativos: Perpétua Almeida, deputada pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB-AC); e Roberto Rocha, senador pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB-MA) e relator da proposta do AST.

As fontes governamentais demonstram alinhamento ideológico com o projeto de acordo com os EUA. Em suas falas, são recorrentes argumentos que defendem e criam condições estratégicas para a aprovação de tal medida. De forma geral, a maioria das falas destaca argumentos de um suposto desenvolvimento econômico – muitas vezes tecnológico – que somente seria possível a partir da participação do Brasil no setor espacial. As

falas realçam também aspectos da política e cooperação internacional no setor espacial, e destacam que o status de protagonista nessa área só poderia existir a partir de uma aproximação com o governo norte-americano.

O mesmo padrão de argumentação é identificado nas fontes especializadas, que em suas falas destacam a importância do AST e outros acordos de cooperação internacional entre Brasil e EUA. Essas fontes destacam o lucro financeiro que o país pode ter a partir do início da operação comercial da base de Alcântara e a conquista do status de aliado dos EUA. Termos como “grande negócio” “possibilidade de retorno financeiro” emergem dos textos.

Quanto às fontes legislativas, aparecem a deputada Perpétua Almeida, do PCdoB-AC e o senador maranhense Roberto Rocha, do PSDB-MA. Na fala da parlamentar, há crítica à tentativa do presidente da Comissão de Relações Exteriores, deputado Eduardo Bolsonaro (PSL-RJ), de votação do projeto do AST sem sua devida discussão em comissões parlamentares. Em fala atribuída ao senador maranhense, emerge a defesa de que o acordo com os EUA vai proporcionar “[...] o desenvolvimento do programa espacial nacional e a crescimento econômico da região”. Os veículos também recorrem à intertextualidade com outros materiais textuais usados como única fonte nos materiais informativos. São utilizados um texto informativo da agência Reuters e o próprio AST EUA-Brasil, sob os quais se constroem outras narrativas informativas.

A análise de fontes únicas no corpus não mostra aquelas pertencentes às comunidades quilombolas, de seus representantes ou movimentos sociais a eles ligadas, mas centra-se quase todas as vezes em vozes que, em uníssono, argumentam em prol do projeto de abertura comercial da base de Alcântara.

### 5.1.2 Fontes combinadas

A utilização de fontes combinadas nos materiais informativos, ou seja, aqueles em que duas ou mais pessoas ou entidades falam em nome de si ou de instituições às quais estão vinculadas, pode ser confirmada em 10 ocasiões. Em 50% delas, todas as fontes que se manifestaram nos textos são ligadas ao projeto do AST EUA-Brasil. Em apenas uma ocasião esse tipo de fonte divide espaço com os representantes dos moradores das comunidades quilombolas de Alcântara e em outra ocasião com especialistas. Já as fontes especializadas dividem espaço em outros dois textos com fontes ligadas ao Poder Legislativo. A Tabela 2 apresenta sinteticamente a combinação de fontes mapeadas nos materiais.

Note-se que as fontes apresentam o mesmo padrão de argumentação, tanto no caso das fontes únicas, quanto das fontes combinadas. Nessa etapa de análise, o caso que mais chama a atenção é que aparecem pela primeira vez fontes ligadas às comunidades. Elas são Yuri Costa, defensor público federal no Estado do Maranhão; e Danilo da Conceição Serejo Lopes, advogado alcantarense e pesquisador dos conflitos entre comunidades e base de lançamento. O jornal contrasta suas falas às do coronel Luciano Valentim Rechiuti, ex-diretor do CLA, e uma declaração oficial emitida pela Casa Civil.

Tabela 2 - Fontes combinadas presentes nos materiais

Fonte	Quantidade
Projeto do AST	5
Projeto do AST + Atingidos	1
Projeto do AST + Material textual	1
Projeto do AST + Especialistas	1
Especialistas + Legislativas	2
<b>Total</b>	<b>10</b>

As fontes que representam os moradores das comunidades quilombolas argumentam que não houve benefícios às comunidades quilombolas desde a implantação da base naquela região. “[...] a tecnologia de ponta do CLA nunca melhorou a vida dos moradores”, declara o defensor público; já o advogado alcantareense afirma que a existência da base “[...] pouco melhorou a condição de vida dos moradores locais”.

As fontes ligadas à base argumentam em prol da expansão do empreendimento tecnológico sobre área de cerca de 22 mil hectares. “É um projeto de Estado e o decreto ainda é válido”, afirma o coronel Rechiuti, ao abordar o decreto que designa parte do território do município de Alcântara para o CLA; a Casa Civil ameniza o discurso informando que uma possível “retirada” de moradores seria “objeto de discussão com a comunidade no momento oportuno”.

É possível observar nos materiais a predominância de fontes ligadas ao projeto de abertura comercial da base de Alcântara em todos os jornais. Em dois veículos a disparidade entre fontes é chamativa: *Folha de S. Paulo* e *O Globo*, no contexto analisado, tendem a dar visibilidade a fontes ligadas ao projeto da base, sejam elas ligadas ao governo, instituições militares, autarquias ou entes diplomáticos, com mais intensidade do que o jornal *Estado de São Paulo*, veículo em que a análise de fontes combinadas mostra que, apesar de grande número de materiais que não mencionam fontes, quando o fazem, demonstram certo equilíbrio entre entes ligados ao projeto do AST, fontes legislativas e especialistas. No entanto, a busca por fontes ligadas aos movimentos de resistência e luta pelo direito das comunidades quilombolas de Alcântara mostrou que esses sujeitos são pouco considerados nas construções das narrativas informativas em todos os jornais.

## 5.2 Enquadramentos e argumentos

Um dos aspectos centrais da análise é a forma como a temática é tratada pelos veículos de comunicação. A perspectiva de enquadramento adotada nessa investigação não se resume à simples oposição ou concordância com o tema em questão, mas se relaciona com a identificação de argumentos e ideias centrais que “quando reagrupadas e reinterpretadas, permitem obter resultados consistentes sobre graus de visibilidade, discutibilidade e *accountability* presentes nessa comunicação” (LOCATELLI, 2014, p. 167).

Foram classificados como enquadramentos desenvolvimentistas aqueles em que predomina o alinhamento ideológico com o projeto do AST, baseado no conceito de Bielschovsky (1988) de desenvolvimentismo como:

[...] a ideologia de transformação da sociedade brasileira definida pelo projeto econômico que se compõe dos seguintes pontos fundamentais: (a) a industrialização integral é a via de superação da pobreza e do subdesenvolvimento brasileiro; (b) não há meios de alcançar uma industrialização eficiente e racional através da espontaneidade das forças de mercado, e por isso, é necessário que o Estado a planeje; (c) o planejamento deve definir a expansão desejada dos setores econômicos e os instrumentos de promoção dessa expansão; e (d) o estado deve ordenar também a execução da expansão, captando e orientando recursos financeiros e promovendo investimentos diretos naqueles setores em que a iniciativa privada for insuficiente. (BIELSCHOWSKY, 1988, p. 7).

Foram classificados como críticos, conforme preconiza a teoria social do discurso de Norman Fairclough (2016), enquadramentos que denotem caráter denunciativo das construções argumentativas nos materiais, pois, como define o autor, para que algo seja considerado crítico, é preciso não apenas descrever as condições de produção, mas também trazer à tona

aspectos das relações sociais que não estão inteiramente acessíveis a todos os participantes do discurso (FAIRCLOUGH, 2016, p. 33).

Tabela 3 - Enquadramentos e argumentos identificados

Enquadramentos	Argumentos	Quantidade	
Desenvolvimentista	Econômico	Recursos provenientes de lançamentos	11
		Participação no mercado espacial	7
		Criação de empresa estatal para atender parceiros internacionais	1
		Prejuízos financeiros em acordo com a Ucrânia	1
		Desenvolvimento e crescimento regional	1
	Político	Cooperação para uso da base	11
		Melhorias em infraestrutura na base	3
		Soberania nacional preservada	2
		Tramitação do AST no Congresso	2
		Negociação do AST	1
Crítico	Social	Conflitos territoriais	2
		Fundo para desenvolvimento das comunidades quilombolas	1
<b>Total</b>		<b>43</b>	

Fonte: Lima (2020).

Os enquadramentos críticos apresentam conexões e contextualizações sobre os acontecimentos em materiais com maior presença de pluralidade de vozes e contrapontos em torno do tema, levantando aspectos da luta pelas comunidades pelo seu direito ao território historicamente ocupado.

Após decupagem do material, observa-se que em 93% das vezes (40 materiais) os enquadramentos principais são de caráter desenvolvimentista, apresentados sob o endosso de ideias fundamentadas em argumentos econômicos (21 ocorrências) e políticos (em 19 textos). Em um maior número de ocasiões predominam enquadramentos de cunho desenvolvimentista e, em menor número, críticos. Em 70% dos materiais

analisados há ocorrência de enquadramentos críticos, que apresentam argumentos centrados em ideias que aludem a questões sociais ligadas ao conflito territorial. A Tabela 3 apresenta a organização dos materiais quanto aos enquadramentos e argumentos predominantes.

### **5.2.1 Argumentos econômicos**

Dos três veículos investigados, apenas no jornal *O Globo* não foi possível identificar materiais em que se recorra a argumentos que explicitem valores relativos à atividade de lançamento de foguetes em Alcântara. No período analisado, a aparição de materiais com referência a valores tem início em junho de 2018, quando a *Folha de S.Paulo* publicou a matéria intitulada “FAB quer arrecadar R\$ 140 milhões ao ano com ‘aluguel’ da base de Alcântara”, cujo texto ressalta que “a estimativa do órgão é que seria possível arrecadar R\$ 140 milhões por ano apenas om taxas de lançamentos”, e em outro trecho do texto, realça que “[...] o Brasil poderia assim participar do mercado mundial espacial que movimenta cerca de US\$ 330 bilhões ao ano”. No mês seguinte, o mesmo jornal publicou entrevista com Luis Fernando Aguiar, da Comissão de Coordenação de Implantação de Sistemas Espaciais da FAB, em que a fonte diz “Estamos focando primeiramente no lançamento de pequenos e nanosatélites, na faixa de R\$ 50 milhões para cada lançamento. Dependendo do número de lançamentos, podemos chegar a dez, 15 lançamentos por ano”. Uma semana depois, o jornal publicou que “É prioridade para o governo brasileiro avançar com o acordo de salvaguardas tecnológicas para poder alugar aos americanos a base de lançamento de foguetes em Alcântara (MA), negócio cuja receita anual pode chegar a R\$ 1,5 bilhão (US\$ 5,8 bilhões).

Em matéria publicada em dezembro de 2018, que abordava as negociações entre Brasil e EUA para um acordo no setor espacial, o jornal

*Estado de São Paulo* abordou aspectos da receita a ser obtida com as atividades comerciais na base de Alcântara, ao se referir ao já eleito presidente Jair Bolsonaro. O jornal escreve que “a intenção do atual e do futuro governo é permitir que outros países utilizem a base de Alcântara, o que abriria um comércio estimado em R\$ 140 milhões ao ano para o Brasil”.

A ocorrência de valores aparece novamente durante o ano seguinte. Em 19 de março de 2019, um dia após a assinatura do AST na capital norte-americana, a *Folha de S.Paulo* publicou: “segundo estimativas do Ministério da Defesa, o Brasil poderá faturar até US\$ 10 milhões alugando a base para lançamentos”. Posteriormente, em matéria que discute questões ligadas ao controle de acesso que norte-americanos exercerão na base de Alcântara, com base no texto do AST, o *Estado de São Paulo* realça que “[...] o fato de o Brasil não ter aprovado o acordo no passado fez com que o País perdesse US\$ 3.9 bilhões em receitas de lançamentos de satélites nos últimos 20 anos”. Após a aprovação do AST na Câmara, novamente a *Folha de S.Paulo* levanta que o “[...] o Brasil poderá faturar até US\$ 10 bilhões (R\$ 41 bilhões) alugando a base de Alcântara”. O texto se repete *ipsis litteris* na matéria da *Folha de S.Paulo* que, meses depois, informa a aprovação da proposta no Senado.

Em 2020, somente a *Folha de S.Paulo* recorreu a valores em matéria sobre a criação da estatal NAV Brasil, empresa que prestará serviços logísticos durante lançamentos realizados a partir da base de Alcântara. Dessa vez, o jornal afirma que “[...] em 20 anos o governo estima faturar cerca de R\$ 15 bilhões (em valores atuais)”

De modo sintético, no universo da pesquisa, *Folha de S.Paulo* e *Estado de São Paulo* disputam discursivamente os argumentos econômico com apelo aos recursos provenientes da exploração comercial da base de Alcântara, entretanto, esse tipo de argumentação é mais recorrente na *Folha de S.Paulo*.

Outra categoria de argumentos presentes no enquadramento desenvolvimentista diz respeito ao constante realce, por parte dos jornais e fontes, da inserção do Brasil no mercado espacial internacional. Nesses materiais, a base de Alcântara aparece sempre de forma positiva, como local estratégico de lançamentos, por conta de sua posição geográfica a apenas três graus da linha do Equador, fato que ocasiona significativa economia de combustíveis necessários aos lançamentos e, por isso, a estrutura atrai interesse de diversos países que não dispõem de bases espaciais com o mesmo posicionamento estratégico de Alcântara. A perspectiva apresentada nos materiais é a de que o AST seria a condição indispensável para que o país alcançasse potencial internacionalização de suas atividades espaciais.

Em março de 2018, *Folha de S.Paulo* publica, embasada em texto agência Reuters, que empresas americanas associadas ao Conselho de Iniciativa Espacial propõem a utilização da base de Alcântara como um “Espaçoporto comercial” e esperavam a assinatura de um acordo de salvaguardas com o Brasil. Em junho do mesmo ano, *O Globo* publicou sobre a disposição do governo norte-americano em negociar um novo trato com o Brasil. Para o jornal, “O acordo com os americanos é condição para qualquer parceria no setor espacial que tenha chances de prosperar”.

Em 2019, o jornal *O Globo* entrevista o recém-empossado Ministro de Ciência e Tecnologia e Inovações, Marcos Pontes. Já no título do enunciado informativo o jornal seleciona um trecho da fala do Ministro que denota o ideal desenvolvimentista: “Os serviços de lançamento devem ter classe mundial”. No lead da entrevista, o jornal faz menção a Carlos Augusto Teixeira de Moura mencionado-o como homem “que conhece os desafios para tornar o Centro de Lançamentos de Alcântara (CLA), no Maranhão, uma base para lançamentos comerciais e satélites estrangeiros”.

Em outra ocasião, ao anunciar o recém-negociado, mas ainda não assinado acordo com os EUA, chama atenção que os jornais *Estado de São Paulo* e *Folha de S.Paulo* defendem o AST como condição para o pleno funcionamento do CLA. O primeiro veículo escreve que “A ausência do acordo de proteção limita o uso da base brasileira” e complementa que “[...] o acordo abre portas para uma série de parcerias empresariais no setor e coloca o país, com mais força, no debate sobre cooperação espacial”; e a *Folha de S.Paulo*, argumenta que “Sem o trato, a base ficaria limitada, já que 80% do mercado espacial usa tecnologia americana”.

Em entrevista com o ex-diplomata americano e conselheiro de política internacional, Thomas Shannon, o Estado aborda a primeira visita presidencial de Jair Bolsonaro aos EUA, realizada entre 17 e 20 de março de 2019, ocasião em que foi assinado o AST EUA-Brasil, tratado como uma experiência “bem-sucedida para os dois lados e mostrou o aumento do nível de confiança dos EUA no Brasil”. Em outro trecho do mesmo texto, recorre a uma fala da fonte em que suscita novamente o termo “confiança” em referência à aproximação dos dois países na área comercial. Shannon diz: “Se você olhar todas as coisas juntas – a OCDE, o status de aliado preferencial fora da Otan, o acordo de salvaguardas tecnológicas –, isso significa muito para o Brasil em termos de nível de confiança”.

Ao informar sobre a tentativa do deputado Eduardo Bolsonaro (PSL-RJ) em acelerar a votação do AST sem que o documento tivesse sido discutido nas comissões, o Estado também escreve que o trato com os EUA é “o mais significativo” entre as conquistas do governo Bolsonaro e realça que se aprovado, o documento vai permitir “[...] a exploração comercial da estrutura”, em referência à base de Alcântara. Menos de um mês depois, quando o AST foi aprovado na Câmara dos Deputados, primeira instância de apreciação da proposta no Congresso Nacional, o Estado novamente

ressalta a importância do AST para o país: “A ausência de um acordo de proteção limita o uso da base brasileira.”

Quanto aos argumentos econômicos que destacam e fazem referência à participação do Brasil no mercado internacional de lançamentos de foguetes, há ocorrência em todos os veículos investigados, de forma que tais ideias se concentram majoritariamente em materiais publicados pelo *Estado de São Paulo*.

### **5.2.2 Argumentos políticos**

A análise mostra que, no período investigado, há também forte apelo político mobilizado nos materiais. Os principais argumentos e ideias levantados pelos jornais são a possibilidade de cooperação internacional, realçando em 11 oportunidades aspectos de possível colaboração entre o governo brasileiros e outras nações no setor espacial.

Detaque-se o jornal *Estado de São Paulo*, que publicou matéria em que utiliza a metáfora “emprestar” no título, e expõe no texto da matéria que o AST vai permitir “o uso da base de Alcântara, no Maranhão, para lançar satélites americanos e de outras nações que usam tecnologia do país”. O substantivo “uso” é um termo frequentemente utilizado em todos os veículos, como forma de amenizar discursivamente a exploração comercial da base.

Na classificação de argumentos políticos, um jornal especificamente advogou em prol da defesa de que o projeto não fere a soberania nacional. O *Globo*, publicou duas matérias no período de 12 dias, entre 16 e 28 de março de 2019, em que aborda especificamente essa temática, manifestando-se explicitamente a favor da proposta no primeiro texto, em que afirma no título “Acordo com EUA vai preservar soberania de Alcântara”. O material segue abordando que “[...] não haverá restrição de acesso a brasileiros no espaço de trabalho reservado a americanos”.

No segundo texto, que aborda a soberania nacional, o jornal publicou um enunciado intitulado “EUA poderão fazer vistoria em Alcântara sem aviso prévio”. Apesar de discutir pontos referentes a condições e regras para a circulação de pessoas na base após a implementação do AST, o jornal é categórico em afirmar que o texto do acordo “confirma a expectativa de que o Brasil mantém a soberania em todas as áreas do centro de lançamento”.

Outros argumentos presentes nessa categoria são os relacionados a melhorias de infraestrutura na base, um dos pontos críticos do conflito entre CLA e comunidades quilombolas daquela região, pois o investimento em melhorias na base envolve megaprojetos que impactam diretamente as comunidades no entorno da base, principalmente o projeto de ampliação sobre parte do território em que estão assentadas, um território étnico reconhecido, mas não titulado. No primeiro texto em que foi possível identificar esse argumento, publicado pela *Folha de S.Paulo*, o termo “plano de ampliação” surge no título e o texto segue explicitando a intenção de uso de território quilombola para ampliação da base.

Outros argumentos presentes nessa categoria são os relacionados a melhorias de infraestrutura na base, um dos pontos críticos do conflito entre CLA e comunidades quilombolas daquela região, pois o investimento em melhorias na base envolve megaprojetos que impactam diretamente as comunidades no entorno da base, principalmente o projeto de ampliação sobre parte do território em que estão assentadas, um território étnico reconhecido, mas não titulado. No primeiro texto em que foi possível identificar esse argumento, publicado pela *Folha de S.Paulo*, o termo “plano de ampliação” surge no título e o texto segue explicitando a intenção de uso de território quilombola para ampliação da base.

Entretanto, o texto não discute os emblemáticos conflitos territoriais e socioambientais decorrentes dos remanejamentos quilombolas ocorridos anteriormente, não apresenta fontes ligadas aos atingidos pela medida ou faz qualquer referência à mobilização das comunidades existentes naquela localidade. O segundo texto, publicado pelo *Estado de São Paulo*, limita-se a relatar que o Ministério da Infraestrutura “planeja melhorar os acessos ao Centro de Lançamento, com a construção de um aeroporto (só há um aeródromo por enquanto) e ampliação do porto”, sem, no entanto, mencionar que as áreas do entorno do CLA são reconhecidas como território quilombola e que qualquer ampliação incorreria em violação dos territórios que carecem de titulação.

### **5.2.3 Argumentos sociais**

Cada um dos jornais investigados publicou somente um material que possui predominância de argumentos de cunho social. Os materiais constantes nessa categoria são aqueles em que se levantam vozes ligadas às comunidades quilombolas de Alcântara e representações de movimentos sociais ligados a seus interesses, ou mesmo em que discutem a situação de conflito entre quilombolas de base de lançamento. O primeiro texto, publicado em 24 de dezembro de 2017 por *O Globo*, discute o que chama no título de “disputa histórica”, referindo-se aos conflitos territoriais que se estabeleceram na região desde a implantação da base de Alcântara na década de 1980.

Em outro trecho, o mesmo material levanta problemas decorrentes da medida de remanejamento das comunidades quilombolas durante a implantação da base de Alcântara, indicando com aspas o texto de fontes ligadas aos movimentos quilombolas: “A estimativa é que terá que avançar mais 12.645 hectares sobre o município, obrigando a retirada de famílias e restringindo o acesso ao mar de comunidades que hoje vivem da pesca”.

A referência aos conflitos territoriais em Alcântara também é abordada pela *Folha de S.Paulo*, em 12 de agosto de 2019. O texto se baseia em documentos produzidos por um grupo interministerial que revelam plano para remoção de 350 famílias quilombolas daquele município. Conforme o texto, o documento “demonstra que está em fase avançada um plano de remoção de cerca de 350 famílias quilombolas de Alcântara, no Maranhão” e complementa que “Será necessário realizar o deslocamento de famílias (aproximadamente 350) de alguns quilombos de Alcântara para áreas mais distantes da faixa litorânea, onde outras comunidades já se encontram situados”.

O último material que apresenta argumentos sociais é a nota publicada pelo jornal *Estado de São Paulo* intitulada “Para todos” em que realça o pedido feito pelo relator do AST, senador Roberto Rocha (PSDB-MA), para que haja a destinação de recursos obtidos com lançamentos em Alcântara para a criação de um fundo “[...] com até 2% do arrecadado com o aluguel da base de Alcântara para comunidades carentes do maranhão [...]”.

A análise de enquadramentos e argumentos no corpus da pesquisa, apresenta a discussão do projeto de abertura comercial da base de Alcântara, representada pelo AST EUA-Brasil evidenciando que há pouco espaço nos veículos investigados para a discussão de conflitos territoriais existentes naquela região. O debate por eles gerado tem centralidade em aspectos econômicos e políticos da proposta exploração comercial da base.

### **5.3 Oposição ao enquadramento central**

A busca de oposições ao enquadramento central, por meio da leitura do material empírico, em que se possa identificar manifestação de posicionamentos e questionamentos que confrontem os enquadramentos predominantes, mostra que em 84% das vezes (36 materiais) os jornais

não contrapõem informações das fontes. Quando o fazem, em 16% do material (7 materiais), os jornais levantam pontos sobre o risco à soberania nacional, citam ou reproduzem falas da oposição ao governo na Câmara dos Deputados em dois textos de argumentos sociais, ou seja, cuja perspectiva é mais direcionada ao direito das comunidades remanescentes, os veículos fazem contraste com falas de fontes ligadas ao projeto de implantação da base.

Tabela 4 - Oposição ao enquadramento central

Oposição ao enquadramento	Quantidade
Não	36
Sim	7
Total	43

Fonte: Lima (2020).

## 6 O jornalismo como parte da discussão do AST EUA-Brasil

A coletânea de materiais informativos analisados mostra que o ciclo informativo sobre o AST EUA-Brasil teve seu epicentro entre março e novembro de 2019 e perde força após a aprovação da proposta no Senado em 13 de novembro de 2019, última etapa de sua tramitação no Congresso Nacional, não repercutindo, posteriormente, nem mesmo na promulgação da proposta pelo presidente Jair Bolsonaro, em 05 de fevereiro de 2020. As notícias publicadas pelos jornais, de formato impresso, no período estudado não englobam acontecimentos ligados à mobilização das comunidades quilombolas, como a denúncia contra o Estado Brasileiro feita junto à Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 04 de abril de 2019, ou a audiência pública “Direitos Étnicos e Acesso a Políticas Públicas das Comunidades de Alcântara”, realizada entre moradores, lideranças e Ministério Público uma semana depois.

Ainda que haja forte presença de argumentos políticos nos textos, em que se ressaltam, entre outros aspectos, procedimentos regimentais da

tramitação de propostas de leis no Congresso Nacional, percebe-se também que ocasiões que poderiam gerar visibilidade positiva para as comunidades quilombolas são preteridas pelos jornais. Note-se, por exemplo, que a Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados realizou diligência às comunidades quilombolas de Alcântara nos dias 04 e 05 de julho de 2019, e na semana seguinte se reuniu em Brasília/DF com moradores das comunidades quilombolas, pesquisadores, Ministério Público, políticos e movimentos sociais para discutir a situação dos quilombos a partir da recém-assinada proposta de acordo com os EUA, entretanto, esses acontecimentos não entram no repertório de assuntos abordados pelos jornais ao tratar do AST EUA-Brasil.

Na construção de um discurso jornalístico sobre os conflitos entre quilombolas e a base de lançamento, no universo da pesquisa, os jornais geram pouca visibilidade aos atingidos no período de maior latência da discutibilidade em torno da proposta, sem que haja presença equânime (na verdade, sequer mínima) de fontes ligadas às comunidades quilombolas ou mesmo de enquadramentos que favoreçam a sua histórica luta pelo reconhecimento e posse do território étnico em Alcântara/MA. Ainda que argumentos sociais sejam acionados em três materiais, o direito de fala é limitado, ocorre em apenas uma ocasião e quem fala não são moradores das comunidades, ou lideranças atingidas pela proposta, mas representantes de instituições que advogam em favor dos direitos quilombolas no país.

Portanto, o debate e a visibilidade que os jornais impressos geram em torno de um acontecimento de caráter público, de interesse e amplitude internacionais, que também rememora um emblemático capítulo de retirada compulsória de famílias de um grupo étnico de seu território, foi limitado a argumentos e ideias desenvolvimentistas, centralizadas na discussão de aspectos econômicos e políticos de uma proposta que flui de instâncias governamentais para os jornais e desses para a sociedade (para

sua audiência mais precisamente), limitando a discussão do assunto em âmbitos político e social (MAIA, 2008), gerando poucos sentidos midiáticos que favoreçam o grupo quilombola.

De forma sintética, a pesquisa revela que a cobertura jornalística realizada por três dos maiores e mais prestigiados veículos impressos de comunicação do país centra-se em materiais do gênero informativo, no formato de matérias, que não dão conta da complexidade do acontecimento social. Os materiais dão preferência às fontes ligadas ao governo brasileiro, especialistas e entes do Poder Legislativo, que de forma geral corroboram projeto do AST EUA-Brasil. Além disso, os jornais apresentam abordagens anguladas quase sempre pela exaltação de aspectos econômicos e políticos da parceria com os EUA em detrimento de argumentos sociais. Desse modo, adotam enquadramentos de cunho desenvolvimentista que veem o Centro de Lançamento de Alcântara na maioria das vezes como algo positivo para o país e para a região em que está instalado, não tensionando nos textos conflitos sociais e territoriais latentes. Os jornais também não contestam ou contrapõem os argumentos centrais dessas construções discursivas. Em outras palavras, a mídia impressa *mainstream* executa uma cobertura de viés governista que empobrece o debate público sobre o AST EUA-Brasil e contribui significativamente para a invisibilidade quilombola.

Os jornais estudados - e potencialmente todas as suas plataformas que replicam os materiais - adotam e naturalizam as perspectivas provenientes do governo brasileiro. Portanto, o que se evidencia nas construções discursivas do jornalismo impresso sobre a questão que se desenrola atualmente em Alcântara/MA tem relação com um contexto muito mais amplo de pejoração e marginalização das comunidades quilombolas no Brasil, retrato não de uma política governamental, mas de um projeto de Estado que não garante a esses cidadãos acesso a direitos básicos como a

posse dos territórios em que vivem. Nesses termos, a imprensa é mero artífice da comunicação dos interesses do Estado, operando uma dinâmica ou regime de visibilidade extremamente seletivo. É de fato parte essencial para legitimar na esfera pública interesses que seguramente também são os seus, dos grupos sociais que representam, não os dos quilombolas.

## Referências

- BIELSCHOWSKY, Ricardo. **Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo**. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1988.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. 2. ed., 2a reimpressão. - São Paulo: Contexto, 2013.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Media discourse**. London: Arnold, 1995.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Language and power**. New York: Longman, 2001.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2016.
- FRANÇA, Vera. O acontecimento e a mídia. **Galáxia** (São Paulo, Online), n. 24, p. 10-21, dez. 2012.
- GITLIN, Todd. **The whole world is watching** mass media in the making and unmaking of the new left. Berkeley: The University of California Press, 1980.
- GOMES, Wilson. **Jornalismo, fatos e interesses: ensaios de teorias do jornalismo**. Florianópolis: Insular, 2009. v.1. 112 p.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- LIMA, Marivaldo Silva. **Alcântara vai para o espaço: o discurso da mídia jornalística impressa sobre os conflitos entre comunidades quilombolas e a base de lançamento**

de foguetes em Alcântara - Maranhão. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Jornalismo, Florianópolis, 2020.

LIRA, Luciane Cristina Eneas; ALVES, Regysane Botelho Cotrim. Teoria social do discurso e evolução da análise de discurso crítica. In: BATISTA JUNIOR, José de Ribamar Lopes; SATO, Denise Tamaê Borges; MELO, Iran Ferreira (org.). **Análise de discurso crítica para linguistas e não linguistas**. 1. ed. São Paulo: Parábola, 2018. p. 104-122.

LOCATELLI, Carlos. **Comunicação e barragens: o poder da comunicação das organizações e da mídia durante a implantação de hidrelétricas**. Florianópolis: Insular, 2014.

MAIA, Rousiley. **Mídia e deliberação**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

MAIA, Rousiley. Visibilidade midiática e deliberação pública. In: GOMES, Wilson. **Comunicação e democracia: problemas & perspectivas**. São Paulo: Paulus, 2008a.

MAIA, Rousiley. Debates públicos na mídia: enquadramentos e troca pública de razões. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, Minas Gerais, n. 2, 2009.

MAIA, Rousiley. Em busca do interesse público: tensões entre a argumentação e a barganha. In: KUNSCH, Margarida (org.). **Comunicação Pública, sociedade e cidadania**. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2011.

MARQUES, Ângela. **A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas: textos fundamentais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MARTINS, André Ricardo Nunes. Análise de Discurso da Mídia. In BATISTA JUNIOR, José de Ribamar Lopes; SATO, Denise Tamaê Borges; MELO, Iran Ferreira (org.). **Análise de discurso crítica para linguistas e não linguistas**. 1. ed. São Paulo: Parábola, 2018. p. 158-183.

MATEUS, Samuel. **Discurso mediático**. Covilhã: LabCom Books, 2021, 256 p.

- NASCIMENTO, Emmilyne Cristina do. **A política espacial brasileira entre 1961-2012: a cooperação Brasil/Ucrânia e a empresa binacional Alcântara Cyclone Space.** 2013. 130 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2013.
- QUÉRÉ, Louis. Entre facto e sentido: a dualidade do acontecimento. **Trajectos: revista de comunicação, cultura e educação**, Lisboa, n. 6, p. 59-76, 2005.
- RODRIGUES, Adriano Duarte. O acontecimento. In: TRAQUINA, Nelson. **Jornalismo: questões, teorias e “estórias”**. Lisboa: Vega, 1993.
- THOMPSON, John. **A mídia e a modernidade.** Uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 1998.
- VILLAS-BÔAS, Ana Lucia do Amaral. **PEB – Programa Espacial Brasileiro: militares, cientistas e a questão da soberania nacional.** Lisboa, Editora Chiado, 2016.
- WEBER, Maria Helena. **Visibilidade e Credibilidade: Tensões da Comunicação Política.** In: MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Ceres Pimenta Spínola (Orgs.). **Mídia, Esfera Pública e Identidades Coletivas.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

## Capítulo 7

### **A memória e tradição oral na perspectiva intergeracional da sociedade Akwẽ Xerente <sup>1</sup>**

*Oral memory and tradition in the intergenerational perspective of the Akwẽ Xerente society*

*Joana D'Arc Alves Paes Andrade <sup>2</sup>*

*Jocyléia Santana dos Santos <sup>3</sup>*

*George Leonardo Seabra Coelho <sup>4</sup>*

#### **1 Introdução**

Nos últimos anos, as pessoas têm se tornado cada vez mais interessadas em pesquisas sobre a educação dos povos indígenas e esta afirmação é confirmada por Maroldi, et. al. (2018) quando os autores dizem que:

a temática da educação indígena tem sido bastante explorada, seja em relatórios técnicos produzidos por órgãos governamentais de planejamento e execução de políticas educacionais voltadas para essa população, seja em trabalhos acadêmicos que resultam de pesquisas realizadas em nível de pós-

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Mestranda em Educação (PPGE/UFT). Professora Efetiva da Secretaria de Educação do Estado do Tocantins (SEDUC/TO). Endereço: Qd. 208 Norte. Alameda 32. Lote 1C. Residencial Portal do Vale, Sobrado 3 - Palmas/TO. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1624975992309381> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6690-3320> E-mail: [joanadarcpaes@gmail.com](mailto:joanadarcpaes@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutora em educação com pós-doutorado em Educação (UEPA). Coordenadora do Polo Tocantins do Doutorado em Educação na Amazônia - Rede EDUCANORTE/PGDEA. Coordenadora do Mestrado Acadêmico em Educação-PPGE/UFT. Coordenadora Local do Procad/Amazônia e Pesquisadora do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia: UEPA, UFRN e UFT (Procad/2018). Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8198025782417839> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2335-121X> E-mail: [jocyleiasantana@gmail.com](mailto:jocyleiasantana@gmail.com)

<sup>4</sup> Doutor em História (UFG), com pós-doc em História (UNIRIO) e na Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em História (UFG). Bacharel em História (UFG). Professor Adjunto na Universidade Federal do Tocantins (UFT - Câmpus de Poprto Nacional. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8547171534862098>

graduação ou em artigos divulgados em periódicos científicos. MAROLDI, et al. (2018, p. 933)

Este aumento no interesse, de acordo com Maroldi, et al (2018, p. 938) apud Grupioni (2003, p. 197) “adquiriu importância acadêmica compondo um campo de saber interdisciplinar, com um volume crescente de pesquisas sendo realizadas e com resultados sendo compartilhados”, e isso impactou em profundas mudanças sociais e culturais e abriu outro leque de oportunidades para os povos indígenas se tornarem protagonistas de suas lutas e proteger e respeitar suas tradições ancestrais.

No contexto desta nova mudança, a sociedade Akwê Xerente é um dos grupos étnicos que aceitam esta adaptação e lutam pelos seus direitos tradicionais, mantendo nas suas tradições étnicas uma forma específica de educação, que é a tradição oral, considerada a prática principal de uma organização social para a proteção do seu patrimônio cultural. Nesse caso, é importante pensar em como resguardar esse patrimônio e fazer da memória e da tradição oral uma prática contínua para que a sociedade Akwê Xerente continue a ser transmitida de geração em geração. O presente estudo, marcado principalmente por pesquisas mais pontuais sobre a memória e a tradição oral da sociedade Akwê Xerente de um ponto de vista intergeracional, sinaliza que devemos estar imbuídos da ideia de que não se trata apenas de preservar a história e a proteção cultural dessas pessoas, mas também a memória e a história das futuras gerações de toda a nação brasileira, pois, segundo Moret (2009), a contribuição dos povos indígenas para a formação da vida nacional vai além da cultura ao apresentar os seguintes dados:

Estima-se hoje em dia que cerca de 45 milhões de brasileiros (24%) da população total calculada pelo (IBGE) são descendentes de índios. Ou seja, quase um entre 4 habitantes. Entre os que se consideram brancos, 33% (logo, um

em cada três) têm essa ascendência. Os dados resultam de análise genética (DNA) por amostragem, realizada por pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) com o sangue colhido de pessoas das regiões Norte, Nordeste, Sul e Sudeste. (MOREL, 2009, p.28).

Com isso em mente, enfatiza-se a importância da proteção cultural e da proteção das comunidades indígenas, uma vez que a história e a memória dos povos indígenas são construídas sobre os alicerces da memória e história do povo brasileiro.

Vamos falar sobre a tradição oral e porque ela é representativa neste contexto. Se historicamente falando a tradição oral existe em nossas vidas e é nossa primeira forma de comunicação, hoje a tradição oral se estende a muitos campos do conhecimento, como instituições de ensino formal e informal. Dito isso, se a tradição oral em sua forma original foi ampliada, a tradição oral Akwẽ Xerente vivencia novas formas de adaptação, interação, geração e disseminação de conhecimento neste processo de mudança. Desse modo, essas novas mudanças transformam gradativamente as estruturas sociais e transformam a visão de mundo dessa sociedade na mesma proporção.

É natural que as mudanças culturais sejam reorganizadas no contexto da era moderna e não é diferente na Sociedade Xerente, por isso o presente estudo visa identificar os pontos de equilíbrio entre as antigas tradições da sociedade Akwẽ Xerente e as mudanças intergeracionais que a era moderna trouxe. A ideia de percorrer caminhos entre perspectiva intergeracional surge das diferenças que a modernidade promove na sociedade Akwẽ Xerente, porque a Tradição Oral e a memória são legados antigos na base do povo indígena Akwẽ Xerente e continua até os dias atuais, portanto, requer atenção e cuidado à sua salvaguarda.

Esta pesquisa foi desenvolvida em dimensões bibliográficas, documentais e de campo. As informações e dados de tratamento serão objeto

de análise qualitativa. O método utilizado foi o método de história oral. A opção deste método foi precisamente porque, de acordo com Alberti (2004a, pág. 23 a história oral é uma sugestão de que a experiência será lembrada de forma diferente por cada pessoa que dá diferentes configurações de sentido ou percepção para “relatar um acontecimento” e permite restaurar o que não foi encontrado em outros documentos.

