



POLÍTICA, DELIBERAÇÃO PÚBLICA E ORGANIZAÇÕES SOCIAIS NA CONTEMPORANEIDADE

ORGANIZADORES:

*Antonio Carlos Sardinha
Dilnéia Rochana Tavares do Couto
Delamar José Volpato Dutra*



POLÍTICA, DELIBERAÇÃO PÚBLICA E ORGANIZAÇÕES SOCIAIS NA CONTEMPORANEIDADE

ORGANIZADORES:

*Antonio Carlos Sardinha
Dilnéia Rochana Tavares do Couto
Delamar José Volpato Dutra*

Copyright © 2021, Autores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira

Vice-Reitora: Prof.^a Dr.^a Simone de Almeida Delphim Leal

Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis

Pró-Reitor de Gestão de Pessoas: Isan da Costa Oliveira Junior

Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof. Dr. Almiro Alves Abreu

Pró-Reitor de Planejamento: Prof. Msc. Erick Frank Nogueira da Paixão

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.^a Dr.^a Amanda Alves Fecury

Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Msc. Steve Wanderson Calheiros

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá

Madson Ralide Fonseca Gomes

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá

Fernando Castro Amoras

Conselho Editorial

Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Alaán Ubaiara Brito, Clay Palmeira da Silva, Irlon Maciel Ferreira, Jodival Maurício da Costa, Luciano Magnus de Araújo, Marcus Andre de Souza Cardoso da Silva, Regis Brito Nunes e Yony Walter Mila Gonzalez

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Editora da Universidade Federal do Amapá

Elaborada por Maria do Carmo Lima Marques – CRB2-989

Política, deliberação pública e organizações sociais na contemporaneidade/
Organizadores: Antônio Carlos Sardinha; Delamar José Volpato Dutra; Dilnéia
Rochana Tavares do Couto. Macapá: Editora da UNIFAP, 2021.

354 p. : il.

ISBN: 978-65-89517-28-3

1. Políticas públicas. 2. Organizações sociais. 3. Deliberação pública. 4. Direitos humanos. 5. Filosofia política. I. Sardinha, Antônio Carlos (org). II. Dutra, Delamar José Volpato (org). III. Couto, Dilnéia Rochana Tavares do (org). IV. Fundação Universidade Federal do Amapá. V. Título

320 P769

CDD 22.ed.

Diagramação: Flavio Palladino



Editora da Universidade Federal do Amapá

www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br

Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419



Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos Organizadores. É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte. As opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

COMISSÃO DE PARECERISTAS AD HOC

Dra. Ana Cristina Soares

Professora do Departamento de Ciências Humanas e Sociais e do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas/ Universidade Federal do Amapá e vice-líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP)

Dr. André Dionei Fonseca

Curso de História/Faculdade de Ciências Humanas (FACH) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Campo Grande e Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGE/UFOPA)

Dr. Caio Augusto Teixeira Souto

Professor de Filosofia do Instituto Federal do Amazonas (IFAM)

Dr. David Júnior de Souza Silva

Programa de Pós-Graduação em Ensino de História/Universidade Federal do Amapá (ProfHistória/UNIFAP)

Dra. Denise Machado Cardoso

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) e Programa de Pós-Graduação Cidades, Territórios e Identidades (PPGCITI) da Universidade Federal do Pará (UFPA)

Dra. Débora de Sá Ribeiro Aymoré

Curso de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Dr. Fábio de Godoy Del Picchia Zanoni

Curso de Filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP)

Dr. Guilherme Moreira Dias

Programa de Pós-Graduação em Ciências Militares da Escola de Comando e Estado-Maior do Exército (ECEME)

Dra. Halina Macedo Leal

Professora da Universidade Regional de Blumenau - FURB e da Faculdade de Filosofia do São Luiz: Colégio e Faculdade, Brusque/SC e pesquisadora associada da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) e membra do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro - FURB e Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígena - IFC/Blumenau.

Dr. Ivan Henrique de Mattos e Silva

Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira da Universidade Federal do Amapá (PPGEF/UNIFAP)

Dr. Jovino Pizzi

Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Dr. Marcos Antonio da Silva

Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)

Dr. Marco Aurélio Coelho de Paiva

Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Dra. Patrícia Rocha Chaves

Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amapá (PPGEO/UNIFAP)

S U M Á R I O

APRESENTAÇÃO.....	01
--------------------------	-----------

PARTE 1

ORGANIZAÇÕES E ATORES SOCIAIS EM TERRITÓRIOS POLÍTICOS DISSIDENTES: CULTURA, CORPO E PODER

SUBJETIVIDAD, MEMORIA Y RESISTENCIA EN CLAVE PROCEDURAL. ENTRE LA DECOLONIALIDAD Y LA INTERCULTURALIDAD.....	04
<i>Cristián Valdés Norambuena</i>	

LOHANA BERKINS. APUNTES SOBRE LA TEORÍA ENCARNADA TRAVESTI LATINOAMERICANA.....	20
<i>Salvador Vidal-Ortiz Patricio Simonetto</i>	

ECONOMIA ECOFEMINISTA DO CUIDADO.....	43
<i>Ilze Zirbel Daniela Rosendo</i>	

CARTOGRAFIA PARTICIPATIVA COM MULHERES QUILOMBOLAS NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO TERRITORIAL: O CASO DA TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA DE SUCURIJUQUARA, DISTRITO DE MOSQUEIRO, BELÉM-PA.....	58
<i>Débora Cristina Salomão Corrêa Ruth Helena Cristo Almeida Jones Remo Barbosa Vale</i>	

NÃO FOI O BOTO': 'HONRA' E MORALIDADE NA REPRESENTAÇÃO DE CRIME SEXUAL CONTRA MULHERES RIBEIRINHAS NO AMAPÁ.....	77
<i>M^a da Conceição da Silva Cordeiro</i>	

A IMPLEMENTAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA A POPULAÇÃO LGBTQT DO AMAPÁ: DIAGNÓSTICO, METODOLOGIA E EXPERIÊNCIA DE FORMULAÇÃO DO PLANO ESTADUAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS.....	92
<i>Antonio Sardinha Francisca de Paula de Oliveira Ana Cristina de Paula Maués Soares</i>	

PARTE 2

DELIBERAÇÃO PÚBLICA, POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DE TERRITÓRIOS EM DISPUTA

TOLERÂNCIA, CULTURA E DIREITOS HUMANOS EM HABERMAS.....	119
<i>Delamar José Volpato Dutra</i>	

S U M Á R I O

HERMENÊUTICAS DO SENSÍVEL: O COMPROMISSO COM A FORMATIVAPESQUISA EM CULTURA DA EDUCAÇÃO	156
<i>Carlos Cariacás</i>	
POLÍTICA EXTERNA BRASILEIRA PARA A REGIÃO AMAZÔNICA: A INDIFERENÇA DO GOVERNO BOLSONARO	186
<i>Lourrene Maffra</i>	
DIPLOMACIAS INDÍGENAS E MULHERES INDÍGENAS: UMA REVISÃO DE LITERATURA	208
<i>Camila Soares Lippi</i>	
“AMIGOS, ESTOU DIZENDO, TEMOS QUE NOS UNIR E LUTAR”: O SURGIMENTO DAS ASSEMBLEIAS DOS POVOS INDÍGENAS DE OIAPOQUE ENQUANTO CONSCIÊNCIA PAN-INDÍGENA	244
<i>Carina Santos de Almeida Francinei Narciso Correia Sinésia Forte dos Santos</i>	
O ENSINO DE HISTÓRIA EM QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS: ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS À CONCEPÇÃO DE ESCOLA/TERRITÓRIO	269
<i>Raimundo Erundino Santos Diniz</i>	
PANORAMA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS NO AMAPÁ DIANTE DO PROCESSO DE REORDENAMENTO TERRITORIAL HEGEMÔNICO	288
<i>Eduardo Margarit</i>	
POLÍTICA DE FOMENTO À ECONOMIA SOLIDÁRIA E A LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA: ANÁLISE DA ASSOCIAÇÃO DE CATADORES DE RESÍDUOS SÓLIDOS DE MACAPÁ (ACAM)	306
<i>Kátia Paulino dos Santos</i>	
<i>Relato de Experiência</i>	
A FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL (FACSS) E AS ESTRATÉGIAS PARA A GARANTIA DE DIREITOS SOCIAIS E HUMANOS: EXPERIÊNCIAS DE ENFRENTAMENTO DE VIOLAÇÕES NO MARAJÓ/PA	328
<i>Ana Maria Smith Santos Eunápio Dutra do Carmo Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães</i>	
SOBRE OS AUTORES E ORGANIZADORES	349

APRESENTAÇÃO

O livro ***Política, Deliberação Pública e Organizações Sociais na Contemporaneidade*** resulta de um trabalho de cooperação, diálogo e parceria entre redes de investigação formadas a partir do **Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas** (CNPq/Universidade Federal do Amapá) e do **Grupo de Pesquisa em Ética e Filosofia Política** (CNPq/Universidade do Estado do Amapá).

A proposta da publicação foi reunir reflexões que tratem da ação político-cultural de sujeitas e sujeitos, grupos e movimentos sociais em um contexto de produção e afirmação identitárias e de reivindicação por redistribuição e reconhecimento em distintos espaços políticos da contemporaneidade.

Em síntese, nosso objetivo foi buscar contribuições resultantes de processos de investigação concluídos ou em andamento capazes de problematizar a ação política e materializadas em sentidos, representações e outras práticas sociais atravessadas pelo campo da cultura.

O entendimento é o de que os campos da política e da cultura estão entrelaçados e, portanto, o fazer político observado em instituições e movimentos sociais, sujeitos e grupos organizados é definido em uma dimensão de ordem simbólica que envolve a disputa por sentidos que sustentam as práticas e processos políticos.

O desafio foi conectar, dentro desse escopo complexo, realidades distintas e devidamente situadas em lugares periféricos e habitados por sujeitos que se interrelacionam em territórios como a Amazônia, pensada enquanto lugar de observação situada que se entrelaça a um contexto mais amplo – a América Latina.

A questão central foi mobilizar olhares de investigadores para localizar movimentos, institucionalidades e processos socioculturais que ocupam, produzem e ressignificam os múltiplos espaços da política no contexto de territórios em disputa nas regiões periféricas produzidos por culturas políticas e atores específicos. É por essa perspectiva que a curadoria do livro organiza as contribuições de pesquisadores nacionais e internacionais.

Na primeira parte da obra, **ORGANIZAÇÕES E ATORES SOCIAIS EM TERRITÓRIOS POLÍTICOS DISSIDENTES: CULTURA, CORPO E PODER**, apresentamos abordagens que situam a interface entre os campos da cultura e da política em processos que permeiam práticas e saberes construídos sob a ótica de sujeitos, organizações e movimentos organizados no contexto de territórios físicos e imaginados em disputas de múltiplas escalas. A primeira e mais importante escala destacada tem como território em

APRESENTAÇÃO

permanente disputa os corpos habitados e significados por saberes e sujeitos a partir de marcadores como gênero, sexualidade, raça e etnia.

Na segunda parte, **DELIBERAÇÃO PÚBLICA, POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DE TERRITÓRIOS EM DISPUTA**, estão reflexões que problematizam os processos de discussão pública e deliberação devidamente situados em territórios institucionais e epistêmicos disputados por sujeitos e organizações políticas, articulados a redes de poder e a uma trama que envolve sentidos, discursos e práticas atreladas a demandas por direitos, reconhecimento e políticas públicas.

Destacamos que a obra conta com 25 pesquisadores situados em centros de pesquisa de seis instituições de ensino superior das regiões Norte, Nordeste e Sul do Brasil e de três instituições de ensino superior internacionais. Para além disso, os pesquisadores convidados estão vinculados ou foram formados por programas de pós-graduação de diversas áreas de conhecimento localizados no Brasil e no exterior, demonstrando não apenas uma abertura para o diálogo interdisciplinar, como também para diversidade de perspectivas, organicamente situados em instituições de ensino e pesquisa que buscam capilaridade e cooperação no processo de produção de conhecimento.

É importante destacar que procuramos promover e garantir a avaliação cega por pares (blind peer review), de forma a qualificar a proposta e contribuir para aprimorarmos o diálogo acadêmico entre os colaboradores. Foi constituído um comitê de pareceristas ad hoc, composto por 14 pesquisadores de 11 instituições de ensino superior, todos doutores e com experiência de pesquisa, para a avaliação das contribuições enviadas pelos colaboradores do livro.

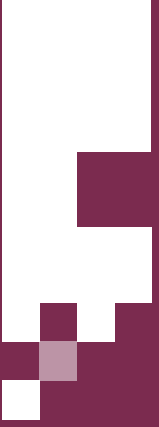
Essa iniciativa buscou qualificar o processo de elaboração de obras de natureza coletiva, fazendo da concepção do livro um meio para diálogo e debate entre pares, desafio demandado na produção de conhecimento e sob uma perspectiva interdisciplinar e multicêntrica, característica central do livro que temos a oportunidade de apresentar aos leitores e leitoras.

Boa leitura!

Prof. Dr. Antonio Carlos Sardinha
(Universidade Federal do Amapá – UNIFAP)

Profa. Dra. Dilnéia Rochana Tavares do Couto
(Universidade do Estado do Amapá – UEAP)

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
(Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC)



P A R T E 1

ORGANIZAÇÕES E ATORES SOCIAIS EM TERRITÓRIOS POLÍTICOS DISSIDENTES: CULTURA, CORPO E PODER

Subjetividad, Memoria y Resistencia en Clave Procedural. Entre la Decolonialidad y la Interculturalidad

Cristián Valdés Norambuena¹

Introducción

Polémicamente podría afirmarse que desde la historia de las ideas latinoamericanas, hay una tendencia a la oficialización y homogeneización del pensamiento crítico, tendiendo a matizar los movimientos internos, las líneas de despliegue y las diversas polémicas teóricas y epistemológicas que lo constituyen, proyectando así una interpretación más bien lineal y descriptiva, que con un fuerte matiz romántico teje en esa lectura la epopeya de un pensamiento emancipador de lucha, de resistencia, de independencia y autodeterminación de los pueblos... En el fondo, si mantenemos esta afirmación, la historia de las ideas latinoamericanas sería más bien un ejercicio de sistematización conceptual ético-políticamente comprometido, mucho antes que la sistematización histórico-crítica de procesos y periodos de pensamiento más menos integrados. Esto nos permite afirmar, en consecuencia, que es posible esgrimir otras formas de historiar las ideas, apostando por relevar elementos quizá menos explícitos en trabajos y autores más canónicos y reconocidos del pensamiento crítico latinoamericano, *v. gr.*, E. Dussel o J.C. Scannone, buscando posicionarse en los recovecos de sus tensiones internas, sus incompatibilidades teórico-conceptuales y los debates entre pensadores. Por tanto, y en razón de ello, este ensayo no se focalizará en una reestructuración histórica o en una relectura de la tradición de este pensamiento, sino que guardándonos de este modo de interpretar y asimilar sus reflexiones, nos proponemos explicitar y leer desde esta clave problemática, algunas líneas de fractura y tensión entre dos de sus

¹ Doctor en filosofía por la Université Catholique de Louvain, Bélgica. Su línea de investigación y docencia está focalizada en la filosofía intercultural y el pensamiento decolonial, cruzando críticamente la tradición del pensamiento latinoamericano y europeo. Sus ejes de investigación y publicación se han centrado en la teoría del contexto, la tensión entre normatividad y mundo de vida y geocultura y gobernanza. Contacto: entevaldes@outlook.com

expresiones más relevantes en la actualidad; la *opción decolonial* y la *interculturalidad*.

En este sentido los debates de los últimos 20 años entre estas perspectivas, que de modo particular han continuado esa línea crítica de la filosofía de la liberación (Bermúdez: 2011; Fonet-Betancourt: 2014), han comenzado a esgrimirse a priori como cuadros teóricos complementarios en diversas investigaciones de las ciencias humanas y sociales, pero sin haberse realizado aún una revisión exhaustiva de los fundamentos e interacciones posibles que le otorguen un sustento riguroso, tratándose más bien de una “intuición” que tampoco considera que a pesar de su origen en la crítica, se han venido desarrollando más bien de manera paralela, quizá como un reflejo de quiebres internos del pensamiento crítico que se venían arrastrando, sospechamos, desde los años 60’ y 70’.

En razón de esta hipótesis hemos venido desarrollando lecturas y ejercicios de explicitación de estas fisuras dentro del marco de discusión de la Escuela de Lovaina, como un ejercicio de continuación “indirecta” de los debates entre la Ética del discurso y la Filosofía de la liberación que se iniciaron a fines de los años 80’s entre diversos autores europeos y latinoamericanos —E. Dussel y K-O. Apel a la cabeza—, ante el impacto planetario de la Caída del muro de Berlín, el fin de los socialismo reales, la crisis del pensamiento emancipador, la idea del fin de la historia y la consolidación planetaria del capitalismo neoliberal, periodo que enmarca epocalmente el levantamiento de la opción decolonial en el pensamiento del peruano A. Quijano, que ya venía avanzada fuertemente por autores caribeños (Fanon, Glissant, etcétera), y la consolidación de una filosofía intercultural principalmente a través de los trabajos de R. Fonet-Betancourt, avanzada por autores preocupados de la significación ético-política de la cultura (Kusch, Scannone, etcétera).

En este contexto el primer elemento que hemos intentado analizar ha sido la crítica decolonial que Marc Maesschalck ha planteado a las propuestas interculturales de Ricardo Salas (Valdés: 2020a), relevando en primer lugar la escases general de este tipo de interacción teórico-conceptual, al mismo tiempo que la relevancia del debate decolonial/intercultural dentro de esta Escuela. En este sentido las discusiones que en los últimos 25 años se han

nucleado principalmente en torno al *Centro de Filosofía del Derecho* (CPDR) de Université Catholique de Louvain², hunden sus raíces en discusiones y líneas de reflexión venidas desde hace varias décadas atrás, que fueron decantando en distintos periodos con proyecciones más menos integradas, v. gr., el social-cristianismo o la teología de la liberación que tuvieron su origen o fuerte promoción en ese lugar.

Actualmente, como eco de los mismos cambios de paradigmas del pensamiento crítico, la cuestión ha pasado por la asimilación de esos debates a través de la formación de numerosos investigadores jóvenes, pero sobre todo por el sustento y los trabajos del mismo M. Maeschalck desde hace más de 30 años. En coincidencia, tanto este autor como R. Salas comienzan su producción intelectual a fines de los 80's, inmediatamente después de sus estudios doctorales en esa universidad, asimilando esa crisis epocal desde su inicio, e integrando la necesidad de nuevas perspectivas para el pensamiento emancipador; el joven Maeschalck imbuido de la realidad de Haití que vive en carne propia durante los años de la caída de los Duvalier, y Salas viviendo el fin de la dictadura militar de Pinochet y su inquietud permanente por los problemas de los pueblos originarios de América. Vale decir que en ellos se articula una heterogeneidad vivencial y conceptual variopinta, que en sentido general ha sido una constante en esta Escuela.

Dentro de este marco la preocupación que engloba los esfuerzos de éstos y otros autores de esta línea de trabajo, giran de modo general en torno a la implementación de dispositivos y herramientas conceptuales para el abordaje crítico de las problemáticas que afectan a nuestras sociedades y democracias plurales, principalmente bajo el modelo de la intervención ética, la hermenéutica, la pragmática, la fenomenología y la teoría normativa, marcado por los parámetros del aprendizaje colectivo, la acción colectiva y la creación normativa. Vale decir que se focalizan en líneas claves de la ética contemporánea con base de referencia en los diálogos primigenios propiciados

2 Tema aparte, y aún sin tematizar explícitamente, es el impacto y continuidad que tuvo en estos puntos de anclaje la separación de la universidad en su sección flamenca y francófona en el cuadro del conflicto lingüístico belga.

3 Por ejemplo en APEL, K., DUSSEL, E., & Fornet-Betancourt, R. (1992). *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, D.F.: Siglo XXI. APEL, K., & DUSSEL, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

en los Encuentros Norte-Sur organizados por R. Fornet-Betancourt, y que fueron perdiendo intensidad a inicios de este siglo³.

En razón de ello buscaremos testear puntos de encuentros entre estas perspectivas, sobre la base de las reflexiones desarrolladas por Maesschalck en su texto de 2014 *La Cause du Sujet*, y en algunos artículos publicados por Salas en los últimos años.

1. Síntesis y perspectiva de avance en este diálogo

En el artículo citado más arriba sobre Salas y Maesschalck, intentamos mostrar de qué modo la ética intercultural propuesta por Salas busca situarse al menos en dos intersecciones. La primera, de tipo más epistemológico-fenomenológico, dice relación con la tensión entre el universal y el particular, vale decir la cuestión de la posibilidad —o no— de emitir juicios universales con validez efectiva en mundos de vida contextualizados. Sin embargo Salas no pretende realizar un abordaje general de esta tremenda problemática filosófica, sino particularmente lograr moverse en esto que denominará “la doble dimensión de la moral”. En ese sentido corresponde a un esfuerzo por dar sustento normativo a enunciados éticos universales, anclados en la significación propia y particular de los mundos de vida, problema tremendamente complejo y permanente en diversas discusiones y propuestas de la Ética del discurso. La segunda intersección dice relación con las subjetividades emergentes —de las que hablaremos más adelante—, en el sentido que la globalización del sistema-mundo si bien se constituye sobre un principio de homogeneización, en donde el factor económico y cultural parecen ser los más explícitos, esto no anula que desde diversos recovecos sociales y culturales, se hallen diferentes expresiones de subjetividad que logran deslizarse entre dicho fenómeno epocal, *v. gr.*, los movimientos indígenas, los movimientos feministas, las organizaciones sociales, etcétera, es decir un enorme abanico de expresiones socio-culturales que subsisten y resisten la ola avasalladora del discurso y el ejercicio hegemónico del poder.

Por ello esta propuesta de ninguna manera acerca una noción de un diálogo intercultural sin rugosidades, ni menos una vinculación dialógica a-problemática entre diferentes códigos culturales. Al contrario, la

perspectiva de Salas ensaya engranar varios elementos problemáticos, en el sentido de asimilar en primer lugar los desafíos nada sencillos del aspecto epistemológico-fenomenológico entre las dimensiones de la moralidad, y a su vez contextualizar las reflexiones en dos momentos; el contexto epocal del sistema-mundo y el contexto de significación de los mundos de vida, vale decir, el punto de cruce entre la tensión geopolítica instalada (la homogeneización) y la instalación existencial tensionada (el mundo de vida). Por ello el alcance de la propuesta de Salas es limitado y no pretende ser una reflexión general sobre la interculturalidad, sino que busca acotarse a una propuesta de ética intercultural orientada a las problemáticas de América Latina, pero siempre con la cuestión de fondo referida a las tensiones entre los pueblos originarios de estas tierras y los Estados-nación surgidos luego de los procesos de independencia en la primera mitad del siglo XIX, que en su caso se focalizan sobre todo en el problema centenario entre el pueblo mapuche y el Estado chileno, y en los últimos años en los procesos de modernización y capitalización neoliberal de los territorios (Salas: 2017, 2019).

Dentro de este marco de reflexión la crítica de Maeschalck apunta a una cuestión muy específica, pero fundamental respecto a un eventual punto de quiebre insalvable entre la perspectiva decolonial e intercultural. En efecto, la crítica de este autor se focaliza en lo que denominaríamos *la operatoria intercultural*, en el sentido que Salas no se detiene en un diagnóstico general sobre determinadas problemáticas que se *leen* interculturalmente, sino que busca un ángulo de resolución dialógico de los conflictos en perspectiva normativa. En razón de ello Salas propone un ejercicio de *traducción* que logre levantar puentes dialógicos y puntos mínimos de reconocimiento, en consideración de la conflictividad inherente a las relaciones sociales y humanas, pero amplificadas por condiciones de dominación y mantención de relaciones de asimetría, a través de mecanismos muy sofisticados, institucionalizados y en muchos aspectos naturalizados por los actores concernientes. En este sentido Maeschalck apuntará a lo que caracteriza como *el postulado de simetrización* que engrana esta propuesta de traductibilidad.

Así destaca minuciosamente que la propuesta de Salas conlleva como condición fundamental de dicho diálogo que se ejerza una suerte de *epojé intercultural*, en el sentido que la relación de asimetría que justifica la

necesidad de dicho diálogo, quede al margen en perspectiva de instalar el diálogo mismo, vale decir que esta condición de posibilidad es un postulado de simetrización paradójico, en el sentido que si bien se busca la resolución dialógica de una relación intercultural conflictiva, se instala como punto de inicio la anulación de la misma relación asimétrica que justifica su implementación.

Si bien el análisis de Maesschalck es bastante preciso y muy ajustado al texto, consideramos que en realidad sólo comprende dos aspectos del planteamiento. Por una parte el aspecto referido al modo de esgrimir una ética del discurso sobre la base del diálogo-traducción, y por otra una consecuente consideración muy general de las problemáticas interculturales, que no incluye la especificidad de la conflictividad propia de los contextos latinoamericanos. En este sentido la discusión se mueve más bien en aspectos formales de la problemática antes que en aspectos materiales.

Algunos de estos elementos ya lo discutimos desde otra perspectiva en el artículo referido, sin embargo constituye una lectura más bien “negativa”, en el sentido que se preocupa de relevar elementos fundamentales de la fractura entre estas líneas de pensamiento crítico, la proyección de eventuales respuestas entre autores, y el delineamiento de características generales de la discusión decolonial/intercultural dentro de la Escuela de Lovaina. Sin embargo ahora nos parece necesario despejar ese primer esfuerzo separando planos de crítica.