A investigação foi conduzida com base em um roteiro de entrevista aberta semiestruturado. Nesse momento, abrimos parênteses para explicar que duas entrevistas foram realizadas presencialmente em 29 de novembro de 2019, equipamentos elétricos e eletrônicos, como celular iPhone XR para gravação e iPad 7 para degravação e digitação. Foram efetuadas duas visitas à Aldeia Xerente Porteira e realizada uma entrevista na segunda visita. Esta pesquisa não foi patrocinada e os gastos foram custeados pela pesquisadora. Em 17 de junho de 2020, uma terceira entrevista remota foi realizada através do aplicativo WhatsApp em conformidade com as medidas de quarentena de emergência implementadas pelo Governo Federal devido à pandemia de Covid-19 em 2020.

O método de entrevista utilizado é em história oral, que, segundo Alberti (2004, p.22 e 23) "permite também recuperar aquilo que não encontramos em documentos de outra natureza: acontecimentos pouco esclarecidos ou nunca evocados, experiências pessoais, impressões particulares etc."

Todas as investigações foram aprovadas pelas lideranças da Aldeia e assessoradas pelos Órgãos Sociais competentes de acordo com a Resolução CNE 304/2000, que afirma o devido respeito pelos direitos dos povos indígenas ao desenvolvimento teórico e prático da investigação humana envolvendo a vida, territórios, cultura e recursos naturais dessa população brasileira.

Participaram do estudo três representantes da etnia Akwê-Xerente, um da Aldeia Salto e dois da aldeia Porteira, ambas localizadas no município de Tocantínia-TO, que reuniam às seguintes condições: um homem de 83 anos; um professor de 43 anos ( CEMIX - Centro de Ensino Médio Xerente) e uma liderança feminina Xerente de 35 anos. Com base nesses colaboradores, será realizada uma análise comparativa das visões dos entrevistados sobre a cultura e a tradição oral Akwê-Xerente.

Na pesquisa bibliográfica, selecionamos estudiosos para complementar nossos discursos e também para nos apoiar com a teoria necessária ao nosso trabalho, tais como: Silva (2015), Ribeiro (2017); Alberti (1990); Wewering (2012); Nimuendajú (1942); Raposo (2019); Brum (2013) e outros que discutem adequadamente esta questão. Esta pesquisa também será baseada em consultas e análise de materiais impressos como: dissertações, projetos, revistas; artigos; boletins informativos; sites especializados da web/internet.

Para uma melhor compreensão este trabalho foi organizado em três seções, a saber: 1. A Tradição oral, 2. História e Memória da Sociedade Akwê-Xerente; 3. Discussão dos resultados: um olhar intergeracional.

Os resultados desses estudos devem constituir a base para a reflexão sobre a importância da salvaguarda da memória e da tradição oral da etnia Xerente na perspectiva do desenvolvimento intergeracional a partir da influência das atividades contemporâneas.

## **2 A tradição oral**

A tradição oral é um patrimônio histórico e cultural do povo Akwê Xerente que deve ser fortalecido e protegido porque, de acordo com Halbwachs (2013), o conhecimento adquirido não pode ser retirado, mas as memórias que são lembradas só podem ser imortalizadas nas histórias se estiverem vivas em uma narrativa permanente, e para a proteção dessa

memória, é importante que o conhecimento seja compartilhado, participado e associado de forma a garantir essa continuidade. Daí a importância da tradição oral para esta sociedade, pois sua função é preservar a história e garantir às novas gerações o conhecimento de seus ancestrais. Para muitos grupos, a oralidade continua sendo a única forma de resgatar e salvaguardar sua ancestralidade. Nesse sentido, é imprescindível que a memória coletiva não seja esquecida, que a tradição oral seja redefinida pelos descendentes. Ou seja, quando esquecemos um momento, fato ou acontecimento em nossa vida, também esquecemos o contato com aqueles que fizeram parte do nosso grupo social. Essa ideia foi definida pelo autor da seguinte forma:

Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. (HALBWACHS, 2013, p. 39).

Segundo ONG (2006), nas sociedades orais há um grande investimento de energia na transmissão da cultura de geração em geração. O conhecimento precisa ser repetido inúmeras vezes para que as novas gerações possam, arduosamente, aprender. Como resultado dessa necessidade, as sociedades orais geram uma mentalidade muito tradicionalista e conservadora, dificultando a experimentação intelectual:

O conhecimento exige um grande esforço e é valioso, e a sociedade tem em alta conta aqueles anciãos e anciãs sábios que se especializam em conservá-lo, que conhecem e podem contar as histórias dos tempos remotos (Ong, 2006, p.52).

Nesse sentido, a relevância social das tradições orais se consolida no fato de terem produzido sistemas confiáveis de armazenamento e disseminação do conhecimento de uma geração a outra com o mínimo de distorção.

Segundo Parafita (2005), a definição de tradição oral, também chamada de patrimônio imaterial, é caracterizada pela diferença nas raízes de cada grupo, em que cada grupo revela e aceita sua própria identidade cultural:

[...] é a transmissão de saberes feita oralmente, pelo povo, de geração em geração, isto é, de pais para filhos ou de avós para netos. Estes saberes tanto podem ser os usos e costumes das comunidades, como podem ser os contos populares, as lendas, os mitos e muitos outros textos que o povo guarda na memória (provérbios, orações, lengalengas, adivinhas, cancionários, romances, etc.). Também são conhecidos como patrimônio oral ou patrimônio imaterial. Através deles cada povo marca a sua diferença e encontra-se com as suas raízes, isto é, revela e assume a sua identidade cultural. (PARAFITA 2005, p. 30).

Segundo Patrini (2005), contar histórias é uma prática muito antiga e desempenha um papel muito importante na história da humanidade. Relata-se que mesmo antes do advento da escrita, costumava-se usar a narrativa oral como instrumento de transmissão de conhecimentos. Graças a esta tradição oral, muitas sociedades mantiveram sua cultura e, assim, deixaram um rico legado de conhecimentos, crenças e tradições, pois tem sido responsabilidade de uma geração a outra dar continuidade às histórias recebidas, assim apresentadas pelo autor:

O conto oral é uma das mais antigas formas de expressão. E a voz constitui o mais antigo meio de transmissão. Graças à voz, o conto é difundido no mundo inteiro, preenche diferentes funções, dando conselhos, estabelecendo normas e valores, atentando os desejos sonhados e imaginados, levando às regiões

mais longínquas a sabedoria dos homens experimentados. (PATRINI, 2005, p.118).

A tradição oral assume tamanha relevância no cenário nacional e internacional tanto que foi institucionalizada pelo Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, que regulamenta o registro dos bens culturais de natureza imaterial que rege o patrimônio cultural brasileiro, e do "Programa Nacional do Patrimônio Imaterial", cujo objetivo é "implementar uma política de inventário, registro e salvaguarda desses bens", aprovado na 32ª Assembleia Geral da UNESCO, em 2003.

À luz dessa norma, em decorrência desse reconhecimento e consolidação das tradições orais das comunidades indígenas, a pesquisa e a produção cultural devem ser preservadas e mantidas para subsidiar processos que visem fortalecer, avaliar e reformar políticas públicas de proteção da memória e da tradição oral do povo Akwẽ-Xerente, necessária devido às mudanças aceleradas pelas quais a sociedade moderna está passando.

### **3 História e memória da sociedade Akwẽ-Xerente**

Muitas vezes ouvimos que uma boa história começa no início, então procuramos por velhas memórias de Akwẽ Xerente e encontramos feitos incríveis sobre uma sociedade destemida que sofre, mas principalmente luta. Essa história nos lembra a coragem de quem não defende ouro, diamantes ou esmeraldas, mas defende e protege suas próprias tradições, memórias e lares (terras). Esta sociedade (e outras comunidades indígenas) merecem nosso respeito e reconhecimento porque os registros históricos mostram que o povo brasileiro é um só povo.

Clarice Raposo (2019) apresenta-nos um panorama conciso, mas expressivo do acontecimento ocorrido no percurso do povo Akwẽ Xerente no

estado do Tocantins. Esses registros nos permitem compreender as lutas deste povo, árduas, difíceis, mortais, mas não em vão.

A população de Akwê Xerente estava geograficamente distribuída em uma área que, segundo Raposo (2019), abrangia quase todo o planalto brasileiro. Hoje, os falantes de Jê estão localizados no município de Tocantínia-TO, divididos em duas terras indígenas circunvizinhas, designadas e homologadas em momentos distintos, as chamadas TI Xerente e TI Funil. Os registros do autor mostram cerca de 3.356 habitantes, divididos em mais de 56 aldeias. Segundo a autora, o território tradicional de Xerente foi significativamente reduzido. Nesse contexto, Raposo (2019) coloca o Xerente na história do estado do Tocantins e sua fundação (1988). explicando que:

(...)compreendia o norte do estado de Goiás e, durante o século XVIII, pertencia à capitania de São Paulo, e, mais tarde, durante o século XIX, à Província de Goyáz. Essa região começou a ser ocupada de modo incipiente por colonizadores em meados do século XVIII com a descoberta de minas de ouro. (RAPOSO,2019, p.16).

De acordo com o relatório de Raposo (2019), o início da invasão das terras indígenas marcou o início do conflito entre os colonos e Akwê Xerente, que provou na história oficial que se tratava de um povo marcado pela luta e pela bravura.

Com a descoberta das minas de ouro, a Coroa Real proibiu a navegação para evitar o fluxo excessivo de metais preciosos. Porém, no início do século XIX, essas jazidas deixaram de ser utilizadas e passaram a promover novas formas de apoio ao abastecimento do mercado de Belém do outro lado do rio. Naquela época, os colonos podiam conquistar, escravizar e vender índios selvagens presos em feiras da Carolina, Maranhão ou Belém e usá-los como mão de obra.

Porém, segundo Raposo (2019, 6), os Akwẽ Xerente nunca sucumbiram à cláusula de “paz” imposta pela província. Como “adversários” notáveis, eles atacaram sistematicamente as colônias e os exércitos reais e do império, assassinaram colonos e funcionários provinciais e capturaram prisioneiros para que pudessem negociar durante o cerco. Por sua vez, o exército provincial também sequestrou crianças Akwẽ, distribuiu-as para famílias de colonos e matou muitos índios.

No ano de 1851, os Akwẽ Xerente, talvez por já terem sofrido muitas perdas e atormentados pela presença crescente de soldados imperiais que saquearam suas aldeias e queimaram suas roças, se renderam ao aldeamento. Segundo a autora: o povo “Akwẽ conseguiu escapar na maior parte do tempo, mas tiveram que percorrer o território com mulheres e crianças, sem o apoio de suas plantações”. (RAPOSO, 2019).

De acordo com o Decreto Real de 1811, os exploradores da área continuaram a perseguir e capturar índios selvagens com a autorização da “Tomadía dos Índios”. (Giraldin e Silva, 2002, Apud Raposo, 2019). Segundo Raposo (2019), no início do século XIX, os Akwẽ Xerente estavam situados na Aldeia Graciosa, na margem direita do rio Tocantins. Naquela época, até prisões militares foram instaladas para capturar índios desordenados, como a prisão de Santa Maria do Araguaia, construída em 1812 e destruída pelos índios Xavante, Xerente e Karajá um ano depois (Schroeder, 2006, apud Raposo, 2019).

Segundo a pesquisa da supracitada autora, os Akwẽ-Xerente e Akwẽ-Xavante se separaram apenas em meados do século XIX, quando foram aldeados, em 1951, na missão de Tereza Cristina (onde hoje fica Tocantínia-TO). Um relatório do então presidente de Goiás mostrava que, em 1870, havia cerca de 3.000 índios entre Xavante e Xerente vivendo em aldeias da missão Tereza Cristina. (Giraldin, 2002). No entanto, os Xavante se recusaram a permanecer na aldeia e não concordaram com os motivos

da separação desses grupos, incluindo possíveis ataques de xamãs. (Raposo, 2019).

A pesquisa de Raposo (2019) mostra ainda que a propagação acelerada de doenças e o declínio da população da aldeia foram tratados pelos índios como vingança dos xamãs, esse parece ser o motivo mais razoável para justificar a rendição desse povo, que até então era um resumo da guerra e da ousadia contra a ocupação de seu território até o encerramento da missão.

O povo de Akwẽ Xerente se estabeleceu próximo ao rio Tocantins, acima das cachoeiras do Lageado. Perderam a vida por doença e foram obrigados a trabalhar e estudar nas missões e observar a ocupação de terras por fazendeiros das duas margens do rio. Estes fatos ficaram gravados na memória principalmente dos anciãos, guardiões do patrimônio cultural deste povo. Ou seja, o povo Akwẽ Xerente atravessava uma fase crítica, pois a epidemia de varíola foi quase um veículo para a extinção de todo o povo Xerente.

Após o término da missão Akwe-Xerente, embora exaustos, eles retornaram ao território próximo à Tocantínia, ainda mantendo assentamentos às margens do rio Tocantins e a leste do rio Sono. No entanto, conforme relata Raposo (2019), o interior dessas terras vem sendo ocupado por fazendeiros e aldeias que começam a conquistá-las. Shcroeder (2006) apud Raposo (2019) refere-se ao período entre 1930 e 1970, quando os Akwẽ Xerente experimentou a crise mais grave, e a perda populacional caiu para menos de 300 pessoas.

Segundo Raposo (2019), o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) decidiu deslocar os Akwẽ Xerente para a margem direita do rio Tocantins no início da década de 1940, justificando necessidade de melhor atendimento ao povo Xerente criando o Posto de Tocantínia, onde Aldeia Porteira está localizada hoje. No entanto, a falta de assistência permaneceu nas mesmas

condições em Tocantínia e até pareceu piorar, e como o local estava totalmente abandonado, os Akwẽ Xerente voltaram a entrar em confronto com os pecuaristas.

Em conformidade com Raposo (2019), a decisão da SPI de deslocar os Akwẽ Xerente para Tocantínia deveu-se obviamente mais à pressão dos agricultores e à dragagem da margem esquerda do rio Tocantins para abrir a malha rodoviária. Que, segundo a autora, “culminou, duas décadas mais tarde, na construção da BR 153, conhecida como Belém-Brasília, que literalmente cortava o cerrado e o Brasil Central ao meio, margeando pela esquerda o rio Tocantins”. Raposo (2019, p.10 ),

Segundo Raposo (2019), no início da década de 1950, o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) chegou a tentar transferir o povo de Akwẽ Xerente para a terra Krahô, chamada Kraolândia, na divisa com o Maranhão, no nordeste do estado do Tocantins. Essa ação se justifica devido à redução exorbitante do seu território tradicional, em que parte significativa da área compreendida entre a margem direita do Tocantins e o rio Sono já se encontrava ocupada por várias dezenas de fazendas de gado, algumas com títulos outorgados pelo Governo Estadual a mais de 100 famílias de agricultores.

No entanto, com base na coerção que lhes foi imposta, os líderes indígenas Xerente não aceitaram a oferta de mudança para Kraolândia e iniciaram negociações para apaziguar a vontade dos agricultores por suas terras e evitar serem forçados a se mudar para as terras Krahô. Embora enfraquecidos, os Xerente lançaram ataques tenazes às fazendas, exigindo que os fazendeiros fossem retirados de suas terras.

De acordo com o relatório de Raposo (2019) fazendo referência à Shcroeder (2006), a ação de expulsão dos invasores das terras Xerente foi realizada pelos próprios Akwẽ Xerente com o auxílio de alguns Xavante,

forçando a retirada dos agricultores de seu território, o que aconteceu totalmente apenas em meados da década de 1980. Desde então, os Akwê Xerente embarcou em um novo movimento estratégico para recuperar suas terras tradicionais, aumentar o número de aldeias e ocupar deliberadamente as fronteiras mais vulneráveis. No entanto, desde o estabelecimento do Estado do Tocantins, eles estão sob pressão crescente de projetos de desenvolvimento de terras, como construção de estradas, usinas hidrelétricas e produção de soja.

Na revisão histórica da sociedade Akwê Xerente, Raposo (2019) revisou a longa trajetória do cerco territorial que sofreram. Ao mesmo tempo, a autora afirma que essa sociedade nunca deixou de lutar pela sua própria terra, tradição, memória e cultura. Eles resistiram e lutaram até o fim para manter protegida, pelo menos, parte do seu território. Por que contar a história Xerente na perspectiva de luta e resistência? A resposta é simples, porque essa é a memória dessas pessoas, e essas narrativas fazem parte de sua tradição oral, por isso é necessário entender seu enfrentamento para entender seu posicionamento em futuras batalhas.

Nessa perspectiva histórica que privilegia a resistência e a luta do povo Xerente, os laços intergeracionais são estabelecidos na forma de respeito, como se pode verificar a frente. Portanto, é necessário compreender esses fatos históricos a fim de contribuir de forma consciente para a proteção efetiva e o fortalecimento de sua cultura e tradições. Por isso, é sempre importante ter em mente a luta, a dor, a resignação, o trabalho árduo e a vigilância constante dessas pessoas para manter a cultura e o patrimônio (material e imaterial) de seu povo.

#### **4 Discussão dos resultados: um olhar intergeracional**

A ideia de transitar entre as perspectivas de diferentes gerações centra-se em apresentar as diferenças da sociedade Xerente devido às

mudanças culturais provocadas pelos movimentos modernos e pelo contacto dos povos indígenas com a sociedade envolvente. Outras variantes também entram em conflito direto com seus estilos de vida tradicional, como as novas tecnologias e a era digital. É previsível que os índios Xerente, em diferentes tons e segmentos, principalmente os anciãos, repensem algumas de suas tradições ancestrais para se adaptarem às novas referências impostas pela sociedade contemporânea.

Abrimos parênteses aqui para observar que este estudo mudou ao longo da pesquisa devido aos protocolos de isolamento e segurança da pandemia COVID-19 que assolou o mundo em 2020, redefinindo novos rumos para quase tudo, incluindo este estudo. No entanto, ressaltamos que as alterações necessárias não afetaram o resultado final.

Para descrever as perspectivas intergeracionais apresentadas nesta seção, dividiremos em três partes: (3.1) a visão dos anciãos; (3.2) do ponto de vista do Professor Xerente e (3.3) a perspectiva da liderança feminina Xerente.

#### **4.1 Sob a visão do Ancião**

Apesar de vivermos em uma era de mudanças globais aceleradas, o contato com os anciãos, em sociedades de cultura oral, como é o caso da etnia Xerente, ainda pode ser reconectada à cultura ancestral de seu povo, pois tendo a condição de seres soberanos, os anciãos assumem papéis de liderança e suas vozes são respeitadas. Raposo (2019) descreve como Akwẽ Xerente vê o processo de envelhecimento, usando os rios como metáfora, onde os Xerente acreditam que os anciãos são rios compostos de muitas águas vitais, mas também afluentes.

O estudo qualitativo foi realizado na área indígena Akwẽ-Xerente, denominada Aldeia Porteira Nrozawi, localizada no Estado do Tocantins, entre os rios Tocantins e Sono, próximo ao município de Tocantínia. TO,

a 75 quilômetros de Palmas, capital do Estado do Tocantins (Silva, 2015). Esta é a nossa segunda visita à aldeia para entrevistar o ancião mais velho da aldeia, João Sõnzê Xerente, com quem já tivemos outra entrevista.

A intenção inicial era entrevistar mais de um ancião da Aldeia Porteira, mas não foi possível, pois hoje existem apenas dois anciãos nesta comunidade: João Sõnzê Xerente e Seu Miguel. Seu Miguel é o segundo mais velho da Aldeia Porteira, com deficiência auditiva severa, precisa de intérprete para a entrevista, adiada para uma futura visita não realizada devido ao isolamento das aldeias, tendo em conta as medidas preventivas do Covid-19.

A entrevista foi realizada na casa de Sõnzê Xerente, no ambiente central da casa, à escolha do entrevistado. Todo o procedimento foi explicado ao entrevistado que consentiu livremente em registrar o que fosse necessário para a pesquisa. A entrevista aberta foi utilizada a partir de questões que estimularam a narrativa do entrevistado.

O ancião Sõnzê Xerente, ao começar a falar, mantém a clareza de sua narrativa, atuando como guardião da memória, descrevendo com zelo suas histórias. Quando questionado sobre seus costumes, ele responde:

[...] o que eu mais gosto é o costume, dorme bem, sossegado, não tem pessoa intrigada, não vem uma pessoa me assustar a noite, dorme aqui tranquilo...agora por hoje que tá acontecendo, até o governo tá mandando matar...quem for errado pode matar...tá bom! não tô errado não, eu espero. (Sõnzê Xerente, 2019).

Sõnzê (2019) expressa quietude e segurança por viver em paz em conformidade com sua cultura em seu território, mas manifesta ainda indignação com o desrespeito do governo aos povos indígenas em sua narrativa. Essa decepção deve-se principalmente ao fato de o povo Xerente ter estabelecido relações políticas estreitas com os povos não indígenas,

outros povos indígenas e órgãos governamentais segundo De Paula (2000):

As relações que efetivamente ocorrem entre as facções Xerente e entre elas e os demais grupos não-indígenas - articulados e organizados na esferas local e regional - são apropriadas segundo estratégias e interesses políticos específicos de cada um, possibilitando a manipulação e negociação de regras que constituem os respectivos campos normativos em interação, transformando-os em suportes através do pragmatismo e da efetividade de suas ações. Por outro lado, a transformação de toda sorte de recursos materiais e humanos em suportes para fins políticos, ao expandirem o controle sobre tais recursos, possibilita aos vários atores (indígenas e não-indígenas) um diferencial significativo no jogo que se desenvolve pela conquista do poder político na esfera local e regional. (DE PAULA, 2000, p. 6)

Essas relações foram marcadas por conflitos em prol de seus direitos e do movimento de salvaguarda ao seu sistema sociocultural. Diante dessa realidade vivida, segundo De Paula (2000), fica explícito o sentimento de insegurança em relação às ações governamentais. É possível observar também na declaração de Sônzê a convergência de tradições, costumes, valores, paz e confiança que a vida na aldeia traz.

O ancião Sônzê falou sobre suas responsabilidades para com a comunidade, e sobre a sua função de “auxiliar na tomada de decisões organizacionais e políticas e resguardar a identidade individual e coletiva de seu povo”. Nesse sentido, ele também desempenha o papel de guardião da memória do seu povo. A seguir, João Sônzê continua contando sua história:

[...] é assim...depois que eu nasci, crescendo, e de 2 anos eu saí pra fora atrás de rocha, volta de novo e aí...eu hoje tô completando 84 anos, agora confirmado moro aqui [se referindo à aldeia Porteira] desde 1976 até hoje. Não gosto da cidade, lá não me cabe. Meu pensamento meu coração não cabe. Porque

convivência de cultura, não gosta, principalmente de barulho, porque aquele barulho atormenta cabeça, cabeça fica irritada, aonde pode adoecer. E mesma coisa quando adoce, não gosta de ir pra hospital, prefere falecer dentro de cama nossa, que em hospital (Sõnzê, 2019).

A ação de relembrar o passado entristeceu Sõnzê, marcado por experiências profundas, despertado por lembranças de um passado difícil e afetado por mudanças repentinas em seu modo de vida. Relembrando o passado de sua aldeia com tristeza, Sõnzê (2019) rememora o embargo de 1993 imposto à ponte sobre o Rio Sono. Do ponto de vista do autor De Paula (2000) esse afirma que esta é uma parte importante da história Xerente.

Sõnzê (2019) revisou os fatos históricos do passado, que causaram muitas mudanças no modo de vida do povo de Xerente, e continuou sua discussão sobre o embargo da ponte:

Ei Dona, depois que nós recebemo a reserva, dos Xerente, tá lá ponto embargado, aí veio o próprio procurador, eu fui lá, nesse tempo eu tava como cacique, aí eu assiti. Aí nós puxou ele pra cá. Ele embargou aquela ponte . Tá lá, vai acabá daquele jeito, ele falou. Isso aí, eu vô fazê o papel, pra não ixisti a ponte, aqui nesse traibaio. Pode até cai desse jeito. Aí depois ele veio. Eu puxei ele pra cá, o pessoal tudinho, os xerente do Rio do Sono, Funil , ninguém tava, tava só nós aqui. Que aqui tem gente. Tinha muito, bastante ancião, naquele tempo, tinha mais ou menos seis pessoas, ancião. (João Sõnzê, 2019).

A Declaração de Sõnzê (2019) é confirmada nos registros do autor De Paula (2000), quando apresenta a medida cautelar tomada pelo então desembargador federal Dr. Marcelo Dolzany da Costa, e em sua Convicção quanto ao risco premente de extinção de a Reserva Indígena. Ele mostra ainda que a execução das obras teria um grande impacto ambiental e não obedeceu aos devidos cuidados. Sõnzê (2019), ainda lembrando desses fatos, continua:

Aí veio, ele puxou, ele fez até festa indígena, correu... correu com tora de buriti, comida.Tudo. Ele puxou nós ali na farmácia, reuniu o povo e falou assim: “gente, eu quero dar conselho para vocês, de acontecimento do branco. Deus deixou, a força dele, taí... o dinheiro, diamante, e...ouro, essas coisas, sabedoria, papel, tudo ficou pro branco. Esses [índios] ficou sem nada. Isso aí foi Deus que deixou vocês sem nada. Porque cês não quis nada. Cês não quer dinheiro, Não quer ouro, não quer gado, não quer animal, não quer nada. Não quer espingarda. Quer flexa, tá bem aqui a flexa, aqui (apontando para o arco preso na parede). Aí, vou falar o seguinte: embarguei aquela ponte, o governo tá vindo, daqui a seis anos vem outro governo, daqui outro seis anos vem outro governo, aí vai mudando, e o povo crescendo, o povo branco, não é cês não, não é cês e aí depois vem governo e coloca a luz, energia aqui, rede de energia, aí ‘ces’ vão pagar energia. E praí o que cês vão pensar? [...] (João Sõnzê – Ancião Xerente/2019).

Essas palavras de Sõnzê (2019) são evidenciadas pela implantação de projetos de infraestrutura no estado do Tocantins (principalmente próximo à TI Xerente e TI Funil), como a hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, além da inauguração e pavimentação de rodovias que têm exercido forte pressão sobre as áreas indígenas. Outro vetor que influenciou o cotidiano dessa sociedade foi o programa “Luz para Todos” do governo federal, que abriu diversas oportunidades com a introdução de aparelhos tecnológicos nas aldeias.

João Sõnzê (2019) avaliou os costumes do seu povo ao argumentar os seguintes pontos: “Eu vou falar pra ocês do meu pensamento, pois eu vou falar pra ocês, é assim, depois que vem a luz, vem o som, vem telefone, vem energia, vem internet. Tudo. E aí? Ocês vão tá pagando aquilo. [...].” A reflexão de João Sõnzê nos remete a duas questões: de quem forma virá essa cobrança aos seus descendentes? Que preço tudo isso trará para o seu povo? Diante das mudanças trazidas pela modernidade, ele deixou um recado:

E aí? Cês ganharam a terra, cês siguram a terra, cês tem que pensar pra segurar a terra, a terra tá pra viver, dinheiro não dá pra viver, diamante não dá pra viver, outras coisas não dá pra viver... só pra destruir sua feição, seu corpo, sua vida. Acaba. Antes disso, cês aproveitam a terra, sabem como é que cês vão aproveitá? Ter coragem! Cês tem mão! Tem pensamento! Tem cabeça! Os ôtros tão trabaindo.. Cês tão vendo os ôtros trabaindo? Trabaiem! Prantem! (João Sõnzê – Ancião Xerente/2019).

Da perspectiva do ancião Akwê Xerente, este pedaço de terra não pertence às pessoas, mas as pessoas pertencem a este pedaço de terra. Nem os minerais nem toda a riqueza armazenada no subsolo nas terras indígenas podem garantir a sobrevivência, o que não é bom. O fim significa que, segundo João Sõzê, o que quer que aconteça na terra, cairá sobre os filhos da terra: “Os ôtros tão trabaindo. Cês tão vendo os ôtros trabaindo? Trabaiem! Prantem!”

Para João Sõnzê (2019), a natureza e a terra são lugares sagrados onde a Sociedade Xerente não só a usa para sobreviver, mas também dela recebe orientações para a vida, razão pela qual suas palavras enfatizam esse significado. Em cada discurso fica claro que o ancião é o porta-voz, o conselheiro de seu povo e o dedicado guardião do patrimônio intelectual acumulado por gerações.

Finalmente, as preocupações do ancião xerente Sõnzê (2019) são as mesmas expressas pelo Chefe de Seattle, o chefe da tribo Suquamish em Washington, em uma carta ao presidente dos Estados Unidos, Francis Pierce, há mais de um século. O líder da tribo Suquamish lamentou o sofrimento de seu povo nesta carta. Em particular, o trecho desta carta explica a narrativa trazida por Sõnzê (2019):

A Carta do Cacique Seattle. [...] Se te vendermos a nossa terra, ama-a como nós a amávamos. Protege-a como nós a protegíamos. Nunca esqueça como era

a terra quando dela tomou posse. E com toda a sua força, o seu poder, e todo o seu coração, conserva-a para os seus filhos, e ama-a como Deus nos ama a todos. Uma coisa sabemos: o nosso Deus é o mesmo Deus. Esta terra é querida por Ele. Nem mesmo o homem branco pode evitar o nosso destino comum. Onde está o matagal? Desapareceu. Onde está a água? Desapareceu. O fim do viver e o início do sobreviver.[...]

A análise da fala do ancião nos permite observar claramente os temores e preocupações de João Sõnzê Xerente, especialmente no que diz respeito às políticas governamentais, direitos à terra, sua cultura e leis que protegem os povos indígenas. Os tempos mudaram e agora eles podem representar um futuro ameaçador que a natureza e os povos indígenas enfrentam.

Sem dúvida, aos olhos de Seu João Sõnzê Xerente, as tentativas de violar os direitos dos povos indígenas e confiscar suas terras ainda são grandes ameaças que afetam a sobrevivência de seu povo e de sua cultura milenar. Para enfrentar esse problema, Sõnzê Xerente sugeriu que "cada um de nós" deve ter a coragem de entender a importância da terra e da natureza e trabalhar juntos para obter os benefícios que a natureza e a terra podem nos trazer. Em sua fala, Seu João Sõnzê Xerente enfatizou seu compromisso com a proteção do próprio povo, mas invocar a ideia de "trabalhar" e "plantar" é uma mensagem simbólica para as gerações futuras, pois não se trata apenas da sobrevivência do povo Xerente, mas também da sobrevivência de todos os outros povos.

#### **4.2 Sob o ponto de vista do Professor Xerente**

O entrevistado desta seção é o Prof. Silvino Sirnãwe Xerente, Secretário do Centro de Ensino Médio indígena Xerente (CEMIX), residente e natural da Aldeia Salto no município de Tocantínia - TO. A entrevista, com perguntas abertas para estimular a narrativa do entrevistado foi realizada

por telefone, chamada de voz a pedido do entrevistado, uma vez que não foi possível comparecer à entrevista pessoalmente devido às medidas de proteção da Covid-19.

Uma breve introdução ao processo de implementação da educação escolar para o povo Xerente é necessária para contextualizar a importância da educação formal que o entrevistado dá à cultura Xerente em tempos de profundas transformações globais.

Nesse sentido, Damsökékwa (2016) destacou que, na perspectiva de Akwã Xerente, a escola é uma instituição externa cujas atividades são vistas como um complemento da educação comunitária e familiar. No entanto, também é importante ressaltar que a educação se tornou uma necessidade para os povos indígenas, pois é uma oportunidade de escrever a história de seu povo e consolidar a memória da sociedade Akwë Xerente por meio do conhecimento. As memórias do ancião baseadas nesta ideia são de fundamental importância, pois podem consolidar doutrinas seculares para a nova geração e, a partir daí, transferir esse conhecimento para o ambiente escolar, estabelecendo um diálogo entre o conhecimento tradicional Akwë Xerente e o conhecimento formal.

Segundo Damsökékwa (2016), a educação escolar Akwë Xerente foi introduzida em 1958 pela Igreja Evangélica Batista na Aldeia Baixa Funda a pedido de Florêncio Suzawre, o ancião mais velho de seu tempo. Antes disso, em 1945, o SPI havia instalado uma unidade escolar para o povo Xerente na aldeia Baixão Nrãto Wdêhu, mas não havia obtido muito sucesso entre os indígenas.

Devido à introdução das doutrinas protestantes impostas aos convertidos, irmãos em Cristo, esta missão evangélica teve um grande impacto na mudança de comportamento de Akwë Xerente. As famílias que se converteram a essas doutrinas tiveram uma chance melhor de acesso aos

estudos por meio do contato com pastores protestantes. Conforme apresentado por Damsôkêkwa (2016), os jovens dessas famílias foram os primeiros a se alfabetizarem e iniciaram um processo efetivo de educação escolar no território Xerente.

Damsôkêkwa (2016) enfatiza que, apesar das experiências missionárias anteriores, a política oficial de educação bilíngue de Akwê Xerente é relativamente nova desde 1970, quando a FUNAI assinou acordos com missões religiosas para que alguns missionários lingüísticos pudessem aprender a língua originária desta população e criar seu próprio sistema de escrita.

Após a consolidação da educação escolar indígena sob a forma de escrita e do advento da eletricidade nas aldeias, gerando uma inclusão proporcional de tecnologias de informação e comunicação nas aldeias, há um processo de transformação progressiva e constante nas aldeias. Neste ponto, o professor Silvino (2020) inicia suas considerações quando ele expressa a importância desses recursos para fortalecer as tradições, costumes e memória de seu povo quando diz:

Pra mim tem muito orgulho, de manter a cultura viva, respeito, pintura corporal, os seis clãs, casamento tradicional, etc, hoje com a tecnologia os jovens, até mesmo os estudantes, tem como assistir, no seu celular, os filmes da festa dasipê, casamento, as histórias, e fazer pesquisa no seu celular, nessa ajudam muito a tecnologia, não esquecendo a sua tradição. (Professor Silvino Xerente, 2020).

Esta realidade Xerente é um retrato da maioria dos povos indígenas brasileiros que têm reafirmado suas lutas culturais diante da acelerada transformação do mundo. Nesse sentido, os Xerente continuam a sobreviver conflitos, perseguições, estereótipos e confirmar sua luta, fortalecendo sua cultura e identidade. O professor Silvino (2020) enfatiza que as lutas

e sacrifícios que ocorreram no contexto da educação escolar indígena está sujeita a mudanças, mas que as ações tomadas para superar as limitações impostas, acabam por fortalecer e dar visibilidade ao povo Xerente. Nesse sentido, o professor Silvino (2020) explica:

Pra mim as tecnologias não interferem na transmissão oral da cultura porque na hora da festa dasípê os anciãos colocam regras pra usar só pra fazer filmes, tirar fotos, os jovens até gravam as falas dos anciãos contando as histórias. (Professor Silvino Xerente, 2020).

Com base na visão do professor Silvino (2020), a sociedade Xerente continua a conservar e a considerar a sua identidade cultural. De acordo com o entrevistado, isso mostra que a aquisição de tecnologias não substitui a tradição Xerente, mas enriquece a cultura tradicional quando é aplicada para registros futuros, e também levar a cultura Xerente para além dos territórios indígenas.

Nessa perspectiva, Cunha (2012), citado por Oliviera Júnior (2018), indica que se havia uma previsão do desaparecimento dos povos indígenas, esse sentido deu lugar à constatação de que “os indígenas estão no Brasil para ficar”.

Diante desse novo cenário, os povos indígenas encontram na Internet uma 'porta-voz' prática e acessível de seus anseios e, como disse Oliveira Júnior (2018), é assim que o povo indígena mostra sua diversidade cultural e se diz brasileiro. E enquanto há um equívoco no discurso social de que o índio é sinônimo de estagnação, cultura retrógrada e, portanto, indivíduos isolados, os mesmos povos indígenas provaram o contrário, conforme revelado na fala do professor Silvino (2020):

Para garantir que a memória do povo xerente siga viva é preciso cuidar dos mais velhos, através das filmagens, gravações, fotos, até mesmo as pesquisas, feita pelos pesquisadores não indígenas, os indígenas, e manter fazendo festa

dasipê, nas aldeias, isso mantém a cultura viva. (Professor Silvino Xerente, 2020).

Do ponto de vista de que as ferramentas tecnológicas contribuem para garantir a proteção social das memórias da sociedade Akwà-Xerente, o professor Silvino (2020) destaca que esse reforço se deve à produção científica dos pesquisadores e às suas práticas culturais tradicionais. No mesmo sentido, procuram introduzir práticas novas e modernas na sua cultura que incluam a produção conjunta de várias multimídia, como nos apresenta Oliveira Júnior:

Há, atualmente, diversas outras redes sociais digitais também utilizadas por indígenas, como o *Twitter*, *Instagram*, *Youtube*, *WhatsApp*, *Messenger*, *Skype*, *Snapchat* e *Linkedin*. Os Akwê, das aldeias Salto e Porteira, utilizam com frequência o *Facebook* e o *WhatsApp*, e ainda notei a presença tímida de alguns desses indígenas no *Instagram*, além de utilizarem o *Youtube* para visualização de vídeos. Eliene Hírêki Xerente, 26 anos, da aldeia Porteira, me reforça esta constatação, complementando que a internet disponibiliza pela escola por meio do *wi-fi* continua sendo a principal forma de acesso ao universo digital. (OLIVEIRA JÚNIOR, 2018, pp. 68).

Diante dessa nova realidade educacional e segundo o professor Silvino Xerente (2020), na perspectiva da intervenção moderna na tradição oral, a adoção de novas tecnologias nas escolas indígenas não vai interferir no processo de manutenção e consolidação da cultura, mas vai estabelecer uma conexão com o mundo. Uma forma de difundir o respeito e o cuidado pela natureza no mundo, uma forma de manter o equilíbrio entre o progresso e a proteção do meio ambiente, tornando-se assim protagonistas de uma nova visão de mundo.

### 4.3 Sob a perspectiva de uma liderança feminina xerente

A terceira entrevista ocorreu com a liderança feminina Xerente, Eliete Xerente, na Aldeia Porteira, município de Tocantínia - TO, no mesmo dia e local em que ocorreu a entrevista com o ancião Xerente João Sõnzê. Perguntas abertas foram utilizadas para estimular a narrativa da entrevistada.

Nas últimas décadas, as organizações de mulheres indígenas alcançaram um sucesso considerável no Brasil. Segundo SACCHI (2003), elas mantêm um diálogo ininterrupto com instituições governamentais e não governamentais (instituições indígenas e não indígenas) e participam de debates sobre os direitos institucionais dessas mulheres em todo o Brasil.