Si vemos en detalle, la crítica de Maesschalck no se preocupa de problematizar las relaciones asimétricas, ni menos aún la conflictividad que Salas releva en clave intercultural, sino que instala un “reclamo” ante la aparente omisión de la misma en el momento del diálogo-traducción. Pero ello no implica una crítica que desautorice un modo particular de comprender las problemáticas actuales, ni en Salas ni en general en la perspectiva intercultural, y menos aún un ejercicio de negación de dichas problemáticas, sino la insistencia en *un modo particular de comprender e integrar la asimetría* en la operatoria propia de una ética intercultural; decimos particular por el modo en que Salas la implica en la traducción, y el punto de referencia (tácito) desde el cual Maesschalck levanta dicha crítica. Por ello la cuestión fundamental entre estos autores, a través de

los cuales caracterizamos la problemática decolonial/intercultural, no reposa en el compromiso ético-político del intelectual o en los elementos teóricos de análisis, sino en el *momento procedural*, en donde se pasa de una interpretación crítica compartida sobre el mismo fenómeno histórico, social y cultural, a la implementación de herramientas reflexivas.

De este modo podemos señalar hipotéticamente que la *intuición* de complementariedad entre estas perspectivas posee un trasfondo crítico de justificación comprensible, empero la necesidad de un cuestionamiento epistemológico del mismo no responde a una interrogación general que arbitre desde criterios autónomos o externos, en el sentido de instalar puntos de referencia epistemológicos a partir de un modelo general de “ciencia”, sino a una lectura que desde los desafíos de implementación ética, interroga sobre los modos de *comprensión e integración procedural de la asimetría* al menos en dos aspectos; si ese tipo de interpretación posibilita y/o proyecta una resolución del conflicto, y de qué modo se juega la asimetría en el proceso de tratamiento del conflicto.

Estos dos elementos nos parecen claves, puesto que el desarrollo paralelo de estas perspectivas del pensamiento crítico contemporáneo en muchos aspectos —consideramos— responde a la rigidez y el celo en los cuadros reflexivos, manifestada a nuestro juicio en una nomenclatura reiterativa y muchas veces redundante, que no está orientada, al menos explícitamente, al levantamiento de estrategias de intervención, lo cual constituye a su vez un tipo de abordaje que reconfigura significativamente estas vías del pensamiento crítico, y modelan la particularidad de las reflexiones dentro de la escuela lovainense.

Por ello nos parece pertinente retraer la discusión hacia esa comprensión e integración procedural de la asimetría dentro de las mismas propuestas de estos autores, buscando algunos insumos conceptuales que no sólo justifiquen sus propuestas particulares en una lectura de interpretación monográfica, sino que aporte al levantamiento de nociones claves para un abordaje más sistemático e integral que problematice esta dimensión de la tensión decolonial/intercultural.

En lo que sigue testaremos un par de nociones relevantes de estos autores que nos permitan avanzar en este cometido.

2. El sujeto como punto de partida ético-político

2.1 Memorias de resistencia y subjetividades emergentes

En el marco de la discusión de Salas, sobre todo en los últimos trabajos en donde se nota un alejamiento cada vez más marcado de los postulados habermasianos en la formulación de una ética del discurso —al menos como aparece en su *Ética intercultural* (2003)—, va pasando desde una perspectiva con acento en un plano de discusión normativo-argumentado, a uno con acento en los mundos de vida y las posibilidades de sentidos, recogiendo en gran parte las reflexiones de Husserl en su *Die Krisis* de 1936, texto al que refiere permanentemente en diversas partes de su trabajo.

Este “alejamiento” en realidad no corresponde a una separación teórica o el recorrido por nuevas vías de reflexión, sino más a la importancia que le va dando a dichos mundos de vida en cuanto constituyen el punto de anclaje inequívoco de significación y asimilación existencial de la normatividad, es decir, en Salas jamás sería suficiente —ni antes ni ahora— una diálogo argumentado sobre las disposiciones de un tipo de racionalidad dado, que a su vez abre la discusión respecto a lo que estamos entendiendo por tal, y si no la estamos reduciendo a priori a su versión ilustrada o lógico-cientificista, sino a lo infructuoso de una argumentación con esas características que no se corresponda ni se asimile en la praxis cotidiana. En el fondo es la problemática que atraviesa a diversas propuestas reflexivas en términos de la capacidad real de aplicación en contextos determinados.

Ahora bien, el acento latinoamericano que marca la reflexión de Salas lo pone en guardia respecto a una historia de imposiciones de diverso tipo, que en su nomenclatura configuran la idea de una *violencia fundante* manifestada al menos en tres hitos; el trauma de la conquista, la oposición civilización-barbarie, y las doctrinas de seguridad nacional durante la segunda mitad del siglo pasado (Salas: 2013, 2014). Este cuadro resulta fundamental en sus propuestas, porque instala explícitamente un eje problemático, que si bien no pretende de ninguna manera ser exhaustivo, resulta significativo en términos de pensar la “violencia” como un elemento precisamente “fundante” de nuestras sociedades, hundiendo sus raíces en un proceso que viene desde la conquista y la colonización, y que va más allá del

periodo de independencia de las metrópolis (España y Portugal), alcanzado con características propias las últimas décadas de nuestra historia.

Sobre ello, en un sentido esencialista podría juzgarse como una cierta idea “catastrófica”, en razón de una interpretación que puede dejar espacio a una configuración histórica dramática, en donde se instalaría como un elemento fundante de identidad y destino; un *fatum* de violencia⁴. Empero juzgamos que esta noción es más bien una forma conceptualmente instrumental de manifestar la profundidad y complejidad de los conflictos sociales en América Latina, y que en razón de su esfuerzo por la formulación de una ética (intercultural), Salas se focaliza más bien en los espacios de esperanza y superación de una condicionante determinada, y no en un pesimismo nihilista que se focalizaría más bien en estrategias paliativas (en el mejor de los casos), mucho antes que en el diseño de herramientas reflexivas para la reestructuración de la dinámica social con esa característica decisiva.

Sobre ello consideramos que el punto de anclaje transversal que orienta esta perspectiva más bien optimista de la historicidad latinoamericana —y no por ello ingenua—, reposa sobre una mención permanente y transversal en su pensamiento; nos referimos a lo que denominará como *memorias de resistencia y subjetividades emergentes*.

En efecto, dentro de sus reflexiones esta articulación posee una evidente connotación histórica vinculada a los mundos de vida, en donde esas mismas situaciones fundantes de un *Ethos* de violencia han ido a la par de la *resistencia colectiva* a determinadas condiciones de dominación⁵. Ahora bien, sobre esta misma base Salas levanta la hipótesis de una cierta continuidad histórica de esas resistencias, que van sedimentando y consolidando su permanencia a través de una dialéctica constante que va contestando a esos y otros hitos de violencia. Sin embargo su lectura histórica está más bien en

4 Recojo esta inquietud manifestada en una reunión con M. Maeschalck en diciembre de 2019 en Louvain-la-neuve.

5 En este sentido Salas restringe su reflexión a un plano filosófico, conformándose con una perspectiva más panorámica desde la formulación de una ética, pero que ha sido abordada copiosamente en Chile, *v. gr.*, por el historiador Gabriel Salazar, quien desarrollando una historiografía desde los marginales y oprimidos de la historia, ha logrado establecer con solidez, interpretamos, este *Ethos de resistencia*; desde el comercio ambulante y las ferias libres, hasta los movimientos sociales y sindicales bien entrado el siglo XX.

perspectiva de una clarificación y fundamentación ética de la resistencia, dentro del cuadro actual de la homogeneización capitalista y la caída de los meta-relatos de emancipación, dando razón de su insistencia en las “nuevas” *subjetividades emergentes*, que en los intersticios del sistema-mundo logran levantar espacios de lucha ajustadas a las problemáticas de época.

Esta idea de *subjetividad* es clave en términos fenomenológicos, porque implica posicionar la cuestión en un plano pre-argumentativo, incluso existencial en una versión más radical⁶, relevando un tipo de *intersubjetividad* a contrapelo del sentido que pretende imponerse (mercado, individualismo, etcétera), en primer lugar como una reflejo de ese *Ethos* de resistencia sedimentado, al mismo tiempo que un punto de proyección ético-normativa para nuevas pautas de interacción social ajustada a una significación contextual determinada. O sea, en Salas la memoria de resistencia y la emergencia de subjetividades en el contexto actual, constituyen un punto de inflexión ético para una discusión que en su pensamiento, se libraré en un plano de interpretación intercultural.

2.2 La potencia ético-política del Sujeto

La lectura de Salas, y la intención de estas páginas, se enmarca dentro de un interés general por pensar determinadas condiciones de asimetría, que en sus características más patentes podemos situar críticamente en “América Latina”. Por ello una duda que se arrastra en una interpretación del trabajo de Maesschalck, es qué rol podría ocupar un autor europeo en discusiones que a priori podríamos considerar muy lejanas a las realizadas al otro lado del Atlántico. Ahora bien, este punto que parece alejarse de nuestro propósito, paradójicamente nos permite empalmar con las reflexiones de Salas.

El primer ángulo de entrada es bio-bibliográfico, en tanto consideramos que si bien su obra comienza bajo el interés de una interpretación acabada del idealismo alemán, el impacto que le provoca la realidad de Haití durante los duros años en que termina la dictadura de Jean-Claude Duvalier, claramente

⁶ Sobre ello afirmaríamos que Salas no busca integrarse a ese plano de reflexión, sin embargo posee elementos fuertemente vinculados con lo que podríamos denominar una “existencialismo ético”, con la salvedad que no es una cuestión que busque discutir en ninguno de sus trabajos.

significó un fuerte giro en su pensamiento⁷, y el inicio de sus lecturas de pensadores caribeños comprometidos con la emancipación, como Fanon y Glissant, pero sobre todo de Karl Lévêque, al mismo tiempo que una dura crítica al rol de la Iglesia católica y la cúpula eclesiástica. Por ello ponemos en cuestión si filosóficamente su interpretación del pensamiento europeo es realmente una lectura ortodoxa, o más bien una interpretación que busca en ellos insumos conceptuales para una propuesta original de pensamiento emancipador, que como dirá en sus *Jalones* (1991), no sólo se tratará de pensar una filosofía de la liberación y una ética social, sino *rescatar* ese pensamiento emancipador que tuvo su origen en el proyecto moderno, y que a partir de ciertas interpretaciones terminó reducido a un proyecto de dominación y representación del mundo. El segundo ángulo, ya como tema específicamente filosófico, tiene que ver con lo que planteará como un necesario avance en el pensamiento emancipatorio, que se manifiesta explícitamente en su crítica al marxismo y el paso de la *lucha de clases* a lo que denominará la *lucha legal* (Valdés: 2020b).

Esta idea en términos muy generales corresponde al desplazamiento de la lucha de emancipación anclada en una cierta interpretación de la dinámica social, con base en la “derrota” de la clase proletaria sobre la clase dominante, a un tipo de lucha que sin escamotear el conflicto social, levanta una propuesta de emancipación sobre el parámetro del avance *legal* y *normativo* anclado en los mundos de vida. En el fondo Maesschalck está preocupado de romper con un tipo de interpretación en donde la “guerra social” ha pasado de ser una expresión de la conflictividad inherente de las relaciones humanas, a una característica esencial y vía de la misma emancipación, que en el fondo no resuelve la problemática —pensamos—, sino que la suspende hasta un nuevo y esperable enfrentamiento de clases.

Dentro de este cuadro que asimila la necesidad de nuevos marcos para el pensamiento crítico, el itinerario filosófico de Maesschalck ha pasado por diferentes etapas y acentos reflexivos, pero que en el momento de apostar por una línea decolonial que se hace más explícita y cercana a las posturas del grupo Modernidad-colonialidad decolonialidad (Maesschalck: 2011), nos

⁷ Hasta el momento no existe una biografía sobre el autor, sin embargo consta por él mismo en sus relatos de los años en que vivió en Haití.

parece tremendamente significativo que viniera justo después de una serie de trabajos junto a J. Lenoble sobre las normas, la democracia y la gobernanza (2009-2010). Vale decir que el marco en donde sus reflexiones confluyen con esta opción intelectual, está anclado firmemente en la búsqueda de perspectivas “decoloniales” con una referencia al plano normativo dentro de las reglas de juego democrático. Esto es clave, porque como hemos señalado, este aspecto no resulta decisivo en la crítica decolonial más difundida en los últimos años, o al menos en la perspectiva pragmática que se halla en la Escuela de Lovaina. Por ello consideramos que durante los años que van aproximadamente desde 2010 a 2015, su pensamiento ha retomado ideas claves de su intensa producción a inicios de los 90’s en donde se expresaban de modo mucho más “programático”, a diferencia de este ejercicio y periodo que señalamos en donde aparece una lectura madura sobre determinadas ideas fuerza que han atravesado su reflexión. En efecto, no es para nada casual que *La Cause du Sujet* sea una verdadera recapitulación de sus lecturas primigenias de Karl Lévêque, en donde la cuestión del sujeto, precisamente, se vuelve capital.

La discusión que anima este trabajo recoge en sus primera líneas una de las problemáticas más complejas respecto al “sujeto” en la filosofía contemporánea, aquellas ideas en donde se habla de “la muerte del sujeto” o de su “vaciamiento”. En ello las disquisiciones de Maesschalck apostarían más bien por un “retorno al sujeto”, pero no en el sentido de una restitución filosófica que omita esas discusiones, sino que asumiéndolas va en búsqueda de perspectivas que permitan una reinterpretación ético política que releven su *potencia (puissance)* como agente de su propio cambio y emancipación; este punto específico es el que queremos recoger.

Si Salas habla de la emergencia del sujeto y de un entramado de intersubjetividad que contesta al sistema-mundo, Maesschalck hablará más bien de un sujeto oprimido, debilitado, que en el mejor de los casos ha depositado su destino y confianza en un Estado de bienestar, en las instituciones, o bien en la mistificación del líder que denuncia Lévêque — esto último como eco de la situación de Haití y el tipo de poder ejercido por Duvalier padre—, con la salvedad que a pesar de esas condiciones factuales del sujeto, aún pervive la posibilidad de la creatividad y el deseo de un cambio. Este punto deriva de la importancia que Karl Lévêque —en su

condición de jesuita— le otorga a las comunidades de base y la fe cristiana, en contraste con un tipo de interpretación representada por Lévy-Bruhl (1967) en donde el “pensamiento salvaje” que abarca al pensamiento religioso, es completamente desplazado del plano de la acción.

En ello la tesis que destaca Maesschalck viene a darle un sustento renovado a sus primeras formulaciones sobre la acción organizada para la transformación social (comunidades de base, sindicatos, etcétera) y que decantará en la importancia permanente y “subrepticia” que le dará a la fe cristiana en sus propias reflexiones. Empero aquí también se conjuga una perspectiva cercana a los aportes del psicoanálisis (Fanon), y por otra parte al valor de la *poiesis* a partir del lenguaje (Glissant), en donde el mensaje salvífico del evangelio y la fe en Cristo es en definitiva el deseo y la esperanza de un mundo diferente, de justicia y paz, que debe ser construido por la acción directa del creyente... En resumidas cuentas Maesschalck, apoyado en sus lecturas de Lévêque, retoma dicha *potencia* del sujeto no como una restitución del sujeto moderno en sus capacidades de emancipación bajo una clave ilustrada —proyecto que sería absolutamente ilusorio—, sino desde los márgenes de la modernidad al menos en un doble sentido. Por una parte la revalorización de la religiosidad popular como agente de cambio, que reedita los lineamientos fundamentales de la teología de la liberación y algunas de la filosofía de la liberación, y por otra parte la búsqueda de esa potencialidad ético-política en un plano negado de la racionalidad moderna supuestamente arrasado por el avance de las tecno-ciencias. Es decir que —parafraseando a Salas— son formas de subjetividad que resisten y emergen desde los márgenes de la racionalidad propia del sistema-mundo, como espacios de esperanza y transformación social que al mismo tiempo se arriman con la significación de los mundos de vida —en el caso de Maesschalck apostando por la dimensión religiosa de un pueblo—, porque en definitiva la “causa” del sujeto será la causa ético-política de su propia liberación.

Conclusiones abiertas

Este artículo es un testeo de proyecciones filosóficas a través del diálogo crítico Salas/Maesschalck en perspectiva de levantar puentes entre la perspectiva decolonial e intercultural. Corresponde a una proyección en la medida que en un trabajo anterior desarrollamos una perspectiva orientada a la problematización de dicho vínculo, a partir de la cuestión referida a la integración de la *asimetría* como punto de inflexión en el diseño de herramientas reflexivas.

Dentro de ese cuadro problemático tomamos dos nociones importantes dentro de las propuestas de cada uno de estos autores, que nos permitieran encontrar vasos comunicantes en lo que de momento consideramos un aspecto previo, que tiene que ver con los elementos de base desde los cuales se despliega una propuesta de intervención intelectual. En efecto, la ética intercultural de Salas y la discusión normativa en Maesschalck coinciden en la importancia de la *asimetría* como punto de inflexión de la problemática intercultural y decolonial, pero el punto de tensión estaría en la interpretación particular que cada uno de ellos tiene respecto a su *comprensión e integración procedural*, y no a la pertinencia de esta clave de lectura crítica.

Sobre ello nos parece que la cuestión de las *memorias de resistencia* y las *subjetividades emergentes* en Salas, se entrelazan significativamente con la recuperación filosófica de la *potencia del Sujeto* que ensaya Maesschalck, en el sentido que encuentran un punto de apoyo ético-político que pervive a la dominación colonial y cultural, y que constituyen puntos de apoyo para un proyecto de emancipación anclado en los mundos de vida. Este último punto es clave y marca un punto de diferenciación fundamental entre la Escuela de Frankfurt y la Escuela de Lovaina, en la medida que en la primera habría una cierta predominancia del discurso argumentado (formal) (Maesschalck: 2001), y en la segunda una predominancia de la vinculación con los mundos de vida y las proyecciones de sentido que contienen. Sin embargo no se trata de una mera búsqueda de validación semántica de enunciados normativos, sino a un cambio de perspectiva en donde la dinámica normativa se asume en una dialéctica en permanente tensión, lo que Salas considera como las *dos dimensiones de la moralidad*, y Maesschalck intentaría relevar a través

de sus insistencia en la relevancia del *arrière-plan* y el *habitus*, es decir el plano de fondo contextual sobre el cual se mueve la cuestión.

Finalmente a modo de proyección nos parece importante relevar al menos 3 cuestiones. Lo primero es clarificar en Salas la articulación efectiva entre las memorias de resistencia y la emergencia de subjetividades en el presente, es decir, de qué modo ese sedimento de resistencia cuaja en términos concretos en la praxis de resistencia y liberación. En segundo lugar se hace necesario relevar el parámetro filosófico sobre el cual Maeschalck interpreta una u otra integración procedural de la asimetría, puesto que a primera vista parece más bien un elemento tácito y determinante que queda por revisar, quizá como un postulado paralelo al de Salas. Y en tercer lugar la importancia de profundizar en la especificidad del diálogo entre estos autores, en la medida que ninguno de los dos pretende levantar una suerte de “teoría general” sobre la decolonialidad y la interculturalidad, sino que desde sus propias preocupaciones filosóficas cada uno ha levantado diferentes propuestas que poseen puntos de sinergia, constituyendo más bien una orientación y la instalación de algunos puntos de crítica sobre esta cuestión del pensamiento crítico contemporáneo.

Referências

BERMÚDEZ, J.P. Modernité/Colonialite-Décolonialité: une critique sociale autre. En Maeschalck, M., & Loute, A. (Coord). **Nouvelle critique sociale. Europe – Amérique Latine, aller – retour**, 2011.

FORNET-BETANCOURT, R. **Liberación e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano actual**. In : Concordia, Band 62, 2014, pp.73-94.

LEVEQUE, K. **La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl**. Tesis de doctorado. Université de Strasbourg, 1967.

MAESSCHALCK, M. **Jalons pour une Nouvelle éthique. Philosophie de la libération et Éthique sociale**. Louvain-la-Neuve : ISP, 1991.

MAESSCHALCK, M. **Normes et Contextes : Les fondements d'une pragmatique contextuelle**. Hildesheim/Zürich/New York: OLMS, 2001.

MAESSCHALCK, M., & LENOBLE, J. **L'action des normes, Éléments pour une théorie de la gouvernance**. Sherbrooke, Québec : Les Éditions Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke, 2009.

MAESSCHALCK, M., & LENOBLE, J. **Democracy, Law and Gouvernance**. Ashgate : Aldershot, 2010.

MAESSCHALCK, M., & LOUTE, A. (Coord). **Nouvelle critique sociale. Europe – Amérique Latine, aller – retour**. Italia: Polimetrica, 2011.

MAESSCHALCK, M. **La cause du Sujet**. Bruxelles : Peter Lang, 2014.

SALAS, R. **Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano**. Santiago de Chile: UCSH, 2003.

SALAS, R. Parapensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofia intercultural. In: Pizzi, J. (Ed). **Diálogo Crítico-Educativo IV: Mundo da vida, interculturalidade e educação**. Pelotas: UFPel, 2013.

SALAS, R. Violence fondatrice, Mémoire de la Dictature et Politiques de la Reconnaissance. In: **Appareil**, 2004, 2014.

SALAS, R. Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu. In: **Revista nuestra América**, Chile. v.7, nº14, 2019, pp.315-336.

VALDÉS, C. Consideraciones críticas en torno a interculturalidad y decolonialidad. Diálogos entre M. Maesschalck y R. Salas. In: **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 25, nº 88, 2020a, pp. 14-33.

VALDÉS, C. La transformación social emancipadora y la “lucha legal” en la filosofía política de Marc Maesschalck. In: **Revista Izquierdas**, nº 49, 2020b, pp.2050-2065.

Lohana Berkins. Apuntes sobre la teoría encarnada travesti Latinoamericana

Salvador Vidal-Ortiz¹

Patricio Simonetto²



Figura 1. Foto de Lohana Berkins en la “Sala de las mujeres, género y diversidad” en la Casa Rosada.

1 Salvador Vidal-Ortiz es profesor asociado en la American University en Washington, DC. Durante el 2019, enseñó en el programa de maestría de educación en la Universidad Federal de Amapá, en Macapá. Correo electrónico: vidalort@american.edu.

2 Patricio Simonetto es Marie Slodowska-Curie fellow en el Institute of the Americas - University College London. Correo electrónico: p.simonetto@ucl.ac.uk.

Introducción

Este capítulo presenta una serie de contribuciones sociales, políticas y de cierto modo teóricas de Lohana Berkins, activista travesti Argentina. Relatamos la experiencia de vida y trabajo de esta “referenta” (en Argentina se utiliza referenta, o referente en femenino, específicamente para mujeres), quien fuera clave en una serie de movimientos sociales por dos décadas - desde los movimientos de mujeres para educación sexual y reproductiva (y no reproductiva), los derechos *gay* y *lésbicos* como el matrimonio igualitario, y los derechos y esfuerzos para una ley de identidad de género en el país del Cono Sur. Reconocida en muchos países Latinoamericanos, fue luego de su fallecimiento que Lohana adquiere reconocimiento e institucionalización (por ejemplo, con el reciente endoso del gobierno de la nación para ubicar una de sus fotos en la Casa Rosada - la casa de gobierno), el impulso dentro de sectores del feminismo integrados con el gobierno de un billete con su imagen, y un reconocimiento como figura central de las luchas en varios niveles en Argentina durante el siglo 20.

En la imagen que precede la introducción (Figura 1), vemos el cuadro de Lohana Berkins develado en la inauguración de la antesala de Mujeres, Géneros y Diversidad, donde también se incorporaron las imágenes de Carlos Jáuregui, María Elena Walsh, Néstor Perlongher, y María Florentina Gómez Miranda - líderes y lideresas de movimientos y militancias importantes en el país. Este salón fue re-inaugurado, luego de 4 años de una presidencia conservadora liderada por Mauricio Macri. Alberto Fernández toma esta postura no solo como gesto simbólico, sino como una forma de ciudadanía plena de figuras clave en la historia del país, incluyendo a Berkins.

El impacto del trabajo de Lohana se extendió a una lectura de ella como potente lidereza feminista. Tal era la necesidad de reconocerla como referenta, que al momento de anunciar que próceres del país serían incorporados a los billetes, la propuesta de la figura de Lohana Berkins no se hizo esperar, como vemos en la Figura 2.

La recuperación política-partidaria de Lohana se inscribe en un proceso de reconfiguración del imaginario político del Kirchnerismo-Peronismo que, en consonancia con la emergencia generada por movimientos sociales



Figura 2. Imagen (informalmente) propuesta para un billete nacional argentino.

feministas masivos en torno a consignas como #NiUnaMenos y la demanda de aborto legal, seguro y gratuito, predispuso una ampliación del pateón de figuras de referencia para establecer un vínculo institucional con estas agendas. Además, se corresponde con la inscripción política de Lohana que, no sin tensiones, participó como afiliada al Partido Comunista en la coalición de fuerzas políticas referenciadas en los gobiernos de centro-izquierdas de Néstor Kirchner, Presidente de Argentina 2003-2007, y Cristina Fernández de Kirchner, Presidenta de Argentina del 2007-2015, y desde el 2019, como Vice-Presidenta, colaborando con el Presidente, Alberto Fernández. La nostalgia política por los líderes fallecidos es un componente central de la retórica política del principal sostén de estos gobiernos - el peronismo - al igual que con la figura de Evita, se apela a la figura de Lohana como sinónimos de una lucha contra la inequidad social extrema atravesada por la clase, raza, género, sexualidad, migración y educación que atravesó las vidas travestis y trans.