Portanto, baseando-se nas ideias de um movimento com lideranças indígenas no Brasil para quebrar velhas barreiras, Eliete Xerente (2019) descreveu brevemente a importância do papel das lideranças indígenas na conquista dos direitos dos povos indígenas:

Na verdade é assim, quebrar essa corda que está amarrado, é a discriminação de mulheres, porque que eu vejo assim, a tradição não impede de mulher ter autonomia porque, porque mulher também tem mentalidade.(...) Então, no momento que eu fui para o movimento, [Que movimento?] Movimento eu falo assim, manifesto de indígena, de mulheres e de homens também, que na verdade índio de Amazônia, eles têm mentalidade muito aberta, então eu aprendi aí. Então hoje eu falo aqui. (Eliete Xerente, 2019).

A narrativa de Eliete Xerente (2019) confirma o caráter consensual das práticas femininas na cultura Xerente, quando se refere ao papel do homem: “[...] sou eu e acabou. Fique quieta como está. ”, mostrando no contexto organizacional desta sociedade que o padrão está internalizado. Mas para seu povo as mudanças estão ocorrendo em todas as direções, então a entrevistada recorreu ao Movimento de Liderança Feminina Indígena para conseguir uma nova perspectiva. Foi quando conheceu as

comunidades indígenas exclusivamente femininas do Amazonas, as duas primeiras organizações brasileiras fundadas na década de 1980, iniciada pela Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e pela Associação de Mulheres Indígenas de Taracuí, Uaupés. e Rios Tiguíé (AMITRUT) - Amazonas.

Do ponto de vista da visibilidade, Eliete Xerente disse: “Na verdade é assim, quebrar essa corda que está amarrado, é a discriminação de mulheres, porque que eu vejo assim, a tradição não impede de mulher ter autonomia, porque mulher também tem mentalidade. ” Pensando nisso, Maricéia Meirelles Guedes Pataxó, liderança Pataxó de Aldeia Velha (2017), citada por Dutra; Mayorga (2019), explica:

As mulheres indígenas estão presentes em tudo. Às vezes, não tem muita visibilidade, né. Às vezes, a luta das nossas mulheres não tem essa visibilidade que deveria ter. Porque essa opressão já surge dentro das nossas comunidades. Porque nós somos mulheres, nós temos filhos, nós temos maridos e nós não podemos sair, e nós temos que ficar em casa e a maioria das pessoas que são escolhidas são os homens.

Diante dessa situação, kaxuyana (2008), acredita que devido à introdução de valores machistas nas sociedades indígenas como consequência das relações com a sociedade envolvente, considera que a Lei Maria da Penha deve ser observada quando:

O que se percebe é que os homens indígenas, interagindo em maior grau com a sociedade dita “dominante”, têm sido fortemente impactados pelo machismo, que é um pano de fundo das relações de gênero nas sociedades ocidentais. A desestruturação das sociedades indígenas, de modo geral, tem incidido nos elos mais fracos dessa sociedade: as mulheres e as crianças. Portanto, se no passado a “lei dos brancos” não tinha muito a dizer para o universo indígena, hoje parece ser necessária. (KAXUYANA; SILVA, 2008, pp. 41- 42).

Esses dados foram afirmados por Eliete Xerente (2019), quando ela confirmou que certo grau de poder foi estabelecido na cultura Xerente e acredita que esse poder é mais atribuído ao homem, quando expressa:

Índio, quando eles bebe, eles bate muito na mulher. Eles espanca. Espanca os filhos, os filhos fogi pro mato, né? Então eu falo assim, índio mudou muito. Essas nova geração que tão vindo, eles não tem nenhuma responsabilidade, igual antigamente. Antigamente pode beber, mas eles tinha responsabilidade. Na cultura indígena eles tinham respeito, hoje não. Meu pai (João Sôzê) hoje anda preocupado, ele não dorme bem, pra mim ele não dorme bem, pra mim ele não dorme bem porque ele tá preocupado com as novas gerações, qual vai ser bisneto dele, né? A convivência deles, depois que Deus 'levá'. Então assim...essa nova 'vivença' que nós temos dentro da aldeia, maioria dos Xerente se entrosando com pessoas ensinando a beber, a usar drogas [...] (Eliete Xerente, 2019).

Com isso em mente, a mudança é importante. Para tanto, a “Carta das Mulheres reunidas na 1º "Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas” (CLSMI, 2017), publicada em 24 de abril de 2017, foi o primeiro passo para promover essas mudanças ao identificar nove temas relacionados aos temas que impactam a vida das mulheres indígenas e seus objetivos, incluindo "Saúde Mental e Prevenção da Violência contra as Mulheres Indígenas". Sobre este assunto, a carta contém demandas como:

Segundo a Dutra e Mayorga (2019), a “violência conjugal, a restrição das mulheres ao âmbito doméstico esvaziado de seu poder político, às violências que sofrem diante da sociedade não indígena, a invisibilização de suas pautas específicas e de seus movimentos de resistência, entre outros”. Nesse contexto, é inevitável tentar compreender as estratégias de luta que esses “movimentos de mulheres indígenas” podem promover para atuar em defesa e segurança das mulheres indígenas. Esse ponto de vista é compartilhado por Eliete Xerente (2019) ao relatar:

A metade do indígena mora dentro da cidade, e assim, as pessoas que reconhecem a cultura tem o maior respeito pelo ancião. E as pessoas que não respeitam que ignora a voz do ancião, é aqueles que moram na cidade e que estão aprendendo as drogas, trazendo cachaça pra dentro da aldeia, pra poder destruir a própria comunidade [...] (Eliete Xerente, 2019).

Do ponto de vista da visão feminina Xerente, conforme surgem novas necessidades sociais, também é necessário modelar o comportamento social nas aldeias indígenas para que as mulheres indígenas sejam culturalmente influenciadas por novas posições como protagonistas sociais. Isso inclui medidas de salvaguarda para fortalecer as tradições e a cultura de seu povo, mas também a segurança e o respeito pelas mulheres indígenas. E segundo Eliete Xerente (2019), essas mudanças não afetam as tradições e os costumes Xerente, pois estão relacionadas às necessidades emergentes da modernidade.

Não há dúvida de que, como em outras sociedades no mundo, a transformação da sociedade Akwẽ Xerente é um processo em transição. Portanto, no contexto moderno, principalmente quando o desenvolvimento tecnológico passa a ser um dos principais fatores de adaptação e reorganização cultural, estar aberto a essas mudanças pode garantir a proteção e o desenvolvimento do povo xerente.

Concluindo as considerações dos atores da etnia Xerente aqui presentes e analisando as três perspectivas culturais, podemos determinar que o ponto de equilíbrio na definição da proteção cultural e da tradição oral de Akwẽ Xerente se baseia no conhecimento dos ancestrais, e portanto, seu pilar é o ancião. Pode-se dizer que as mudanças trazidas pela modernidade afetam significativamente o modo de vida Xerente, mas não os transformam.

## Considerações finais

Neste estudo, combinamos o diálogo entre três diferentes formas de conhecimento numa perspectiva intergeracional e procuramos compreender se a diferença entre o velho e o novo mundo mudou as relações internas desta sociedade. Acreditamos que essas relações estejam permanentemente conectadas e integradas, pois segundo os relatos dos entrevistados, a memória e as tradições orais podem ser protegidas sob a garantia dos saberes ancestrais que regem a sobrevivência de seu povo em sintonia com as mudanças introduzidas pelo mundo moderno.

O processo de interação entre os anciãos e os mais jovens na sociedade Xerente, age como um elemento importante para manter os ensinamentos, territórios e, portanto, a conservação de suas tradições ancestrais que carregam a identidade de seu povo. Podemos dizer que a relação intergeracional Xerente é uma batalha entre os ganhos e perdas da história, da fusão da cultura, memória, tradição e adaptação, à medida que a necessidade de conhecimento e tecnologia se estabelece mundialmente. Enquanto o estudo apresenta uma perspectiva intergeracional desdobrada em subseções, a conclusão parte de um ponto de vista geral, portanto, podemos perceber que esses elementos se fundem em uma única palavra: **salvaguarda**, seja ela cultural ou étnica.

Do ponto de vista do ancião entrevistado, podemos perceber que as mudanças trazidas pela modernidade tiveram um impacto significativo no povo Akwẽ Xerente. Em particular, para os anciões que, com a introdução da educação formal, são obrigados a reformular suas posições e tradições ancestrais para reposicioná-los a partir das novas referências com as quais passaram a conviver (DAMSÕKËKWA, 2016).

Portanto, o inevitável impacto do progresso da sociedade moderna sobre a população de Akwẽ Xerente levou o ancião a repensar seus conceitos e redesenhar a forma como transmite os saberes de seus ancestrais,

pois reconhece que a modernidade e o contato com a sociedade envolvente está causando a perda de muitos costumes, a renovação de outros e a aquisição de muitos novos. Nesse sentido, é necessário **salvaguardar** o espírito indígena e sua relação com a terra, com os animais, com a natureza, para garantir a sobrevivência de seu povo.

Da perspectiva da liderança feminina Xerente, a identidade da mulher Xerente mudou ao longo do tempo, pois elas aprenderam a se reconstruir após a subjugação do passado, de se refazer e se projetar em uma nova perspectiva cultural emancipatória. Nesse sentido, tem grandes esperanças para o futuro da valorização das mulheres indígenas neste contexto, visto que, segundo a entrevistada, novos tempos marcam a possibilidade de resgatar a ancestralidade da sociedade Akwẽ Xerente e de **salvaguardar** sua cultura com grandes e novas mudanças para o futuro de seu povo.

O professor Akwẽ-Xerente acredita que a educação une ideias e, por isso, expande os horizontes para além da aldeia, portanto, por meio das habilidades tecnológicas desenvolvidas pelos alunos indígenas a partir da educação formal, eles podem exportar a cultura Xerente para fora da aldeia. O domínio dos recursos digitais é uma forma de demonstrar as competências adquiridas e se tornar um agente de mudança, de forma a **salvaguardar** a memória e as tradições orais da sociedade Xerente. O entrevistado afirma que os alunos passaram a atuar como interlocutores nas tradições culturais de seu povo, fortalecendo costumes, cultura e adquirindo novas formas de difusão do conhecimento. Esse conhecimento é compartilhado principalmente por meio de recursos digitais, já que esse é o *modus operandi* da próxima geração, sejam eles indígenas ou não.

Esta pesquisa compreende que a memória e a tradição oral, que apresentam simultaneamente perspectivas intergeracionais distintas dentro de uma mesma sociedade, permitiram uma reflexão crítica da história a partir das três vozes e suas percepções de mundo, que projetam o caminho da

sociedade Akwê-Xerente para o pensamento sobre a diversidade como ponto de equilíbrio e trabalhando para fortalecer e salvaguardar sua cultura utilizando as mesmas ferramentas tecnológicas utilizadas pelos povos não indígenas, utilizando das prerrogativas legais nacional para assegurar os direitos da mulher indígena e consolidar e difundir sua tradição oral, em uma realidade mais participativa, inclusiva e estável, sem desprezar sua cultura milenar.

A análise mostra que as gerações mais velhas e mais novas estão intimamente relacionadas com a proteção de suas memórias e tradições. Enquanto a era moderna trouxe muitas incertezas, a força dos ancestrais consolidou essa transição entre o velho e novo mundo. Assim, os anciãos carregam sabedoria e guardam a memória de seus ancestrais, enquanto os mais jovens se adaptam aos tempos modernos com base no saber milenar para salvaguardar a memória de seu povo. Esta não é uma batalha vencida, mas outra luta Xerente sobre viver e para sobreviver.

A ideia era buscar olhar de dentro para fora e estabelecer um ambiente dialógico para que diferentes perspectivas da sociedade Akwê-Xerente pudessem se apresentar e dar transparência aos conhecimentos, memórias e experiências que, em suas diferenças, convergem e consolidam a tradição oral como soma constitutiva das mudanças na Sociedade Akwê-Xerente decorrentes dos novos tempos.

Nesse sentido, vemos que, como a maioria das sociedades, a modernidade está inevitavelmente próxima da população Xerente, mas suas tradições ainda são protegidas pelo guardião da memória, o ancião, enquanto existir, a sociedade Akwê-Xerente terá a continuidade do patrimônio cultural de seu povo garantido, assim como as gerações futuras serão fiadoras do conhecimento científico. E esse caminho entre passado e presente parece coexistir em harmonia.

Embora o povo Xerente ainda esteja discutindo a introdução de diversos dispositivos tecnológicos em sua cultura, o atual contexto tecnológico permite aos jovens Xerente valorizar suas tradições e memórias por meio de várias tecnologias e meios de comunicação que lhes permitem interagir com a sociedade não indígena, servindo como uma ferramenta de transformação social e visibilidade local. Embora os jovens tenham superado sistematicamente o preconceito de que "o lugar do índio é na aldeia", jovem e ancião, permanecem juntos, fazendo com que a luta seja contínua e fazer da adaptação à modernidade uma realidade para a sobrevivência de seu povo.

Recomendações: A diversidade da sociedade Akwẽ Xerente deve ser valorizada para promover a exposição de diferentes formas de compreensão de ideias, cultura e educação. É necessário perceber o valor cultural dos jovens, idosos, homens e mulheres no contexto de mudanças e reformulações conceituais. O escopo, a dinâmica e a fluidez de envolver a comunidade Akwẽ Xerente nas discussões locais também são importantes.

## Referências

ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

AZEVEDO, Dr. João Roberto de. **Os números da terceira idade**. Disponível em: <<http://www.saudevidaonline.com.br/artigo94.htm>> , 2009. Acesso em: 20. jan. 2020.

BRUM, Elaine. **Índios, os estrangeiros nativos**. Época. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/sociedade/elaine-brum/noticia/2013/06/indios-ou-estrangeiros-nativos.html.2013>> . Acesso em: 21.jan.2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios do Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 1ª ed. 2012.

DAMSÖKEKWA CALIXTO XERENTE, Ercivaldo. **Processos de Educação Akwê-Xerente e os Direitos indígenas e uma educação diferenciada:** práticas educativas tradicionais e suas relações com a prática escolar. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás – UFG. Goiânia – GO, 2016. Disponível em <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/6935/5/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Ercivaldo%20Damsokekwa%20Calixto%20Xerente%20-%202016.pdf>>. Acesso em: 30.out.2019.

DE PAULA, L. R. (2000). **A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais.** Dissertação de mestrado não publicada. Universidade de São Paulo. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-23012012-113854/pt-br.php> . Acesso em 03.mar.2020 >

GIRALDIN, Odair. **Escola na Aldeia e Professor na Universidade: Reflexão Sobre Prática Docente Xerente.** *Revista Pós ciência*. V. 7 n. 14. São Luis- MA, 2010. Disponível em: <[http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?view=article&id=449%3A02-escola-na-aldeia-e-professor-indigena-na-universidade-reflexoes-sobre-formacao-e-pratica-docente-xerente-texto&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=114](http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?view=article&id=449%3A02-escola-na-aldeia-e-professor-indigena-na-universidade-reflexoes-sobre-formacao-e-pratica-docente-xerente-texto&format=pdf&option=com_content&Itemid=114)> Acesso em: 7.jan. 2019.

HALBAWCHS, Maurice. **A memória coletiva.** Edições Vértice: São Paulo, 2013. Extraído do site: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4359772/mod\\_resource/content/1/4881146-Maurice-Halbwachs-A-Memoria-Coletiva.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4359772/mod_resource/content/1/4881146-Maurice-Halbwachs-A-Memoria-Coletiva.pdf)> Acesso em 21.jan.2020.

KAXUYANA, V.P; SILVA. E.S.S. **A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas.** In: VERDUM, R. (Org). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.* Brasília :INESC 2008. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/276275053\\_Mulheres\\_Indigenas\\_Direitos\\_e\\_Politiclas\\_Publicas/citation/download](https://www.researchgate.net/publication/276275053_Mulheres_Indigenas_Direitos_e_Politiclas_Publicas/citation/download)>. Acesso em 20.abr.2020.

MATTOS, Rinaldo de. **Entrevista gravada com Ancião José Teodoro Sizapi Xerente,** Aldeia Cercadinho / Kâ Wakmôrê, Tocantínia, TO, em 05 de novembro de 1993.

MAROLDI, Alexandre Masson; MAIA LIMA, Luis Fernando; HAYASHI, Maria Cristina Piumbato Innocentini. A produção científica sobre educação indígena no Brasil: uma revisão narrativa. **Revista Ibero Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 13, n. 3, p. 931-952, jul./set., 2018. E-ISSN:1982-5587. DOI: 10.21723/riaee.v13.n3.2018.10211. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/ibero-americana/article/view/10211>> . Acesso em: 20.out.2021.

MOREL, Cristina Massadar; MOREL, Marco. **Almanaque Histórico Rondon: A construção do Brasil e a causa Indígena**. Brasília: ABravídeo, 2009.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Sherente**. Los Angeles: The Southwest Museum, 1942. Tradução: Prof<sup>a</sup>. Juscélia Garbelini e Prof. Odair Giralдин – UFT.

OLIVEIRA JÚNIOR, Élvio Juanito Marque de. **Akwê-Xerente: a resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook**. Dissertação de Mestrado. (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal do Tocantins – UFT. Palmas- TO, 2018. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11612/1147>> . Acesso em 20.dez.2019.

ONG, Walter J. **Oralidade e Cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Tradução: Enid Abreu Doobranazky. Campinas. SP: Papyrus,1996.

PARAFITA, Alexandre. **Histórias de arte e manhas**. 2005. Disponível em: <<http://www.trasosmontes.com/alexandreparafita/content/view/13/36/>> . Acesso em: 01.mai. 2020.

PATRINI, Maria de Lourdes. **A renovação do conto: emergência de uma prática oral**. São Paulo: Cortez, 2005.

DUTRA, J. C. O., & Mayorga, C.(2019). **Mulheres indígenas em movimentos: possíveis articulações entre gênero e política**. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n.spe), 113-129. <<https://doi.org/10.1590/1982-3703003221693>> Acesso em: 21.jan.2020.

IBGE. **Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados de amostra dos censos demográficos de 1991 e 2000**. Rio de Janeiro:2005. Disponível em

<[HTTP://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia\\_demografica/indigenas/comentarios.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/comentarios.pdf)> . Acesso em 21.jan.2020.

RAPOSO, C. **Produzindo Diferenças: gênero, dualismo e transformação entre os Akwê- Xerente**. Dissertação de mestrado defendida pelo PPGAN/UFMG, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/30007/1/TESE%20CLARISSE%20RAPOSO-%20SOBRE%20VORAGEM%20E%20FERTILIDADE%20-%20VERS%C3%83O%20FINAL%20COM%20FOLHA%20DE%20APROVA%C3%87%C3%83O%20BIBLIOTECA.pdf>> Acesso em 22.fev.2020

SACCH, Angela. (2003). **Mulheres indígenas e participação política**: a discussão de genero nas organizações de mulheres indígenas. Revista Antropológicas. Disponível em <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23601>> . Acesso em 11, maio, 2020.

SILVA, Reijane Pinheiro da (org). **Povos Indígenas do Tocantins: desafios contemporâneos**. Palmas: Nagô Editora, 2015.

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

WEWERING, Silvia Thékla (org). **Povo Akwê Xerente: vida, cultura e identidade**. Belo Horizonte: Editora Rona, 2012.

## Capítulo 8

# **Análise sócio-histórica e espacial das comunidades tradicionais rurais da Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda - Rio de Janeiro –Brasil <sup>1</sup>**

*Socio-historical and spatial analysis of the rural traditional communities of Agrovila Chaperó, Piranema and Rio da Guarda - Rio de Janeiro - Brazil*

*Carlos Alberto Sarmento do Nascimento <sup>2</sup>  
Márcio Albuquerque Vianna <sup>3</sup>  
Thássia Andryna Silva de Paula <sup>4</sup>  
Lamounier Erthal Villela <sup>5</sup>  
Ryuzo Ikeda Junior <sup>6</sup>*

### **1 Introdução**

Este capítulo busca desenvolver e apresentar uma análise sócio-histórica e cultural sobre as comunidades da Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda, localidades rurais que apresentam formação recente. As quais são compostas em sua tessitura social por trabalhadores rurais, sejam eles agricultores familiares e/ou de pescadores artesanais. Espaços

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Tecnologia e Inovação Agropecuária (PPGCTIA – UFRRJ). Docente nível superior (UNESA – RJ/Polo Angra dos reis). Endereço: Rua Cantídio Costa, nº112, bairro: Centro, Itaguaí – Rio de Janeiro. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5555668864270412> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4096-9978> E-mail: [casn.sarmento@gmail.com](mailto:casn.sarmento@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Tecnologia e Inovação Agropecuária (PPGCTIA – UFRRJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1194444335975667> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6751-7926> E-mail: [albuvianna@bol.com.br](mailto:albuvianna@bol.com.br)

<sup>4</sup> Bacharel em Ciências Econômicas (UFRRJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1641744553636818> E-mail: [thassia\\_andryna@ufrj.br](mailto:thassia_andryna@ufrj.br)

<sup>5</sup> Doutor em Economia, com pós-doc em Administração Pública (EBAPE - FGV). Docente nível superior (UFRRJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0265624345647321> E-mail: [lamounier.erthal@gmail.com](mailto:lamounier.erthal@gmail.com)

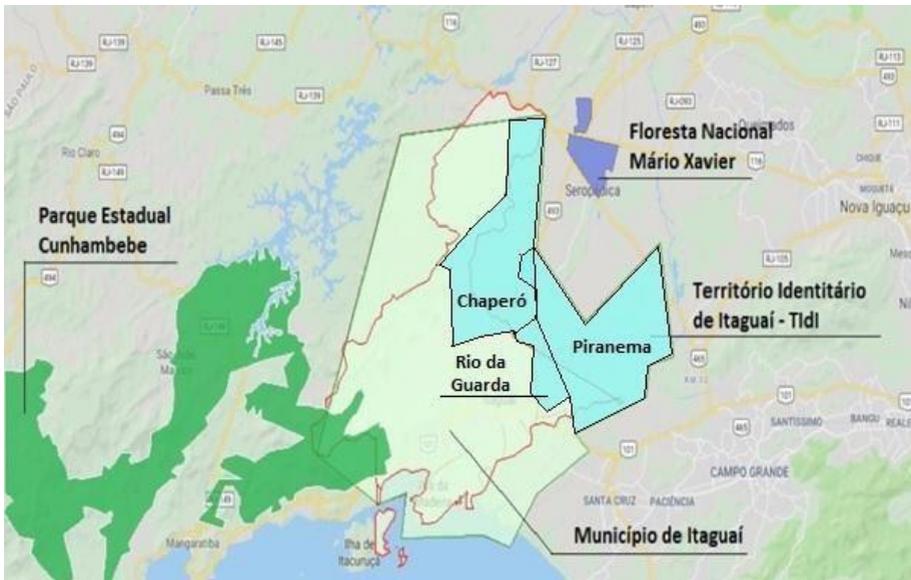
<sup>6</sup> Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas (PPGDT/UFRRJ). Docente nível superior (UNESA – RJ Polo Angra dos Reis). Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2921054936002506> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7835-754X> E-mail: [rikedajunior@gmail.com](mailto:rikedajunior@gmail.com)

que pertencem a um cenário macro do território Identitário de Itaguaí – TIdI, em um universo singular que engloba os limites geográficos do próprio município de Itaguaí-RJ, bem como uma breve extensão ao sudoeste-sul do município de Seropédica - RJ. Comunidades que apresentam uma interdependência entre si, tendo em vista que ambas as comunidades citadas nesta pesquisa encontram-se espacialmente e socialmente interligadas.

As comunidades tradicionais que compõem as comunidades de agrovila Chaperó e Piranema são de agricultores familiares, enquanto a localidade do Rio da Guarda apresenta em sua construção social a singularidade de coexistirem em um mesmo ambiente, tanto agricultores familiares quanto pescadores tradicionais. Para tal faz-se importante, neste ponto estabelecer o que esta pesquisa compreende, enquanto comunidades tradicionais, sendo, Um conjunto de atores alicerçados pelo Decreto Nacional nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que trata e institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais (PNPTC), enquanto execução prática histórica, laboral, social e cultural de populações que estabelecem suas ações existenciais com o territórios, suas disposições bióticas e consanguíneas.

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, art 3º, § 1º).

**Figura 1 - Território Identitário de Itaguaí - TIdI, com destaque (em azul claro) para as comunidades de Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda.**



Fonte: Própria a partir de escaladas indicadas no Google Maps (2019)

Tendo como práticas vinculadas diretamente ao “plantio, criação, caça, pesca, extrativismo, artesanato – está associada a relações de parentesco e compadrio e são baseadas em relações de trocas e solidariedade entre famílias, grupos locais e comunidades” (MPMG, 2012, p. 13-14). Que se desdobram em outras características ímpares como a etnia, o gênero, a religiosidade, a idade, a ancestralidade, a orientação sexual, entre outros. Isto posto a sua existência se estabelece por consequência enquanto instrumento de resistência na tentativa na perpetuação comunitária em seus locais de origem, bem como a continuidade de “acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas [...] intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia [...] obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito” (WAGNER, 2010, p. 141)

O estabelecimento da delimitação territorial, tanto do TIdI, quanto das comunidades específicas tratadas nesse capítulo, tem como premissa a concepção de identidade territorial, não delineada por característica físico-geográfica (HAESBAERT; LIMONAD, 2007), compostos na verdade a partir de múltiplas escalas, e em constante processo de movimento (expansão e retração), que comungam de múltiplos interesses similares, formações sociais, escalas de poder, dentre outras ações que estabelecem as bases territoriais enquanto ambiente fluido e contínuo de tessituras móveis. (FERNANDEZ; BAPTISTA, 2016)

O território, [...] é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder. A questão primordial, aqui, não é, na realidade, quais são as características geoecológicas e os recursos naturais de uma certa área, o que se produz ou quem produz em um dado espaço, ou ainda quais as ligações afetivas e de identidade entre um grupo social e seu espaço. [...] quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço? Esse motivo traz embutida ao menos de um ponto de vista não interessado em escamotear conflitos e contradições sociais, a seguinte questão inseparável, uma vez que o território é essencialmente um instrumento de exercício de poder: quem domina ou influencia quem nesse espaço, e como? (SOUZA, 2012, p. 78-79).

Assim, o território ganha-contorno de uma métrica estabelecida na territorialidade, proposta enquanto “valoração simbólica de um grupo em relação a um espaço vivido” (HAESBAERT, 2012, p. 40), dimensão espacial viva e “fonte de recursos [...] no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão territorial” (*Ibid.*, p. 40).

Cabe brevemente destacar que o TIdI vem, ao longo principalmente das duas últimas décadas, recebendo os maiores aportes de capital público e privado do país (BUENO, 2009), com destaque para a implementação e/ou ampliação de megaempreendimentos, como: a) Siderúrgica Techint/Ternium Brasil; b) Companhia Siderúrgica Nacional – CSN; c) Porto

Sudeste S/A; d) Estaleiro PROSUB/NUCLEP, além de mais de uma dúzia de outros empreendimentos de grande porte, somada a uma série de empresas satélites prestadoras de serviço. Esses empreendimentos movimentaram somente no ano de 2018 um montante de mais de 37 bilhões de reais e viabilizaram mais de 70 mil empregos diretos e indiretos (IKEDA, 2017 – dados atualizados pelo autor em 2018), questões que suscitam uma sequência de problemas de ordens sociais, culturais, econômicas originárias, gentrificação e biótica ao território, o que impactam a permanência destas comunidades em seus locais de origem, e constroem forçosamente um cenário desfavorável a sua permanência em seus locais de origem.

Isto posto, este capítulo apresenta substancialmente sua importância, enquanto tentativa de evidenciar a existência de comunidades tradicionais de agricultores familiares e pescadores artesanais no território Identitário de Itaguaí – TIDÍ, em específico neste trabalho, nas comunidades de Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda, como instrumento de resistência e demonstração de que toda a localidade tem vida própria, enredos particulares e territorialidades. Realidades distintas do que se propõe a impor o sistema neoliberalista onde o território serve somente como disposto de megaempreendimentos, exploração sistêmica e escamoteação de suas matérias primas.

## **1.2 Metodologia**

Esta pesquisa teve a etnografia como método de pesquisa (SABIRÓN; ARRAIZ, 2005), cujo procedimento tem por característica a valorização das interações humanas (MOREIRA; CALEFFE, 2006), bem como o objetivo fundamental em desenvolver mecanismos que busquem compreender e responder às questões e problemas aventados criticamente da forma mais completa possível (GIDDENS, 2012).

Assim sendo, teve como metodologia o processo de investigação qualitativa, em consonância com os alicerces da abordagem etnográfica, a partir de uma interação entre os pesquisadores e o cidadão local, valorizando o cotidiano do sujeito, bem como a promoção das características socioculturais que cercam a realidade pesquisada (PEREIRA; LIMA, 2010). Com isso, o próprio investigador torna-se parte integrante do processo de produção do conhecimento (mesmo ocorrendo o distanciamento científico), priorizando continuamente as expressões tradicionais e os sujeitos-objeto, que acabam por ter papel determinante nos resultados apresentados (FLICK, 2004).

A (pesquisa) etnográfica possibilita observar aspectos, elementos e fatores que permitem caracterizar com maior detalhamento grupo de pessoas que convivem numa mesma região, abstraindo aspectos específicos de uma complexidade social por vezes ofuscados pelo olhar atento ao contexto material ou despreparado para identificar elementos subjetivos de um modo de vida peculiar. [...] por exemplo dos laços de afetividade e solidariedade, valores, signos e crenças que possibilitam subsídios para além da análise descritiva, permitindo entre outros, ensaios interpretativos sobre comportamento social. (RADOMSKY; CONTERATO; SCHNEIDER, 2015, p. 37).

A abordagem etnográfica, a partir de uma metodologia qualitativa de pesquisa, apresenta uma relação direta com as expressões sociais, culturais, políticas e ambientais do território, o qual precisa ser analisado pelo pesquisador de uma forma ampla e não setorializada (ALVES-MAZZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 1998). Preza-se, contudo, pela essência e abrangência das tradições humanas, suas identidades e seu conhecimento empírico; busca-se obter uma visão mais completa possível sobre o fenômeno social estudado (MINAYO, 2010), que deve resultar em evidências interpretativas (VERGARA, 2010), acumuladas ao longo das etapas de coleta e análise dos dados.

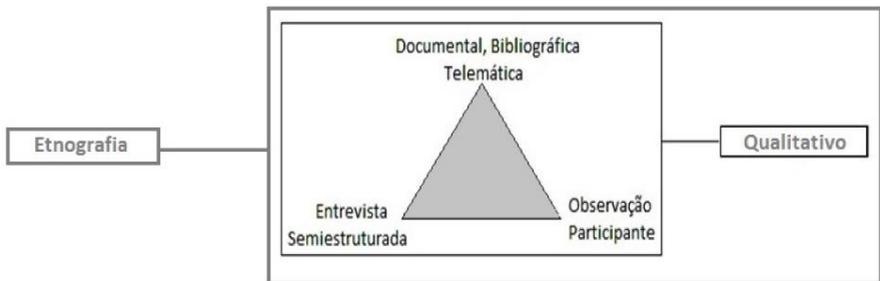
As pesquisas qualitativas, por mais que utilizem dados quantificáveis numericamente, como gráficos, mapas, dados econômicos e sociais, entre outros, priorizam as relações sociais através das interlocuções, participações inesperadas, pesquisas de campo e colaborações dos atores locais envolvidos em seus territórios, de maneira que se possa construir um “diálogo inteligente e crítico com a realidade e que o objeto é sempre também um objeto-sujeito” (DEMO, 2001, p.10). Esta pesquisa tem como direcionamento valorizar o cotidiano do sujeito-objeto enquanto promotor de seu conhecimento e principal responsável pela sua transmissão cultural, proporcionando a ideia de que o “compromisso é realmente com o homem concreto, com a causa de sua humanização, de sua libertação” (FREIRE, 2007, p. 22).

Aprecia-se, nesta perspectiva, a importância e o papel da linguagem (GIROUX; MACLAREN, 1993), no sentido de um diálogo democrático (FREIRE, 1987) pelo qual são erguidas “narrativas como técnica de construção de dados [...] para a desconstrução e reconstrução das próprias experiências tanto do pesquisador como dos sujeitos participantes” (PEREIRA; LIMA, 2010, p. 07). Ademais, busca-se aqui promover o emponderamento do indivíduo, detentor de formas únicas do domínio de técnicas, e das relações humanas e sociais fomentadoras das territorialidades do seu espaço. Especificamente nesta pesquisa, a etnografia é utilizada enquanto “tarefa de descondicionarmo-nos de nossos sistemas classificatórios acadêmicos na compreensão de saberes e técnicas elaboradas pelos humanos na relação com o meio ambiente em diferentes culturas” (CAMPOS, 2002, p. 10), de valorização do saber empírico enquanto gerador da produção de conhecimento e ponto de partida do processo de pesquisa.

Para o desenvolvimento desta pesquisa foram utilizadas as técnicas de triangulação dos seguintes dados: (a) análise documental e bibliográfica/telemática; (b) observação participante; e (c) entrevistas semiestruturadas (ANGROSINO, 2009), com a “combinação e cruzamento de múltiplos pontos de vista” (MINAYO, 2010, p. 29). Tendo como intuito propiciar a valorização do “contexto, da história, das relações, das representações [...] visão de vários informantes e o emprego de uma variedade de técnicas de coleta de dados que acompanha o trabalho de investigação” (Ibid, 2010, p. 28-29).

A análise documental (bibliográfica e telemática) fundamenta sua importância à medida que edifica um suporte legal, acadêmico e científico por meio da investigação-formação do universo a ser estudado (PEREIRA; LIMA, 2010); a observação participante tem o desígnio de auxiliar na construção do real, do cotidiano das relações socioculturais, alicerçando-se na imersão do investigador no território de interesse (SILVA, 2000); a entrevista semiestruturada é composta por um roteiro aberto e prévio de perguntas principais, cuja finalidade é contextualizar o tema proposto e suscitar a discussão de outras questões consideradas importantes por parte do entrevistado, mesmo que não estejam previamente estabelecidas pelo entrevistador (MANZINI, 1991). Ademais, a entrevista semiestruturada visa à compreensão a partir da hermenêutica e da posição do sujeito-objeto, que se expressa em signos, sentidos e percepções individuais sobre o que é questionado (CASAL, 1996).

Figura 3 – Método de triangulação de dados na pesquisa.



Fonte: Adaptado de Yin (2001, p. 121).

A conjunção das técnicas (documental – bibliografia/telemática, observação participante e entrevista semiestruturada) teve, também, como objetivo apresentar questões que são pertinentes àquele território, “indicando que o pesquisador não descobre nenhuma “dimensão oculta” do real (trata-se de um real quer sociológico, quer psicológico), mas participa de uma intervenção sobre o social” (ROCHA; DEUSDARÁ, 2005, p. 320). Dessa forma, confere-se um maior respaldo aos resultados apresentados.

## **2. Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda uma lacônica observação sócio-histórica e espacial**

Este capítulo tem como premissa, apresentar, ainda que de forma breve os subterritórios rurais da Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda, localidades de distintas particularidades, mas que ainda sim, apresentam peculiaridades, tanto na sua concepção espacial, quanto nas complexidades de suas territorialidades. Tendo inclusive distinções sócio-históricas na formação de suas comunidades, bem como no atual cotidiano de seus coletivos familiares rurais.

O que por si, denota a importância que é a afirmação da existência de uma construção sociocultural, natural e biótica destes espaços, peças integrantes do quebra-cabeça do que compõe e estabelece o território, com suas próprias estruturas formalizadas e (por vezes) institucionalizadas em

seus laços de ruralidades, territorialidades e rede de relações humanas que dialogam com o ambiente (SABOURIN, 2002). Tratar sobre estas comunidades, nesse sentido torna-se instrumento fundamental para a representação (ainda que breve) de seu cotidiano, já que é no cotidiano em que são formalizados os aspectos simbólicos de reproduções sociais, culturais, econômicas e de ancestralidades. Como veremos a seguir.

## 2.1 Agrovila Chaperó

Fundado na década de 1960 com o nome de agrovila Chaperó, a localidade é a junção dos bairros do Parque Primavera e Chaperó, que se subdivide em três glebas (A, B, C), localizado a 8,5 km de distância da zona urbana do TIDÍ (GOOGLE MAPS, 2020c). A região atualmente tem acesso no sentido sul-norte pela estrada do Chaperó, que segue verticalmente por toda a região; a oeste pela estrada das antas; e a leste pela estrada de Santa Rosa (que interliga a localidade as regiões de Piranema e Rio da Guarda).

Figura 04 - Propriedade familiar - Subterritório do Chaperó, próximo à estrada de Santa Rosa



Fonte: própria.

Chaperó foi criado e estabelecido a partir da gestão municipal de Itaguai, com a finalidade de povoar a região, que, até segunda metade do

século passado, encontrava-se praticamente inabitada. Definida como agrovila, seu desígnio era estabelecer moradias em terrenos maiores, com grandes espaçamentos abertos (em sua maior parte planos), instituídos para estimular a produção rural (ITAGUAÍ, 2008) e melhorar o abastecimento alimentar da região. Entretanto, atualmente, a região apresenta uma utilização espacial totalmente distinta, como pode ser observado no Plano Diretor Municipal de Itaguaí (2008) e em seu mapa de Zoneamento (2016). Ambos os documentos estabelecem Chaperó, em toda a sua área centro-norte, como Zona Especial de Negócios – ZEN, o que permite a criação e utilização de pátios industriais e logísticos (IBID., 2016).

Região que atualmente se localiza o centro de tratamento de resíduos da CICLOS S/A (divisa com o município de Seropédica), o qual gera impactos socioambientais às comunidades do seu entorno, a agrovila Chaperó também apresenta um recorte no sentido horizontal, denominado Zona de Serviço – ZS, faixa onde se encontra a Rodovia Raphael de Almeida Magalhães (BR 493 - Arco Metropolitano). A noroeste, apresenta-se uma pequena extensão estabelecida como Zona de Parques – ZP, em congruência com uma mínima Zona de Proteção Permanente – ZPP; a leste (quase que isolada) uma área de Zona Residencial – ZR 4 (considerada área de interesse social), enquanto no sentido sul-sudoeste existe uma Zona Residencial – ZR 5 e uma Zona de Parques – ZP, sendo margeadas ao sul pela estrada BR 101 (Estrada Rio Santos), recortadas ao norte e delineadas a oeste pelo Arco Metropolitano.

Os moradores da região da Agrovila Chaperó vêm, desde o ano de 1996, sofrendo com problemas de jurisprudência, visto que os municípios de Itaguaí e Seropédica pleiteiam a posse administrativa de toda a região, o que leva a uma briga judicial de mais de duas décadas, chegando à instância do Superior Tribunal Federal – STF. O órgão se pronunciou para estabelecer o “município de Seropédica, que não cuidou de desenvolver

argumentação apta [...] sem êxito [...] e que o município de Itaguaí não teria cumprido a exigência da prova do direito líquido” (STF, Ação Cautelar 4.100, Rio de Janeiro, 24, 08, 2001), não sendo resolutivo no problema de delimitação geográfica.