Este capítulo se organiza en tres apartados. Primero, presentamos una breve biografía de Lohana para contextualizar su obra. Segundo, presentamos algunos de los núcleos de su vasta producción con principal interés en la teoría travesti Latinoamericana, vínculo política/Estado, por último la relación corporalidad/identidad. Nuestro abordaje tiene un acento descriptivo que pretende presentar su obra como política, activista, y productora de conocimiento, nos interesa interconectar así los

conocimientos desarrollados en el contexto de los movimientos sociales tanto en Argentina como en una perspectiva global. Por último, a modo de cierre, proponemos un acercamiento a su políticas transformadoras.

1. Biografía

Lohana Berkins nació en 1965 en Pocitos, Salta. Al igual que otras travesti, abandonó el hogar a los 13 años como producto del rechazo de su padre, primero se dirigió a la capital de la provincia donde conoció a su primera familia-travesti y a su madre La Pocha. A pesar del contexto conservador signado por la fuerte cultura católica del norte argentino, Lohana Berkins se involucró en formas de organización y celebración como el carnaval y las redes de cuidado común de sus amigas travestis.

Tras algunos años dedicados al trabajo sexual, decidió migrar a Buenos Aires. Como producto de las masacres que sufrían algunas de sus compañeras, Lohana Berkins rápidamente se involucró en los primeros procesos de organización política. Dedicó sus primeros años a AMMAR, el primer sindicato de meretrices de la Argentina. Luego se involucró en ATA (Asociación Travesti Argentina), para en 1994 iniciar su propia organización la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT).

Lohana emprendió un largo camino de lucha. En 1998, participó activamente en la organización de travestis contra los códigos de falta con el que la policía las perseguía. En el 2002, dio una de sus primeras grandes batallas para que el colegio terciario en el que pretende titularse como maestra de grado la reconociera con su nombre más allá de los documentos. Fue la primera travesti con un trabajo en el Estado, comenzó siendo la asesora del legislador de la Ciudad de Buenos Aires Patricio Etchegaray del Partido Comunista, partido en el que se afilió y militó hasta su fallecimiento. En el año 2008, lideró la formación de la cooperativa textil Nadia Echazú con el objetivo de ampliar las posibilidades laborales de la comunidad travesti. En el 2010, formó el Frente Nacional por la Ley de Identidad de Género que, dos años después, lograría sancionar la ley 26.743 que transformaría a la Argentina en el primer país en reconocer el género auto-percibido de las personas sin necesidad de someterse a tratamiento médicos, como también,

haría mandatorio al sistema público y privado de salud de garantizar el acceso integral a las prácticas de afirmación de género.

A lo largo de su trayectoria circuló por numerosos espacios políticos, académicos y sociales. Fue capaz de articular con un conjunto de organizaciones sociales que iban desde el feminismo al cooperativismo, a partir de la cual potenció la política y la agenda travesti y trans hasta transformarla en una materia en la política del Estado nacional. Falleció en 2016. En su última carta instigó a sus compañeras a “El tiempo de la revolución es ahora, porque a la cárcel no volvemos nunca más. Estoy convencida de que el motor de cambio es el amor. El amor que nos negaron es nuestro impulso para cambiar el mundo. Todos los golpes y el desprecio que sufrí, no se comparan con el amor infinito que me rodea en estos momentos. Furia Travesti Siempre”.

2. Teorías Carnales, Corporalidades Políticas

Esta sección no pretende calificar las intervenciones de Berkins como activista, o como política, o como intelectual (categorías, de nuevo, no mutuamente exclusivas) sino como un desglose de sus contribuciones a la formación de - en sus palabras- una teoría travesti Latinoamericana. Comenzamos con la idea maestra de su teoría la cual plasmó, desde slogans como ¡furia travesti! repetidos en la región, hasta una respuesta informada a estudios de género, sexualidad, y la teoría *queer* en relación a las vivencias encarnadas de mujeres travestis en la región. Desde esta primera ilustración, continuamos explorando la discusión de políticas públicas y el Estado. Berkins era una ferviente creyente de una ciudadanía del día a día, situada, que valorara las diferencias y reconociera las barreras sociales en Argentina, y por ello luchaba desde el terreno político de la intervención de políticas sociales y políticas públicas para personas que han sido vulneradas por su experiencia de vida. En tercer lugar, presentamos citas y discusiones directas de las ideas de identidades travesti de las que tanto hablaba, y las conectamos con corporalidad, pues para Berkins, el cuerpo y la identidad eran una fusión. Claro que, aunque a menudo se veía presionada a explicar mucho sobre las identidades travesti -- en relación a colectivos de *gay*, lesbianas, bisexuales, travestis y transgéneros, por un lado, y a movimientos

sociales de mujeres, por el otro lado, también respondía a temas y preguntas invasivas sobre el cuerpo. Tanto ella como muchas, como mujeres travesti, respondían constantemente a preguntas de curiosidades morbosas sobre su corporalidad, pero utilizaban la curiosidad como plataforma para hacer demandas políticas.

2.1 Teoría Travesti Latinoamericana

Para Berkins, el proyecto clave era la creación de una “memoria del travestismo Latinoamericano (...) Es decir, experiencias en primera persona para contraponer a los discursos que han circulado sobre nosotras” (BERKINS, 2008, 43). Berkins avanzó como proyecto político y teórico el plasmar una teoría travesti Latinoamericana que recogiera la experiencias y conocimientos de las travestis. Buscaba fundar una teoría que partiera de la experiencia cotidiana de quienes sufrían una cruda situación de marginación extrema por la negación al reconocimiento a su identidad, persecución policial, restricción al acceso a la educación y al trabajo formal, como también, que recogiera la producción de conocimientos comunitarios desde la experiencia de técnicas caseras para la producción de cuerpos que no se ajustaban al binario varón-mujer al vínculo cotidiano con un Estado virulento. Tras participar varios años en la formación de AMMAR - la primera organización sindical de trabajadoras sexuales y prostitutas - Lohana se volcó con fuerza desde los años 1990s a la consolidación del movimiento travesti-trans. Cuestionó con virulencia la extrema vulneración social que para ella restringía a las travestis/trans a la oferta de servicios sexuales. En el año 2000, en una entrevista por Claudia Palapot (2000) afirmó sobre el colectivo travesti:

La prostitución sigue siendo la única alternativa. Nosotras no podemos hablar de que acá se elige la prostitución. Se podría hablar de elección si pudiéramos acceder a trabajos comunes. Entonces sí, yo opto y puede que sea todo tan democrático que esté eligiendo prostituirme. Pero no es el caso de las travestis, que no tienen otra alternativa. Y el efecto más lamentable, más que la prostitución, es que nosotras no podamos concebir el travestismo sin la prostitución, nosotras nos constituimos en la prostitución, no para la prostitución pero sí en la prostitución.

Berkins entendía la prostitución como resultado de procesos de migración interna de los pueblos y ciudades desde donde vienen muchas travestis a Buenos Aires en particular, y es en sí misma el resultado de una cadena de exclusiones en serie: desde la escolar y la familiar, hasta la comunitaria y/o religiosa (MARTÍNEZ y VIDAL-ORTIZ, 2018). La exploración de la femineidad de muchas niñas y jóvenes travesti es parte de esa exclusión y expulsión social, no solo en Argentina, sino en muchos países Latinoamericanos. Es por ende que Berkins enuncia que “nos constituímos en la prostitución, no para la prostitución pero sí en la prostitución”, lo que supera muchas veces la existencia de otras posibles formas de subsistencia. La constitución mutua de la prostitución con la experiencia travesti enmarca esta función de teorizarse desde esa carnalidad, como también desde las violencias vivenciadas.

Desde los 1990s, Berkins ya hablaba como sujeta de derecho, y había comenzado un proceso de terminar la secundaria en el 1999. Acá, en esa misma entrevista, comienza a evidenciar su teoría travesti Latinoamericana:

Del logro que más me enorgullezco es de que muchas travestis hemos dejado de ser víctimas pasivas para ser víctimas activas. En la medida en que nosotras vamos cambiando, la sociedad va cambiando. Y es porque nosotras nos volvimos sujetas peligrosas. Primero sujetas de conciencia, después sujetas de derecho y sujetas demandantes. Por ejemplo, el año pasado decidí terminar el secundario. La directora, cuando fui por primera vez, me dijo que no había vacantes, y no es un colegio con un ingreso estricto ni nada de eso. Mi logro en lo personal fue decirle: “mire señora, revea su situación porque yo le voy a iniciar un juicio que usted no se lo va a olvidar jamás”. Ese es el cambio, obligar a todo un colegio a convivir, o por lo menos a respetar a una travesti, y la experiencia es maravillosa. Fui elegida como delegada para el Consejo de Convivencia, soy la más popular del colegio. Las compañeras travestis también lo van haciendo. Unas chicas tomaron un hotel donde trabajaban y eran muy explotadas: esas son sujetas demandantes. Le están diciendo al Estado: primero, no nos van a poder atropellar tan fácilmente porque tenemos derechos. Y segundo, quiero dignidad de derechos como cualquier otro. (PAPALOT, 2000)

Estas “sujetas peligrosas” son las que dejan de ser solamente, y obligatoriamente, sujeto de deseo en los parques a oscuras, y se convierten en agentes de cambio, cuan mínimo sea, en cualquier momento histórico y situación social particular.

Las luchas interseccionales eran centrales en la categoría travesti Latinoamericana que Lohana Berkins comenzaba a hilvanar. Para Berkins, quien estuvo presente en los cacerolazos y luchas del movimiento liderado por mujeres no trans desde los 1990s, el acceso a derechos sexuales y reproductivos siempre estuvo conectado con educación, salud, vivienda, el trabajo, y luchas contra la discriminación por raza, orientación sexual, y por clase. También, dentro de esa lucha transversal, aspectos como la resistencia a conceptos percibidos como coloniales se hacía evidente en su proyecto travesti Latinoamericano, en este caso, la categoría travesti comenzaba a erosionar poder político frente a una categoría “transgénero” desde el “Norte”:

...una de las cuestiones que nosotros nos dimos cuenta es que generalmente la voz que nosotras debíamos resistir es la voz del colonialismo en estos temas. Porque, por ejemplo, cuando se habla de las “transgénero” se trata de una producción norteamericana, en un contexto que nada tiene que ver con éste. Yo una vez escribí si era transgeneridad o travestismo criollo. Porque eso está pensado en un contexto absolutamente diferente al nuestro. Por eso nosotras nos preocupábamos por el tema de la academia y de la formación, y después empezamos a tomar la palabra, y a ver qué decimos nosotras de nosotras mismas. Porque una cosa que aprendí es que de nosotras se hablaba, pero no se hablaba con nosotras. Es distinto hablar con nosotras que hablar de nosotras. Yo legítimo a quien pueda hablar sobre nosotras porque se tomó la molestia de entrevistarnos, de hacer un seguimiento. (...) ¿Qué decimos nosotras sobre nosotras mismas de todas estas cuestiones? ¿Qué es lo que tenemos para decir? ¿Qué es lo que en realidad queremos decir? Y empezamos así a pensar, a generar esa dialéctica con la academia –porque también escucho cada barbaridad– y a buscar herramientas en muchas disciplinas, que después generan políticas que se aplican sobre nuestras vidas. Porque si el gobierno quiere sacar una ley no creo que me vaya a llamar a mí, va a llamar a tres intelectuales, y ni siquiera a las más combativas. Va a poner a una superpsicóloga, alguien que va a salir diciendo que el travestismo es una psicosis del cuerpo... ¿es qué si no de dónde es la psicosis? Como una vez me dijo un psicólogo: “Es lo mismo que uno venga y me diga que es Napoleón”; entonces yo, cuando me tocaba hablar, dije: “Bueno, soy Lohana Berkins, soy travesti y no quiero ser Napoleón”. Hay políticas concretas que se aplican sobre nuestros cuerpos, tejen nuestras vidas y donde nosotras no somos consultadas, y el acceso a eso es generando conciencia con la propia academia, discutiendo, donde se da algo recíproco... Es de formación hacia con quienes estamos intercambiando, y formación para nosotras

mismas. Eso a mí me parece una cosa sumamente valiosa. Yo invierto en discutir, en generar nuestras opiniones, pero también me nutro y aprendo de eso. (JONES, 2008)

En este contexto, Berkins conecta tanto la experiencia travesti borrada por las dinámicas globalizantes, con la academia como institución que, hasta ese momento y desde la perspectiva Berkins, concebía a las travestis como objeto de estudio. En este sentido, Lohana Berkins apostaba a la potencia creadora del pensamiento travesti y a su capacidad para transformar los espacios institucionales de producción. Quizás esta apuesta quedó mejor resumida en una de sus clásicas consignas que repitió invitada a dar una charla en Harvard: “Con todo respeto, yo no soy Rigoberta Menchú, Yo no vengo a esta universidad a dar testimonio, yo vengo a discutir teoría” (BERKINS & BROWN, 2019). Por eso el marco de “se hablaba de nosotras, pero con nosotras no se hablaba.” De igual forma, Berkins resiste las teorías *queer* norteamericanas:

...nosotras adherimos a la teoría queer como un conocimiento que surge cuestionando el orden de género, la binariedad. Sin embargo, como comunidad travesti transexual, también tenemos nuestras tensiones con esta teoría, acuñadas desde la diferencia pero producida, fundamentalmente, en los países centrales. A nosotras nos seduce la idea de derribar las identidades, de vivir en un mundo “degenerado”, pero nos parece que decir esto en el contexto estadounidense o europeo es muy distinto a decirlo en nuestra América Latina. La traducción de un contexto a otro es un proceso muy complejo, hasta ahora no alcanzado. No es lo mismo ser una travesti en Buenos Aires, en Salta, en Bolivia, que serlo en Manhattan o en Amsterdam. [. . .] Con frecuencia quedamos sumidas en un discurso gay lésbico, y aún cuando hace muchos años se agregó la t, si hacemos un análisis crítico de los discursos GLTTYB, nuestra representación es aún frágil, nuestras demandas no son siempre incorporadas, nuestras conquistas son invisibilizadas y la t termina siendo una respuesta políticamente correcta de personas bienpensantes. (BERKINS, 2013, p.91)

Berkins marca como visible la respuesta “políticamente correcta” de los movimientos *gay* y *lésbicos*, y cómo se relacionan (o más bien, no se relacionan) con las travestis, de forma tal que ni los discursos de identidades efímeras, ni las movilizaciones artificiales coalicionales funcionan para la teoría travesti. Aunque queda más allá de este capítulo en apartado en cuanto a la relación entre las teorías *queer*, y teorías travestis, nos parece importante recalcar esa tensión desde donde Berkins habla y se posiciona

como agente crítico de dichas influencias. Dada su contribución sobre la relación entre un cuerpo travesti y la prostitución, esa experiencia encarnada sobre las vivencias travestis la ubica, la hace centrarse en, pero a la misma vez reevaluar, su posición individual como posicionamiento o como enunciación social. Este posicionamiento -por un par de décadas- como agente de cambio social desde el posicionamiento social travesti ayuda a enunciar su teoría travesti Latinoamericana. Y mientras enuncia, también centra, no de forma victimizante sino empoderada, la relación entre la marginalización y su conocimiento como devenir travesti:

La formación para mí fue una cuestión primordial. Yo insisto que las travestis nos debíamos formar por la historia marginal que vivimos y el no acceder a la academia. Pero no sólo la academia produce saber, ¿no? Entonces eso también fue un desafío: cómo nosotras podíamos obtener ese saber. Si bien es cierto que teníamos toda una práctica, después teníamos que contextualizarla: “¿Esto por qué? ¿De dónde viene?” Hay gente que ya lo pensó. De qué elementos podíamos nutrirnos para enriquecer esas prácticas, entenderlas, mejorarlas o rechazarlas. Una de las cuestiones fundamentales fue la deconstrucción de la masculinidad en nosotras mismas. Tener herramientas, todas estas cuestiones como la separación entre el biologicismo y lo cultural. Eso tenía un contexto, no era que porque vos tenés un pene sos fuerte, sos el macho. No, nada que ver. Esas cuestiones nos fueron aportando estos pensadores. Yo participé en varios grupos de estudio, y el grupo más fuerte de formación al cual yo pertencí fue “Ají de Pollo”. (JONES, 2008)

Los esfuerzos para conseguir trabajo travesti y acceso a educación que centraran la experiencia travesti fueron el esfuerzo inicial de Berkins en fortalecer formas de lucha y de resistencia contra la discriminación estructural, incluyendo la gubernamental. Ella logró propulsar e incluso disfrutar de algunos de esos proyectos, fuese el de preparación para el laburo (Escuela Cooperativa Textil Nadia Echazú) y acceso a la educación (Bachillerato Popular Travesti Mocha Celis); aunque habría fallecido al momento de celebración del recién cupo laboral trans y travesti (año 2020). Lohana discutió y colaboró con académicas/os desde los 1990s:

Nuestra aparición en el campo académico fue a través del “Grupo Eros”, en el que estaban Flavio Rapisardi, Silvia Delfino, Mabel Bellucci, y que después se terminó. Luego formaron el Área Queer, donde a nosotras también nos sentaban en mesas junto a un intelectual y empezábamos a discutir, en nuestros términos, con nuestras capacidades, pero

empezábamos a discutir. La academia siempre nos fue llegando por distintos lados, no de manera formal sino informal. Después ese debate nosotras lo fuimos dando internamente con otras travestis, como Marlene Wayar, Diana Sacayán, Amaranta Gómez, que era una travesti mexicana, Melisa Andía, que nos juntábamos y empezábamos a reflexionar sobre nosotras mismas. Esa fue la formación, y el activismo también. (JONES, 2008)

Su postura no era solamente rechazar marcos conceptuales que negaban la experiencia de vida travesti; ella también hacía puentes entre sus experiencias con otras compañeras travesti, aunque, como bien indica, tuvo espacios académicos sobre sexualidades antes de entrar en debate con lo *queer*, y luego formas de pensarse - como travestis, con otras travestis. También, como ilustra a continuación, la oralidad, y no la escritura, eran formas continuas de discusión y documentación de sus experiencias, en gran parte por la falta de educación formal:

Sí, porque nosotras nos empezamos a dar cuenta que lo que pasaba en la comunidad travesti-transsexual era que había toda una historia de una oralidad, pero que eso constituía un discurso unipersonal, individualizado. No había un relato colectivo de todo el recorrido de la lucha. Porque había dos tipos de activismo: un activismo público, el clásico, el que se conoce, que nos organizamos, luchamos y demandamos, y después otras travestis que también han aportado muchísimo a un movimiento y que no salen en los medios, ni escriben ni producen nada. Entonces nosotras pensamos cómo podíamos empezar a construir ese relato colectivo y a dar cuenta de todas las tensiones, los altos y bajos, los recorridos que hizo toda una comunidad para constituirse como tal. [. . .] Incluso con las propias españolas. Cuando ellas sacaron la ley de matrimonio yo estaba en España, y nos juntamos con grandes activistas y discutimos el tema de la identidad. Decíamos que había que separarse, que había que formar un discurso propio, y que no debíamos quedar sumidas en un discurso gay, que además era académico, blanco, titulado, de clase media... Eso fue incipiente, un insight que nosotras hicimos al hablar del tema de la identidad. (JONES, 2008)

Como indica Berkins, las comunidades trans articulaban desde siempre unas diferencias entre orientación sexual e identidad de género útiles para dar visibilidad a temas travestis más allá de la sexualidad. Aunque también, desde siempre, han articulado una lucha por la abolición de la heteronorma, lucha que se evidencia en muchos circuitos trans y gay, aunque en el momento neoliberal en el que vivimos, el matrimonio igualitario y las luchas

LGBTT continúan siendo más centrales para el colectivo en estos procesos políticos. Esa tensión la vemos en la siguiente sección.

2.2 Político/Estado

Durante largas décadas, el Estado argentino sancionó la sociabilidad y expresión de las disidencias sexuales. Desde la década de 1930, diversas provincias y ciudades dotaron a la policía con herramientas legales para perseguir figuras como el “escandalo” en la vía pública, la “oferta” de sexo, “vestirse con ropa del sexo opuesto”, entre otras. Fue a partir del año 1998 que, liderado por el movimiento travesti y Lohana Berkins, la Ciudad de Buenos Aires fue la primera en derogar estas medidas. En las últimas décadas los derechos de las comunidad LGTTBIQ se ampliaron considerablemente, se sancionaron la Ley de Matrimonio Igualitario (2010), la Ley de Identidad de Género (2012) y estableció por decreto presidencia un cupo laboral en el empleo público para las personas travestis y trans (2020). Desde 2005, se ampliaron los derechos de les migrantes residentes en el país - que afectaron en particular a migrantes de países vecinos. Lohana teorizó sobre la exclusión en el largo plazo como un elemento sustancial de la exclusión travesti de la ciudadanía:

...para las travestis, el Estado de Sitio es a diario. La rutinaria persecución policial, las acostumbradas restricciones a circular libremente por las calles portando una identidad subversiva, los permanentes obstáculos para acceder a derechos consagrados para todos/as los/as ciudadanos/as del país, entre otros, hacen de la vida travesti una vida en estado de sitio. (BERKINS, 2003, p. 134)

Aunque la Ley de Identidad de Género (2012) se transformó en un aparente punto bisagra para el movimiento travesti/trans al otorgar derechos integrales como es el reconocimiento registral del género autopercibido o el derecho al acceso integral a la salud, en la práctica algunos agentes han continuado administrando el acceso a derecho de forma restrictiva, como también, las fuerzas punitivas del Estado aplicando sanciones fuera de la ley. En materia reparatoria, el Presidente Alberto Fernández promulgó un decreto presidencial que establece un cupo en el empleo público nacional y todas sus reparticiones para travestis/trans, la medida está en vías de

transformarse en ley si obtiene la mayoría parlamentaria con la que cuenta el gobierno lo que le permitiría trascender la alternancia de gobierno. Esta fue una de las últimas agendas de derechos impulsadas por la activista Diana Sacayán, compañera de militancia de Lohana Berkins asesinada en el 2015 como producto de un travesticidio - concepto acuñado por los activismos y aceptado por la justicia para definir un asesinato con motivo de odio a la condición identitaria travesti de la víctima.

En distintos países Latinoamericanos, aparte de leyes Federales/ Nacionales, hay formas variadas de acceder a derechos para grupos llamados “minoritarios”: leyes por regiones o ciudades, estatutos, decretos, y políticas públicas y sociales. Esta sección presenta algunas discusiones relevantes a la política pública en general, y en particular, a las necesidades y retos de la población travesti en Argentina. Para nosotros es importante recalcar que el derecho a la ciudad, al movimiento, a participar de espacios diurnos y nocturnos es un derecho que quienes no somos travesti o trans damos por sentado, pero que para muchas mujeres trans en particular, es una constante negociación que puede resultar en violencia y muerte. En investigaciones de las que ha participado Berkins, se ha documentado un promedio de vida de 30-35 años para travestis en Latinoamérica (BERKINS Y FERNÁNDEZ, 2005; BERKINS, 2007a). No se puede ser ciudadana con un miedo constante.

Para Lohana Berkins, la lucha por una ciudadanía plena iba de la mano con su experiencia travesti, y con reconocer las expulsiones sociales y estructurales que las mantenían al margen para poder conceptualizar e implementar políticas públicas responsables:

Cuando se diseñan políticas públicas no se piensa en una persona sola, mucho menos se va a considerar beneficiaria a una traba. El imaginario de las políticas públicas se recorta a un concepto limitado de familia: mamá, papá, un montón de niñitos. Todo lo que esté por fuera de esa descripción no existe. Los invito a que lean los fallos cuando nosotras pedimos el cambio de DNI: “piensa como una mujer -¿cómo piensan las mujeres?-, llora como una mujer. Le doy el cambio de DNI porque vino vestidita de rosa, predomina lo femenino”. ¿Qué femenino?, ¿establecido por quién? Por eso una de las cosas que le empezamos a pedir a la Justicia es hacer la demanda de entrada negando cualquier pericia psiquiátrica, porque ¿cuál va a ser el manual que va usar el psicólogo o

la psicóloga para determinar? Como si lo psicóloga no tuviera género. Yo le podría exigir: “Muéstreme su diagnóstico, doctora, ¿a ver?”. (BERKINS, 2017)

Con estos ejemplos, Berkins ilustra la heteronorma-base de los sistemas de derechos; reconoce que aunque la política pública es social, y no se enfoca en individuos, sí debe reconocer las circunstancias desde donde dichos individuos encuentran trabas de acceso a su derecho. También reta nociones esencialistas o biologizantes del sexo, como las normas de la “transexualidad verdadera” (ver VIDAL-ORTIZ, 2008) -- categoría que regula el comportamiento de mujeres trans y sanciona positiva o negativamente su presentación de género tradicional como premio o castigo de su “realidad”. Mucho más importante en esta cita es como reversa la noción de diagnóstico relacionada a esta lectura de una verdadera persona trans, travesti o transexual, para diagnosticar a la doctora.

De la misma forma que Berkins entendía el sistema regulatorio de la psiquiatría y la psicología, como también la falta de políticas públicas, ella también dialogaba con los sistemas de política, y con las y los políticos, navegando las diferencias partidistas y las agendas. Siempre estuvo clara en que a las travestis no se les reconocía en el sujeto de derecho, pero resistía e insistía, no solo para que se vieran la salud o la educación como temas que impactan la vida de las travestis, sino que quería transformar esas instituciones para poder fomentar su receptividad a travestis como ciudadanas:

-Se dice que la política no sirve. Sí sirve cuando todas y todos sabemos transformarla en un instrumento valioso que es usado en sus términos cabales. Los que no sirven son los políticos que con su desmedida ambición personal han dejado de pensar la política como herramienta de cambio de las opresiones o las desigualdades, para tomarla como beneficio propio. Entonces han devenido una clase social de nuevos ricos. Durante los períodos electorales, como fue recientemente y con un descaro absoluto, los políticos acuden a los sectores bajo la línea de la pobreza como si estuvieran filmando un aviso publicitario. Recurren al cliché de alzar al niño, de estrechar manos en los barrios pobres, de besar a un discapacitado. ¿Quién no lo conoce? Pero no sólo a la hora de gobernar ya están volviéndose a los poderosos, sino que nunca dejan de mantener la escala que esta sociedad ha armado perversamente para decidir quiénes merecen derechos humanos y quiénes no, porque nadie en estas elecciones salió besando a una travesti o a una prostituta. Al conocer la política multipartidaria desde adentro, pude llegar a una reflexión muy

sencilla: la política también es una forma de prostitución. Es comprar o vender a alguien al mejor postor. Hubo un intendente en Córdoba que daba un cheque a la gente y, si el ganaba, después de las elecciones cada persona podía cobrar. Los candidatos del 2012 saldrán en el rubro 59. [. . .]

-¿Qué supondría para las travestis ser sujetos políticos?

-A las travestis se nos exige que seamos radicales. En realidad, yo creo que todos/as, como deberíamos comernos un tomate y punto, deberíamos vivir y punto. Por eso, para que las travestis nos posicionamos como sujetas políticas, primero tendría que ampliarse el sentido de la palabra “ciudadanía”. Tendría que existir una ciudadanía de ejercicio real y no restringida. La gente no entiende que cuando nosotras decimos: “Exigimos el derecho a la salud”, no es sólo para de últimas ir al hospital y que nos atiendan. ¡No! Quiere decir que se vea la integridad de lo que significa la salud. Implica ser respetada como tal, como sujeta, y que se puedan atravesar las fronteras de la corporalidad. Que yo acuda a un hospital y se lea mi cuerpo, y no un cuerpo establecido de acuerdo a lo estandarizado. Las travestis no tenemos una participación ciudadana total porque todavía no lo hacemos desde el placer, la vida cotidiana, el estudio. No podemos decir: “Me gusta la ecología entonces participo en la ecología”. Todavía la sensación que subyace es que tenemos que defender la mera condición de humanidad, lo cual me parece sinceramente deplorable porque si hablamos, pensamos, tenemos un nombre, somos humanas y de eso no se puede borrar la evidencia. Entonces ¿por qué subsumirnos a sectores de defensa y de lucha por el reconocimiento de nuestra manera específica? Cuando lo que debería estar en discusión deberían ser otros engranajes y otras formas de participación real y distribución de derechos. El derecho debería estar al servicio de, porque el derecho nunca puede ser concedido por la ley, sino ser interpretado por ella. No que un juez legitime desde una vanguardia iluminada sino que reconozca una demanda ya existente. (BERKINS, 2017)

La perspicacia política de Lohana Berkins consistía en su capacidad para articular agendas más amplias en agendas de la ampliación de derechos para empujar los límites de lo político más allá de lo establecido. La inserción de la corporalidad travesti como sujeta de la política marcaba que toda ciudadanía tiene un cuerpo, en ese sentido, que la institucionalización de la corporalidad travesti tendía a problematizar los mecanismos de los organismos públicos, llevaba a la definición de los ciudadanos a un terreno de conflicto permanente que minaba el conjunto de dispositivos de lo político. Esta paradoja política de Lohana Berkins quedó inscrita en el

propio corazón de la Ley de Identidad de Género al por un lado negociar con el mecanismo de registro público binario que solo acepta el término varón y mujer, pero a la vez, colocar en su ley un principio transgresor como es el derecho al reconocimiento mismo de la autopercepción que ha abierto camino a diversas solicitudes al Estado Nacional para el reconocimiento de identidades no-binarias cómo podría ser el de feminidad travesti.

Por que Berkins entiende claramente el sistema político y los objetivos que se pueden conseguir, ella apoya la ley de identidad de género, no solamente como forma de validación sino como herramienta para acceder a otras formas de vida, que le permite al colectivo vivir, reclamando su experiencia travesti a través de la marginalización histórica vivida:

Con respecto a la ley de Identidad de género, de alguna manera rescató esa disociación que existió sobre nosotras, que por nuestra condición de travestis no nos correspondía ningún derecho: tuvimos que ponernos en el centro como sujetas de derecho. Antes, por ejemplo, podía venir un policía y sacarme de los pelos y yo iba a asentir en el fondo, aunque opusiera resistencia, porque sostenía la creencia de que él podía hacerlo y de que era yo quien no tenía derecho a estar en un café. Aun en nuestras peticiones, en la primera etapa de nuestras luchas, decíamos: “Pero si nosotras comemos, tomamos agua... ¡Chicas, somos humanas!”, como si tuviéramos que autoconvencernos. Exactamente. Antes había que armar un discurso frente al médico, por ejemplo. Pero, ¿por qué tenemos que demostrar que somos humanas si las que pedimos derechos somos travestis? No somos animales, no pertenecemos a otra especie. Somos personas travestis. Por eso, hablamos de una reformulación de los derechos humanos. (n.a., 2012)

Y a través de esta humanidad reclamada, peleada, Berkins defiende el impacto de la ley de identidad de género, pero no por que la binariza al otro extremo del género tradicional, sino porque la reivindica como travesti:

Esta ley no es patologizante. Además, sería una contradicción y es insultar nuestro activismo si yo a partir de ahora dijera: “Soy Lohana Berkins, mujer”. ¡Soy Lohana Berkins, travesti! Antes, el Estado decía “Lohana Berkins, hombre” aunque yo nunca haya vivido bajo ese parámetro. Yo me planto en el mundo desde mi ser travesti y ahora seguirá siendo lo mismo, ¿por qué voy a cambiar mi relato? ¿Para ajustarme a la norma? No. Podemos remarcar dos cuestiones: una, que en términos concretos y legales, por ejemplo, cuando haga una compra en un comercio y deba presentar un documento (porque vivimos en

una sociedad militarizada que así lo exige), no voy a tener que discutir sobre quién soy. En todo caso, el documento expresa quién quiere uno ser: dirá que es tal persona y eso encajará en la ficción del juego jurídico. Porque la construcción de mi identidad tiene que ver con otras cosas: mi historia no se va a borrar a partir del nuevo documento. Pero al menos en la vida cotidiana no tendré que andar explicando, ni bajando la voz. No tendré que estar constantemente negociando mi identidad, ni siquiera en una lencería, para comprarme una bombacha con tarjeta de débito. La otra cuestión es cómo se construye la identidad independientemente del documento. Porque si no hubiésemos obtenido la ley, ¿acaso íbamos a desaparecer? (JONES, 2008).

Berkins intentó siempre desplegar una agenda de derechos situada y anclada en la realidad política Latinoamericana. En este sentido, en contraste con la figura de la ciudadanía liberal, entendió que a todo derecho le correspondía al menos un cuerpo en una realidad concreta, por lo tanto, que la respuesta política no partiría de una agenda global sino de una del día-a-día:

Al trabajo digno. Y ni hablemos de las travestis. El gobierno argentino no puede exhibir una agenda donde el propio Estado, que produce la desigualdad de las travestis, la haya subsanado. Y no necesitaba una ley, digo, es un empleo. ¿Qué van a salir a decir los vecinos reaccionarios? No se avanzó en estas cuestiones. Otra de las cosas que a mí también me paralizó es que, en todos estos países, a la hora de negociar la cuestión de educación, ésta fue entregada a las iglesias católicas y evangélicas. En toda Latinoamérica, cuando se reformaron estas cuestiones, siempre esa parte quedó administrada por la Iglesia Católica. Todo eso demuestra que no vamos a avanzar mucho, que no hay una verdadera intencionalidad de cambio, sino que hay más bien un reacomodamiento de la realpolitik a lo políticamente correcto, para que no nos quedemos del todo fuera del mundo. También se ha intentado seguir lo que ha pasado en España, con el avance de la legislación. Para mí hubo un gran error que fue intentar trasladar exactamente la misma agenda a toda Latinoamérica, a través de la cooperación internacional, pero no respetando los procesos políticos de cada país, las cuestiones culturales. ¿En un país es necesario que se puedan casar los gays cuando no pueden acceder a otras cuestiones? (JONES, 2008)

Lohana Berkins no limitó su accionar político a la agenda identitaria. Al igual que otros movimientos políticos previos, se inscribió en el universo de las izquierdas afiliándose al Partido Comunista y estableció un diálogo problemático con el que cuestionó el sujeto político de la emancipación

social. Al igual que en su participación en la producción de la política, Berkins creía que la acción travesti tendría que redefinir los límites de lo político. Primero, cuestionando la separación de las agendas de las izquierdas, al reclamar un reconocimiento por parte de sus camaradas de las luchas travestis. Segundo, una crítica a la separación entre vida pública/privada en la propia concepción de la política al nuevamente colocar al cuerpo como la principal herramienta de acción.

¿Por qué, si yo voy a una marcha en contra del FMI, contra el imperialismo yanqui, por qué no pueden venir a nuestras luchas también? Entonces, tenemos que hablar de estas cuestiones como una cosa cotidiana, porque nosotras somos cotidianas también. Nosotras vivimos en comunidades, vivimos en casas, tenemos familias, amigos, amigas, pensamos. Entonces, la reflexión que queremos hacer, es que estamos convencidas de cambiar a esta sociedad. Yo lucho para cambiar la sociedad. Estoy absolutamente en contra del imperialismo, amo la libertad. Pero no una libertad condicionada. Amo la libertad absoluta, que cada quien viva como quiera. Amo absolutamente ser travesti. ¿Por qué pareciera que es de otro mundo?

En síntesis, Lohana Berkins desplegó una práctica y teoría política que desdibujó las fronteras entre lo privado, lo público y lo íntimo. Situó su agenda de derechos en la experiencia cotidiana de la corporalidad travesti para problematizar así las supuestas demandas universales de la ampliación ciudadana.

2.3 Identidad y Corporalidad

Berkins asumió la identidad como una figura clave de su práctica política. En 1994 fundó ALITT (Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual). Como en otros campos de intervención, la noción de identidad de Lohana Berkins contemplaba la experiencia carnal como un elemento indisociable, valorizaba el carácter abierto pero también material de la vivencia travesti como una fuente de potencialidad política. En “Sexualidades Migrantes: Género y Transgénero” (2003) Berkins comienza un ensayo con esta distinción entre quienes, desde el conocimiento externo de su realidad, intentan explicar su realidad, y lo contrasta con la construcción de las identidades travestis, y del reconocimiento basado en su experiencia

(p. 129). Determinada a vivenciar una experiencia travesti desde siempre, en otros foros articula su experiencia:

No quiero ser mujer, no sé ni cómo son las mujeres, quiero ser travesti, que es lo que soy. Tampoco quiero ser un hombre. Sé el sitio donde no quiero estar. Sí sé el sitio que intento construir, con lo que pueda, con lo que tenga y hasta donde me dé, pero ésa es la certeza más grande que yo tengo. ¿Por qué tendría que recurrir a la binariedad? Incluso ellos hacen hincapié en la práctica sexual, porque si yo voy y le digo “mire, además yo vivo con una mujer”, ¡directamente perpetua me dan! Va a decir: ¿no era que usted quería ser mujer? (BERKINS, 2017)

Como travesti, no se ve como parte de un binario, aunque entiende que el sistema no solo utiliza el binario de género, sino el de heteronorma, al pretender que por ser travesti se quiere ser mujer, y estar con hombres.

La industria cultural y el capitalismo operan rápidamente: primero aparecimos nosotras, después surgió el ícono, que es Florencia de la V, y cuando nosotras nos negamos a contestar preguntas sobre la intimidación y mantuvimos un discurso serio en defensa de los derechos (no si “sos activa o pasiva”), ¿qué hicieron inmediatamente? Crearon otro ícono, el de Zulma Lobato. Aparecen entonces dos figuras: la sagrada, impoluta, divina, amorosa, que va a los mejores lugares, que se encuentra en un programa con Daniel Scioli y se saludan afectuosamente, aunque él provenga de la derecha, y la otra, de la cual todos se burlan. En el medio parece no haber nada: como si no existiéramos, ni nosotras ni nuestra diversidad, ni nuestra lucha. (n.a., 2012)

En contraste con versiones liberales de la identidad y la ampliación de derechos, Berkins da centralidad a la materialidad del cuerpo en sus intersecciones, en el que la clase, raza, migración y género se superponía.