O litígio entre os municípios gera uma série de problemas, como a dupla cobrança do Imposto Predial e Territorial Urbano – IPTU, Imposto sobre Propriedade Territorial Rural – ITR, dificuldade de acesso a bens públicos básicos, problemas com asfaltamento e saneamento básico (de ruas que ambos os municípios não consideram seus) e problemas de ingerência pública que afetam a comunidade local, suas atividades cotidianas e causa desestabilidade econômica e emocional para quem habita a região.

Durante as décadas de 70 a 90 do século XX, a atividade de agricultura familiar era praticada em quase toda a agrovila, com destaque para a produção de quiabo, goiaba, cana de açúcar e tubérculos (com ênfase para o aipim), além da prática da agropecuária (gado de corte e suinocultura). Entretanto, durante a primeira metade dos anos 2000, iniciou-se um processo de expansão da mancha urbana para a região com a criação de vilas dormitórios para trabalhadores de outros estados do Brasil (principalmente Bahia e Minas Gerais) e de outros países (principalmente China, Bolívia). Esses trabalhadores se deslocaram para a região por conta da criação e expansão de uma série de empreendimentos e megaempreendimentos que surgiram no TIDÍ durante esse período (NASCIMENTO; FRANCISCO, 2015, p. 14).

Figura 05 - Dicotomias e transformações na ocupação e utilização do espaço - Gleba C - Agrovila Chaperó



Fonte: própria.

No mesmo período surgiram os primeiros condomínios residenciais na região, estimulados principalmente pelo projeto Minha Casa Minha Vida, alterando significativamente a localidade que originalmente apresentava um perfil rural, transformando-se gradativamente em um aspecto periurbano (RUA, 2005 *apud* ARAÚJO; SOARES, 2009). A implantação do projeto também resultou em uma consequente desconstrução do tecido social até então existente no local, sendo perceptível a substituição das atividades de agricultura familiar por empreendimentos imobiliários, essa substituição favoreceu/favorece a expansão da malha urbana para a região e é fator determinante para que os agricultores tenham que vender suas terras como mecanismo de sobrevivência.

Além dos novos condomínios, a região apresenta construções com perfis irregulares em núcleos populacionais afastados, tendo uma centralização de moradias em torno de algumas praças públicas (SIMÕES, 2011), onde também se nota o aumento da mancha urbana. Ao lado desses núcleos habitacionais existem várias extensões de campo aberto com

pastagem e vegetação baixa, presença de pequenos ranchos, lotes e lavou-  
ras de produção agrícola e de agricultura familiar, o que expressa um  
conflito espacial e uma dicotomia na presença simultânea entre universos  
periurbanos e rurais.

A quebra da sensação de pertencimento (por parte dos moradores  
mais antigos – em especial os agricultores familiares), o prejuízo de sim-  
bolismos locais, a fragmentação das relações sociais e a condução de  
processos de desterritorialização (HAESBAERT, 2012; IANNI, 1992 com-  
prometem inclusive a relação espaço-tempo desses atores (CASTELLS,  
1996). Apesar desses problemas, Chaperó ainda exhibe áreas onde ocorrem  
atividades de agricultura familiar, mesmo que de forma incipiente, tendo  
o escoamento de sua produção vendido em pequenas feiras municipais  
(Itaguaí e Seropédica) e na Central de Abastecimento do Estado do Rio de  
Janeiro – CEASA / RJ, ação feita principalmente por atravessadores. “Cha-  
peró mudou muito, antigamente a gente brincava o dia todo na rua, agora  
é só caminhão na pista e gente que a gente nem conhece” (comunidade  
local – Agrovila Chaperó).

Figura o6 - Extensas áreas de pastagens e campina, composição visual comum - (Chaperó)



Fonte: Própria

A partir do que foi analisado para esta pesquisa, é perceptível um desinteresse e abandono das atividades da agricultura familiar no local, substituindo o trabalho rural pela tentativa de inserção nos empregos disponíveis pelos empreendimentos, megaempreendimentos e empresas terceirizadas da região (na maioria das vezes em subempregos) (MACEDO *et al.*, 2017). Há ainda a abdicação da atividade de cultivo pela abertura de pequenos comércios locais, como bares, lanchonetes e armazéns.

Ainda é observável a predominância da atividade da agricultura familiar ao longo das estradas dos Setecentos, Oitocentos e Santa Rosa (próximo à divisa com Piranema), com vastas áreas abertas onde ainda prevalece o baixo recenseamento e ocupação humana, fator característico de territórios rurais brasileiros (IBGE, 1996). Coexiste na mesma região pequenos roçados e lavouras de agricultura familiar, onde atualmente é produzido coco da baía, pequenos cultivos de cana de açúcar, tuberculosas (principalmente aipim), hortaliças e árvores frutíferas, além de extensas áreas de pastagens e campina em espaços planos e abertos.

Não foram notadas durante as entrevistas e a observação participante a presença de eventos artístico-culturais singulares à Agrovila Chaperó ou oriundos de suas comunidades tradicionais locais. Em contrapartida, identificou-se um acentuado quantitativo de igrejas neopentecostais (às vezes duas a três por rua) em toda a localidade, além de frequentes festas privadas com temáticas funk ou sertanejo.

Cabe sinalizar que a atividade rural no subterritório III ainda sobrevive da ação de agricultores mais idosos, não sendo observado o interesse dos mais novos em assumir os cultivos familiares já existentes para as próximas gerações, “dado isto, é nítida a necessidade de desenvolver uma visão empreendedora a partir da juventude rural, como forma de garantir sua permanência no campo com dignidade e qualidade de vida”

(BRANDÃO, 2019, p. 77). Cabe citar a necessidade urgente de ações e políticas públicas promotoras das atividades rurais, bem como uma efetividade de apoios técnico-extensionista para região, caso contrário deduz-se que às atividades campestinas da agrovila Chaperó, correm o risco de desaparecimento já nas próximas décadas.

## **2.2 Piranema**

Conhecido popularmente como Piranema, a localidade é a junção dos bairros de Piranema (divisa entre os municípios de Itaguaí e Seropédica), Ipanema e Parque Jacimar (município de Seropédica). A região é recortada no sentido sudoeste-noroeste pela Rodovia Prefeito Abeilard Goulart de Souza (estrada de Piranema), tendo predominantemente as atividades de agricultura familiar às margens direita da via (sentido Seropédica-Itaguaí); já o lado esquerdo é loteado pelos complexos de extração mineral (distrito areeiro do Piranema).

A partir do que é estabelecido pelos planos diretores dos municípios de Itaguaí (2008 - mapa de zoneamento 2016) e de Seropédica (2007) Piranema é estabelecido ao sul-sudoeste (limites do município de Itaguaí) como Zona Residencial - ZR-3, com uma linha definida como Zona de Serviços - ZR, onde se localiza a estrada de Piranema; o sentido leste-oeste-norte do território (situado no município de Seropédica) é determinado como faixa de Zona de Interesse Mineral - ZIM, tendo uma pequena banda a noroeste como Zona Específica de Interesse Patrimônio Histórico e Cultural - ZEIPHC (trecho de propriedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ); e no extremo norte do subterritório há uma pequena localização designada como Zona Residencial - ZR.

Figura 07 - Entrada de uma propriedade rural no subterritório de Piranema (IV)



Fonte: própria.

Assim como a Agrovila Chaperó, Piranema apresenta problemas na definição de seu mapa de zoneamento desde 1996, fruto do litígio nos limites geográficos entre os municípios de Itaguaí e Seropédica, pois ambos deliberaram para si toda uma extensão de terra no local. Itaguaí demarca seus limites até a estrada de Santa Rosa, enquanto Seropédica estabelece seu perímetro até o Sítio Rio Grande do Sul, o que gera um desacordo de jurisprudências de, aproximadamente,  $16.200 \text{ m}^2$  (1.800 km de extensão por 9.000 km de largura) (GOOGLE MAPS, 2020d).

Esse conflito provoca um problema na ocupação e utilização do solo, visto que, para o município de Itaguaí, segundo determinação do seu mapa de zoneamento (2016), toda a faixa oés-sudoeste a oés-noroeste do bairro de Piranema é posta como Zona Residencial – ZR-3, enquanto que para o mapa de zoneamento de Seropédica (2014), a mesma faixa de terra é determinada como Zona de Interesse Mineral – ZIM, resultando em incongruências e irregularidades ambientais na região.

Os problemas de disputa pelo espaço tanto do município de Itaguaí como do município de Seropédica, nos causam muitos incômodos, é recorrente nossa dificuldade de conseguir conversar com as secretarias municipais, fica um jogo de empurra, ou fala que não é seu, dependendo do problema, ou brigam pelo espaço, depende de quanto aquele solo vai proporcionar de grana e dor de cabeça, é uma disputa financeira e de egos, profissionalmente isso é desgastante, fora as reclamações que ouvimos da população que ainda bota a culpa na gente por possíveis descumprimentos. (Pesquisador / funcionário do INEA).

As características indenitárias e de territorialidade (PERICO, 2009) do Piranema estão diretamente vinculadas à migração da colônia japonesa para a região, que se iniciou no ano de 1939 (ITAGUAÍ, 2010), seguido de uma prática de urbanização a partir de núcleos coloniais, propostas pelo governo federal brasileiro para a baixada fluminense entre as décadas de 1930 e 1940 (INOUE, 2002).

A chegada das famílias japonesas no subterritório de Piranema foi o resultado de uma migração interna, onde parte era oriunda do núcleo colonial do bairro de Santa Cruz/RJ (advindos originalmente da Cooperativa Agrícola de Cotia/SP, no ano de 1938), estabelecendo-se na região de Piranema com a finalidade de buscar novas terras destinadas ao plantio de verduras. A outra parte dos imigrantes foi proveniente da Colônia de São Bento, expulsos no ano de 1942 pelo Ministério da Agricultura de Fernando Costa (governo Getúlio Vargas), devido ao clima hostil que viviam, em decorrência da Segunda Guerra Mundial (IBID., 2015).

Além disso, cinco famílias (Kawaguchi, Wada, Okasaki, Kosaki e Horishina) já estavam estabelecidas na região desde antes de 1939, oriundas do estado de Minas Gerais. Logo é possível afirmar que a colonização japonesa em toda a região foi resultado de imigrações espontâneas e forçadas (INOUE, 2012) e que encontraram na região, terras férteis para

atividade da agricultura familiar, resgate de suas características histórico-culturais e sensação de segurança.

Foi quando iniciou a guerra e o povo de Itaguaí, apesar de sermos japoneses, pertencentes a uma nação inimiga, tratou-nos como benignidade. Mesmo os policiais diziam: “Se alguém maltratá-los, avise-nos imediatamente, pois levaremos presos. Fiquem tranquilos e, da parte de vocês trabalhem, produzindo a alimentação do Brasil” (ITAGUAÍ, 2010, p. 99).

Figura 08 - Festividades da colônia japonesa em Itaguaí - sede social nipônica (kaikan) - Década de 1940



Fonte: Prefeitura de Itaguaí/RJ Disponível em: <https://itaguaui.rj.gov.br/200anos/imagens.html>

Devido à facilidade na aquisição de terras, qualidade do terreno para a atividade agrícola e proximidade no escoamento de sua produção (no mercado de produtos agrícolas da Praça XV) (CARLOS NETO; SAAVEDRA, 2015), nota-se uma expansão no aumento da imigração de famílias japonesas em todo o território durante as décadas seguintes, principalmente na região do Piranema e do seu entorno (Bairro de Santa Cruz - RJ, Bairros de Ilha da Madeira e Mazomba - Itaguaí). O resultado

foi uma maior presença nipônica, sendo até hoje a maior incidência de colônia japonesa em todo o estado do Rio de Janeiro (INOUE, 2012).

O sucesso da colônia agrícola japonesa no território impactou na territorialidade e historicidade da região, principalmente a partir da década de 50, período em que teve início (ano de 1952) o ensino da língua japonesa para as novas gerações de filhos e netos dos imigrantes e demais moradores interessados. Nessa época também foi construído um colégio local, sendo que em “Piranema, o ensino de japonês foi unificado com a construção da sede da escola” (CARLOS NETO; SAAVEDRA, 2015, p. 367).

No mesmo ano, foi inaugurada a sede social nipônica (*kaikan*), com campo esportivo voltado principalmente para a prática do baseball (recebendo inclusive jogos da seleção do estado e de universidades japonesas), além de uma associação para senhoras (*fujinkai*) (ITAGUAÍ, 2010). A criação da sede social nipônica influenciou não somente a região do Piranema e seu entorno, mas também outras localidades do território, pois eram realizadas diversas atividades nas áreas da cultura, do comércio, do transporte, de alvenaria e serviços.

Os japoneses dominaram os pontos de comércio nas ruas mais movimentadas da cidade, com lojas de material de construção, cinemas, bancos, peixarias e quitandas. Muitas casas foram construídas, e a cidade foi crescendo invadindo algumas regiões agrícolas. Muitos japoneses, adquirindo capital na agricultura foram transformando-se em comerciantes. Creio que o auge dos japoneses em Itaguaí foi em 1950, quando se contava com o total de 150 famílias japonesas no município de Itaguaí e circunvizinhança (SHIKADA *et al.*, 2008, p. 167-168).

Traços culturais nipônicos podem ser registrados no subterritório de Piranema até hoje, como a presença de dois templos budistas (Hoshoji e Honpa Hongwanji) e o Itaguaí Bunka Club (sede social – Kainkan – funcionando a 68 anos), onde são realizados anualmente eventos e festividades da colônia japonesa do território e entorno, mesmo local onde ocorrem

campeonatos de baseball, softbol e festividades em geral. Observa-se a busca por uma reprodução da identidade das antigas colônias através da realização de atividades produtivas, sociais e culturais, sustentadas pela coesão e solidariedade de seus membros (WAGNER, 2010).

Com relação à ocupação habitacional do solo, nota-se a presença de residências em praticamente toda a região, com ocupações mistas de sítios, lotes, chácaras, pequenos ranchos e algumas lavouras, com destaque para três pequenos núcleos habitacionais: o primeiro na Rua das Hortências, o segundo na praça de Piranema (junção com a estrada de Santa Rosa) e o terceiro ao final da estrada de Piranema, cruzamento com a RJ-465 (Estrada Rio-São Paulo), onde é perceptível a presença de residências com perfis irregulares e adensamentos populacionais.

Existem equipamentos públicos nos dois últimos núcleos habitacionais citados acima (praça do Piranema e cruzamento com Estrada Rio- São Paulo), como escolas municipais, posto da polícia militar rodoviária, uma unidade do centro de ensino técnico profissionalizante da Fundação de Apoio à Escola Técnica – FAETEC, além de uma extensa área desocupada (a noroeste) de propriedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ.

Também há a existência de equipamentos privados, como escolas, minimercados, um posto de gasolina e uma subestação da Ligth S/A, dois condomínios residenciais, duas empresas de terminais de cargas e logísticas, uma empresa de pré-fabricados para construção civil, além de uma vasta extensão no sentido sudeste-nordeste (direita da estrada de Piranema, acesso Itaguaí-Seropédica), controlada pelos distritos areeiros, terreno que apresenta “funções estruturais enquanto suporte físico dos ecossistemas e constitui várias funcionalidades ecológicas, como a produção biológica e a regulação do ciclo hidrológico de superfície” (FERREIRA,

2016, p. 80), o que impacta significativamente as atividades de agricultura familiar na região.

Apesar da expansão japonesa por mais de 50 anos no Piranema e em todo o TIDI, é observada também a presença de agricultores familiares de origem não nipônica, comunidade tradicional que, durante as décadas de 40 a 80 do século XX, se destacaram pelo cultivo de hortaliças, quiabo e tomate, e, a partir dos anos 90, da produção de frutas de pomar e goiaba, com destaque para o cultivo do coco da baía e o fim dos plantios de tomate.

Figura 09 - Propriedade de agricultura familiar do Piranema, com destaque para o cultivo do coco da baía



Fonte: própria.

Atualmente, o cultivo do coco da baía é proeminente nos sítios e lavouras, não ocorrendo com frequência a prática da multifuncionalidade, fato ainda comum nas agriculturas familiares dos territórios rurais brasileiros (BONNAL; MALUF, 2007), ficando a produção dos demais cultivos quase que exclusivo para subsistência. O escoamento das produções é feito principalmente em feiras e mercados da região (Itaguaí e Seropédica), assim como na Central de Abastecimento do Estado do Rio de Janeiro –

CEASA, realizada pelos próprios agricultores (de forma individual ou coletiva) e, por vezes, através de atravessadores.

Ainda no Piranema, localiza-se a unidade da empresa de Assistência Técnica de Extensão Rural – EMATER – RIO (instalada na região desde 1998), ainda sim, segundo o relato dos os agricultores familiares locais, a presença e o apoio de instituições relacionadas à agricultura na região são baixíssimos, com ressalvas para algumas pesquisas realizadas por equipes distintas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ, ainda assim de forma esporádica. A mesma situação ocorre com relação à Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA, Empresa de Pesquisa Agropecuária do Estado do Rio de Janeiro – PESAGRO/RIO e colégio Técnico da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – CTUR. Também segundo os entrevistados, a décadas não ocorrem quaisquer formas de apoio técnico por parte das secretarias municipais (Itaguaí e Seropédica) e/ou estaduais.

A gente sabe onde fica a Emater, a gente sabe o que ela faz, mas nunca recebemos qualquer tipo de apoio, nunca perguntaram o que a gente precisa, até alguns amigos do meu marido já foram lá e infelizmente eles não tem como ajudar, mas a gente também vê o abandono que eles recebem do governo. (AF 2 - IV).

Em formas gerais, a localidade apresenta uma característica de território periurbano (RUA, 2005, apud ARAÚJO; SOARES, 2009), com a presença de uma agricultura familiar extensiva, predominância do cultivo do coco da baía e uma baixa frequência de multifuncionalidade nas plantações, onde a participação da colônia japonesa se tornou fator decisivo na construção de uma nova perspectiva socioeconômica e histórico-cultural do espaço, influenciando inclusive o desenvolvimento do trabalho no campo dos agricultores familiares não nipônicos, ainda que a participação

dos agricultores familiares no território de Piranema, oriundos ou não das colônias nipônicas, tem/tiveram papel decisivo não somente nas atividades rurais, mas também na construção do tecido social local, influenciando significativamente o desenvolvimento dos sistemas socioeconômicos, culturais e morfológicos do espaço (PERICO, 2009), principalmente no último século.

### **2.3 Rio da Guarda**

Conhecido popularmente como bairro do rio da Guarda (ou valão dos bois), esta localidade é o somatório dos bairros de Santana e 26 de dezembro, sendo o único deste artigo/capítulo a apresentar simultaneamente (de forma contundente) a presença das comunidades tradicionais de agricultores familiares e pescadores artesanais na mesma localidade.

O Rio de Guarda tem a origem de seu nome ainda no século XIX, época em que foi instalada ao longo do atual Rio da Guarda (346 Km<sup>2</sup>) a Guarda Nacional em Itaguai (ano de 1837), tendo “como principal função a manutenção da ordem interna” (ITAGUAÍ, 2010, p. 42). A localização foi escolhida de forma estratégica, por se encontrar entre a Vila de Itaguai, o Vilarajo do Bananal (atual Seropédica) e por ser acesso rápido à Baía de Sepetiba e à Vila de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba.

Localizado em uma região considerada periurbana (IBGE, 1996), o Rio da Guarda tem, atualmente, entre 500 a 800 moradores, situados na região sudeste do TIDI, sendo margeada no sentido sul pela rodovia federal BR-101 (Estrada Rio-Santos), recortada no sentido sudeste-noroeste pela Rodovia Prefeito Abeilard Goulart de Souza (estrada de Piranema).

Segundo o Plano Diretor Municipal de Itaguai (2008) e seu mapa de zoneamento (2016), a região é estabelecida a noroeste como Zona Industrial – ZI (às margens da Rio-Santos), com uma faixa no sentido norte, definida como Zona Residencial 3; uma linha sudeste-nordeste instituída

como Zona de Serviços (área de passagem da estrada de Piranema); a sudeste uma estreita banda determinada como Zona de Comércio e Serviço – ZCS; e uma extensa área nos sentidos norte-leste-sul, estabelecida como Zona Residencial 4 – ZR4.

Figura 10 - Ponta do Rio da Guarda e barcos dos pescadores artesanais à sua margem esquerda



Fonte: própria.

A partir do que é instituído no mapa de zoneamento (2016), notam-se três desordens na organização e utilização do espaço. O primeiro com relação ao estabelecimento de uma zona industrial, em uma área de presença da agricultura familiar; o segundo corresponde à existência maciça (no sentido sul-leste) de empresas extratoras de minerais (areais), situadas em uma zona determinada como área residencial; e o terceiro ligado à inexistência (no Plano Diretor Municipal de Itaguaí - 2008) de uma Zona Residencial Rural-ZRR, visto a quantidade de cultivos e produções familiares que existem na localidade.

Distinto da maioria das colônias pesqueiras brasileiras, a comunidade de pescadores artesanais do Rio da Guarda não habita regiões costeiras, e sim utiliza o rio da Guarda (homônimo e que dá nome ao bairro) como

caminho fluvial (CALLOU, 2010), com cerca de 9,62 quilômetros (GOOGLE MAPS, 2020a), dando acesso direto à foz da Baía de Sepetiba.

A atual comunidade de moradores do Rio da Guarda começou a se estabelecer nas décadas de 50 e 60 do século XX, sendo a maioria de seus moradores residentes na atual Avenida 13 de Maio (com, aproximadamente, 1,1 km), rua que se estende paralelamente às margens do rio da Guarda, tendo considerável parte de seus residentes pescadores artesanais e/ou seus familiares. O local apresenta uma particularidade, onde várias das residências que estão localizadas ao lado direito da via (Avenida 13 de Maio), exibem na parte de detrás das casas pequenos cais onde os pescadores artesanais aportam suas embarcações diretamente em seus quintais.

A partir da década de 80 do século XX, segundo relato dos entrevistados, ocorreu um aumento inicial de habitantes na localidade, sendo, em sua maioria, parentes de moradores e/ou pessoas advindas do próprio entorno. Entretanto, no início dos anos 2000, em decorrência da expansão dos complexos portuários e industriais na região, observou-se o aumento de novos moradores advindos de outros municípios do Rio de Janeiro e estados do Brasil, que utilizaram o bairro como espaço dormitório, dificultando a criação de vínculos de pertencimento e a costura de uma teia social entre esses novos residentes com a região.

O perfil de moradia que se apresenta atualmente ao longo da Avenida 13 de Maio e Valão dos Bois são de habitações autoconstruídas de forma aleatória, com abismo da mancha urbana em comparação com o centro econômico do território, onde se destaca um acirramento de renda, ocupação acidentada do espaço e desigualdades sociais (SIMÕES, 2011).

O subterritório V apresenta como equipamento público uma unidade do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca – CEFET, que oferece cursos de nível técnico e superior (nenhum voltado para as áreas do campo ou da pesca). Ao lado, localiza-se uma unidade do

Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial – SENAI (instituição privada, sem fins lucrativos considerada de interesse público), porém, são equipamentos completamente descolados da realidade local e que se utilizam somente da localização estratégica (às margens da BR-101) como justificativa para sua instalação.

Além de padecer com a inexistência completa de quaisquer equipamentos públicos, os moradores do Rio da Guarda também sofrem com as péssimas condições de pavimentação asfáltica, saneamento básico, segurança, educação, etc., bem como carências de aparelhamentos privados básicos, como mercados, escolas, hospitais, etc. Para tanto, é necessário o deslocamento da população local para o centro urbano do território de modo a conseguir acesso a serviços (públicos e privados) básicos. No limite sul do território, às margens do Rio-Santos, a 200 metros da comunidade de pescadores artesanais do rio da Guarda (GOOGLE MAPS, 2020d), existe um shopping center e um hotel comercial, ambos inaugurados no ano de 2010, instalados na região devido exclusivamente à facilidade de acesso (às margens da estrada Rio-Santos), de maneira que todas as entradas dos empreendimentos estão voltadas para a BR-101, enquanto que para as comunidades do Rio da Guarda o que se verifica é um extenso e excludente paredão de concreto.

Ocorre atualmente na localidade (na estrada do Piranema) a construção de um condomínio residencial fronteiro com as áreas de cultivos locais, além da existência de duas empresas de logísticas que movimentam cargas pesadas de containers, e alteram de forma abrupta o espaço. Esse tipo de transporte força alterações à paisagem natural local, destoando e modificando morfológicamente o espaço. *“Esse shopping não foi feito pra gente, nós somos o empecilho deles e em breve a prefeitura expulsa a gente daqui também”* (Agricultora Familiar – Rio da Guarda). Observou-se o risco de proximidade da comunidade com o complexo industrial de Santa

Cruz/RJ (menos de 1 quilometro), onde se destaca industrias como Biotecnologia em Saúde - CIBIC, Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ, subestação de Furnas de Santa Cruz, Ball - Santa Cruz, Aciquimica Indústria Ltda, Casa da Moeda do Brasil, Gerdal - Cosigua, Techint/Ternium Brasil, entre outras.

Essa proximidade, além de impactar significativamente a qualidade da água, ar e solo afeta o cotidiano dos moradores, visto a quantidade de cargas pesadas que circulam na região, além da problemática dos cabos de alta tensão, instalados ao longo da Avenida 13 de Maio. Condutores que servem para abastecer energeticamente os megaempreendimentos do complexo industrial de Santa Cruz. Com relação à atividade tradicional pesqueira na comunidade, ela se inicia ainda na madrugada, com a partida dos barcos do Rio da Guarda, sentido Baía de Sepetiba e/ou mar aberto, retornando nos períodos diurnos e vespertinos, ficando em média 8h a 10h no mar. Em seguida, o pescado é vendido e entregue em peixarias da região (ECOLOGY, 2008), perfazendo um trabalho diário total de mais de 12h/dia. Essas práticas ocorrem regularmente de terça a domingo, com descanso às segundas, salvo possíveis alterações de dias e horários devido às questões climáticas, de mares ou período de defeso de algumas espécies marinhas.

Figura 11 - Cais de pescador artesanal no Rio da Guarda



Fonte: própria

Entre os tipos de embarcações utilizadas, verificou-se a presença predominante de canoas, caícos e lanchas, com destaque para barcos de madeira a motor, tendo como arte da pesca o formato extrativista, método comum entre pescadores artesanais no Brasil (SILVA; OLIVEIRA; JUNIOR, 2013). Sobressai-se a utilização de redes de arrasto de portas, corrico, espinhel de fundo, pargueira, puçá, rede de espera e tarrafa (ECOLOGY, 2008). Sobre as espécies pescadas, ressalta-se a presença de cação, corvina, pescada e pescadinha, tendo sua distribuição sazonal, conforme fatores biológicos, épocas de reprodução, taxas de crescimento e migração das espécies (INEA, 2011).

Já a atividade de agricultura familiar na localidade se estende principalmente ao longo do Valão dos Bois, tendo como principais cultivos hortaliças, tubérculos e árvores frutíferas, com destaque para a cultura de coco da baía, onde se priorizam as práticas de adubação orgânica e de cultivos convencionais, comuns na agricultura familiar brasileira. O cultivo de hortaliças e tubérculos são prioritariamente voltados para a subsistência

familiar, enquanto o coco da baía é utilizado quase que em sua totalidade para a comercialização. Os principais métodos de distribuição e comércio são barraquinhas, pequenos estabelecimentos hortifrutigranjeiros da região e atravessadores, os quais revendem e escoam a produção na Central de Abastecimento do estado do Rio de Janeiro – CEASA.

Durante as entrevistas com a comunidade local, não foram citadas a presença ou apoio de instituições técnicas existentes no território e/ou em seu entorno, entre elas a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA, Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural - EMATER, Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro - ITERJ, Fundação Instituto de Pesca do Estado do Rio de Janeiro – FIPERJ, Secretaria de Estado de Agricultura, pecuária, Pesca e Abastecimento – SEAPPA, secretaria municipal de Agricultura e Pesca, Instituto Estadual do Ambiente – INEA, entre outros. Em alguns casos, os entrevistados sequer conheciam a existência dessas entidades na região.

De modo geral, o que se apreende é a presença harmoniosa entre as comunidades tradicionais locais de pescadores artesanais e agricultores familiares, que habitam a região há mais de um século. Mesmo com a chegada de novos moradores (que mudaram para a região principalmente nas duas últimas décadas), ainda se nota uma perspectiva de coesão social, principalmente de seus atores mais antigos, que estreitam vínculos socioeconômicos a partir da relação familiar e da ação comunitária, também forma observadas peculiaridades na utilização dos recursos naturais proeminentes do local, bem como na relações de proximidade solidárias e de parentesco, o que, inclusive, auxilia na construção de uma identidade única do local (WAGNER, 2010).

É comum a frequência desses moradores nas residências uns dos outros, exibindo um trato familiar, fator incentivado pelo pequeno tamanho

da localidade, constituindo um exercício de “território coletivo, comum, que é de uma coletividade. [...] espaço de moradia, de trabalho e de vivência onde se reproduz social, cultural e economicamente” (MPP, 2011, p. 06). Logo, “dos mais antigos o que temos é o carinho, da nossa idade temos uma amizade, as vezes maior inclusive do que com parentes de fora” (Pescador Artesanal – Rio da Guarda).

Figura 12 - Cultivo extensivo de coco da baía – Área do Valão dos Bois, com afluente do Rio da Guarda



Fonte: própria.

Geram-se cargas simbólicas de pertencimento (TILLY, 1996) e de territorialidades únicas do local (HAESBAERT, 2012), realidade corriqueira em comunidades rurais no Brasil (PERICO, 2009). As particularidades culturais das comunidades do subterritório V são evidentes em suas práticas socioeconômicas e atividades laborais, com uma leitura particular e empírica do ambiente que o cercam, também se destacam em situações de leitura da paisagem na altura do rio, das marés, dos climas, das estações do ano, e no processo de fabricação das próprias embarcações e redes de pesca.

Eu faço as minhas próprias redes, faço os remendos no meu barco, pescador é além de tudo costureiro e marceneiro [...] aqui só de olhar pela janela no fim da tarde a gente já sabe se vai dar bom pescado ou não, quando o rio tá com o leito muito baixo eu nem saio (Pescador Artesanal – Rio da Guarda).

O conhecimento tácito é transmitido de geração em geração, oralmente, prática cotidiana e processo de conhecimento acumulado e ensinado de maneira atemporal. Esse conhecimento diz respeito ao “espaço apropriado e usado, onde se materializam os conhecimentos e as relações, a partir dos conhecimentos adquiridos e passados de geração a geração” (MPP, 2011, p. 06), sendo explicativo e interpretativo, cultura popular única que caracteriza especificamente um determinado tecido social (MARTINS, 1989) e produz uma sensação de identidade própria ao território.

### **Considerações finais**

A partir do que foi observado ao longo desta pesquisa, tendo como referencial o método etnográfico, notam-se um processo de similaridades e especificidades entre as localidades da Agrovila Chaperó, Piranema e Rio da Guarda (Itaguá – RJ - Brasil), principalmente na concepção de suas tradições, ruralidades, territorialidades, formas de cultivo, relação indivíduo com o bioma, entre outros. Também foi observado semelhanças nas formas de escoamento da produção, principalmente com relação a utilização de atravessadores nas atividades concernentes a agricultura familiar, além de uma percepção de sensação de proximidade social, por vezes consanguíneas principalmente entre as comunidades de pescadores artesanais do Rio da Guarda.

Em específico é notório a atual presença da monocultura do coco da baía com relação as atividade produtivas dos agricultores artesanais, em todas as três localidades apresentadas nesse capítulo (COSTA, 2016), bem

como é destaque a atividade extrativa da pescada e pescadinha, por parte da comunidade tradicional de pescadores artesanais do Rio da Guarda.

O resultado dessa pesquisa indica uma forte presença no que tange a uma relação direta com o arranjo morfológico e biótico do ambiente, e que por consequência influencia no perfil da formação humana, social e familiar no espaço, características de suma importância para a predisposição de suas atividades laborais e de cultivo, as quais, comumente, são transmitidas de geração em geração (ABRAMOVAY, 1992). De maneira que extrapola o sentido da relação comunitária estabelecidas principalmente de geracional e informal. Estruturas que constroem e reconstroem teias sociais e tessituras (FERNANDEZ; BAPTISTA, 2016) a partir de uma relação de proximidade e/ou pertencimento.

Esse mecanismo de relação entre seus integrantes apresenta uma relação de intimidade comum nas comunidades tradicionais no Brasil, baseada por vezes na intimidade e à confiança das partes, produzindo uma tônica de vida particular ao espaço rural, sem (obviamente) perder as singularidades entre cada uma das regiões analisadas. (SCHENEIDER, 2003). É válido mencionar a situação de dificuldades socioeconômicas que as comunidades tradicionais de agricultores familiares e pescadores artesanais sofrem na região, onde em suma, as famílias apresentam um baixo rendimento mensal, em média de até um salário mínimo, além de outras carências, como a ausência de serviços públicos básicos (saneamento básico, saúde, educação, transporte, luz elétrica, coleta de lixo, entre outros) (PACS, 2016), onde a desigualdade, vem a tona, inclusive no que se refere a promoção de oportunidades (RODRIGUEZ, SUGRANYES, 2005), sendo possível afirmar a observância de uma pobreza estrutural (SEN, 2000), das localidades analisadas ao longo deste capítulo.

Apesar de não ser objeto deste capítulo, cabe destacar os impactos ambientais e socioambientais as quais as comunidades de Chaperó, Piranema e Rio da Guarda vem sofrendo, pelo menos nas duas últimas décadas, principalmente no que se refere a atuação nociva da pedreira de Santa Luzia S/A, Centro de Tratamento de Resíduos Ciclus, áreas de extração de areia do Piranema e o conglomerado de empreendimentos e megaempreendimentos, localizados no Complexo Industrial de Santa CRUZ - RJ, que geram uma série de crimes e lesas ao bioma local, alteram o cotidiano das comunidades locais e ameaçam a permanência destes coletivos tradicionais em suas localidades de origem.

Dentre os pontos levantados, em específico para esta pesquisa, cabe a presença da colônia japonesa no subterritório do Piranema, influenciando a territorialidade e apresentando nova dinâmica sociocultural ao espaço, de maneira que estes traços culturais acabam por proporcionar uma especificidade indenitária e de resistência ao espaço, sejam nas imaterialidades dos processos de aprendizagem e conhecimento, ou nos traços de pertença (TILLY, 1996). A partir da materialização destes localismos, difundidos nas expressões populares, oriundas inicialmente do espaço ou não, mas que com o desenvolvimento do tempo torna-se originário (HAESBAERT, 2012),

Por fim, é possível afirmar que as comunidades analisadas ao longo desta pesquisa apresentam traços socioculturais únicos, que promovem vida ao espaço, a partir da materialização de praças, coretos, escolas, igrejas, associações, monumentos, cais, festividades, etimologia, embarcações, redes, ferramentas ou imaterialidades como festividades, costumes, comidas típicas, gírias, relação com o bioma que o cerca, entre outros, e que constituem a morfologia das áreas rurais (SANTOS, 2008). Onde o somatório destes simbolismos promove vida ao espaço (BECATTINI, 1994) por

meio da ação de seus atores locais, que resultam na construção e reconstrução das territorialidades desses espaços, e na valorização de suas ruralidades de múltiplas centralidades e temporalidades (SAQUET, 2007), nesse sentido a transmissão cultural se apresenta enquanto processo de aprendizagem (FREIRE, 2007) e garante a continuidade existencial não somente desses atores, mas também de sua história, enquanto pratica de resistência e convivência de seus moradores.

## Referências

- ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo** Agrário em questão. São Paulo/SP, Anpocs - Unicamp, Hucitec, 1992.
- ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais:** pesquisas quantitativas e qualitativas. São Paulo / SP: Editora Pioneira, 1998
- ANGROSINO, Michael. Etnografia e observação participante. Porto Alegre / RS: Editora Artmed, 2009
- BECATTINI, G. **O distrito Marshalliano:** uma noção socioeconômica. In: BENKO, G; LIPIETZ, A.(Org.). As regiões ganhadoras distritos e redes: os novos paradigmas da geografia econômica. Portugal/POR: CELTA, p. 71-105, 1994.
- BONNAL, Philippe; MALUF, Renato S. **Políticas de desenvolvimento territorial e a multifuncionalidade da agricultura familiar no Brasil.** In: Colóquio Internacional Sobre Desenvolvimento Territorial Sustentável, Santa Catarina/SC, 2007
- BRANDÃO, Vinícius Henrique. **Formação de jovens em agroecologia como meio de ampliar conhecimentos e re-territorialização dos espaços rurais.** Dissertação de mestrado (mestrado em desenvolvimento territorial e políticas públicas) – Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento territorial e Políticas Públicas. Universidades Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica / RJ, 2019
- BRASIL. **Lei 6.040**, de 07 de fevereiro de 2007.

- BUENO, J. **Com a instalação da TKCSA, abre-se caminho para instalação de um pólo metal-mecânico. naquela área.** Rio de Janeiro: Jornal dos Economistas. Nº 239 JUNHO DE 2009. Disponível em <[http://www.coreconrj.org.br/pdf/JE\\_junho2009.pdf](http://www.coreconrj.org.br/pdf/JE_junho2009.pdf)>. Acesso em 04.02.2019.
- CALLOU, Ângelo Brás Fernandes. **Povos do mar:** heranças socioculturais e perspectivas no Brasil. Revista Ciência e cultura, São Paulo / SP, vol. 63, nº 3, 2010
- CAMPOS, Márcio D´Oliveira. Etonociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas. in: **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnologia e disciplinas correlatas: Anais**, Rio Claro, São Paulo, 29/11 a 01/12/2001. Coordenadoria de área de ciências biológicas – Gabinete do Reitor – UNESP / CNPq, 2002.
- CASAL, A. Y. **Para uma epistemologia do discurso e da prática antropológica.** Editora Cosmos, Lisboa/POR, 1996
- CASTELLS, Manoel. **A sociedade em rede** (Era da informação, vol. 1). Editora Paz e terra, Rio de Janeiro / RJ. 1996
- CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL. **Brasil Rural em debate.** DELGADO, Nelson Giordano (Org.). Brasília/DF. CONDRAF/MDA, 2010
- COSTA, Eduardo Gusmão. **As políticas públicas para agricultura familiar como possibilidade de mitigar impactos dos megaempreendimentos na agricultura de Itaguaí-RJ.** 2016 Tese (Doutor em Políticas públicas comparadas) – Programa de Pós Graduação em Ciência, tecnologia e inovação agropecuária., universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica / RJ. 2016.
- DEMO, P. **Educação & Conhecimento** - Relação necessária, insuficiente e controversa. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.
- ECOLOGY BRASIL. **Estudo de Impacto ambiental do Porto Sudeste** – LIX. Rio de Janeiro / RJ, ecology and environment do Brasil (ref. 2331-00-EIA-RL), 2008

FERREIRA, Paulo Henrique Zuzarte. **Diagnóstico e propostas de uso para as áreas degradadas no município de Seropédica-RJ pela extração de areia em cava.** Dissertação (Mestre em Desenvolvimento territorial e políticas públicas), Programa de Pós-Graduação em desenvolvimento territorial e Políticas Públicas. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ, 2016.

FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga; BAPTISTA, Sílvia Regina Nunes. **Território – Rede de Agroecologia:** Ciências(s) e Saberes Locais na Ambientalização de Lutas na Zona Oeste e Região Metropolitana do Rio de Janeiro, in: Territórios, mobilizações e conservação socioambiental. TEISSERENC, José da Silva Aquino; SANT´ANA Jr.; ESTERCI, Neide (Orgs.). São Luis/MA, EDUFMA, 2016

FLICK, U. **Uma introdução à pesquisa qualitativa.** Porto Alegre/RS: Bookman, 2004

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro / RJ. Ed. Paz e Terra, 17ª edição, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo/SP. Paz e Terra, 35º edição, 2007.

GIDDENS, Antony. **Sociologia.** Porto Alegre/RS: Penso, 6º Ed, 2012.

GIROUX, H.; MACLAREN, P. **Linguagem, escola e subjetividade:** elementos para um discurso pedagógico crítico. Revista Educação e Realidade, Porto Alegre/RS, v.18, n.2, p.21-35, jul./dez. 1993

GOOGLEMAPS. [*Zona Industrial de Santa Cruz - RJ*]. [2020]. **Mapa do Complexo industrial de Santa Cruz, Baía de Sepetiba e entorno.** Disponível em <<https://www.google.com.br/maps/@-22.9029567,-43.7454979,8518m/data=!3m1!1e3>>, acesso em 11 de abril de 2020a.

GOOGLEMAPS. [*Mapa do distrito de Santa Rosa*]. [2020]. **Mapa do distrito de Santa Rosa - Mazomba, Raiz da Serra e Agrovila Chaperó.** Disponível em <<https://www.google.com.br/maps/@-22.7906361,-3.7782783,4614m/data=!3m1!1e3>>, acesso em 17 de abril de 2020c.

GOOGLEMAPS. [Mapa de Piranema]. [2020]. **Mapa dos Bairros de Piranema e Santana.** Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps/@-22.8415545,-43.702976,10994m/data=!3m1!1e3>>, acesso em 27 de abril de 2020d.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro/RJ: Bertrand Brasil, 2012.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. **O território em tempos de Globalização.**

HONETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo/SP, editora. 34, 2003.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo agropecuário 1996.** Rio de Janeiro, IBGE, 1996.

IKEDA JR, Riyuzo. **Gestão Social e Controle Social no Bairro Carioca de Santa Cruz e no Município de Itaguaí – RJ: um Olhar Sobre o Desenvolvimento Local no Território dos Megaempreendimentos.** (Mestre em Políticas Públicas e desenvolvimento territorial). Programa de Pós Graduação em desenvolvimento territorial e Políticas Públicas. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRRJ, P.247, 2017

INTÍTUTO ESTADUAL DO AMBIENTE – INEA. **Estudo de Impacto Ambiental (EIA) da ampliação do Porto Sudeste para movimentação de granéis sólidos para 100 mtpa.** (ref. 0129921), 2011.

INSTÍTUTO POLÍTICAS ALTERNATIVAS PARA O CONE SUL – PACS. **Baía de Sepetiba: fronteira de desenvolvimento e os limites para a construção de alternativas.** Rio de Janeiro – RJ, 2º Edição. Março de 2016.

INOUE, M. F. M.. **Do outro lado nasce o sol: o trabalho dos japoneses e seus descendentes no Estado do Rio de Janeiro.** Tese de Doutorado em Sociologia, FFLCH, USP, São Paulo, 2002

INOUE, M. F. M. **A imigração japonesa para o estado do Rio de Janeiro**. In: TELO, A. (Org.) História Fluminense: novos estudos. Niterói / RJ, Ferray, 2012

ITAGUAÍ. **Plano Diretor do Município de Itaguaí**. Prefeitura Municipal de Itaguaí. 2008.

ITAGUAÍ. Secretaria municipal de educação e cultura. **Coletâneas de nossas memórias** - Itaguaí, a cidade do porto. Itaguaí / RJ, 1º edição. 2010.

ITAGUAÍ. **Lei de Zoneamento** - Plano diretor municipal. Jornal Oficial município de Itaguaí. Edição nº 498, ano 08, 15 de junho de 2016.

MACEDO, Ferraz de A.; NASCIMENTO, Carlos A. Sarmento do; VILLELA, lamounierErthal, et all. **Aspectos de gestão social e desenvolvimento territorial sustentável com agricultoras**: uma análise a partir da avaliação do curso de extensão módulo de Política de Assistência Social no meio rural na comunidade de Mazombinha - Itaguaí / RJ. Revista Controle Social e desenvolvimento territorial- CSDT (ISSN 2527-1253), Rio de Janeiro / RJ, 2017

MANZINI, E. J. **A entrevista na pesquisa social**. Revista Didática, São Paulo/SP, v. 26 e 27, p. 149-158, 1991

MARTINS, José. **Dilemas das classes subalternas na idade da razão**. In: Caminhada no chão da noite. HUCITEC, São Paulo / SP, 1989.

MINAYO, M. C. S. Introdução. In: MINAYO, M. C. S.; ASSIS, S. G.; SOUZA, E. R. (Org.). **Avaliação por triangulação de métodos**: Abordagem de Programas Sociais. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010

MOREIRA,H.; CALEFFE L.G. **Metodologia da pesquisa para o professor pesquisador**. DP&A, Rio de Janeiro / RJ, 2006

MOVIMENTO DE PESCADORES E PESCADORAS ARTESANAIS - MPP. **Cartilha para trabalho de base da campanha do território**: Biodiversidade, Cultura e Soberania Alimentar do Povo Brasileiro. Olinda / PE. 2011

MPMG. **Direito dos povos e comunidades tradicionais**. Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS) - Ministério Público de Minas Gerais (MPMG). Belo Horizonte / MG, 2012.

NASCIMENTO, Carlos A. Sarmento; FRANCISCO Daniel Neto. A política pública do serviço de convivência e fortalecimento de vínculos do governo federal no município de Itaguaí - RJ, analisado a partir da concepção da gestão social e influenciado pela mudança na economia local. In: **III Seminário de Políticas Públicas**. São Carlos / SP, anais. Universidade Federal de São Carlos / SP, 2015

NETO, Marcionilo Euro Carlos; SAAVREDA, Mônica Maria Guimarães. **A imigração japonesa no estado do Rio de Janeiro**: história, colonização e o ensino de japonês. Anais do VI Seminário dos Alunos dos Programas de Pós-Graduação do Instituto de Letras da UFF – Estudos de Linguagem, nº 01, p. 354-369, 2015

PEREIRA, V. A.; LIMA, M. G. S. B. L. **A pesquisa etnográfica**: construções metodológicas de uma investigação. PPGED - UFP. Disponível em: <[http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT\\_02\\_15\\_2010.pdf](http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT_02_15_2010.pdf)>, acesso em 22 de novembro de 2019. 2010

PERICO, Rafael Echeverri. **Identidade e território no Brasil**. Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura, 2009.

RADOMSKY, Guilherme F.W. CONTERATO, Marcelo; SCHNEIDER; Sergio Antônio. **Pesquisa em Desenvolvimento Rural**: técnicas, bases de dados e estatística aplicadas aos estudos rurais. Porto Alegre /RS. Editora UFRGS, 2015.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ; Bruno. **Análise de conteúdo e análise do discurso**: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. Revista ALEA VOLUME 7, NÚMERO 2, JULHO – DEZEMBRO, p. 305-322,2005

RODRÍGUEZ, A; SUGRANYES. A (orgs.). **Los con techo**: un desafío para la política, de vivienda social, Santiago, Sur profesionales, 2005

RUA, João. **A resignificação do rural e as relações cidade-campo**: uma contribuição geográfica. Revista Angepe, Fortaleza/CE, n. 2, p. 45-66, 2005

SABIRON, F. e ARRAIZ, A. **El trabajo de campo en investigación etnográfica**: dilemas en una paradójica vertebración multirreferencial. Revista Europea de Etnografía da Educação. 4ed., p. 11 – 25, 2005

SABOURIN, Eric. **Desenvolvimento dos territórios rurais**: Conceitos, controvérsias e experiências In: Sabourin Eric (ed.), Teixeira Olivio Alberto (ed.). Brasília/DF: EMBRAPA, p. 21-37, 2002.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do espaço habitado**. São Paulo/ SP, EDUSP, 2008

SAQUET, Marcos. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCHNEIDER, S. **Teoria social, agricultura social e pluriatividade**. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n51/15988.pdf>> Acesso em: 04 de dez. 2019

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo/SP, Cia. das letras, 2000

SILVA, Edilma Fernandes; OLIVEIRA, Jorge Eduardo Lins; JUNIOR, Edmilson Lopes. Características socioeconômicas e culturais de comunidades litorâneas brasileiras: um estudo de caso – Timbau do Norte – RN. **Boletim Técnico Científico** – CEPENE, Tamandaré / PE, v. 19, n. 1, p. 69-81, 2013

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões Afro-brasileiras. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2000

SIMÕES, Manoel Ricardo. **Ambiente e Sociedade na baixada Fluminense**. Mesquita/RJ: Editora Entorno, 2011.

SHIKADA, Akiooshi. et al. **História dos cem anos da imigração japonesa no estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro / RJ, 2008

SOUZA, Marcelo J. L. de. **O Território**: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento. In: CASTRO, Iná E. de; GOMES, Paulo C. da C.; e, CORRÊA, Roberto L. Geografia: Conceitos e Temas. 15ª Ed. Rio de Janeiro/RJ: Bertrand Brasil, 2012.

SUPERIOR TRIBUNAL FEDERAL – STF. **A AÇÃO CAUTELAR 4.100 RIO DE JANEIRO**. Disponível em: < <http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=308980404&ext=.pdf> >, acesso em: 21 de dezembro de 2019. 24/08/2001

TILLY, Charles. **Coerção, capital e estados europeus**. São Paulo / SP. EDUSP, 1996.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 9ª ed. São Paulo: Atlas, 2010

WAGNER, Alfredo. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais em uso comum. in: BRASIL. **Ministério de desenvolvimento Agrário. Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável**. Brasil Rural em debate. DELGADO, Nelson Giordano (Org.). Brasília/DF. CONDRAF/MDA, 2010

## Capítulo 9

# O mundo ribeirinho e os modos de vida em contextos amazônicos <sup>1</sup>

*The ribeirinho world and the ways of living in amazon contexts*

Jarliane da Silva Ferreira <sup>2</sup>  
Rosemara Staub de Barros <sup>3</sup>  
Carmen Pineda Nebot <sup>4</sup>  
Maria Angelita da Silva <sup>5</sup>

### 1 Introdução

A relação entre os rios e as populações que vivem próximas às suas margens produziu, no Brasil, um conjunto diversificado de culturas e formas de vida. As populações ribeirinhas – sejam as assentadas em terra firme ou nas áreas de várzea mais próximas ao rio, dividem com este o seu espaço vital – possuem formas características de moradia, “de trabalho, organização social, modos de educar e práticas religiosas” Ferreira (2018). Na Amazônia essa relação e essas formas específicas de configuração social são ainda mais evidentes: a presença dos grandes rios e de seus afluentes

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM). Professora Adjunto III do Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM). Endereço: Rua Irmão Baldoíno, n.1, Benjamin Constant (Amazonas/ Brasil). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8923905089631030> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1180-789X> E-mail: [jarlianeferreira@ufam.edu.br](mailto:jarlianeferreira@ufam.edu.br)

<sup>3</sup> Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC/SP). Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2680914238480876> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2935-7380> E-mail: [rosemarastaub@ufam.edu.br](mailto:rosemarastaub@ufam.edu.br)

<sup>4</sup> Mestre em Direito em Universidade Complutense de Madri e Mestre em Ciência Política e Administração em Universidade Autônoma de Madri. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0200014196446151> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6101-8560> E-mail: [carmenpinedanebot@hotmail.com](mailto:carmenpinedanebot@hotmail.com)

<sup>5</sup> Doutora em Educação (UEM). Professora Adjunto I do Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM) Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1751557799078177> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9774-9007> E-mail: [angelita@ufam.edu.br](mailto:angelita@ufam.edu.br)

e tributários, lagos, em relação íntima com a floresta equatorial, compõem um ecossistema complexo, a várzea amazônica, sob a ação periódica das cheias dos rios, variável a cada ano (LIMA, 2005). Esse cenário predominante coloca em evidência as populações ribeirinhas, que vivem as limitações desse espaço e são o seu principal agente transformador.

Este texto usa parte da pesquisa realizada por Ferreira (2018) no contexto do Doutorado no Programa Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM). Nele iremos contemplar um dos objetivos da pesquisa, que buscou conhecer a condição humana dos/as ribeirinhos /as, por meio de entrevistas e observação de suas formas de viver em comunidade, organização social e a casa como espaço político e cultural do mundo ribeirinho, formas de liderança, culminando em elementos para pensar o ser ribeirinho/a e seus modos de vida em comunidades amazônicas de várzea no Alto Solimões/AM.

A pesquisa concentrou-se em Benjamin Constant, cidade do Alto Solimões, tendo ainda como base as diversas pesquisas e extensões realizadas em outras comunidades da região, a partir de mais de vinte anos de experiências de professoras, pesquisadoras e extensionistas nestas localidades.

Metodologicamente, a pesquisa pautou-se na abordagem qualitativa, em que, sem prescindir dos dados quantificáveis e das formas mensuráveis que auxiliam na compreensão da densidade do contexto, deram à necessária prática de campo os instrumentos de observação e registro necessários à coleta dos dados da pesquisa. Na complexidade da paisagem humana vivenciada, a observação e o registro dos modos de vida dos sujeitos envolvidos e as condições deles resultantes foram somados a depoimentos obtidos por meio de entrevistas. Nas entrevistas, seguimos com Stake: “A narração de histórias faz parte da prática do pesquisador qualitativo” (STAKE, 2011, p. 186). Com esse pensamento e com a escuta atenta das histórias narradas pelos sujeitos, pudemos, na transformação

da pesquisa em texto, recontá-las de uma forma particular, atentos a que sua essência não se perdesse e fossem preservados os diversos sentidos presentes nesses relatos. Para este momento da pesquisa ouvimos 08 informantes, todos integrantes da comunidade campo da pesquisa.

O texto está estruturado em duas partes centrais: o primeiro item traz uma discussão sobre a vida em comunidade nos contextos de várzea amazônica, conceituações sobre comunidade, populações ribeirinhas, suas organizações políticas e sociais; o segundo item aborda a casa ribeirinha, a organização espacial, aspectos culturais e simbologias presentes nesse lugar. Esses elementos tendem a confluír para a constituição da identidade ribeirinha e as especificidades de viver e trabalhar nessas localidades.

## **2 Comunidades amazônicas de várzea e as populações ribeirinhas do Alto Solimões**

A respeito da vida nas comunidades amazônicas e dos processos de formação de sua identidade, evocamos o conceito de “modo de vida”, enquanto um conceito que reúne aspectos estruturais dessas comunidades e que remetem a critérios objetivos de pertença – fatores, geográficos, etnográficos e linguísticos – e também a critérios subjetivos de pertença – que envolvem aspectos como desejo, vontade e consentimento (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). A observação das “formas de viver” das comunidades ribeirinhas – enquanto respostas cotidianas às demandas e necessidades da vida concreta no interior da estrutura social objetiva, parecem apontar, dentro do modo de vida estabelecido, para uma fundamentação mais forte nos critérios subjetivos, ou seja, numa “discussão acerca de sentimentos que envolvem sacrifício, luto, sofrimento compartilhado no passado” (FERREIRA, 2018, p. 59).

Acompanhando essas formas de viver, ou as relações socioculturais estabelecidas pelos sujeitos com a natureza, observamos, no seu discurso, representações de comunidade que trazem a noção de bem viver e de uma

vida alicerçada em laços de solidariedade e confiança e de “uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois”. (FERREIRA, 2018, p. 59).

O interesse pelos aspectos subjetivos que governam a vida dos sujeitos em dada estrutura social e por sua importância no jogo dialético de transformação dos modos de vida aparece associado à ideia de comunidade enquanto estrutura em que os laços afetivos, amparados na tradição, se destacam na conformação dos modos de vida e no momento em que esses laços se fragilizam na emergência do que Bauman (2001) chama de modernidade líquida. O dito de Bauman: “é bom ser parte de uma comunidade”, (BAUMAN, 2001, p. 158) parece um apelo a uma realidade cada vez mais difícil de ser encontrada no presente (HOBBSAWN *apud* BAUMAN, 2001). O que se observa, em contraste, “é cada vez mais comum um sentimento de insegurança na sociedade, causado pela ausência de relações pautadas na solidariedade e confiança” (FERREIRA, 2018, p. 60), e pela imersão em um mundo em que tudo se desloca e tudo muda.

Os olhares então se deslocam da vida ruidosa dos grandes centros e dos espaços urbanos, tomados pela velocidade e volatilidade da vida moderna, para as porções periféricas desses mesmos espaços e para locais em que os liames da tradição ainda permitem – e promovem – a formação do que Oliveira (2015) chama de grupos vicinais, grupos afetivos em que os são firmados em valores como a cooperação e a solidariedade e permitem o resgate de sentimentos esgarçados pelo individualismo reinante, como o bem-estar, a liberdade, a segurança, a empatia.

O ciclo de trabalho dos ribeirinhos, agricultores da várzea amazônica, acompanha os períodos de secas e cheias da região. Segundo Chaves (1990, p. 4), as várzeas são “terras produtivas ciclicamente, isto é, somente podem ser cultivadas por seis meses durante o estio, após fertilização natural

propiciada pelas enchentes”. No tocante à organização do trabalho produtivo, os ribeirinhos do Alto Solimões, e de outros municípios amazonenses, em seus diversos grupos (comunidades), se organizam com base nas relações de parentesco e na apropriação comunal dos recursos (ALENCAR, 2005).

A representação política (presidente e vice-presidente) toma a forma de líderes escolhidos em reuniões da comunidade, entre os que se destacam por sua oratória ou poder de persuasão, não possuindo o mandato um tempo definido. Embora o agente de saúde e o professor sejam também importantes lideranças comunitárias, a existência de um presidente efetivamente institui, de maneira oficial, a existência de uma comunidade, como critério básico e suficiente para que seja identificada no conjunto das comunidades locais, tanto do ponto de vista geográfico quanto da aplicação de políticas públicas (ALENCAR, 2005). O presidente, enquanto líder político comunitário, exerce, basicamente, as funções de conselheiro e mediador entre o rural e o urbano (FERREIRA, 2018), tendo a sua posição um peso importante nas decisões tomadas. A sua ascendência política na comunidade e as relações com a cultura externa os fazem – ou reforçam – também líderes religiosos, com um papel inclusive ritual junto aos procedimentos da Igreja Católica na localidade. Um exemplo, de sua função de mediação e de simbiose política com as autoridades locais, dentro de um escopo cultural de diversidade e que se amplia para além dos limites da comunidade. “O presidente tem que enfrentar as autoridades para conseguir alguma coisa, ele tem que ser bem conhecido com as autoridades” (I. F., 56 anos, entrevista, 2016).

Ferreira (2018), em sua tese traz, a partir de Cohen (*apud* GOMES, 2008) uma discussão acerca do conceito de comunidade, e cita a importância histórica da Igreja Católica em sua formação:

O conceito *comunidade* carrega um sentido relacional e remete não apenas aos bens materiais, mas principalmente ao aspecto simbólico, remete a regras, valores e códigos morais, fornece elementos para a construção da identidade aos seus membros. No Alto Solimões, a formação das comunidades foi impulsionada pela presença da igreja Católica nas décadas de 1960- 1970 e ainda pelo trabalho do Irmão José da Cruz, fundador da Cruzada, que reuniu muitos seguidores, principalmente em aldeias indígenas. (FERREIRA, 2018, p. 68)

Um processo de agregação dos grupos familiares, que viviam inicialmente em isolamento, evoluiu para a formação das comunidades, alcançando essa nova forma de coesão também os povos indígenas da região, influenciando a expansão aos grupos maiores de suas formas de liderança política (capitães). As comunidades, portanto, se constituem em pontos de interseção entre culturas diversas, e em matrizes identitárias cujos elementos materiais e simbólicos renovam o processo de formação (renovação, transformação) da identidade e da cultura dos povos da região.

Esse processo autônomo das comunidades em se estruturarem e renovarem em suas relações internas e externas não é feito sem problemas. A relação com o poder público padece das mesmas dificuldades estruturais que acometem os sujeitos em contextos similares na realidade do país, somadas essas dificuldades às características da região. Assim, a falta de investimento público é justificada, por exemplo, nos constantes alagamentos característicos das regiões de várzea, que prejudicam a rotina de trabalho e de formação humana dessas comunidades. Sem investimentos e apoio, faltam serviços sociais básicos e as comodidades mínimas da vida em sociedade. Muitas escolas fecham, o que se constitui em fator importante no deslocamento de famílias para os centros urbanos maiores, produzindo uma migração sazonal (GOMES, 2008) que expõe essas famílias ao desemprego nas cidades, obrigando-as ao retorno para o trabalho

na várzea. As famílias se fragmentam no processo (ALENCAR, 2005), quando os filhos maiores, como forma de suavizar os esforços da família, já são deixados na cidade para morar sozinhos ou com a supervisão de parentes: “Quando são pequenos aí a gente tem que acompanhar, eu aguentei morar em Tabatinga por três anos, aí não aguentei mais não” (J. S. N., 53 anos, entrevista, 2016). Ocorre também de a mãe permanecer na cidade para o cuidado dos filhos, enquanto o pai retorna à comunidade.

O movimento sazonal da população ribeirinha devido às deficiências da educação no campo traduz a insipiência do sistema escolar, incapaz de atender quem procura por níveis de escolaridade mais altos, condições precárias de funcionamento das escolas, a necessidade de manter turmas multisseriadas: “olha professora, se tivesse pelo menos a oitava série aqui na comunidade eu voltaria e muitas famílias também” (R. F., 38 anos, entrevista, 2015). A educação tradicional, que necessita do convívio com a realidade material da comunidade e da circulação da cultura oral, também fica prejudicada, com reflexos importantes na reprodução dos modos de vida e de produção, pela quebra de vínculos com o ambiente natural: a terra, os rios, a floresta.

## **2.1 A casa ribeirinha na várzea**

Se podemos considerar a comunidade em seu conjunto como a matriz identitária por excelência do ribeirinho, podemos dizer que o núcleo básico dessa matriz é a casa ribeirinha de várzea, por suas relações com o meio natural, a produção da vida e da sociabilidade.

Ferreira (2018) descreve de forma sucinta a arquitetura dessas habitações, sua simplicidade e sua integração às formas de convívio e às relações comunitárias:

As casas das populações de várzea possuem uma característica comum, são todas muito suspensas para não serem atingidas pelas águas no período das

alagações. Essas casas possuem algumas características: uma cozinha grande, como o primeiro cômodo da casa, por onde as pessoas têm acesso à casa, como se fosse também a sala, eles chamam de *puxada* (espécie de varanda, sem paredes, lá geralmente fica o fogão a lenha, lavatório, mesa, sementes guardadas). Apesar dessas casas geralmente terem uma sala, a *puxada* é a mais visitada. Esse lugar da casa, seguindo os escritos de Bourdieu (1999, p. 92) é a “parte alta, iluminada, nobre, lugar dos humanos e em particular do convidado, do fogo e dos objetos fabricados pelo fogo, lâmpada, utensílios de cozinha [...]” (FERREIRA, 2018, p. 72-73).

As casas suspensas, como uma forma de relação dialógica com a natureza, respeitando os seus ritmos e adaptando esses ritmos aos fazeres da comunidade, é uma característica da várzea amazônica. As palafitas, mais populares enquanto cartão postal da cultura, com o tempo se modificaram com o processo de urbanização, fazendo com que parte das cidades ribeirinhas, incluindo seu centro administrativo, exibam aos visitantes que as observam a partir das barcas que passam pelo rio, exibam uma paisagem curiosa e complexa dessas casas sobre estacas. Em algumas localidades, como em Islândia, cidade peruana da fronteira do Alto Solimões, a cidade substituiu as passarelas de madeira por elevados de concreto armado, e a cidade existe a quase uma dezena de metros da superfície alagável. Mas, para além das palafitas, é possível ver nas comunidades a preocupação de erguer as construções residenciais sobre uma base de madeira ou tijolos, como uma marca culturalmente consolidada do ser ribeirinho.

Na descrição de Ferreira vemos a “*puxada*” como um cômodo multifuncional que serve de cozinha, sala de estar e sala de visitas, depósito e sala de refeições. O peixe assado como uma iguaria convidativa, a presença constante e constitutiva do ambiente enquanto espaço feminino e materno, as reuniões alegres e regadas a muita conversa. A presença do alimento enquanto fator de comunhão familiar e comunitária, espaço pedagógico do cuidado de si e dos outros, reproduz aqui características

universais. Bourdieu (1999), ao descrever o interior de uma casa kabila, no universo cultural dessas populações berberes do norte da África, enfatiza, dentro da tradição do estruturalismo de Lévi-Strauss, a sobreposição dos aspectos simbólicos aos meramente funcionais ao se analisar a relação do espaço e dos seus objetos com sua posição e sua interdependência intrínseca na dinâmica estrutural do conjunto. As oposições alto/baixo, claro/escuro, dentro/fora, masculino/feminino, expressam relações profundas, que fazem parte dos modos de pensar e de se relacionar com os membros da família e com os visitantes. Observa-se isso no interior da casa ribeirinha do Alto Solimões, na Amazônia brasileira, e poderíamos dizer que a “puxada” é o espaço central da comunhão pela partilha dos alimentos, espaço feminino de cuidado com a prole e também espaço da recepção dos convidados, do bem receber e conviver, como forma de reprodução das relações comunitárias

As mudanças trazidas pelo tempo e pelas práticas da sociedade moderna, transformadas em necessidades no jogo de relações de poder, produziu mudanças significativas nos modos de vida dessas populações, notadamente no papel da mulher, que assumiu novos papéis no interior da família e no seio da comunidade. Assumindo seu lugar ao lado das lideranças, as mulheres estão mais presentes nas reuniões e nos processos de tomada de decisões, seja na esfera das práticas religiosas da comunidade ou no serviço público.

Figura 1: Casa da área de várzea, parte da puxada



Fonte: Pesquisa de campo, 2016.

A oposição dentro/fora, que opõe o espaço da casa à esfera pública, contudo, não se diluiu, e as características enumeradas por Bourdieu, no caso dos kabila, ainda serve para os ribeirinhos e ribeirinhas do Alto Solimões. Há, como na periferia dos centros urbanos, uma sobreposição de funções no caso das mulheres, que mantêm seu papel tradicional – identificando o espaço da casa com o feminino, sendo assim, portanto, um espaço transitório para os homens, no qual não devem permanecer tempo demasiado – enquanto assumem novas funções e obrigações.

### **2.1.1 Cor, sabor e afetividade na produção do alimento.**

Quando Luce Giard, no segundo volume de “A invenção do cotidiano” (1999), escrito juntamente com Michel de Certeau e Pierre Mayol, se dispõe a, no capítulo X, a discorrer sobre a arte de alimentar-se, elabora um discurso sobre a força das mulheres na produção e reprodução da cultura

a partir da produção do alimento. Ultrapassando o simples desejo ou objetivo da produção de um bom prato, Giard descobre, após anos de negação de um suposto ofício feminino desprovido de significado que fosse além da produção da própria submissão a uma cultura que as levava à invisibilidade, a produção do alimento no seio de sua comunidade de origem como a rica e prazerosa experiência do “fazer comer” (hacer de comer no original) (GIARD et al, 1999, p. 156). Uma experiência cheia de criatividade, cheiros e cores, que passavam a fazer parte da memória e do reconhecimento da pertença à sua linhagem, de uma identidade que emergia de sua origem e da qual sua consciência estava impregnada, ainda que, em sua primeira aproximação com a realidade, a tenha negado ou dela conscientemente se afastado. Ao prazer de comer a autora passou a reconhecer experiências visuais, olfativas, sonoras, produzidas nos afazeres culinários e que se juntavam às preocupações das mulheres, buscando a suavidade, a exata proporção dos ingredientes, trabalhando de forma meticulosa com as mãos a sua transformação, unindo a esses afazeres as histórias cotidianas.

O que observamos no Alto Solimões, por meio da arquitetura da casa ribeirinha e dos afazeres de seus ocupantes – em especial as mulheres que ocupam o espaço da cozinha e dão sentido à ocupação comunitária da “puxada” pelos que visitam a família, é a junção dos espaços constituintes dessa casa com a imagem que cada família faz de si mesma e projeta para a comunidade. Ainda que essa arquitetura varie para cada família, é possível enumerar algumas características gerais, que apoiam a nossa reflexão.

Há um apuro na organização da cozinha, no seu mobiliário e no brilho da limpeza das painéis. É o espaço por excelência da atuação feminina, e do jogo sensitivo que vai da memória às sensações e à memória retorna,

como um exercício de reprodução da cultura que se perpetua no tempo e no espaço da comunidade:

Esse exercício cotidiano é passado entre várias gerações de mulheres, pelo simples fato da incursão na cozinha, onde prevalece o sabor, o cheiro, as cores, o barulho do borbulhar da água fervendo no fogão ou o cheiro do peixe assando no fogão à lenha quase no ponto. Aliás, o corpo e a memória parecem guardar os gestos, lembranças dos sabores, dos odores e cores. Aqui basta uma receita para suscitar antigos sabores e primitivas experiências, que quase sem querer são guardadas, são herdadas e são armazenadas. Por conseguinte, essas práticas serão repetidas em outras cozinhas. (FERREIRA, 2018, p. 74).

Ferreira, ao observar o trânsito afetivo desses espaços de produção da vida na realidade da casa ribeirinha, arremata:

A cozinha pode ser o abençoado lugar de uma doce intimidade, conversas sem nexos travadas a meias-palavras com a mãe que vai e volta do chão para o fogão, mas de ouvido atento a todas as palavras ditas e não ditas. (FERREIRA, 2018, p. 74)

Como centro afetivo e de mediação comunitária da casa ribeirinha, a cozinha – e sua extensão, a “puxada” – contribuem para o reforçamento do significado simbólico das relações domésticas, assim como para sua integração às dinâmicas e costumes próprios da comunidade. Vivenciar os cheiros e sabores, a habilidade e os ritmos corporais do preparo dos alimentos e os relatos, confissões e confidências próprias do engajamento afetivo desses afazeres, contribui, como vimos com Giard (1999), para a produção e reprodução da identidade ribeirinha, resistente ao tempo e às mudanças na coesão das tradições familiares.

### **2.2.2 A casa ribeirinha: tradição e tensão nas relações com a modernidade**

Como acima nos referimos, as casas ribeirinhas das comunidades do Alto Solimões, embora apresentem características que as identificam como tais, não são as mesmas em todos os lugares, e nem mesmo se assemelham em demasia na mesma localidade. Longe de propor uma ideia de espaço homogêneo da tradição, que fenece ou se perde ao longo do tempo, propomos, ao contrário, que as diferenças estão presentes em todos os tempos e em todas as culturas, e que estas diferenças expressam, além das funções diferenciadas de cada sujeito em sua comunidade, também as ações dos indivíduos – não descoladas das influências de sua cultura, mas expressão dessas ações como ações do sujeito cultural (SILVA, 2020).

Figura 2: Casa da comunidade do Alto Solimões



Fonte: Pesquisa de campo, 2016.

Essas ações, individuais e coletivas, não se dão no sentido de mudanças que se afastam de tradições passadas, mas na ressignificação dessas mudanças no sentido de incorporá-las, por um processo de transfiguração epistemológica, à episteme ribeirinha, reforçando o sentido de pertença à comunidade e, conseqüentemente, o reconhecimento pelos sujeitos de sua identidade (SILVA, 2020).

Ao nos referirmos, portanto, no texto abaixo, às mudanças verificadas na arquitetura das casas e na sua aceitação tendo em vista novas demandas e necessidades, não estamos construindo o quadro melancólico do fim de uma era, mas demonstrando, no jogo da renovação das relações cotidianas de reprodução da vida, as estratégias, conscientes ou não, de uma episteme da resistência na defesa do autorreconhecimento identitário a partir das mudanças em sua matriz identitária: a própria comunidade em seus elementos constituintes. Nesse jogo cotidiano, tanto os elementos novos vão sendo incorporados à visão de mundo ribeirinha quanto os elementos antigos vão adquirindo novos significados a partir da memória afetiva dos sujeitos (SILVA, 2020)

Entre os elementos que se mantêm da casa ribeirinha que se mantêm de forma característica podemos enumerar: a existência de um único quarto com várias camas, redes, providas de mosquiteiros. Há uma divisão funcional dos espaços de dormir: “uma cama para o filho mais velho, outra cama para os três filhos e outra para o casal e seu filho menor” (FERREIRA, 2018, p. 75). E há outra divisão funcional dos recursos relacionados à higiene e ao preparo dos alimentos: “Atrás da casa há um banheiro, lá é colocada a caixa d’água utilizada para o armazenamento de água para o consumo e preparo dos alimentos, e outra que serve para tomar banho” (IDEM, IBIDEM).

O soerguimento das casas sobre estacas de madeira, como já foi dito, é outra característica perene das casas ribeirinhas. A comunidade obedece,

assim, aos ritmos da natureza, que localizam as chuvas no período de novembro a março, com possibilidade de cheias nos meses subsequentes, de março a maio. A proximidade das casas parece indicar a proximidade das relações, inclusive de expansão dos laços familiares, confirmados nas reuniões de confraternização:

Este espaço é demarcado por outras famílias, separadas por essas estruturas – as próprias casas – onde residem o genro, ou um compadre, ou até vários membros de uma mesma família– mas essa separação é desconstruída, na prática, com os almoços de famílias ou reuniões familiares, por ocasião de festas e batizados, na casa do chefe maior. (FERREIRA, 2018, p. 77)

Portanto, não só a arquitetura das casas, como a sua distribuição espacial, favorece as práticas familiares e comunitárias de reforçamento dos laços de pertença, e de construção de uma identidade que une elementos simbólicos e vida material na construção da identidade ribeirinha.

Como sinal de adaptação à mudança dos tempos temos o telhado das casas, outrora cobertos com palha, os telhados se encontram agora, na totalidade das casas da comunidade estudada, providas de cobertura de alumínio ou zinco. Essas mudanças, pelo que foi apurado nas entrevistas, não são vistas como sinais de enfraquecimento da tradição e da cultura local, mas assumidas como conquistas que fazem parte de um novo tempo:

Crise, que crise nada, antes sim, pra tomar café tinha que moer a cana pra tirar o caldo e aí adoçava o café, antes eu remava mais de seis horas pra chegar em Letícia, para vender meu peixe, hoje tenho meu motor peque-peque. Antes eu só roçava no terçado, não tinha roçadeira, tudo era difícil. As casas eram todas cobertas com cavaco e o piso era de paxiúba (J. F., 61 anos, entrevista, 2016).

Figuras 3 e 4: Construções de ribeirinhos



Fonte: Pesquisa de campo, 2016.

Algumas casas se destacam na comunidade, sendo maiores, mais espaçosas e com cômodos amplos. São, em geral, casas de funcionários públicos, que diferem em suas atividades das dos demais ribeirinhos e cuja arquitetura das casas imita as que são vistas mais comumente nos centros urbanos (FERREIRA, 2018). Em seu interior se vê, muitas vezes, os sinais da vida moderna: eletrodomésticos, TV digital, o costume de assistir os telejornais e as novelas (idem, ibidem). Muitas mantêm, contudo, a “puxada”, como prova do que nos disse Bourdieu (1999): os aspectos funcionais explicam menos a arquitetura das construções que seus aspectos simbólicos: a funcionalidade responde a uma rede de relações simbólicas que atrela as ações às formas de pensamento e aos imperativos da sociabilidade, construídos culturalmente.

Mesmo com a convivência entre essas construções novas e casas que preservam mais a materialidade das antigas características, muitas formas de sociabilidade se mantêm, na tensão da tradição com a modernidade crescente. Os laços de confiança, visíveis no desapego com a segurança das fechaduras das casas, a manutenção das janelas abertas na ausência dos moradores, a falta de hábito de recorrer às autoridades em caso de qualquer litígio, dando preferência a mecanismos internos de solução de conflitos (FERREIRA, 2018). O espaço de produção – outro fator cultural que resistiu ao tempo – é extensão das casas, com a criação de animais – patos e galinhas para subsistência e substituição do peixe na dieta alimentar, escasso nos períodos de seca – livres ou separados das plantações por cercados. A presença de um jardim com plantas medicinais – cravo, pião roxo, hortelã, mastruz e coirama – e ornamentais também sobreviveu às mudanças, unindo os conhecimentos ancestrais à reprodução e cuidado da vida no presente.

Acompanhando o cuidado com a chegada das cheias, também os vegetais, numa prática comum, são cultivados em canteiros elevados

(giraus): “Assim, eles plantam a chicória, cebolinha, pimenta malagueta, coirama, babosa e outros, em suportes de madeira altos, com bastante paú” (FERREIRA, 2018, p. 78)

Figura 5: Um canteiro na comunidade de São José.



Fonte: Pesquisa de campo, 2016.

A necessidade da água e a dificuldade da sua captação marca outra fonte de tensão cultural entre o tradicional e o moderno, como nos explica Ferreira:

Os ribeirinhos passam por dois desafios para captação de água para o consumo. Primeiro, na época das cheias, tem muita água dos rios, mas não serve para o consumo humano. Depois, na época da seca, é difícil até para captar água para os afazeres domésticos, pois a água fica muito distante de suas casas em um barranco muito difícil para ir constantemente. Então, muitos compram suas caixas d'água na cidade e improvisam suas instalações captando água da chuva. Para evitar insetos e dejetos, eles colocam telas nas caixas e essa água

é utilizada para beber, tomar banho e também usada para todos os afazeres domésticos. (FERREIRA, 2018, p. 79)

Os que conseguem adotar a solução apontada são, em geral, funcionários públicos, de belas casas, “pintadas, de madeira nova e grandes” (idem, *ibidem*), separadas das demais casas da comunidade – casas dos ribeirinhos, que são tradicionalmente pescadores e agricultores – ou reunidas em torno da casa do chefe comunitário, mantendo com ele relações mais próximas.

A existência, no seio da comunidade, dessas diferenças entre os sujeitos estudados quanto às formas de produção da vida nos leva à discussão do termo “ribeirinho”. Embora as comunidades do Alto Solimões prefiram o termo “comunitário” – por razões políticas e de inclusão em políticas públicas governamentais; e que também sejam visíveis os pontos de contato, no tocante à assunção de aspectos culturais comuns, na relação entre os ribeirinhos e outros grupos vivendo juntos na mesma comunidade, defendemos o termo “ribeirinho”, como uma unidade conceitual coesa do ponto de vista de suas características observáveis. A cultura dos povos ribeirinhos, historicamente conhecida e já descrita pela literatura acadêmica, difere, de fato, de localidade para localidade, mas mantém a relação com o meio - a vida na várzea, o contato com a floresta, a pesca, a agricultura com características de subsistência, certo conjunto de saberes tradicionais – e a reprodução de formas de produção e de vida simbólica similares em todos os lugares. O termo, pejorativo em alguns meios, ou romantizado por meio da carga de sofrimento do chamado caboclo amazônico (FERREIRA, 2018, p. 61), deve ser entendido aqui como expressão de “sujeitos sociais que buscam, a partir de suas condições objetivas, garantir os meios de vivência” (idem, p. 62). A força do ribeirinho e da ribeirinha da Amazônia está na própria sobrevivência de sua cultura, de

sua memória, de suas práticas tradicionais, de sua comunidade como matriz identitária que, por acompanhar o movimento da história, não deixa de se fazer presente no jogo dialético entre os sujeitos e seu meio social, em que ambos são (re)construídos pela mesma episteme insurgente.

### **Considerações finais**

A pesquisa inicial que amparou as reflexões que ora trazemos neste artigo prendia-se a aspectos que analisavam as características e dificuldades geradas a partir da presença da escola em uma realidade amazônica, com seus grandes rios e a floresta equatorial. A solução sugerida foi o aprofundamento da aplicação de uma educação do campo, com respeito às características locais e respeitando-se o ritmo da vida construído na relação com a natureza. Essa pesquisa permitiu à pesquisadora um aprofundamento na realidade das comunidades locais, o conhecimento de sua cultura e a tensão epistêmica entre costumes ancestrais, observáveis na cultura material e nos marcos simbólicos de seu pensamento e visão de mundo, e os sinais cada vez mais evidentes da presença da cultura ocidental em seus aspectos de modernidade, no tocante a novos hábitos de consumo, mudanças no padrão das moradias, novos papéis assumidos pelas mulheres, constância e necessidade de um movimento pendular da população do campo para a cidade e de volta para o campo, movimento esse em que a busca de níveis mais altos de escolaridade para os filhos é fator de grande importância.

As comunidades, a partir de suas lideranças, vão construindo sua resistência em meio às dificuldades, de ação do poder público em políticas públicas de apoio à produção, à saúde, à educação. As estratégias utilizadas variam com as necessidades e o momento, mas são essenciais à própria sobrevivência das comunidades e à manutenção dos seus membros nesses

locais, ainda carentes de infraestrutura e dos confortos, necessidades, direitos que a vida moderna permite e que o Estado deveria garantir aos cidadãos.

Para além das necessidades dos ribeirinhos, é preciso lembrar que o mundo precisa deles, como precisa dos povos originários e dos quilombolas amazônicos, como sujeitos envolvidos na preservação competente de um espaço natural cuja sobrevivência interessa a todo o planeta.

A importância da mulher na cultura ribeirinha, a relação da arquitetura da casa ribeirinha com a vivência afetiva e o estreitamento dos laços de sociabilidade com a comunidade, o respeito aos ritmos da natureza, a simbiose e a harmonia entre os espaços de moradia e convivência e os espaços de produção e, finalmente, a resistência epistêmica da cultura ribeirinha frente às mudanças trazidas pela vida moderna foram os pontos a que nos atemos aqui, num esforço de compreensão dos modos de vida dos ribeirinhos no contextos amazônicos. Podemos dizer, por fim, que as mudanças verificadas em suas comunidades – enquanto matrizes identitárias – acompanharam a ação do ribeirinho e da ribeirinha enquanto sujeitos culturais, que, a partir de sua episteme, vão ressignificando essas mudanças e incorporando-a à sua cultura, num esforço de resistência à assimilação por outros costumes e sobre a pressão de outros poderes. E, ainda que neguem por vezes essa denominação como parte da estratégia de luta do momento, reafirmam a sua identidade na pluralidade histórica e geográfica em que constroem essa luta, unidos em suas semelhanças e fortalecidos em suas diferenças.

## Referências

- ALENCAR, Edna Ferreira. **Políticas públicas e (in)sustentabilidade social:** o caso de comunidades da várzea do alto Solimões, Amazonas. IN: LIMA, Deborah (Org.). Diversidade sociambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas

para o desenvolvimento da sustentabilidade. Manaus: Ibama, ProVárzea, 2005. p. 59-101.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURDIEU, P. A casa kabyle ou o mundo às avessas. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52774>. Acesso em: 27 out. 2021.

BRAGA, Gustavo B.; FIÚZA, Ana Louise C.; REMOALDO, Paula Cristina A. O conceito de modo de vida: entre traduções, definições e discussões. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 19, n. 45, p. 370-396, mai./ago. 2017.

CERTEAU, M. GIARD, L. MAYOL, P. **La invención de lo cotidiano 2: habitar, cocinar**. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

CHAVES, M<sup>a</sup> do Céu Câmara. **Irاندuba**: Ribeirinhos na travessia produzida –análise de um projeto para populações rurais no Estado do Amazonas. Rio de Janeiro: IESAE, 1990.

FERREIRA, J. S. **A escola na floresta**: manifestações culturais e processos educativos em comunidades tradicionais do Alto Solimões/AM. (Tese de Doutorado no Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2018.

GIARD, L. Cozinhar: artes de nutrir. In: CERTEAU, M. GIARD, L. MAYOL, P. **A invenção do cotidiano 2: morar e cozinhar**. 5. ed. tradução: ALVES, E. F., ORTH, E. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, cap. X, p. 211-267.

GOMES, P. C. R. **Amazônia dos rios**: Modelagem participativa da gestão do uso do solo para empoderamento local. (Tese de Doutorado-Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável-Centro de Desenvolvimento Sustentável). Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

LIMA, D. **A construção histórica do termo caboclo**: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos cadernos Naea*, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

LIMA, D. (ORG.). **Diversidade sociambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões**: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade. Manaus: Ibama, ProVárzea, 2005. p. 11-37.

OLIVEIRA, J. A. **Manaus 1920-1967**: A cidade doce e dura em excesso. Manaus: EDUA, 2003.

OLIVEIRA, J. P. **Regime Tutelar e Faccionalismo**. Política e Religião em uma Reserva Ticuna. Manaus: UEA, 2015, p. 11-94.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

STAKE, R. E. **Pesquisa qualitativa**: estudando como as coisas funcionam. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 11- 45.

SILVA, Maria Angelita D. da. **Memória e identidade do povo Xetá**: narrativas visuais e memória coletiva no quadro da dispersão. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2020. 272 p.

## Capítulo 10

### **O ser quilombola e o desenvolvimento amazônico narrativas quilombolas no Vale do Guaporé (Rondônia) <sup>1</sup>**

*The quilombola being and the amazon development  
quilombola narratives in the Guaporé Valley (Rondônia)*

*Zairo Carlos da Silva Pinheiro <sup>2</sup>*

*José Joaci Barboza <sup>3</sup>*

*Hagner Malon da Costa Silva <sup>4</sup>*

#### **1 Introdução**

O binômio imaginário/espacialidade, selecionado como questão central da pesquisa, é entendido aqui como algo intrínseco, pois não pode haver ali o imaginário de uma coisa, e aqui sua realidade. As espacialidades nascidas ou descritas nas narrativas dos sujeitos são já esse imaginário, e este é sempre uma realidade em relação, seja entre grupos ou indivíduos, (meio ambiente, clima e contextos históricos, as espacialidades dependem tanto de aspectos sociais e outros relacionados aos espaços físicos. Estamos falando das decisões humanas diante dos objetos externos) nunca algo autóctone ou alógeno. São os conteúdos textuais entretecidos que estamos a entender para construir a compreensão do vem a ser o ser quilombola

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas). O texto deste capítulo foi debatido e publicado, em versão preliminar, nos Anais do XV Jornada Científica (UNIR) – CEDSA (2020).

<sup>2</sup> Professor do Departamento de História Campus de Rolim de Moura (UNIR). Coordenador do Grupo de Pesquisa em História Oral e Espacialidades Amazônicas (GPHOEA). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7652026125725778> E-mail: [zairo.carlos@unir.br](mailto:zairo.carlos@unir.br)

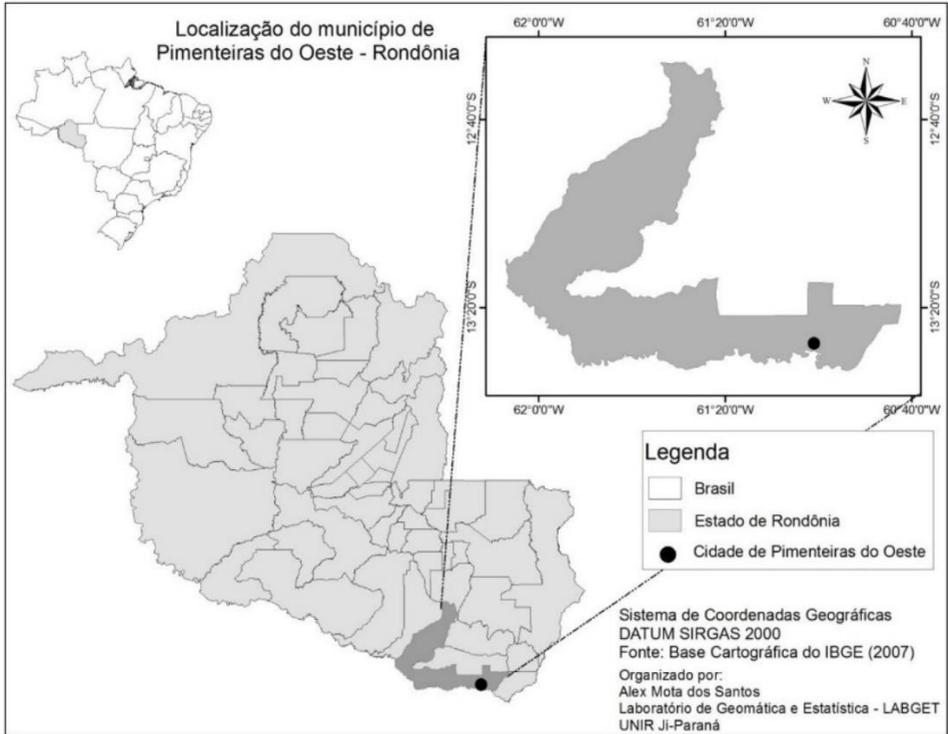
<sup>3</sup> Professor do Departamento de História (UNIR). Vice coordenador do Grupo de Pesquisa em História Oral e Espacialidades Amazônicas (GPHOEA). Doutorando em História (PUCRS). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2503919587154913> E-mail: [joacijb@unir.br](mailto:joacijb@unir.br)

<sup>4</sup> Doutorando em História (PUCRS). Professor da SEDUC – RO. Pesquisador do Grupo de Pesquisa em História Oral e Espacialidades Amazônicas (GPHOEA). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0100705529147746> E-mail: [hagnercosta@gmail.com](mailto:hagnercosta@gmail.com)

(SQ) para a comunidade pesquisada, que se intitula remanescente de quilombos.

Assim, as reflexões aqui apontadas procuram demonstrar a suposição, de que as imagens sobre um passado de escravidão, marcado pela violência e sofrimento, na dialética com os sujeitos no presente, ajudam a formatar a base de sustentação de uma espacialidade prospectiva para a comunidade quilombola em estudo (BLOCH, 2005). É no recurso, enquanto pretexto, desse passado que se constrói a sustentação do SQ, visão esta que vai na contramão das perspectivas levantadas pelo alemão Gawora (2011). Ora, segundo este autor, as comunidades tradicionais “atuam na defesa das agressões da sociedade moderna” (p. 20), que não deixa de ser verdade, porém, isso é visto, por Gawora, como algo antitético a modernidade. Para nós, pelo contrário, só se compreenderá o fenômeno recente do que se entende como comunidade tradicional, se a virmos como algo que quer se inserir nas perspectivas desenvolvimentistas da modernidade.

Figura 1 - Município de Pimenteiras do Oeste-RO



Fonte: Base Cartográfica do IBGE (2007).

Nesse sentido, procura-se tematizar os discursos (do imaginário) que são sugestivos para exprimir a base objetiva pela qual se torna possível a um grupo de indivíduos, querer o SQ, a partir de sua “copertença” ao lugar (PERNIOLA, 2009). A questão central que se coloca é a compreensão da espacialidade (dos sujeitos) na sua dialética com imaginários focados e/ou desfocados do lugar. Trata-se, portanto, de tentar compreender essa realidade do SQ para além de um determinismo geográfico, buscando-se uma aproximação ao modo de pensar e sentir destes. Tal aproximação consiste em estabelecer um diálogo profundo com a realidade social do SQ, ou seja, inventar (Wagner, 2017) um estudo que seja baseado no liame entre o que

se afirma como SQ e o pesquisador, seus pressupostos teóricos e os agentes externos (Estado).

Se outrora a linguagem usada pelos antigos escravizados era a guerra de resistência ao cativo, sob mocambos, guerra com paus e pedras; hoje, a linguagem falada e os mecanismos legais do Estado são a forma atualizada dessa luta. A diferença entre as duas formas não é de natureza, mas de grau. A primeira se queria fazer pela força bruta, na atual, pela persuasão, ambas respostas a partir de seu momento histórico. Entre ambas formas não há questão de melhor ou pior, é uma questão de ser no espaço.

O recorte empírico desta pesquisa são, por com seguinte, as narrativas dos moradores como Tarcísio, Paulo, Hermelindo, Eulálio, Izabel (Beca) e Dona Alice que através de suas narrativas viveram em alguma fase de suas vidas no antigo seringal Santa Cruz no atual município de Pimenteiras do Oeste/RO. Este lugar era reivindicado como território quilombola através da ARQOS (Associação de Remanescentes Quilombolas de Pimenteiras do Oeste) desde 2010. O coletivo destas pessoas será denominado, de agora em diante, Comunidade Santa Cruz, tendo esta sido constituída em 2015.

## **2 Abordagem teórica**

O conceito imaginário (BACHELARD, 1990, 2001) norteia abstratamente a compreensão das espacialidades. Ele tem o sentido de concepção de mundo, visão de mundo ou sentido de viver. Isso porque não há mundo sem sujeito, e conseqüentemente não há sujeito sem mundo (BOLLNOW, 2008). Ao falarmos de imaginário já estamos a falar de um mundo que detêm concepções embrenhadas na percepção desse mesmo mundo e que geralmente se entrecrocamos. Tais concepções, que se enquadram como proveniente de fatores endógeno ou exógeno são apenas formas diferenciadas pelas quais as visões de mundo adentram o mundo dos sujeitos.

O conceito espacialidade permite visualizar a vida da comunidade quilombola na sua maneira peculiar, portanto endógena, e permite observar o quanto ela é fazedora de seu próprio espaço em sentido lato, isto é, fomentadora do cotidiano e de todo convívio social. Dessa forma, se há um SQ, este não é fruto somente de uma visão subjetiva e nem de uma visão objetiva, mas de ambas e em diálogo. O espaço vivido é então a espacialidade que dá sustentação as formas do lugar e suas características peculiares, as quais comungam com o imaginário social da comunidade.

Com base nesta interação entre imaginário e espacialidade, as reflexões aqui apresentadas buscam analisar o papel do “imaginário” nas espacialidades dos quilombolas do Vale de Guaporé/RO e se estruturam em duas seções. Na primeira se analisam as narrativas sobre o imaginário na construção do SQ e, na segunda as narrativas sobre o imaginário na (re)construção das espacialidades. As teorias de Bachelard nos indica a base para esta compreensão.

O imaginário, entendido como real, é nossa maneira de responder ao mundo (o Estado é um desses que tem presença), como um filtro, que faz nossa visão chegar e entender a realidade, a qual lhe dá sustentação, pois não há sociedade alguma sem um ambiente físico. O simbólico, se entendermos como algo objetivo e real, é ligação com o todo desse processo de sustentação, mas sempre através do mundo vivido pelas pessoas (CASSIRER, 1997). Enfim, o imaginário enquanto realidade ideal de uma comunidade tem como base a ideia de “reconforto” como exprime Durkheim (2000, p. 390), pois a dificuldade de entender a base material de uma comunidade é devido a sua base ideal não ser tão fácil de decifrar à primeira vista.

Por isso, devemos perguntar para o mundo e não somente especular abstratamente sobre ele. Porém, compreender o mundo de uma maneira simplesmente empirista é cair no mesmo erro que alguém que vê somente

através do idealismo. Cada comunidade é seu próprio mundo porque não temos como apresentar um espaço humano, *ex machina*, sem antes observar qual visão de mundo tal povo tem por referência e vive, ou o que apresentam materialmente no seu mundo. O processo de resignificação de elementos culturais externos deve ser pensado também, como um importante elemento de construção da espacialidade (DELEUZE; GUATARRI, 1995) peculiar á um determinado espaço.

Desta forma, entender a recriação imaginária dos sujeitos é se reportar ao que dissemos anteriormente, de que o SQ é proveniente de uma peculiar e complexa visão de mundo presente nas suas próprias narrativas, porque as mesmas são expressões de visões de mundo como imaginário social norteador do SQ. Este imaginário se exprime na própria espacialidade dessa visão de mundo, sem a qual o próprio imaginário não teria sentido. Para a pessoa que vive essa condição, esta diferença é embutida no cotidiano; o que há é uma troca quase que momentânea entre um e o outro conceito. Contudo, para o cientista os conceitos são diferenciados.

## **2.1 Metodologia**

Para efetivar as entrevistas dos sujeitos e dar possibilidades interpretativas as suas geograficidades, valeu-se da metodologia da História Oral e do conceito de transcrição. Naquela, os sujeitos são colocados ao mesmo nível de importância que qualquer outra fonte documental, sendo seu modo de agir na espacialidade e na oralidade indissociáveis. As entrevistas, como meio de diálogo na tese, mostram os narradores quilombolas em sua totalidade; assim, os narradores estão, nas narrativas, como gostariam de ser lidos (MEIHY, 1996).

A interpretação partiu de um mosaico de geograficidades plurais, enquanto imagens que mostram um modo de vida de passado rememorado,

porém, sem a intenção de um voltar à tradição, ou a um tempo de escravidão, mesmo quando as entrevistas apontam para esse caminho. O leitor não apressado, poderá entender a nostalgia de um passado que se associa à tradição dos antigos escravos como tão-somente um ‘passado-pretexto’, de intenção prospectiva, e jamais um retorno ou um voltar no tempo. Não é por acaso que nem todos os narradores tenham ouvido falar na expressão ‘ser quilombola’. Isso indica que o termo só ganha sentido para os sujeitos em uma perspectiva do presente.

Quanto aos variados sentidos de discursos presente na pesquisa, a metodologia poria se ampliar ao infinito. Porém, aqui para captarmos o que denominamos de ser quilombola, o caráter sociológico foi necessário mesmo as entrevistas sendo elaboradas individualmente. Pois é de sociologia que se fala quando se fala até de um único indivíduo. Mas, é de comunidade de sentido que se refere a pesquisa.

A perspectiva psicológica, quando nos referíamos as entrevistas e seus recortes deve ser entendida no sentido, não individualista das mesmas, mas no sentido de grupo, em que por obviedade, todo indivíduo entre no mundo.

Retomando a história oral. Esta é o eixo da organização das fontes orais nesta pesquisa. Não há outro meio de lidar com fatos que são como representações feita pelos sujeitos em comunidade. Porém, a oralidade aqui não é só método é teoria também. A compreendemos como uma forma já de pensar ao ser aplicada como normas para confeccionar narrativas. Seguimos Meihy (1996) enquanto base, mas a história oral se amplia já nesta pesquisa quando ela passa a ser identificada como algo que não revela o passado, mas o próprio presente em movimento de futuro.

Somente a imersão na vivência dos sujeitos não foi nossa meta. Por isso, a metodologia da História Oral nos foi necessária para poder analisar o conteúdo dos discursos. E a metodologia perpassa pela compreensão da

geograficidade (DARDEL, 2011), pois o mesmo procura dar e preservar aquilo que é essencial para a Geografia, isto é, promover a física do comportamento do homem, tendo a certeza de que, todo objeto de estudo é prenhe de moral e do estético.

## **2.2 Resultados e discussões: o imaginário do ser quilombola na fricção com o Estado**

Deve-se perceber que o SQ aparece de maneira objetiva, nos sujeitos, a partir do interesse do presente. Para o sujeito, aquilo que denominamos de SQ não faz sentido em si, mas apenas ganha sentido no diálogo conosco e com o entorno do que a sua herança histórica apresenta através do convívio no meio comunitário, no momento atual. Saber que se tem uma origem negra ajuda a formar aquilo que entendemos como SQ através e por um sentido de história-pretexto, ou seja, sua fundamentação ideal. E é sob o assombro do não-desenvolvimento amazônico que tudo isso gira na atração gravitacional do Estado, que nunca esteve ausente completamente.

Para o narrador Tarcísio a ideia aparece como que num tempo distante, quando comenta que: “Nossa relação com isso de quilombolas ... olha isso ainda fomos saber desde o tempo ... já de criança saber que nós somos descendente de quilombos ... Desde criança ... já criaram com aquele ... é ... nós sabia que a nossa descendência era dos quilombolas ... que nós éramos escravos ... nós fomos criados já sabendo que tinha essa vida ... né? ... que nós era daquela família”.

Ao dizer “Nossa relação com isso de quilombola” torna possível indicar que há um estranhamento, mas que este não o incomoda, pelo contrário, isso transforma-se na possibilidade do SQ aparecer e se tornar real. A relação com o SQ se faz ao longo de sua vida? Ou é uma maneira de dizer atualizada? Um “pretexto” dado pelo presente? A origem não é o mais importante, sim o seu dizer “que já de criança saber que nós somos

descendente de quilombos”. Seu Tarcísio não teve escolaridade, mas nem por isso não deixou de aprender com a história contada pelos seus pares, que preenche seu imaginário e o ajuda a entender o que vem a ser, agora, quilombola. Não pode haver SQ para Tarcísio sem referência ao seu lugar, que é onde ele vive atualmente.

Observamos em todos os sujeitos que uma espécie de topofilia (TUAN, 2012), afetividade ao lugar não se fez sem luta, sem que os sujeitos o dominassem. Porém, todo imaginário precisa de um centro motor, para que desse ponto possa adquirir sentido.

A família é o epicentro de onde, para Tarcísio como para os demais moradores, tudo se iniciou e que fundamentou seu modo atual. Não importa para seu imaginário que tenha ouvido isso aleatoriamente, ou por outros meios que não seja, somente o familiar. “Os seres humanos, individualmente ou em grupos, tendem a perceber o mundo com o seu *‘self’*, como o centro”. (TUAN, 2012, p. 53). É verdade se dissermos que esse *self*, é fruto de um entorno que o tenta atrair para sua gravidade, ou o grupo faz isso ou o Estado. Porém, não podemos perder de vista que indivíduo e o coletivo se reproduzem. O indivíduo alimenta o sonho coletivo e se alimenta e dele na formação desse grupo. Mas o grupo não é só o nosso grupo, é geralmente fruto de outros “meus” por aí que mantiveram contato direta ou indiretamente.

O SQ aparece para Paulo não mais como uma herança pelo contar de histórias familiares, mas pela descendência direta quando diz que: “Descendo de pai e de mãe quilombolas ... e de meu vô ... vem do meu vô daí ... vem da minha mãe ... das duas vós por parte de mãe ... e meu vô por parte de mãe ... esse era de lá de Vila Bela ... que era um cativeiro mesmo ... meu vô”. Este narrador sente uma presença de sofrimento na vida dos negros que moravam em Vila Bela. Como essa ideia de sofrimento veio até ele? Não se sabe se pela família somente ou por escutar outros falares. Pouco

importa aqui a origem do discurso, mas como esse discurso torna-se uma realidade, no presente, em que viabiliza o SQ aparecer nos sujeitos. Vila Bela para a historiografia não era um ‘cativeiro mesmo’ como é para Seu Paulo. O imaginário (re)constrói, à maneira que pode, a partir de seu modo existencial, sua espacialidade. Isso não quer dizer que Seu Paulo não esteja dando uma verdade para o fato a todos que leem, de que a história de Vila Bela não era a de um cativeiro, mas sim de uma cidade que era a sede do governo da capitania do Mato Grosso. Ao mesmo tempo, ao afirmar que Vila Bela era cativeiro mesmo, seu Paulo está a pensar, indiretamente, que lá existiam pessoas e que estas viviam em sofrimento, o que não deixa de ser verdade.

Não há livro de história algum, com o de Bandeira (1988) que defenda Vila Bela como um cativeiro mesmo, e sim, que era uma cidade na qual escravos trabalhavam, o que é diferente de cativeiro. Nesse sentido, Paulo se liga ao sofrimento dos que viveram naquela cidade de forma indireta? Ao compartilhar, através da fala, o sofrimento, ele restaura ou redime o próprio sofrimento no presente.

Silva (2008, p. 163), pesquisando a escravidão do Brasil Central, aponta Vila Bela da Santíssima Trindade como uma espécie de espaço em que o objetivo era frear o avanço espanhol e como consequência a escravidão ajudava na manutenção dessa ordem. Logo, o sofrimento em Vila Bela permaneceu no imaginário como um cativeiro mesmo.

Num outro recorte diz Paulo assim: “É importante também ser reconhecido como descendente daqueles quilombolas ... muito ... muito importante ... eu acho ... muito importante. Migraram de Vila Bela ... aqui é mais ou menos um quilombo ... é proveitosa e eu sinto orgulho disso porque ... que o regime o regulamento ... só de falar em ser cativado é uma coisa humilhante... Então isso hoje já criaram aí uma maneira como relembrar o fundamento dos quilombolas ... que importância isso tem ...

Então a gente se sente que é valorizado a descendência ... As pessoas que pegam ainda a história dos quilombolas que são as famílias ainda que tem o sangue das famílias que é os quilombolas ... Hoje quer dizer que a gente se sente feliz porque sabemos que tem um maior apoio e um valor!”.

Quando diz que aqui, no caso Pimenteiras, “é mais ou menos um quilombo” ele instaura a mesma lógica de seu modo de ver, em que Vila Bela é sobrepujada à cidade onde vive atualmente, e que, através desse sofrimento, também, só pode ser um quilombo à maneira de Vila Bela. Seu Paulo continua: “Então a gente se sente que é valorizado a descendência ...”. Observa-se que o SQ não nasce sem antes ter uma causa, ou seja, expressado pelo sentido de que é valorizado. Quem valoriza não poderia ser o assombro do não-desenvolvimento amazônico? Não parece haver dúvida.

Logo, essa valorização, que não é qualquer valorização, permite ao narrador se (re)conhecer no processo da linha do tempo e encontra ou fabricar o SQ. A causa, que é a valorização, torna possível um determinado efeito, a descendência. É a esse mecanismo complexo que liga o passado histórico como sendo o fundante do presente da comunidade estudada que chamamos de história-pretérito.

Nesse sentido, podemos aceitar que no mundo real existe sempre uma causa, pois em “Cada objeto, não importa sua espécie, por exemplo cada evento no mundo real, é sem exceção necessário e contingente ao mesmo tempo: NECESSÁRIO em relação em relação àquilo que é sua causa, CONTINENTE em relação a todo o resto.”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 580).

Para Seu Hermelindo, o SQ, aparece como uma espécie de desconhecimento, num primeiro momento, e em outro momento, em sua narrativa aparece como que justificado, tornando-se, daí, conhecido e presencial. Ele comenta: “Com relação à herança quilombola de quando era criança ... não

ouvia falar em quilombolas não ... nos antepassados ... Isso daí a gente nunca ouviu falar ... né? Até porque na época as pessoas trabalhavam e eu era muito ligado ao meu pai ... Tava trabalhando e num tinha tempo em dizer “eu vou passar pro meu filho esse tipo de assunto”.

A ausência de evidência de uma coisa, não significa a negação de evidência, posto que, não saber que se era quilombola de fato, em um passado distante, não significa que não se era de direito, agora como remanescente. Mas se não era por que se faz necessário (no) agora? O próprio narrador suspeita disso, e não se pode concluir que essa “carência de saber histórico” é de cunho alienante; pelo contrário, quando diz que “Isso daí a gente nunca ouviu falar ... né?”. Seu dizer nada tem de alienante nem de “apagamento” devido a opressão do cativo. O dizer de seu Hermelindo apenas tem o desejo de constatação sem rancor.

Porém, como a comunidade está formada e para isso precisa se fazer, ele se justifica para si: “Tava trabalhando e num tinha tempo em dizer ‘eu vou passar pro meu filho esse tipo de assunto’”. Cabe aqui uma pergunta: caso ele estivesse desocupado, isso por si só, o tornaria conhecedor de seu passado quilombola? Não há dúvida que para nós a base é a própria comunidade, enquanto grupo de indivíduos, tornada instituição que dá o sentido do SQ. Mas, afirmar isso de nada muda a luta séria que a comunidade faz para esse ser ter vida.

Voltemos à narrativa de Hermelindo. Após ele ter feito a constatação de que a ideia sobre sua origem quilombola não chegou até ele, na sequência da fala, comenta: “A gente ficou sabendo agora ... Até porque a gente vai vendo assim ... que todas as coisas ... até o nome traz uma atividade ... então Coqueiral ... então é um nome que traz um pé de coqueiro ... né? Quilombola ... é por que tem uma descendência de uma gente estrangeira ... ou gente diferente ... quando a gente vai ver de onde é esses quilombolas

o pessoal me disse assim: é de lá da África é onde pode encontrar eles ... mais é ali no Mato Grosso ... em Vila Bela”.

Ao afirmar que “A gente ficou sabendo agora ...”, Hermelindo confirma que saber agora é já ter sabido, porém, sem uma necessidade, a qual só pode ser dada pelo atual momento de grupo com o intuito de descendência quilombola. E como afirma Schopenhauer (2005, p. 580), “[...] tudo o que acontece é necessário, pois procede de uma causa”. Qual a causa, aqui? A própria configuração (endógeno-exógena), como coletividade da própria comunidade em questão. O presente, na experiência de espaço-tempo, faz aparecer algo que não se sabia por não ser necessário. Porém, o não era não pode ficar no vazio. Não era porque não havia uma necessidade, isto é, um interesse comunitário que pudesse fazer o não ser algo que possibilitasse o SQ. A gravidade de Estado age, mesmo que isso possa vir contra a si própria.

### **2.3 O imaginário na (re)construção das espacialidades**

Inserir os sujeitos de pesquisa no contexto da vivência quilombola foi o objetivo da análise no contexto geral da pesquisa, identificando em suas narrativas a construção do ser quilombola (SQ) a partir do imaginário (inerente ao social dado) em torno do passado de sofrimento e escravidão, e também do despertar político no momento atual. Agora, completando esse itinerário holístico, voltamos para identificar as narrativas de (re)construção das espacialidades quilombolas a partir do imaginário do indivíduo-coletivo, num sentido restrito para com as narrativas recortadas para esta finalidade.

Nenhum dos sujeitos tem consciência de onde termina uma e começa a outra. Essa divisão é uma abstração feita pela necessidade de nosso método, por isso não se encontra nos sujeitos. Isso não significa que as

espacialidades não sejam realidades objetivas, mas que ao serem desveladas somente pela pesquisa não podem fazer sentido fora dos moldes dessas mesmas divisões.

Busca-se, a grosso modo, a temporalidade dos sujeitos, suas significações e sentidos, procurando entender a formatação peculiar desse imaginário na espacialidade de uma forma que abranja o ideal da comunidade estudada. Porém, não existem sujeitos sem uma sociedade ou um lugar em que vivem e se reproduzem, por isso usamos anteriormente o termo indivíduo-coletivo, sem o qual, sujeito algum pode ser compreendido. Como observa Cassirer (1997, p. 10), “Poucos psicólogos modernos admitiriam ou recomendariam um simples método introspectivo”, querendo dizer com isso que, um método voltado apenas para o lado subjetivo ou objetivo seria um método incompleto.

O estudo a partir do imaginário torna compreensiva essa realidade dos sujeitos porque nos deixa em alerta tanto para o lado subjetivo quanto para o lado objetivo. Há, em qualquer sociedade, dois tempos distintos, mas complementares. Estes tempos são sempre o tempo identitário, marcado pelo relógio, e o tempo imaginário, o da significação, em que os sujeitos dão as significações próprias ao seu modo de vida. Entretanto, ambos os tempos inseparáveis, mesmo se mostrando divididos.

De certa maneira, o imaginário social e vivido preenche e dá sentido a espacialidade. Esta retribui o significado ao imaginário, tornando os sentidos visíveis nas falas dos sujeitos. Na verdade os sujeitos são geógrafos em potenciais porque dão nomes e são os que fazem sentido dialogando com o espaço em que vivem. Eles nos mostram uma geograficidade (LÖWEN SAHR *et al*, 2011) ao se referirem sempre ao lugar enquanto solo amado, mas também, mostram-se aventureiros, porque de certa forma, estão a procurar de um caminho e maior oportunidade para se desenvolverem. Essa aventura pode ser simbolizada como a formação efetiva da

Associação dos Remanescentes Quilombolas de Pimenteiras do Oeste – ARQOS.

Tuan (2012), Bachelard (1990, 2001) e Dardel (2011) escrevem, mesmo em contextos diferentes, dos sentimentos do homem com o seu entorno, levando em conta o diálogo afetivo e existencial que travam com seu espaço. A (re)construção da espacialidade a partir do imaginário deve nos indicar que há uma ligação existencial, e não abstrata, entre homem e seu meio. Passemos, agora, portanto, a apresentar algumas imagens em que os sujeitos mostram os sentidos dessas espacialidades existenciais.

Quando o lugar não tem relação com o homem, este se torna estranho. Para a narradora Alice mostra seu primeiro contato com Pimenteiras da seguinte maneira: “Vim para cá devido ao marido ... Ele passou aqui e viu o lugar ... O pai dele foi em Pedras Negras também ... Foi lá visitar nós e passou por aqui também e viu ... Meu sogro viu e convidou meu marido ... Meu sogro veio e morou lá em Santa Cruz porque não tinha Pimenteiras não estava aberto ... né? ... Ele foi lá em Santa Cruz e de lá escreveu para meu marido e mandou chamar ele ...”.

Segundo ela: “Vim para cá devido ao marido ... Ele passou aqui e viu o lugar ...”. Ora, não veio por conta própria, o marido a trouxe, ela, portanto, não tinha nada a ver com o lugar que se tornou, naquele momento, um problema: “... quando nós chegamos ali o meu marido tirou o lote porque nós descemos ali naquele porto ... nós viemos de barco ...”. E logo em seguida aponta o sentido que teve da sua chegada, pela primeira vez em Pimenteiras, e do desânimo que lhe tomou conta: “Não tinha ninguém ... ninguém ... ninguém! Gente do céu! Quando eu desci do barco ... que o barco subiu para Vila Bela da Santíssima Trindade e daí eu chorei heim ... depois que o barco deixou eu com três filhos ... ninguém morava mesmo ... aí eu vim só ...”.

A sua maneira existencial, que prima pela família e o convívio social, em conjunto com a vista do lugar, que era desabitado, tornou o lugar um espaço *topofóbico* (de desagrado). Quiçá se ela estivesse com seus familiares o lugar não teria sido tão desagradável assim. Isso por si só também não explica bem. Na verdade, somente “ver” algo não é fundamental. “Uma pessoa que”, como alerta Tuan (2012, p. 28), “simplesmente ‘ver’ é um expectador, um observador, alguém que não está envolvido com a cena.”.

A casa constitui, esclarece Durand,

portanto, entre o microcosmo do corpo humano e o cosmo, um microcosmo secundário, um meio-termo cuja configuração iconográfica é, por isso mesmo, muito importante no diagnóstico psicológico e psicossocial. Pode-se dizer: ‘Diz-me que casa imaginas e dir-te-ei quem és’. (DURAND, 2001, p. 243).

A imagem da casa é também a do grupo familiar, o qual Dona Alice deixou para trás e precisará formar outro para o substituir, sem o qual correria o risco de viver sem lar. É nesse sentido, o de copertencimento ao lugar, que o espaço é importante e é pelos sentidos (dos sujeitos em diálogo com seu meio ambiente) que a espacialidade se forma. O contato existencial se faz concomitantemente com a formação espacial. Estamos atrás de entender, de certa maneira, o “imaginas e dir-te-ei quem és” para compreender todas as espacialidades percorridas nesta pesquisa.

Para uma mulher como a narradora Beca, o espaço amoroso predominou, pois teve sempre presente uma família que lhe deu todo tipo de assistência afetiva, mesmo a sua família não tendo condições materiais para isso. Ela fala de um tempo de criança, quando as dificuldades não chegavam a lhe causar qualquer aversão, pois pelo que se observa, em sua

narrativa, havia dificuldades sim, mas essas eram suplantadas pelo convívio de amor ao lar, de amor aos pais, e os mesmos não deixavam que essas dificuldades chegassem aos filhos.

Ela fala que: “Então a minha experiência de vida é essa que naquela época muita criança ... mas pra mim era uma época muito boa ... muito boa assim ... a gente vivia assim muito feliz ... muito natural ... Muito sofredora assim ... mas era a realidade da gente ... a gente não conhecia outra assim ... outra coisa e assim pra gente tava bom ...”.

Que seria conhecer outra realidade que não a que cada pessoa vive? Seria no mínimo algo absurdo. Cada pessoa só pode conhecer sua realidade, mesmo tendo infinitas realidades em seu entorno. Para Beca que fala que era “a realidade da gente ... a gente não conhecia outra assim ... outra coisa e assim pra gente tava bom ...”, ao dizer que “assim pra gente tava bom ...” é o mesmo que dizer que agora conhecemos outra realidade. Essa ‘outra realidade’, a contemporânea neste caso, é a que exige maneiras diferenciadas e uma nova configuração. E não é por acaso que o SQ e toda sua discussão é estranho para todos eles. Pois este SQ é uma exigência moderna, por isso aparece o novo sujeito. Porém, mesmo sendo, contemporânea não deixa de ter característica antiga, uma realidade que vem de encontro com os anseios dos sujeitos pela efetiva herança negra de Vila Bela, a qual todos os sujeitos têm, além da cor da pele, da ideia de sofrimento, resumido, enfim, na aversão à história da escravidão de outros seres humanos.

É a partir de toda essa complexa rede de sentimentos imaginários, porque vividos também, que o SQ é uma realidade. As espacialidades, enquanto imagens, ajudam a formatar o sentido de comunidade quilombola, e esta formar-se enquanto um seguimento real de ligação com a história dos antigos cativos.

Eulálio, outro grande narrador, por exemplo, mostra uma intenção puramente econômica na sua fala: “É importante formar essa Associação de Quilombolas ... dizendo vamos tocar agora como se nós fôssemos descendente quilombolas ... é importante ... né? Se vir algum recurso pra gente ... pra mim ... Se vê ali em Pedras Negras ta funcionando ... por que só aqui não? Lá tem um cara que fez financiamento até de 15 mil reais ... fez financiamento pra comprar gado ... comprou motor ... tem prazos de pagamento ... com umas taxas com juros muito mínima ... é através dessa associação ...”.

Para Eulálio, que sabe que em outro lugar a formação de uma associação quilombola teve ganho econômico, logo, pode haver para sua Associação (ARQOS) também. Ao dizer que lá em Pedras Negras alguém “fez financiamento pra comprar gado ... comprou motor ... tem prazos de pagamento ... com umas taxas com juros muito mínima ... é através dessa associação ...”, mostra a consciência de um novo sujeito, que é também um ser político que visa algo material porque faz parte do mundo a vida com recursos para a sobrevivência. SQ não é antitético ao movimento do Estado que povoa a Amazônia inventada como não-desenvolvida. Pelo contrário é desse desenvolvimento amazônico que rodopia todo o que se entende por SQ. Dizer isso não é ver o SQ com olhos negativos, pelo contrário. Não se sabe onde isso de desenvolvimento amazônico irá parar, ou desembocar. Qualquer movimento nunca tem uma só saída ou um único resultado. O SQ já é uma das saídas desse procurado desenvolvimento.

Essa mescla complexa das imagens que formam a espacialidade narradas pelos sujeitos, mostra-nos quão é difícil apreendê-las. O SQ é um ser que têm nas visões de mundo a indicação de lugares próprios. Lugares estes que devem preencher o sentido e o entrecruzamento para indicar que há uma espacialidade quilombola pautada há muito no tempo e no espaço, esperando para ser afluída e compreendida.

## Considerações finais

Na formatação da Comunidade Santa Cruz, mesmo se levando em conta a “herança do passado” como fundamento do grupo, observou-se que foi somente a partir do discurso de persuasão (gravidades do Estado entre outros agentes) que esta se canalizou para uma espécie de “vontade ideal do grupo” desembocado no resultado intitulado Ser Quilombola.

A investigação encontrou no grupo a força ideal para a sustentação de suas espacialidades enquanto comunidade quilombola. Não encontramos somente os fatores exógenos como causadores do bem ou do mal para a comunidade. Isto é, a espacialidade presente da comunidade pesquisada, sob o seu imaginário que tem por base uma espécie de “esforço procurado por novos objetivos”, dá sentido aos fatores exógenos, e deles se apropria para lhes dar sentido.

Compreendido dessa maneira, os agenciamentos perdem aquela característica negativa indicada pelas pesquisas sobre a quilombagem remanescente no Vale do Guaporé em Rondônia e também no restante do país. O ser quilombola, pelo menos da comunidade estudada por nós, não tem sentido antitético aos agenciamentos, pelo contrário, serve-se deles. Ou que dá no mesmo, é seu resultado.

Para nós, mesmo não perdendo de vista a perspectiva que leva em conta os agenciamentos, e há a crença de que são os sujeitos que pautam suas próprias espacialidades. Não encontramos culpados pela não inclusão dos sujeitos nas conquistas do Estado, e menos ainda os próprios sujeitos também não são culpados pela sua possível procura de inclusão dentro das conquistas materiais almejadas a partir de sua posição enquanto quilombolas. Porém, esta constatação só tem sentido para a nossa comunidade estudada, não podendo ser levada para as outras comunidades do Vale do Guaporé.

Conclui-se, assim, que o ser quilombola é fruto de um anseio novo, como esforço imaginário, sentido real e objetivo, porque é, como todo fazer humano, algo de prospectividade, que visa objetivos que fogem até mesmo ao momento presente. Não é por acaso que para efetivar esse “esforço procurado por novos objetivos” faz-se necessário a luta política materializada sob a ARQOS, que nos permite entender o indivíduo-coletivo e seu sonho em busca de refazer uma harmonia com as espacialidades, onde sujeito e espaço entrem em sintonia.

A espacialidade quilombola, nesse sentido, se (re)constrói pela presença de uma ancestralidade escrava no Vale do Guaporé, posto que a historiografia deve ser compreendida como imaginário, que adentra sem ser vista, e com isto se redefine a partir dos sujeitos interessados.

Em certo aspecto, podemos dizer que a comunidade investigada também não é uma resistência ao sentido de moderno que se apresenta na atual sociedade. Pelo contrário, o ser quilombola que encontramos neste grupo de pessoas tem mais relação com o futuro do que com o passado (como resgate), e de vida sem as conquistas da modernidade. Enfim, o ser quilombola é um esforço procurado por novos objetivos porque nasceu pela necessidade do presente e de certa forma, seu ideal só foi possível pelo novo mito regional de desenvolvimento amazônico.

## Referências

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios da vontade**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A terra e os devaneios do repouso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. v.1. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.

- BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Curitiba: Editora UFPR, 2008.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DARDEL, Eric. **O homem e a terra**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1**.  
Tradução: Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa- São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GAWORA, Dieter. *et al.* **Povos e comunidades tradicionais no Brasil**. Montes Claro – MG.: Unimontes, 2011.
- LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza *et al.* **Geograficidades quilombolas: estudo etnográfico da comunidade de São João, Adrianópolis – Paraná**. Ponta Grossa – Pr.: Editora UEPG, 2011.
- PERNIOLA, Mario. **Enigmas: egípcio, barroco e neobarroco na sociedade e na arte**. Chapecó – SC: Argos, 2009.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.
- MONBEIG, Pierre. Os modos de pensar na geografia humana. In: **Boletim Paulista de Geografia**. São Paulo: AGB Seção de São Paulo, n. 68, 1991. pp. 45-50.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005. (I Tomo).

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central**: violência e resistência escrava. 2ª ed., Goiânia - GO: Kelps, 2008.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu editora, 2017.

TUAN, Yi-fu. **Topofilia**. São Paulo: Difel, 2012.

## Capítulo 11

### **Mulheres quebradeiras de coco babaçu da região do Bico do Papagaio (TO): modos de vida, saberes e memórias <sup>1</sup>**

*Women babassu nut breakers from the babassu region in the Bico do Papagaio (TO): ways of life, knowledge and memories*

Juscelino Laurindo dos Santos <sup>2</sup>  
Rejane Cleide Medeiros de Almeida <sup>3</sup>

#### **1. Introdução**

As mulheres quebradeiras de coco tem uma relação com as palmeiras de babaçu, onde constituem práticas culturais, como a quebração do babaçu. e o desenvolvimento de produtos a partir do mesmo. Desde o acordar, aos afazeres da casa e, na quebração de coco constroem seus aprendizados, como também ensinam às crianças tais práticas transmitidas diariamente.

As quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins aprenderam com as matriarcas de suas famílias a manusear o seu principal instrumento de trabalho, o machado e o macete. Desde pequenas têm suas vidas marcadas e interligadas ao babaçu. São Mulheres negras, acima de

---

<sup>1</sup> Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

<sup>2</sup> Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT/UFT). Graduado em Pedagogia (UFT). Coordenador Pedagógico da Escola Municipal Raimundo Paulino (Araguaína/TO). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7468147581805194> E-mail: [juscelinoldossantos@gmail.com](mailto:juscelinoldossantos@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutora em Sociologia (UFG). Professora Adjunta da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Docente do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT/UFNT). Pró-reitora de Extensão da UFNT. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6357708608591766> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4054-0402> E-mail: [rejmedeiros@uft.edu.br](mailto:rejmedeiros@uft.edu.br)

quarenta anos de idade, que através do babaçu lutam na defesa de seus modos de viver no território de São Miguel do Tocantins.

Como cultura adotamos o entendimento que Thompson (1998, p.22) trás na obra costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional, no qual apresenta: “[...] cultura é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas”. Será necessário desfazer o feixe o que nos permitiu uma aproximação com os saberes construídos pelas mulheres quebradeiras de coco na produção de sentidos e significados na relação com a palmeira de coco babaçu.

Thompson, (1998), destaca que é necessário desfazer os feixes e seus elementos compostos pelos ritos, símbolos e significados culturais, na qual ocorre a transmissão dos costumes de geração para geração. Ou seja, é necessário desvelar cuidadosamente a realidade.

A metodologia adotada foi História Oral com histórias de vida e entrevistas semiestruturadas. A pesquisa de campo foi realizada no município de São Miguel do Tocantins, assentamento Sete Barracas. Entrevistamos sete (07) mulheres e, também fizemos as transcrições de entrevistas em vídeos de três (03) quebradeiras. O critério adotado para realização das entrevistas foi viver e/ou ter vivido no território de São Miguel do Tocantins desde a década de 1980. Isso se justifica por entender que as experiências e vivências construídas realizam territorialidades e reafirmam identidades. As entrevistas foram desenvolvidas com as mulheres nos quebradores de coco<sup>4</sup>, o que nos possibilitou compreender os modos de vida, a cultura, formação da identidade e o afeto que se constrói na lida diária com as palmeiras de babaçu.

---

<sup>4</sup> Terreiros onde se quebra coco babaçu, em que as mulheres coletam e levam o coco para esse lugar, fazendo montes de coco. São pequenas latadas, isto é, quatro estacas para dar suporte às palhas de coco babaçu, que tem como função a proteção do corpo da chuva e do sol, com também, demarcar o espaço da quebradeira.

Nesse contexto, interpretar o passado é reafirmar o sentimento de pertencimento, conforme destaca Pollack (1989, p. 15):

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos consciente de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividade de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc.

Para o autor é a partir dos acontecimentos e das interpretações do passado que podemos definir o sentir-se pertencer através da coletividade. Na perspectiva das mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas formas de resistir às devastações dos babaçuais, unidas em suas atividades diárias nos quebradores de coco<sup>5</sup>, fortalecem-se, como também ao grupo, com estratégias de sobrevivência ligadas a uma região que apresenta marcas de violência praticadas por fazendeiros e grileiros na cidade de São Miguel do Tocantins, principalmente, nas décadas de 1960 e 1970. Dessa forma será possível reconhecer o acúmulo de conhecimentos das quebradeiras de coco em suas práticas, porque a memória traz elementos que permitem viver experiências. Pollak (1992, p. 2) define esses elementos constitutivos da memória coletiva como: “[...] Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de [...] acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Suas singularidades de mulheres do campo poderão ser percebidas e/ou consolidadas em memórias narradas (POLLAK, 1992).

A importância da história oral é compreendida por Portelli (2016, p. 21) como sendo: “O que há de mais importante sobre a natureza dialógica do trabalho de história oral e que ele não termina com a entrevista ou

---

<sup>5</sup> Um território composto por uma floresta de babaçus.

mesmo com a publicação: ele precisa encontrar maneiras de ser útil aos indivíduos e às comunidades envolvidas”.

A história oral, nessa pesquisa, ganha relevância no sentido de mostrar o protagonismo das quebradeiras de coco por meio das suas narrativas. A história oral possibilita ouvir outras vozes, narrativas, experiências, por meio das quais podemos conhecer os modos de vida das quebradeiras de coco, a partir das suas práticas culturais. Observamos por meio da pesquisa e das narrativas das nossas interlocutoras, que a palmeira de coco babaçu é vista como uma mãe pelas quebradeiras de coco e suas identidades estão pautadas a partir das palmeiras.

Em relação às entrevistas, Thompson (1992), afirma que são fontes para historiadores, sendo uma potente ferramenta para colocar os modos de viver das quebradeiras de coco babaçu de São Miguel na historiografia, oficial, ou seja, a história oral é um método capaz de oportunizar o fortalecimento de saberes tradicionais, de culturas locais e de identidades diversas. A história das quebradeiras de coco de São Miguel é construída a partir do lugar de fala, com as vivências de conflitos, opressões e resistências sofridas por elas em relação ao avanço da urbanização do seu território. Sobre esta questão Thompson (1992) destaca que “A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mais dentre a maioria desconhecidas do povo” (THOMPSON, 1992, p. 44).

Os modos de vida das quebradeiras de coco babaçu, a identidade de mulher negra, a transmissão de saberes, crenças, ou seja, a memória tornou-se um instrumento do saber, guiadas pelos costumes.

A memória é guardiã da história, da cultura e da oralidade uma forma de assegurar os modos de viver de um grupo. A história oral tem uma finalidade social, como afirma Thompson (1992, p. 22):

O desafio da história oral relaciona-se, em parte, com essa finalidade social essencial da história. Essa é uma importante razão por que ela tem excitado tanto alguns historiadores e amedrontado tanto outros. Na verdade, temer a história oral como tal não tem fundamento. Veremos mais adiante que a utilização de entrevista como fonte por historiadores profissionais vem de muito longe e é perfeitamente |compatível com os padrões acadêmicos.

A cultura das quebradeiras de coco babaçu em São Miguel resiste sistematicamente à violência e aos conflitos com os fazendeiros. Manter a história oral é fundamental para a história, como diz Thompson (1992, p.137):

Finalmente, a evidência oral pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história. Enquanto os historiadores estudam os atores da história à distância, a caracterização que fazem das suas vidas, opiniões e ações sempre estarão sujeitas a ser descrições defeituosas, projeções da experiência e da imaginação do próprio historiador: uma forma erudita de ficção. A evidência oral, transformando os “objetos” de estudo em “sujeitos”, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira.

Para o autor, a evidência oral torna a história mais rica. A oralidade no momento das entrevistas desvela muito dos modos de viver das nossas interlocutoras, sendo possível perceber as especificidades no falar, no gesticular, nas pausas durante as falas, nas marcas que carregam no corpo e nas histórias de vida do seu dia a dia. Conhecer o lugar de fala das interlocutoras é, acima de tudo, estar no território onde os modos de viver acontecem. Há que se “cotejar uma entrevista confidencial com história de vida” (THOMPSON, 1992, p. 142), visto que a entrevista é um instrumento de descortinar verdades. O autor adverte ainda que:

O que verdadeiramente distingue a evidência da história oral procede de razões bastante diferentes. A primeira é que ela se apresenta sobre forma oral. Como forma imediata de registro, isto tem tanto vantagem quanto desvantagem. Leva-se muito mais tempo para escutar do que para ler, e se o que foi gravado tiver que ser citado num livro ou artigo, é preciso primeiro fazer uma transcrição. Por outro lado, a gravação é um registro muito mais fidedigno e preciso de um encontro do que um registro simplesmente escrito. Todas as palavras empregadas estão ali exatamente como foram faladas; e a elas se somam pistas sociais, as nuances da incerteza, do humor ou do fingimento, bem como a textura do dialeto (THOMPSON, 1992, p. 146).

As pistas sociais, referidas por Thompson (1992), possibilitam afirmar que são singulares e podem ser percebidas fidedignamente e, explicitamente em uma gravação. Expressões específicas de seus modos de vida foram percebidas durante as entrevistas e compõem a tessitura da construção social da mulher quebradeira de coco babaçu: são negras (a maioria), de ancestralidade indígena; usam uma maneira de se comunicar como uma afirmação de territorialidade, de pertencimento ao grupo social, um modo de se auto identificar como mulher quebradeira de coco de São Miguel do Tocantins. O dialeto é sinônimo de resistência e de ligação ao grupo social que se formam, de afirmação dos espaços construídos pelos modos de viver e de sentir a própria vida, utilizando o coco babaçu como elemento fundamental na construção das suas práticas diárias.

Na construção da cultura das quebradeiras de coco babaçu, o lugar é parte importante na formação da identidade e dos modos de vida do grupo. A cultura está ligada a um “feixe” (THOMPSON, 1998, p. 22), onde as atividades praticadas pelo grupo se confundem e para distinguir essas práticas é necessário examiná-las cuidadosamente:

Mesmo assim, não podemos esquecer que “cultura” é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade

confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho. (THOMPSON, 1998, p. 22).

Desfazer  $\theta$  esse feixe seria a análise dos modos simbólicos e desenvolvimento dos costumes nas relações sociais e de trabalho, como tentamos fazer nessa pesquisa sobre os modos de vida das quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins.

Os costumes e as relações que as quebradeiras de coco constroem no lugar onde vivem têm ligação direta com a paisagem, com sua preservação e beleza natural. Nesse caso, território não definiria apenas os limites de um espaço como a cidade de São Miguel do Tocantins, mas também o lugar e a paisagem onde as mulheres quebradeiras de coco desenvolvem seus modos de viver, as relações sociais e de trabalho ligadas à palmeira de coco babaçu, constroem laços afetivos com as palmeiras.

Os modos de viver das quebradeiras de coco é um tema que buscamos compreender e analisar mais detalhadamente, visto que essas mulheres tiveram que usar estratégias para manter as identidades e práticas culturais no território.

## **2 Caracterização do território de São Miguel do Tocantins**

Para caracterizarmos o território no qual a pesquisa ocorreu, apresentaremos, antes a definição que Haesbaert (2006, p. 118) destaca como sendo de um viés afetivo-emocional, em que território está ligado a um lugar ou a uma paisagem com a qual um grupo se identifica:

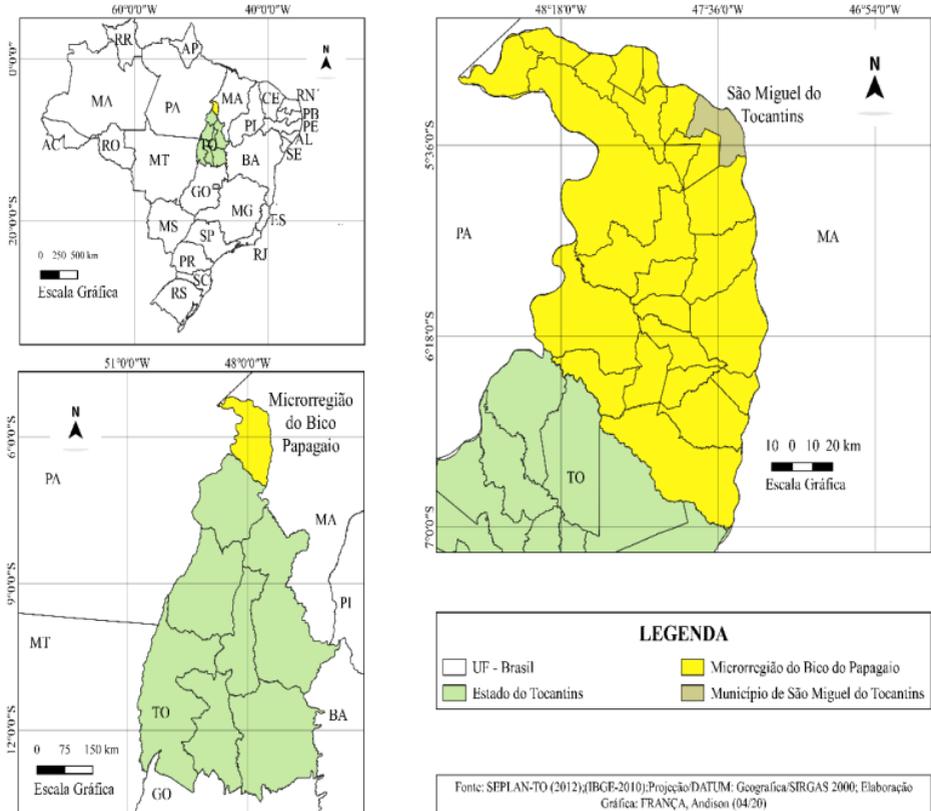
Por outro lado, também valorizando essa ligação “natural” com a terra, temos uma outra variante dessa interpretação naturalista do território, envolvendo o campo dos sentidos e da sensibilidade humana, que seriam particularmente

moldados pela “natureza” ou pela “paisagem” ao seu redor. Esta visão sobrevaloriza e praticamente naturaliza uma ligação afetiva, emocional, do homem com seu espaço. Aqui, o território seria um imperativo, não tanto para a sobrevivência física dos indivíduos, mas, sobretudo para o “equilíbrio” e a harmonia homem-natureza, onde cada grupo social estaria profundamente enraizado a um “lugar” ou a uma paisagem, com a qual particularmente se identificaria.

O território que ocorreu a pesquisa foi na cidade de São Miguel do Tocantins ~~está~~ situada no Norte do estado do Tocantins, conhecido como Bico do Papagaio.. Uma das primeiras famílias de São Miguel-TO trouxeram uma imagem do Santo (São Miguel Arcanjo). A partir daí, começaram a festejar o Santo e, nessa época, São Miguel era um povoado, uma região de garimpo de diamantes que atraía muitas pessoas de diferentes locais, principalmente dos estados do Maranhão e Piauí.

O povoado recebeu o nome de Samambaia, inicialmente, porque na época, a região, tinha muitas dessas plantas. Anos depois, houve mudança do nome do lugar de Samambaia para São Miguel.. Atualmente é o padroeiro da Cidade, festejado sempre no mês de setembro. Elevado à categoria de município e distrito com a denominação de São Miguel do Tocantins, pela Lei Estadual nº 251, de 20/02/1991, alterada em seus limites pela Lei Estadual nº 498, de 21-12-1992, desmembrado do município de Itaguatins. Sede no atual distrito de São Félix do Tocantins (ex-povoado). Constituído do distrito sede, instalado em primeiro de Janeiro de mil novecentos e noventa e três. Em divisão territorial datada de 2001, o município é constituído do distrito sede, permanecendo em divisão territorial datada de 2007.

Mapa 01 - Mapa do Bico do Tocantins



Fonte: Anderson (2020)

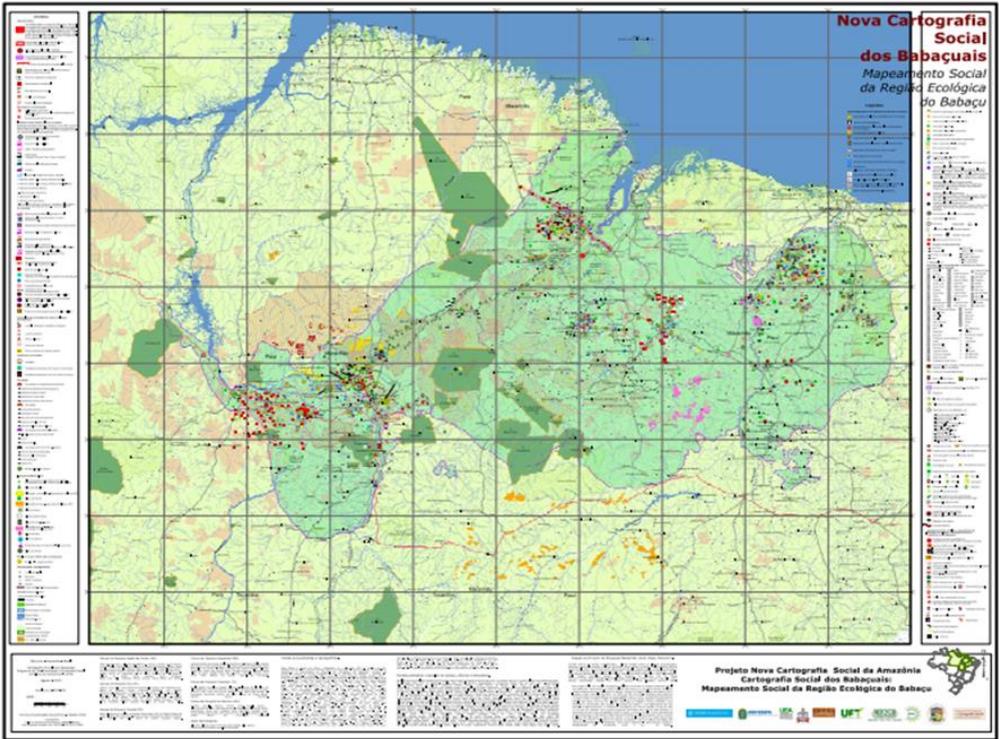
O mapa 01 situa o Estado do Tocantins no Brasil (em verde) e a Região do Bico do Papagaio (em amarelo). O Bico do Papagaio é uma microrregião composta por 25 municípios, entre os quais, a cidade de São Miguel do Tocantins. A região recebe esse nome, por estar no extremo Norte do estado do Tocantins e fazer divisa com os estados do Maranhão e do Pará, em que a ponta torta no mapa, lembra o Bico de uma ave colorida e muito comum na fauna e flora dessa região, o papagaio. Em cinza, visualizamos São Miguel do Tocantins.

A seguir, no mapa 02 podemos visualizar o Mapeamento Social da Região Ecológica do Babaçu que mostra onde estão localizadas as florestas de babaçu, as Associações e Organizações de Quebradeiras de coco babaçu na Região Norte e Nordeste interligando e compondo o movimento interstadual das quebradeiras de coco babaçu (MIQCB).

O mapeamento da região ecológica do babaçu foi atualizado em 2015, além de mostrar a área de ocorrência dos babaçuais, mostra onde se encontram as palmeiras de babaçu em pastagem degradada e municípios do Tocantins com Lei do Babaçu livre, como Axixá e Buriti do Tocantins. A cultura do coco babaçu e as práticas provenientes da mesma podem ser visualizadas pelas legendas nas regiões do mapa. O mapa confirma que São Miguel do Tocantins é uma região de conflitos com fazendeiros financeiros no trabalho da quebra do coco, dentre outras situações que podem ser observadas.

Na seção a seguir discutiremos a constituição dos saberes na formação da identidade das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

Mapa 02 - Mapeamento Social da Região Ecológica do Babaçu



Fonte: Prog. de Pós-Grad. Cartografia Social e Política da Amazônia – UEMA (2015)

### 3 Saberes e cultura de mulheres quebradeiras de coco da região norte do Tocantins

Na Região Norte do estado do Tocantins, conhecida como Bico do Papagaio<sup>6</sup>, concentra a maioria das palmeiras de babaçu (Figuras 01 e 02, babaçuais em São Miguel do Tocantins e Assentamento Sete Barracas), onde está localizada a maioria das quebradeiras de coco babaçu do Estado.

<sup>6</sup> A região do Bico do Papagaio está localizada entre os rios Araguaia, a Oeste, e Tocantins, a Leste; fazendo fronteira entre o Estado do Pará, a Oeste, e Maranhão, a Leste. Seu território é composto por 25 municípios: Aguiarnópolis, Ananás, Angico, Araguaatins, Augustinópolis, Axixá do Tocantins, Buriti do Tocantins, Cachoeirinha, Carrasco Bonito, Darcinópolis, Esperantina, Itaguatins, Luzinópolis, Maurilândia do Tocantins, Nazaré, Palmeiras do Tocantins, Praia Norte, Riachinho, Sampaio, Santa Terezinha do Tocantins, São Bento do Tocantins, São Miguel do Tocantins, São Sebastião do Tocantins, Sítio Novo do Tocantins e Tocantinópolis. Disponível em: <https://turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/bico-do-papagaio/>. Acesso em: jul. 2021.

Conhecer as memórias dessas mulheres e seu lugar de fala (RIBEIRO, 2017) é de certo modo proporcionar o direito de terem seus modos de vida e narrativas registradas de acordo com suas memórias. As mulheres enfrentam até os dias atuais conflitos com os “donos de terras” para permanecer no trabalho de quebrar coco babaçu, como seu meio de sobrevivência e possibilidade de gerar renda para as famílias.

Figura 1: babaçuais na Comunidade Sete Barracas



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Figura 2: cacho de coco babaçu na palmeira



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Do coco babaçu se aproveita tudo: as palhas das palmeiras que são usadas para cobrir casas (Figura 01), fazer cofos (Figura 02); as cascas do coco babaçu são usadas para fazer carvão (Figura 03), as amêndoas utilizadas no preparo da alimentação das famílias, o “bago<sup>7</sup> do coco” (Figura 04), utilizado para fazer azeite (Figura 05), no preparo da comida, para fazer sabão (Figura 06) de uso geral nos afazeres domésticos; o leite do coco babaçu pisado no “pilão<sup>8</sup>” (Figura 06), ingrediente principal no preparo da galinha caipira, comida tradicional das quebradeiras de coco.

---

<sup>7</sup> Amêndoa do coco babaçu.

<sup>8</sup> Um **pilão** é um utensílio culinário essencial na cozinha africana, com as mesmas funções de um almofariz, ou seja, para moer alimentos, mas de tamanho muito maior. Não deve ser confundida com a peça de ponta arredondada de almofarizes mais pequenos. É normalmente feito de um tronco escavado, geralmente de uma madeira macia, com dimensões que variam entre 30 a 70 cm de altura. Dentro da cavidade, coloca-se o material a moer, que é então batido com um bastão liso de 60 cm a 1,2 m (de acordo com o tamanho do pilão), o qual pode ser de uma madeira mais rija e que tem uma das extremidades arredondada – a *mão do pilão*. (Juscelino L. dos Santos, 2021).

O azeite do coco babaçu é feito das amêndoas torradas, de onde se extrai o óleo. As amêndoas são colocadas em uma panela grande com o fogo aceso, onde se mexe com um pedaço de pau até ficarem pretas e torradas. Em seguida, essas amêndoas são quebradas em pedaços pequenos e pisadas no pilão, ou moídas em um moinho pequeno de onde se tira uma pasta que é colocada, novamente em uma panela no fogo até ferver e o azeite subir (flutuar). Após esse processo retira-se a panela do fogo com o azeite ainda fervendo, deixando-o esfriar para, com um copo, ir retirando o azeite da panela e ir armazenando em garrafas.

Figura 3: Tradicional casa (coberta de palhas) das quebradeiras de coco babaçu



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Figura 4: Cofa de palha de coco babaçu



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

O sabão de óleo do coco babaçu é feito com a mistura do azeite com soda cáustica em uma vasilha de plástico em que se mexe com um pedaço de pau até ficar pastoso. Conforme a cultura das quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins, conversar com outras pessoas durante o ritual de fazer o sabão, pode ferver e não ficar pronto. Tanto o sabão quanto o azeite, além de utilizados em casa no dia a dia, são vendidos na feira da cidade de São Miguel aos domingos.

Abaixo as figuras que representam simbolicamente a cultura das Quebradeiras de coco babaçu e seus artefatos. Como artefatos, Almeida (2017, p. 67) define como sendo “portadores de conhecimentos sobre os próprios povos e comunidades tradicionais em exibição”.

Muitas casas na cidade de São Miguel do Tocantins e Comunidade Sete Barracas ainda são feitas com cobertura de palha da palmeira de coco babaçu (figura 03). O talo (madeira que segura as folhas das palmeiras) serve de alicerce na construção das paredes tampadas de barro. O cofo (figura 04) é um acessório muito utilizado em casa para juntar os cocos babaçus e os materiais de que precisam para ir à coleta nos babaçuais.

Figura 5: carvão de coco babaçu



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Figura 6: Amêndoas do coco babaçu (bago)



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Das cascas de coco babaçu é feito o carvão (Figura 05). As cascas do coco babaçu são acumuladas e guardadas à medida que as mulheres vão quebrando coco para juntar os bagos (Figura 06). O carvão é feito em caeiras, que são buracos redondos de aproximadamente um metro e meio de profundidade cavados no chão onde se acende o fogo dentro do buraco e colocam todas as cascas. Depois de queimadas as cascas, joga-se água por cima para apagar as labaredas do fogo e colocam-se palhas de bananeiras cortadas, em seguida cobre-se com a terra que foi tirada de dentro do buraco. No dia seguinte, a quebradeira retira a terra, as palhas de bananeiras e retira o carvão com a mão, de dentro do buraco, colocando-o em um saco grande. Este carvão é utilizado todos os dias e também é vendido na feira local como uma maneira de gerar renda para elas.

**Figura 7: Azeite da amêndoa do coco babaçu**



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

**Figura 8: sabão de azeite de coco babaçu**



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Figura 9: pilão de pisar amêndoa de coco babaçu



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Coletar coco babaçu nos babaçuais tem ocasionado conflitos entre as mulheres quebradeiras de coco babaçu e os donos das terras onde se encontram as palmeiras, pois, para sustentar a casa e os filhos necessitam desse trabalho. Nesses territórios vão se construindo identidades, modos de viver, culturas e resistências, no qual se formam as culturas, as identidades. Os modos de viver das mulheres são parte do território. As quebradeiras de coco babaçu têm a partir de sua ação de quebrar coco, uma maneira de afirmar sua condição de Ser em seu território com seus instrumentos de trabalho, o “cofo, o machado e o macete”.

**Figura 10: Machado, macete e cofo**



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

**Figura 11: Gongo**



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Figura 12: Mulher quebradeira de coco



Fonte: Juscelino L. dos Santos (2020)

Além desses elementos que podem ser aproveitados da palmeira do babaçu e do fruto que é gerado, o gongo<sup>9</sup> (Figura 11) também é uma iguaria.

Assim, cada vez que a quebradeira de coco levanta seu braço, não é só um braço que se levanta, mas é a sua história sendo escrita a cada coco que se parte, é uma maneira da quebradeira dizer, sem ser dito, que estar ali, esse é seu território, matriz da sua história. Existe nesse momento a representação de uma cultura que surgiu através de uma forma de resistir das mulheres da região de São Miguel do Tocantins. A “labuta” diária das quebradeiras de coco, em certa medida, ao saírem de suas casas para o mato e encherem seus cofos de amêndoas de coco, inundam sua alma de esperança e constroem suas próprias narrativas. Suas identidades vão se

---

<sup>9</sup> É uma larva que se desenvolve dentro da amêndoa do coco babaçu e é comestível frito no azeite como farofa ou natural.

construindo pelo lugar, pelo espaço no quais estão inseridas, por suas culturas e, ainda, pelas manifestações de suas lutas, alimentadas pelas memórias daquelas que as antecederam, suas ancestrais.

Por pertencerem a uma classe de trabalhadoras rurais, as quebradeiras de coco são vistas como trabalhadoras com poucas habilidades e/ou competências para dinamizar a economia do lugar onde estão inseridas. A força do capital globalizado, bem representada pelos donos de terras da região de São Miguel do Tocantins, fica evidenciada quando essas mulheres são reprimidas e impedidas de colher o coco nas fazendas. Há, portanto, uma repressão quanto à continuação de seus mecanismos de sobrevivência dentro desse território, impedindo-as de conservar seus modos de viver e de se auto-afirmarem como seres humanos portadores de identidades, culturas, histórias, memórias.

O território de São Miguel do Tocantins e a comunidade Sete Barracas já são percebidos como um espaço de laços de identidade social, dominado por grupos que fortalecem as desigualdades sociais. Isso pode ser percebido nas lutas das mulheres quebradeiras de coco babaçu em razão de sua atividade de quebrar coco em espaços de conflitos com fazendeiros. Em relação a esse espaço de dominação física e identidade social, Haesberth (2006b, p. 121) nos possibilita a compreender:

Assim, associar ao controle físico ou à dominação “objetiva” do espaço uma apropriação simbólica, mais subjetiva, implica discutir o território enquanto espaço simultaneamente dominado e apropriado, ou seja, sobre o qual se constrói não apenas um controle físico, mas também laços de identidade social. Simplificadamente podemos dizer que, enquanto a dominação do espaço por um grupo ou classe traz como consequência um fortalecimento das desigualdades sociais, a apropriação e construção de identidades territoriais resultam num fortalecimento das diferenças entre os grupos, o que, por sua vez, pode desencadear tanto uma segregação maior quanto um diálogo mais fecundo e enriquecedor.

Para Haesbaert (2006b, p.121), o fortalecimento das desigualdades pode ser visto como uma consequência da dominação de fazendeiros nos lugares em que há atividades de quebrar coco em São Miguel do Tocantins.

#### **4 Afetividade e identidade a partir da palmeira de babaçu**

A estrutura física da palmeira de babaçu é muito mais que uma planta grande com folhas longas e frutos. Entre as mulheres e a palmeira de babaçu existe um sentimento construído no dia a dia que transcende a dependência dos produtos que a palmeira dá. A afetividade é construída no contato, no cuidado e na preservação. Quando a quebradeira de coco senta, se encosta ao tronco de baixo da palmeira para descansar, usa a sombra das palhas como proteção contra o sol. É nessa relação que a afetividade vai se fortalecendo, se reconstruindo e retroalimentando a segurança através de suas experiências, mas não é uma experiência isolada, é uma experiência compartilhada e vivida dentro do coletivo. A experiência social pode ser explicada por uma estrutura de sentimento, conforme Raymond Williams (1979, p. 134):

Ao mesmo tempo são tomadas, desde o início, como experiência social, e não como experiência “pessoal”, ou como as características incidentais, meramente superficiais, da sociedade. São sociais sob dois aspectos que as distinguem dos sentidos limitados do social como o institucional e formal: primeiro, pelo fato de serem modificações de presença (enquanto estão sendo vividas, isso é óbvio; quando já foram vividas, essa ainda é sua característica substancial.

Considerando as palavras de Williams (1979, p. 134), as experiências vividas na classe de trabalhadoras rurais fazem surgir uma estrutura de sentimentos que se relaciona com a ascensão da classe, com a “consciência social quando são vividos, ativamente em relações reais”.

Nesse sentido, as histórias de vida das quebradeiras de coco babaçu demonstram suas experiências dentro dos babaçuais desde a infância com as palmeiras. Sendo as construções sociais e afetivas parte das práticas culturais, existe uma singularidade da mulher em relação às palmeiras, uma relação elaborada na dependência, mas, também na liberdade, pois as quebradeiras precisam dos frutos da árvore e, por outro lado, a palmeira necessita do cuidado e de que sejam preservadas, que permaneçam de pé. A vida é baseada na dependência recíproca entre a mulher quebradeira de coco babaçu e a palmeira com seus elementos naturais em que surgem essas relações que se transformam em afeto. Ver crescer a palmeira e se reproduzir são momentos que fazem parte das vivências de gerações de quebradeiras de coco.

A afetividade se dá nesses momentos da labuta diária das quebradeiras de coco dentro dos babaçuais que veem o crescimento e muitas vezes a morte das palmeiras pelos donos de terras da região de São Miguel do Tocantins. Há um sentido construído, o lado afetivo relacionado à visão das nossas interlocutoras em relação à palmeira de babaçu, isso é percebido no dia a dia, porque o afeto está também em resistir pela preservação dos babaçuais e da sustentabilidade como forma de luta pela permanência de seus modos de vida que continuam a existir na medida em que seus filhos as acompanham em suas atividades, e assim vão construindo um sentimento de afeto que se revitaliza no presente. Para as mulheres quebradeiras de coco, as crianças acompanham suas mães na coleta de coco e as experiências compartilhadas com o tempo compõem os saberes do fruto em suas vidas. Aprendem desde cedo que é um produto que vai gerar renda, entretanto mais do que isso, o coco babaçu se constitui em uma atividade tradicional e cultural.

As mulheres referem-se à palmeira como árvore-mãe, o que podemos perceber que essa referência está ligada a uma afetividade que estabelecem

com a palmeira de babaçu. Para dialogar sobre essa metáfora nos remetemos ao que o autor Raimond Willians (1979, p. 134) destaca em suas reflexões em relação a esse sentimento que se estrutura enquanto as experiências vão sendo vividas o que depois de vividas trazem características substanciais. As florestas de babaçu, podemos dizer se tornaram um lugar em que se constrói o afeto entre as mulheres quebradeiras de coco e a palmeira, que se solidifica na experiência diária de cumplicidade. A preservação, pela qual tanto lutam, é recompensada à essas mulheres através de tudo que é aproveitado da palmeira de babaçu (as palhas, o coco, o tronco, o cacho de coco etc).

O afeto pode ser percebido na linguagem das quebradeiras de coco, na forma como compartilham suas histórias dentro dos babaçuais e nos quebradores. Suas expressões se constituem em uma forma específica de falar que foi se formando e permanecendo entre elas durante suas atividades de quebrar coco e na lida com os produtos da palmeira de babaçu.

Uma cultura que se formou e permanece dentro do grupo, através de sua relação com a palmeira, com os produtos criados pelas mulheres para gerar renda, das formas como interagem com as outras mulheres do grupo, através da oralidade da expressão e do afeto que têm em relação à palmeira. As quebradeiras de coco ressignificam a palmeira de babaçu em suas práticas, em uma cultura singular, em que, além de ser um meio de sobrevivência, existe o afeto, um sentimento que se estruturou ao longo das práticas cotidianas dessas mulheres.

Willians (1975, p. 130) explica como essas relações permanecem estruturadas em formas fixas que acabam por afastar a presença viva: “[...] nas relações entre essas instituições produzidas, formações e experiências, de modo que agora, como naquele passado produzido, somente formas fixas explicitas existem, e a presença viva se está sempre, por definição,

afastando”. Esse sentimento é algo que se move, é explícito e, ao mesmo tempo, permanece vivo em gerações posteriores.

E então, se o social é fixo e explícito – as relações, instituições, formações, posições conhecidas – tudo o que está presente e se move, tudo o que escapa ou parece escapar ao fixo, explícito e conhecido, e compreendido e definido como pessoa: este, aqui, agora, vivo, ativo, “subjeto” (WILLIAMS, 1975, p. 130).

As maneiras de demonstrar às gerações mais novas o lugar da palmeira com um membro familiar, uma mãe, para a quebradeira de coco e para suas famílias que vivem de todas as suas utilidades, de tudo que pode proporcionar à sua comunidade. É subjeto, é algo que está aqui, agora, vivo, ativo, como diz Willians (1975). O sentimento de afeto é observado por nós no decorrer da pesquisa, nas narrativas das quebradeiras de coco.

Meu sentimento é maravilhoso, porque se não fosse o coco babaçu eu não tinha criado nove filho. Eu quebrava coco todo dia pra comprar as coisa pra dentro de casa, que tanto fazia tá inverno ou verão, eu tinha de ir, eu sinto a palmeira, igualmente como uma pessoa, uma vida, quando eu vejo uma palmeira derrubada eu fico triste, que ali tá derrubando uma mãe, que as pessoas derrubam as bichinhas não sei para que, porque ali você quebra o coco, você faz o carvão, você tira o azeite, você faz o sabão, de tudo do coco você se aproveita. O olho de paia, você faz o cofo pra levar pro coco, o pau da palmeira você bota no canteiro, tudo do coco você se aproveita. Que a pessoa quer derrubar um pé de coco é um criminoso, que ali é igualmente uma mãe pra quem não tem dinheiro, pra quem é pobre, eu fico muito triste quando eu vejo isso. (MARIA LAURINDO DOS SANTOS, SÃO MIGUEL DO TOCANTINS, 27/05/2021)

Maria Laurindo dos Santos qualifica seu sentimento pela palmeira como maravilhoso, atribuindo a mesma o fato de ter conseguido criar seus nove filhos. Demonstra tristeza ao ver a palmeira derrubada e não compreende o motivo das derrubadas. Não compreender o porquê dos

fazendeiros derrubarem as palmeiras está relacionado, principalmente, ao fato das quebradeiras de coco ressignificarem a palmeira de babaçu para seu próprio uso, aproveitando utilidades e recursos da árvore. São atividades consideradas inúteis para os fazendeiros da região.

A palmeira ainda é o único recurso para algumas famílias. A lei do babaçu livre<sup>10</sup> foi uma conquista para as quebradeiras de coco babaçu, que torna criminoso quem desmata e impede a comunidade de ter acesso às florestas de babaçu.

### **5 “Um pé de coco é igualmente uma mãe”<sup>11</sup>**

As quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins enxergam nos babaçuais a força necessária para conseguirem criar seus filhos. Essas mulheres sempre tiveram que exercer várias funções para conseguir o mínimo necessário para sustentar a casa. Trabalhar na roça com o marido, cuidar da casa, lavar roupa em casa e também na casa de quem pode pagar por esse serviço, isto é, todo esse esforço com o único objetivo, criar seus filhos.

O sentimento de respeito e admiração é como uma ligação afetiva com os babaçuais, com a palmeira do babaçu e, por tudo que ela pode ofertar. Essas interconexões que se estabelecem com o ambiente em que vivem as quebradeiras de coco no seu dia a dia, são explicadas por Dias (2005, p. 42) como sendo:

A compreensão desta interconexão estabelecida pelas quebradeiras de coco entre saberes, práticas e percepções na sua relação cotidiana com o ambiente, pode ser considerada etapa fundamental para sistematizar as relações mantidas por povos que vivem em ecossistemas distintos e, por gerações sucessivas,

---

<sup>10</sup> Lei de Babaçu livre n.007/2005 de 20 de junho de 2005, que dispõe sobre a proibição de derrubada de Palmeiras de Babaçu no Município de São Miguel do Tocantins Estado do Tocantins e dá outras providências.

<sup>11</sup> Nossa interlocutora, Maria Laurindo dos Santos, ao se referir à palmeira de babaçu em uma de nossas entrevistas.

aproveitam-se de suas potencialidades para sobrevivência mantendo a biodiversidade que garante esta mesma sobrevivência.

Os modos de viver das quebradeiras de coco respeitam, fundamentalmente, sua dependência ao babaçu e ao meio ambiente. Observando o próprio ambiente de trabalho e sua natureza, construíram ao longo do tempo os saberes e as práticas culturais em relação ao ciclo natural do lugar. Desde cedo, ensinam seus filhos a ter respeito ao babaçu, à natureza ao seu redor, e é na dinâmica dos afazeres diários que as quebradeiras de coco constroem esse sentimento de respeito, pois, no percurso da pesquisa percebemos que nas suas casas, quase tudo que essas mulheres têm é feito da palmeira do babaçu.

Os modos de viver em São Miguel do Tocantins são marcados pela presença da palmeira do babaçu. Dias (2005, p. 28) faz uma descrição sobre a palmeira de babaçu:

De tronco cilíndrico e copa em formato de taça, a árvore alcança altura entre 15 e 20 metros, registrando uma safra que se estende de junho a janeiro, variando de acordo com as características da região de ocorrência, e a cada florada produz cerca de 500 frutos por planta. O desenvolvimento da palmeira depende das condições de luz, sendo que numa floresta fechada, precisa de sete anos para produzir a sua primeira folha dividida de outros 47 para chegar à idade adulta. Em locais mais abertos, demora entre 10 e 20 anos para começar a produzir. Suas folhas arqueadas medem até 8 metros de comprimento e suas flores são creme-amarelada, aglomeradas em longos cachos, que podem chegar a 6 por palmeira e surgem entre janeiro e abril.

Na riqueza de detalhes com que descreve a palmeira do coco babaçu, da safra, da altura da planta, da quantidade de frutos por florada, de como se desenvolve até chegar à idade adulta, o autor traduz no crescer da planta, a vida das quebradeiras de coco, pois em cada etapa do crescimento da palmeira, essas mulheres estão lá, na labuta diária acompanhando o

crescimento das palmeiras nos babaçuais. Para Dona Maria José, quebrar coco também faz esquecer os problemas da vida:

O que eu sinto quando eu estou assim, que eu vejo uma palmeira, só me dá vontade de pegar o tiracó e ir para o mato, porque eu gosto de quebrar coco, porque quando eu estou no mato quebrando coco, a minha intenção é só mais de quebra e olhar para a palmeira. Porque isso serve para esquecer os problemas da vida da gente, que a gente muitas vezes vai para o mato. Comigo já aconteceu ir cheia de problemas, mas, naquela vontade que eu tenho tão grande de quebrar coco, que eu me esqueço dos problemas da minha vida. Só lembro mesmo dos cocos, quando eu rumo para vim pra casa. No final de tarde eu já tô imaginando, oh meu Deus, o que aconteceu, porque já tô indo pra casa, eu não sei o que tá acontecendo lá em casa. Se eu pudesse, eu ficava no mato dia e noite porque eu amo quebrar coco (DONA MARIA JOSÉ, 27/04/2020).

Os sentimentos de alívio, de fuga e de paz espiritual se constroem junto à escassez de tudo, assim como da necessidade do sustento da família. O mesmo afeto construído ao viver em meio aos babaçuais é aquele que alivia as dores e à dureza da vida percebida ao entrar em casa e ver que falta o alimento, por exemplo. É como se, o verde das folhas, o ar, o sol e a própria atividade de quebrar coco as fizessem esquecer as percepções dolorosas do ambiente da casa.

A ligação aos babaçuais é dada não só pela dependência alimentar e financeira com o babaçu. Isso se confirma nas palavras de dona Maria José quando diz que se pudesse ficaria dia e noite no mato, pela paz que à atividade de quebrar coco lhe proporciona. Das diversas possibilidades de aproveitamento da palmeira do babaçu, dona Maria José acrescenta:

A utilidade do coco babaçu na minha vida é porque o coco me serve bastante, porque até a paia do coco servia para fazer residência para mim. Morar com onze filhos como eu tinha, que eu tinha uma casinha de paia, eu adorava. Passei a ter uma construída, mais ainda hoje eu sinto saudade daquela de paia,

porque era muito fria, só pra tu ver como o coco é muito bom que até a paia serve para nós Do coco nós come o leite, nós panhava um carvão, bota no fogo ele apega, a gente bota uma manguça<sup>12</sup>. Lá uma manga cozinha faz aquela manguça, a gente quebra o leite de coco e pisa, vai comer aquela manguça, só para tu ver que do coco a gente não perde nada, que até o leite a gente aproveita (MARIA JOSÉ, 20/12/2019).

Dona Maria José sintetiza as narrativas de muitas quebradeiras de coco, pois é comum perceber o sentimento de resistência e de afetividade em suas palavras ao falar sobre as diversas utilidades da palmeira do coco babaçu. Esta lhe serviu em muitas situações, desde a construção da sua antiga “casinha de paia”, da qual lembra com gosto “porque era muito fria”, destaca ela. Pontua, também, o que lhe proporcionou o coco babaçu, “que do coco a gente não perde nada”. Fala sobre os benefícios da palmeira, como vimos em outras narrativas aqui analisadas, os alimentos e usos que se fazer do coco babaçu: a casa coberta de palha e o carvão. Quando fala da casinha de palha, fala com sentimento de saudade, como uma boa lembrança, tanto por ser fria, como por ter sido produto do seu ofício de quebrar coco. Nos períodos de escassez de alimentos (quando acaba o arroz colhido da roça de toco), as frutas da época na região são colhidas para o preparo da “manguça”.

A afetividade percebida na fala de dona Maria José é traduzida no contexto da cultura que é gestada a partir dos modos de viver das quebradeiras de coco babaçu, fortalecendo suas identidades, o que lhe possibilitou a criação de onze filhos através da quebra do coco babaçu. Sua narrativa confirma o que percebemos em nosso trabalho de campo. Essas mulheres resistem às dificuldades impostas pelo percurso natural da vida para agregar valor ao coco babaçu como uma maneira de fortalecer suas

---

<sup>12</sup> Manguça: as quebradeiras de coco pisam as amêndoas do coco babaçu no pilão tirando uma espécie de leite grosso que junto com mangas cozidas faziam/fazem um suco.

formas de resistir no lugar onde vivem (São Miguel do Tocantins e Sete Barracas).

A interligação entre a palmeira do babaçu e a vida da quebradeira de coco se explica por ser desse lugar e através do seu trabalho que a quebradeira aparece para a sociedade. Desde muito cedo ensinam, transmitem aos filhos a importância do babaçu para que aprendam que é um elemento importante no viver de suas famílias e na necessidade de preservação dos babaçuais, para no futuro continuar preservando e mantendo sua relação com as palmeiras, cuja identidade é construída na relação com a natureza. Acompanhando as mães dentro dos babaçuais na quebração do coco babaçu, as crianças aprendem que é necessário preservar os babaçuais para a dinâmica da comunidade onde moram. A cultura das quebradeiras é, de certo modo, uma herança cultural repassada para os filhos e filhas que asseguram, dessa forma, que sua cultura não morrerá, já que as crianças aprendem o ofício.

Nessa trilha de construção de identidade de quebradeira de coco, as/os filhas/os dessas mulheres constroem um sentimento pela palmeira, considerando-a uma “mãe” capaz de promover seu sustento. Observamos essas questões descritas acima na fala da Quebradeira de coco Maria Aláide, coordenadora do MIQCB, em um vídeo no *Youtube* “Quebradeiras e Direitos Territoriais: a luta dos povos tradicionais frente ao agronegócio” em que a mesma fala da luta das quebradeiras de coco babaçu e a importância do MIQCB para as quebradeiras de coco:

A partir dos conhecimentos tradicionais da mãe e do pai na quebra do babaçu, estudando na comunidade até a quarta série, quando ia estudar de manhã, à tarde acompanhava a mãe no apoio na roça. Casou nessa comunidade tendo a juventude nessa comunidade e daí vivenciado uma década todinha da quebra

de coco de metade<sup>13</sup>, vivenciado uma coisa chamada lei na marra, que era quebrar, entrar na propriedade sem o dono deixar. Quando foi em oitenta, começamos nos organizar em clubes de mães. E esses clubes de mães juntaram nós a partir da essência do babaçu, era esse babaçu que dava a vida pra nossas famílias, de oitenta por cento pra toda a nossa alimentação, pra toda a nossa roupa, nosso calçado, remédio. (MARIA ALAÍDE, 25/06/2020)<sup>14</sup>

A quebradeira Maria Alaíde narra a vida das quebradeiras desde a infância e juventude, pautadas na luta pela sobrevivência, a formação das identidades de quebradeira de coco que se constrói ao repassar os conhecimentos aos filhos. Em sua fala é possível perceber a segurança alimentar proveniente do babaçu, mas que proporciona não só o alimento, mas roupas e remédios, ofício que apreenderam desde criança. O trabalho com aquilo que a natureza oferece.

Desde a infância, as quebradeiras de coco babaçu ensinadas pelos seus pais, aprendem a respeitar, valorizar e cuidar das palmeiras, desenvolvendo um sentimento de pertencimento, e a necessidade de responsabilidade pela manutenção de suas histórias, dos modos de experienciar sua própria construção social, desta feita suas identidades são fortalecidas.

As gerações mais novas são preparadas para assegurar a manutenção da luta e da resistência, como destaca Mendes (2016, p. 22) sobre a necessidade da luta em defesa das quebradeiras:

As mulheres quebradeiras de coco babaçu não se calaram aceitando essa história e ao longo de mais de vinte anos têm lutado incessantemente para que seu reconhecimento, enquanto comunidades tradicionais vá além do papel,

---

<sup>13</sup> É quando o dono da terra só permite a quebradeira de coco, quebra o coco se ela dividia a metade do produto do seu trabalho. Isto se ela quebra vinte litros de coco dez é do dono da terra.

<sup>14</sup> Entrevista realizada em lago do junco, através de uma *live* promovida pelo o MIQCB, Maranhão, dia 25/06/2020. Vídeo Quebradeiras e Direitos Territoriais: a luta dos povos tradicionais frente ao agronegócio. Disponível em:

[https://www.youtube.com/watch?v=P6kv3YgiSb4&feature=em-lbcastemail\\_](https://www.youtube.com/watch?v=P6kv3YgiSb4&feature=em-lbcastemail_). Acesso em: 20 jul.2021.

lutando por suas identidades e pela preservação do acesso livre aos babaçuais. Somando a essas bandeiras essas mulheres lutaram por mais, pela igualdade entre homens e mulheres, por políticas públicas que reconheçam e valorizem suas atividades econômicas, inserção e valorização da juventude no campo, valorização dos seus saberes tradicionais, por melhores condições de saúde, uma luta que rompe uma história de sofrimento e submissão.

A defesa da existência do trabalho nos babaçuais, a luta pelo reconhecimento de suas identidades sempre foi uma bandeira das mulheres quebradeiras de coco. Seus modos de viver são pautados pela equidade de direitos entre homens e mulheres. Buscam o reconhecimento e lutam por políticas públicas e pela urgência em defesa dos babaçuais, para que os jovens e as futuras gerações não tenham que migrar do seu território em busca de oportunidade e emprego nas cidades.

### **Considerações finais**

A pesquisa em tela objetivou trazer as memórias, lutas e resistências das mulheres quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins e do povoado Sete Barracas, a história e a geografia da Região do Norte do Tocantins, Bico do Papagaio.

Como território de resistência das quebradeiras de coco babaçu, em São Miguel do Tocantins, ao ouvir as narrativas dessas mulheres, tentamos desvelar como fazem para permanecer em seus modos de vida através do trabalho de quebrar coco babaçu. As narrativas possibilitaram, refletir sobre a cultura e as relações que surgem a partir do trabalho das quebradeiras de coco nos babaçuais.

As práticas das mulheres dentro dos babaçuais permitem a continuação de tradições e de modos de vida que tem nas palmeiras diversos usos no dia a dia. No papel de interlocutoras, as mulheres entrevistadas contaram histórias e experiências, e através destas, o

protagonismo é percebido no coletivo, nas suas organizações e associações.

Ao longo da pesquisa, as teorias e os saberes nos impulsionaram a estudar os modos de vida das quebradeiras de coco babaçu. O côfo, o machado e o macete são figuras representativas dessas mulheres, são os instrumentos que asseguram e tematizam seu modo de estar no mundo e a permanência em seu território. A palmeira é mãe, como as mulheres mesmas afirmam em suas narrativas, visto que é de onde retiram o coco que produz alimentos e utensílios de uso para o dia a dia, por isso elas se referem às palmeiras como uma mãe, que dá fruto, sustento e proporciona trabalho. O sentimento está ligado à permanência em seu território e se conserva na memória coletiva das mulheres. Este sentimento está ligado às resistências para o enfrentamento aos fazendeiros, que destroem as palmeiras, que são os principais responsáveis pelos desmatamentos das florestas de babaçu em São Miguel do Tocantins.

Quando fomos a campo, ainda antes do início da pandemia no ano de 2020, percebemos o afeto das quebradeiras de coco pela palmeira de babaçu. Suas vozes de narrativas revelaram a relação materna, sentimento pela palmeira de babaçu ao relatar sobre os momentos de resistência, em que elas tiveram de enfrentar os “donos de terras” (grileiros) da região de São Miguel do Tocantins e “ir para frente dos tratores”, como disse uma de nossas interlocutoras em nossas entrevistas.

O sentimento expresso é marcas do viver, do sentir e do estar diariamente dentro dos babaçuais. As observações da pesquisa de campo nos apontaram que as experiências das mulheres ocorrem, especialmente na vida coletiva. A palmeira tornou-se um símbolo potente de resistência e de afeto para as mulheres que vivem da quebração do fruto do babaçu em São Miguel do Tocantins.

As vozes das mulheres quebradeiras de coco revelaram um lugar construído dotado de apego, de esperança e de afeto pela natureza, e aliadas à sustentabilidade, continuam a resistir às transformações que podem modificar seu lugar, suas formas de vida e a permanência cultural das quebradeiras de coco na cidade. O uso de produtos feitos com a palmeira de babaçu nas casas das mulheres quebradeiras de coco nos faz refletir sobre o tradicional, uma vez que as gerações continuam a quebra do coco e os cuidados com as palmeiras. Nessa perspectiva, as mais velhas ensinam as novas gerações e com isso ocorre a continuação dos saberes intergeracionais.

Suas memórias se juntam a muitas outras em outros lugares do mundo, que tradicionalmente resistem para não serem silenciadas dentro da diversidade. Para isso, seria necessário o reconhecimento de diferentes práticas e atores sociais, permitindo a diversificação e a tradução de saberes, isto é, a articulação num mundo rico de diversidades, corroborando com nossas observações e nossas reflexões em relação às narrativas das mulheres quebradeiras de coco.

Tivemos a oportunidade de estar junto às nossas interlocutoras nos diversos fazeres, no trabalho dentro dos babaçuais nos quebradores de coco, debaixo das palmeiras, coletando coco babaçu, tonificando por um momento a minha memória de experiências vividas na infância e na juventude.

Nessa direção, à luz dos/das autores/as que sustentaram a pesquisa, buscamos comprovar como o trabalho dessas mulheres são inerentes aos modos de viver deste grupo social, sendo, portanto, parte da história de resistências e de lutas pelas vivências da classe de trabalhadoras rurais.

Os modos de vida e territorializações construídos por nossas interlocutoras em São Miguel do Tocantins se baseiam nos meios de trabalho e de produção que utilizam, de culturas partilhadas, reproduzidas

em gerações, contadas oralmente pelas mais velhas às mais novas, como uma forma de não deixarem que suas histórias morram. Nesse sentido, a “história oral, não diz respeito só ao evento. Diz respeito ao lugar e ao significado do evento dentro da vida dos narradores” (PORTELLI, 2016, p. 12). O significando ou significante para as quebradeiras é marcado no coco, no partir da fruta, na coleta e no encher dos cofos preenchidos por coco, que na cultura das quebradeiras é transformado em lugar de sonhos e de conquistas.

Acreditamos que hiatos permanecerão, por entender que não finalizamos as perspectivas de análise dos modos de vidas das quebradeiras de coco babaçu. Esperamos dessa forma provocar outras inquietações em relação aos modos de vida das mulheres trabalhadoras rurais do Norte do Tocantins, especificamente das quebradeiras de coco da cidade de São Miguel do Tocantins.

Fenelon (2000) afirma a pertinência da pesquisa histórica e sua proposição com vitalidade crítica ao afirmar “[...] a pertinência da pesquisa histórica que se propusesse com vitalidade crítica e que buscasse não só a retrospecção, mas a percepção dinamizando as relações entre memória e história.”

A história e a memória de povos tradicionais são como um acervo da construção histórica de um lugar, de um território e das resistências de um grupo, resistência para continuar existindo com suas manifestações culturais, avançar em nossos questionamentos, formulando que todo documento é monumento (FENELON, 2000, p. 07).

A História oral nos possibilitou a construção de um documento escrito sobre os modos de vida das quebradeiras de coco babaçu, em que pudemos ouvir as vozes dessas mulheres trabalhadoras rurais de seus lugares historicamente construídos de memórias, que resistem pela visibilidade e permanência de seus modos de viver. A memória é

alimentada diariamente com um repertório de conquistas, como a Lei do Babaçu livre que representa em teoria, liberdade de acesso aos babaçuais. Na prática, percebemos, que as mulheres quebradeiras de coco ainda encontram dificuldades para terem acesso às florestas de babaçu, dificuldades para entrarem nas fazendas e coletar o coco babaçu. Além disso, as palmeiras estão cada dia mais distantes, como disse uma de nossas interlocutoras, pois o desmatamento continua.

As memórias transformadas em escrita ficam agora registradas. Desse modo, para “salvar a herança cultural da erosão do tempo” (PORTELLI, 2016, p. 310), será necessário fazer “uma descrição notável do relacionamento entre a escrita e a memória, e dos problemas enfrentados por uma sociedade sem escrita” (PORTELLI, 2016, p. 310).

Concluimos nossas reflexões dizendo que as resistências das quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins continuam em virtude do sentimento de afeto pela palmeira e da ligação com a terra, que na proteção e no cuidado com as florestas, promovem a sustentabilidade tão necessária à vida. Nesse viés, é urgente lutar por uma sociedade com capacidade de respeito ao pluralismo, de viver com os diferentes modos de vida.

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; OLIVEIRA, Murana Arenillas (Orgs.). **Museus indígenas e quilombolas**: Centro de Ciências e saberes. Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2017.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 2<sup>o</sup> edição. São Paulo: T. A. Queiroz, 1983.
- DIAS, Luciene de Oliveira. **Mulheres de fibra**: as estratégias das quebradeiras de coco no Tocantins como um Marco Empírico para o desenvolvimento sustentável. 2005, 87

fls. Dissertação (Mestrado), Programa de Mestrado em Ciência do Ambiente, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2005.

FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Editora Olho d'água, 2000.

HAESBERT, Rogério. **Mito desterritorialização**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006a.

HAESBAERT, Rogério. **Território alternativos**. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2006b.

MENDES, Ana Carolina Magalhães. **Reflexões e contribuições para a etnografia das práticas cotidianas de resistência das quebradeiras de coco babaçu de Codó**. 2016. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia - PPGCSPA. 2016.

POLLAK, Michel. **Estudos históricos: memória e identidade social**. V.05, n.10, 1992, p. 200-212.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Ed. Letra e Voz, 2016.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François [et. Al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

THOMPSON, Alistair. **Recompondo a memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias**. Projeto História (15). Ética e história oral. São Paulo, Educ. 1997.

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

YOUTUBE. **Vídeo quebradeiras e direitos territoriais**: a luta dos povos tradicionais frente ao agronegócio. Terra de direitos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P6kv3YgiSb4&feature=em-lbcastemail>. Acesso em 23 jun. 2020.

## Índice remissivo de assuntos e temas deste volume

ASSUNTOS E TEMAS	CAPÍTULOS
Afetividade	11
Agricultores familiares	8
Amazônia	3
Ancestralidade	1
Arte popular	5
Casa ribeirinha	9
Cestaria	3
Cultura	2, 3, 5, 11
Curimbó	1
Desenvolvimento sustentável	5
Etnografia	8
Gerações e relações intergeracionais	7
Imaginário	10
Infância	1
Itaguaí, Território Identitário - TIdI	8
Journalismo	6
Memória	1, 7, 11
Mídia	4, 6
Oralidade	7
Patrimônio	2, 5
Pescadores artesanais	9
Pintura corporal	3
Pitimandêua	1
Povos e Comunidades Tradicionais	4, 5, 8
Quebradeiras de coco babaçu	11
Quilombolas, Comunidades Tradicionais	1, 6
Redes sociais	4
Ribeirinhos, Comunidade Tradicional	8, 9
Roraima, Estado de	2
Santa Cruz, seringal	10
Seringueiros	10
Território e territorialidade	10
Várzea, comunidade amazônica	9
Visibilidade	6
Xerentes, Indígenas	7

## Índice remissivo por assuntos e temas de toda a série de livros (coletâneas de capítulos) da Redect

ASSUNTOS E TEMAS	VOLUMES/CAPÍTULOS
Afetividade	8/11;
Agricultura familiar e de subsistência	8/8; 9/9;
África/Diáspora Africana	2/1; 3/8; 6/7; 7/4;
Alemanha	2/2;
Amazônia	2/2; 3/3; 8/3; 9/8; 9/10; 10/3; 10/10;
Aquicultura	3/10;
Amapá, estado do	7/10;
Ancestralidade	1/6; 3/2; 3/8; 8/1;
Araponga (RJ), aldeia indígena	5/3;
Argentina	3/1;
Arte popular/Artesanato/Cestaria	8/5; 8/3;
Audiovisual/imagens	1/7; 9/9;
Bahia, estado de	3/13; 7/6;
Bananal, Ilha do (APA Cantão)	1/4;
Belo Monte, usina	9/3;
Bem viver	7/8; 9/7;
Bolívia	1/1;
Cabo Verde (Santo Antão/Alta Mira)	2/1;
Casas de comunidades tradicionais	8/9;
Caiçaras, comunidade tradicional de	3/10; 5/7; 7/2;
Canavieiras, RESEX	7/8;
Carroceira (MG), comunidade tradicional	9/11;
Cartografia social	9/5; 9/6;
Cerradeiros, comunidade tradicional de	1/8; 3/5;
Ciganos, comunidade tradicional de	10/2;
Colômbia	6/10;
Comunicação	3/15; 3/16; 3/17; 6/10; 8/6;
Conflitos ambientais/crimes ambientais/conservação ambiental	9/2; 9/3; 9/4; 9/5; 9/6; 9/10; 9/10;
Conhecimentos, produção de	1/6; 1/8; 3/4; 4/6;
Conhecimento tradicional/saberes	1/8; 3/4; 3/22; 4/5; 5/2;
Cooperação internacional	2/2;
Corpo	3/9; 7/5; 8/3;
Cosmovisão	1/1; 3/1;
Covid-19	7/9; 10/4;
Criticidade/estudos decoloniais	5/8; 7/4; 7/7; 7/5;

Cultura/multiculturalismo/interculturalidade	1/1; 3/2; 3/12; 3/17; 3/20; 3/22; 4/9; 4/10; 5/1; 5/6; 5/7; 6/7; 7/1; 7/2; 7/7; 8/2; 8/3; 8/5; 8/11; 9/3; 10/1;
Danças tradicionais	3/2; 8/1;
Dendecultura	10/10;
Desmatamento	3/5;
Direitos e questões jurídicas	2/5; 2/6; 3/23; 7/1; 7/3; 7/7; 9/8;
Educação	2/2; 3/14; 4/3; 4/8; 4/9; 4/10; 5/1; 5/8; 6/3; 7/1; 7/2; 7/5; 7/6; 7/9; 7/10; 10/3; 10/6;
Educação Ambiental	7/8; 9/4; 9/8; 9/10;
Espírito Santo, estado de	5/10;
Etnobiologia	9/10;
Etnodesenvolvimento/Desenvolvimento Sustentável	2/7; 3/1; 7/8; 8/5; 9/9;
Etnografia/Imersão antropológica	2/3; 3/14; 4/1; 7/6; 8/8;
Etnomatemática	5/1; 7/2;
Extensão universitária	2/3; 4/2; 4/3; 5/4; 9/6; 10/3; 10/6;
Extratativismo/agroextrativismo	1/4; 9/8;
Faxinalenses, comunidades tradicionais	9/9;
Geração de renda	3/3;
Gerações e relações intergeracionais	8/7;
Geraizeiros, comunidade tradicional de	1/5; 2/7;
Gestão Social/comércio justo/economia solidária/inação social	4/2; 10/9;
Grotão, comunidade quilombola	6/5;
Identidade/pertencimento comunitário	3/6; 3/12; 3/18; 5/1; 5/7; 5/5; 7/2; 7/5;
Indígenas, povos	1/7; 3/1; 3/12; 3/13; 3/15; 3/16; 3/17; 3/18; 3/19; 3/20; 3/23; 4/2; 4/3; 4/4; 4/5; 4/6; 4/8; 5/2; 5/3; 5/6; 5/8; 5/10; 6/1; 6/10; 9/3; 9/6; 10/11;
Infância e juventude de PCT	3/13; 7/6; 8/1;
Ilha Grande (RJ), Baía da	1/2; 4/1; 5/3; 5/4; 7/2; 8/8;
Imigrantes, comunidades tradicionais de	3/11; 9/9;
Jambuaçu (Mojú/PA), comunidade quilombola	10/10;
Juatinga, Reserva Ecológica	9/2;
Jurema Sagrada (PB)	10/7;
Juscelina (TO), comunidade quilombola	6/4;
Kaingang, povos indígenas	6/2;
Karipuna, povos indígenas	7/10;
Krenak, povos indígenas	6/2; 10/11;
Kurâ-Bakairi (MT), povos indígenas	4/10;
Lajeado (Dianópolis/TO), comunidade quilombola	1/6; 2/6; 3/2; 3/21; 5/5; 10/3;
Lendas e mitos	4/9;
Letos, comunidade tradicional de	3/11;
Língua/linguística	3/12;
Mangueiras (Salvaterra/PA), Vila das	6/3;

Makuxi (RR), povos indígenas	1/7;
Marambaia (RJ), comunidade quilombola	1/2; 9/1;
Maranhão, estado de	10/1;
Matinha (Gurariá/TO), comunidade de geraizeiros	1/5; 2/7;
Mato Grosso, estado de	3/16; 4/10; 10/9;
Matopiba	3/5;
Mêbêngôkre-Kayapó Gotirê, povos indígenas	4/8;
Memória	3/9; 5/5; 6/3; 7/9; 8/1; 8/7; 8/11; 10/11;
Mídias/internet	1/7; 3/16; 6/10; 8/4; 8/6;
Minas Gerais, estado de	4/4; 9/5; 9/11;
Missão Amazônia (UNESP)	2/3;
Mocajuba (PA)	7/4;
Mulheres	1/4; 3/7; 3/8; 6/3; 9/9;
Museologia	10/11;
Nahô Xohã (MG), comunidade indígena	4/4;
Natividade (Estado do Tocantins)	3/9;
Nhandereko Guarani-Mbya (RJ), povos indígenas	5/3; 10/8;
ODS	10/6;
Oriximiná (Pará), comunidade quilombola	3/3;
Oralidade	1/6; 8/7;
Pacoval (PA), comunidade quilombola	6/6;
Pará, estado de	3/3; 6/3; 6/6; 7/5; 10/10;
Paraíba, estado de	10/7;
Participação/control social/conselhos	1/2; 3/12; 3/15; 3/20; 6/3;
Pataxó (sul da Bahia), povos indígenas	3/13; 9/6;
Patrimônio	8/2; 8/5; 10/11;
Peropava, comunidade quilombola	7/1;
PNAE	3/3; 6/6;
Pobreza/proteção social	6/9; 10/4; 10/7;
Políticas públicas	1/3; 2/6; 3/3; 3/18; 3/22; 3/23; 4/2; 6/6; 7/1;
Potiguara Mendonça do Amarelão, Comunidade Indígena	4/2;
Povos e comunidades tradicionais (estudos gerais)	2/3; 2/4; 2/5; 3/1; 7/5; 7/6; 7/3; 8/4; 8/5; 8/8; 9/2; 9/4; 10/1; 10/2; 10/7; 10/8; 10/9;
Quebradeiras de Coco Babaçu, comunidades tradicionais de	6/8; 6/9; 8/11;
Quilombola, comunidade tradicional	1/2; 1/6; 2/6; 3/2; 3/3; 3/7; 3/20; 3/21; 4/7; 5/1; 5/5; 5/10; 6/3; 6/4; 6/5; 6/6; 8/1; 8/6; 9/1; 9/5; 9/7; 10/5; 10/6; 10/10;
Redes de cooperação	5/4; 8/4;
Religião/religiosidade	5/9;
Responsabilidade Social Empresarial	2/7;
Ribeirinhos/pescadores artesanais, comunidades tradicionais de	4/1; 7/2; 8/9; 8/8; 8/9; 9/10; 10/6;

Rio de Janeiro, estado de	1/2; 4/1; 5/3; 7/2; 9/1; 9/7;
Rio Grande do Norte, estado do	4/2;
Roraima, estado de	1/7; 3/12; 3/15; 4/6; 6/1; 6/10; 8/2;
Ruralidade	3/6; 9/9; 9/11;
Santana (MT), Aldeia indígena	4/10;
Santa Rita do Bracuí (RJ), comunidade quilombola	9/7;
São Paulo, estado de	2/8; 10/11;
São Roque, comunidade quilombola	4/7;
Saúde de povos e comunidades tradicionais	1/3; 7/9; 10/5;
Segurança Alimentar e Nutricional	3/22; 4/2; 5/9; 6/6; 9/9;
Seringueiros, comunidades de	8/10;
Tapajós, povos indígenas	5/6;
Terceiro setor	2/2;
Terenas, comunidades indígenas	3/16; 6/2;
Terras indígenas	2/8; 9/7; 9/8;
Terreiros, povos de	5/9; 10/7;
Território/territorialidade	1/4; 1/8; 2/1; 2/6; 3/6; 4/5; 6/4; 6/5; 6/8; 8/10; 9/2; 9/3; 9/5; 9/7; 9/8;
Tocantins, estado de	1/3; 1/4; 1/5; 1/6; 2/2; 2/3; 2/6; 2/7; 3/2; 3/7; 3/9; 3/19; 3/21; 4/8; 5/2; 5/5; 6/4; 6/5; 6/8; 6/9; 10/3; 10/8;
Truaru da Cabeceira (RR), povos indígenas	4/6;
Turismo	3/11; 4/7; 10/8;
Universidade/Cotas/Acesso	3/19; 3/21; 4/3; 5/2; 5/8;
Vanuïre (Arco-Íris/SP), Terra Indígena Índia	2/8; 6/2; 10/11;
Varpa (Tupã/SP), comunidade leta de	3/11;
Violência/Racismo/Preconceito	2/4; 3/7; 6/7; 9/11;
Xerente/Akwe-xerente (TO), povos indígenas	1/3; 3/14; 8/7;
Waraó, povos indígenas	6/1;

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**