La psicología y el derecho nos meten a todos en la misma bolsa: “¡vos sos gay!”. No somos todos lo mismo. También nos divide la clase, la corporalidad, la etnia, la ideología. Hay un montón de cosas que funden mi identidad, no solo el relato de: “Ay, cuando yo era chica, jugaba con una muñeca y después...”. Porque ese relato abunda, encanta, conmueve. Esa es solo una parte de nuestra historia. También como así hay devenires, sufrimientos, también hay agencias, hay alegría y felicidad, algunas militamos por la despenalización del aborto. Porque creemos que hay una cuestión importante entre esa lucha, que es la propiedad del cuerpo. Si yo les pidiera a ustedes que dibujen un cuerpo de una mujer o de un varón, rápidamente con matiz más, matiz menos, harían los mismos cuerpos. Ahora

si les dijera que dibujen un cuerpo travesti, un cuerpo intersex, no sé... Hace muchos años cuando yo me asumí feminista lo primero que me explicaron fue la regla más divina que tiene el feminismo: que la biología no era un destino. Y sin embargo me dijeron: Pero, como vos naciste hombre no podés ser feminista... ahí a la pobre Simone de Beauvoir la borraron de un plumazo. (BERKINS, 2017)

Como destacamos en el apartado anterior, el derecho a la identidad era inalienable del derecho al cuerpo propio. En este sentido, la irreverencia de su teoría tendía a cuestionar cualquier mecanismo que minará la soberanía inventiva de las travestis para reafirmar su existencia:

Otras leyes sostienen que para ser mujer necesito operarme, pero esta ley no se pronuncia al respecto: simplemente se cambia la identidad por petición de la persona. Lo revolucionario es que el Estado reconoce nuevas corporalidades: mujeres con pito y hombres con vagina. El travestismo vuelve a dar un salto de interpelación. Entonces, no es que nosotras nos acomodamos a la norma, sino que rompemos con lo establecido. Atacamos medularmente aquella cuestión binaria (BERKINS, 2017).

En este sentido, Berkins revaloró los principales aportes de la teoría feminista para potenciar su reflexión sobre el vínculo entre la identidad y la corporalidad:

Era una adhesión total al feminismo. Decíamos: identidad, tenemos que construir y cuestionar la corporalidad". ¿Pero en qué margen? ¿Cuáles son los campos de negociación y los límites que nosotras pretendemos correr? Y para eso, cuando nosotras decíamos cuáles eran los límites que debíamos correr, evidentemente nos nutríamos del feminismo. Entonces, la primera bandera que nosotras sostuvimos como una demanda de derechos bien concretos es la del aborto. Ahí, otra vez, empezamos a tomar un tema que no nos era propio directamente, pero sí veíamos la demanda de la propiedad del cuerpo como un derecho absoluto, como dijo Lucy Stone en 1854: "No quiero el derecho a la propiedad y al voto si no puedo mantener mi cuerpo como un derecho inalienable". Ese reclamo de la propiedad del cuerpo (en este caso, las mujeres para decidir su procreación, cuándo tener hijos, por qué tenerlos y con quién tenerlos), hacía un cruce nodal con nosotras (BERKINS, 2017).

A modo de cierre

En este capítulo presentamos algunos de los principales aportes de la teoría y práctica de la activista Lohana Berkins. Renunciando a toda perspectiva exhaustiva, reconstruimos algunos de los nudos centrales de su pensamiento, resituando el papel de la experiencia corporal travesti como un eje a partir del cual redefinió aspectos centrales de lo político, lo identitario y el conocimiento.

Esperamos que este texto sea una invitación, un llamado de interés, a re-encontrarse con la potencia de los textos de Lohana Berkins. Un legado útil para situar nuevas coordenadas en nuestros mapas de producción de conocimiento.

Referencias

N.a. “Entrevista a Lohana Berkins y Ernesto Messia. Ley de Identidad de Género: Nuevos Deberes.” **Revista de Ciencias Sociales**, UBA, no. 81, 4-9. Disponible en: <<https://studylib.es/doc/7270137/dossier---facultad-de-ciencias-sociales>> Acceso: 8 de agosto 2020. (2012)

N.a. “Diseño de Identidad.” **Lavaca** (18 de Julio). Disponible en: <<https://www.lavaca.org/mu78/disen-de-identidad/>>, Acceso: 8 de agosto 2020. (2014)

Berkins, Lohana. “El derecho absoluto sobre nuestros cuerpos.” **Revista América Libre**, 18 (versión digital), Diciembre. Disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/berkins/2000/xii.htm>>, Acceso: 8 de agosto 2020. (2000).

Berkins, Lohana. “Un itinerario político del travestismo.” En Diana Maffia (Compiladora). **Sexualidades migrantes: género y transgénero**. Buenos Aires: Feminaria Editora. (2003)

Berkins, Lohana. (Compiladora) **Cumbia, copeteo y lágrimas: informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales, y transgéneros**. Asociación de la Lucha por la Identidad Travesti y Transexual: Buenos Aires. (2007a)

Berkins, Lohana. “Hay que tener coraje para ser mariposa en un mundo de gusanos capitalistas.” **El Teje**. Disponible en: <<https://elteje.com/voz-politica/hay-que-tener-coraje-para-ser-mariposa-en-un-mundo-de-gusanos-capitalistas>>, Acceso: 8 de agosto 2020. (2007b)

Berkins, Lohana. “Travestis: una identidad política.” En Alfredo Grande (Compilador.) **La sexualidad represora**. Buenos Aires: Editorial Topía. (2008)

Berkins, Lohana. “Los existenciaros trans.” En Ana María Fernández y William Siqueira Peres (Editores). **La diferencia desquiciada: género y diversidades sexuales**. Buenos Aires: Editorial Biblos. (2013)

Berkins, Lohana. (publicación póstuma) (3 de febrero). “Un año sin amor: El Legado” **Página 12**. Disponible en: <<https://www.pagina12.com.ar/17777-el-legado>>, Acceso: 8 de agosto 2020. (2017)

Berkins, Lohana y Fernández, Josefina. (Editoras) **La gesta del nombre propio**: informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina. Ediciones Madres de Plaza de Mayo: Buenos Aires. (2005)

Jones, Daniel. “Trayectorias Intelectuales: Entrevista con Lohana Berkins.” CLAM: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos. Disponible en: <[http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista%20con%20Lohana%20Berkins\(1\).pdf](http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista%20con%20Lohana%20Berkins(1).pdf)>, Acceso: 8 de agosto 2020 (2008)

Martínez, Juliana y Salvador Vidal-Ortiz (Compiladores.) **Travar el saber**: educación de personas trans y travestis, relatos en primera persona. La Plata, Argentina: Edulp: Editorial Universidad de La Plata. (2018)

Palapot, Clarisa. “Lohana Berkins: Travestida para transgredir.” **Revista Socialismo o Barbarie**. Disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/berkins/2000/x.htm>> Acceso: 19 de mayo 2018. (2000, 8 marzo)

Presidencia Argentina. “El Gobierno reinauguró el Salón de las Mujeres Argentinas del Bicentenario en Casa Rosada.” Página Oficial del Gobierno de la Nación Argentina. Disponible en: <<https://www.casarosada.gob.ar/slider-principal/46758-el-gobierno-reinauguro-el-salon-de-las-mujeres-argentinas-del-bicentenario-en-casa-rosada>>, Acceso: 8 de agosto 2020. (2020, 6 marzo).

Rivero, Guadalupe. “Billetes feministas: proponen a Azucena Villaflor, Juana Azurduy y Lohana Berkins.” **ámbito**. Disponible en: <<https://www.ambito.com/informacion-general/billetes/feministas-proponen-azucena-villaflor-juana-azurduy-y-lohana-berkins-n5080145>> Acceso: 8 de agosto 2020. (31 enero)

Vidal-Ortiz, Salvador. “Transgender and Transsexual Studies: Sociology’s Influence and Future Steps.” **Sociology Compass**, 2, 2, p. 433-450. (2008)

Economia Ecofeminista do Cuidado

Ilze Zirbel¹
Daniela Rosendo²

Introdução

Yayo Herrero (2020), intelectual ecofeminista contemporânea, é enfática ao afirmar que a questão da economia é material, mas, sobretudo, cultural e política. Diante de um diagnóstico de profundas desigualdades inerentes ao sistema capitalista - que compreendemos como um sistema não só econômico, mas também político e cultural - pensar um projeto ético-político de sustentação da vida é se posicionar contra esse sistema e delinear alternativas.

Desde a década de 1990, feministas economistas têm direcionado críticas profundas à economia convencional, denunciando as inconsistências e limites desse modelo ao pôr em cena os sujeitos tradicionalmente invisibilizados. Paralelamente, a economia ecológica faz o mesmo movimento ao denunciar os limites ambientais desse modelo exploratório. Nos últimos anos, esses dois campos - da economia feminista e da economia ecológica - têm envidado esforços para compreender em conjunto as mazelas de um modelo econômico excludente e predatório, e buscado propor e construir uma economia inclusiva, feminista e ecológica. Neste capítulo, faremos um esforço para alcançar uma síntese desse debate em torno de uma concepção de economia ecofeminista. Para tanto, iremos apresentar as críticas centrais tanto da economia feminista quanto da economia ecológica para, no segundo momento, tecer algumas costuras entre essas duas perspec-

1 Professora do Centro de estudos superiores de Santa Catarina 0 CESUSC. Pós doutora e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Mestrado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Graduada em História pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB) e em Teologia pela Escola Superior de Teologia da IECLB (EST). Pesquisadora do Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade (GERMINA) e do Projeto Uma Filósofa por Mês, da Universidade Federal de Santa Catarina e da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas.

2 Doutora e Mestra em Filosofia (UFSC), e graduada em Direito (Univille). Com experiência no terceiro setor e na docência/coordenação no ensino superior, realiza atualmente um estágio pós-doutoral no Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina e dedica-se ao desenvolvimento de um projeto de educação ecofeminista. Membro do Comitê Latino Americano e do Caribe para Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM Brasil). Pesquisadora do Núcleo de Ética Prática (NuEP) da UFSC, do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) da UFF e do Marginais: Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre Minorias e Exclusões, da Universidade Federal do Oeste da Bahia.

tivas e delinear alguns contornos de uma economia ecofeminista, inserida em um projeto ético-político orientado por uma justiça plural, isto é, que abarque as dimensões socioambiental e interespécies.

1. Críticas feministas e ecológicas à economia convencional dominante

A partir de uma revisão da literatura da economia feminista, identificamos quatro críticas centrais ao modelo econômico convencional: a) o aspecto masculinista da economia, que não leva em consideração as experiências e visões de mulheres, super valorizando elementos considerados importantes e próprios do universo masculino; b) a separação entre o mundo humano e as bases naturais que sustentam a vida; c) o abuso da natureza, vista como algo meramente instrumental, a ser dominado; d) a prioridade para as relações mercantis ao invés das relações humanas e com a natureza, privilegiando um ideal de autonomia que nega a interdependência humana e a ecodependência.

As críticas apontam, igualmente, para três aspectos que marcam as sociedades: o antropocentrismo - que atribui ao ser humano uma posição de superioridade e centralidade em relação à natureza e às demais espécies animais do planeta; o patriarcado - que atribui aos homens um valor superior em relação a todas as mulheres e aos homens que não se enquadram em um certo padrão de masculinidade; e os sistemas de exploração da força de trabalho e das riquezas dos mais variados grupos humanos e povos, que são o sistema capitalista e o colonialismo (HERRERO, 2020; NOBRE e MORENO, 2020).

A partir desse diagnóstico crítico, a economia feminista traz à tona tópicos que foram negligenciados, como as atividades de cuidado e a reprodução social; as relações de poder; as distinções entre o espaço doméstico e o público; as questões de raça e gênero; a cooperação; e os limites da agência ou da autonomia econômica, indisponível para os sujeitos com autonomia reduzida, tais quais crianças, doentes e idosos.

A economia ecológica, por sua vez, salienta as limitações do crescimento econômico face aos limites da natureza instrumentalizada e tornada mer-

cadoria. Articulando as questões políticas e ambientais, Alberto Acosta e Ulrich Brand (2018) explicam:

Em sociedades capitalistas, é normal apropriar-se da Natureza e transformá-la em mercadoria, elaborar uma divisão do trabalho entre classes, gêneros, etnias e, em escala internacional, sustentar e estabilizar relações de poder e dominação. Assim, as formas sociais de apropriação da Natureza apresentam muitas dimensões e, ao se multiplicarem e ampliarem desenfreadamente, estão provocando uma crise ecológica (ACOSTA; BRAND, 2018, p. 105).

Tanto a economia feminista quanto a ecológica tecem uma forte crítica à Economia dominante, como disciplina e como prática, pela centralidade dada ao mercado e ao enriquecimento de donos de capital. Os problemas que os economistas escolhem estudar, o tipo de perguntas que fazem, as análises que se predispõem a fazer e as respostas que nos oferecem são marcadas por um sistema de crenças que desrespeita a natureza e grupos humanos em situação de vulnerabilidade exacerbada, dentre os quais milhares de mulheres, idosos, crianças, ecossistemas e espécies animais.

Dentre as crenças desenvolvidas no campo da economia dominante encontramos a da superioridade masculina e branca, a da passividade e inferioridade da natureza, a de que tudo tem um preço e pode ser negociado, inclusive as relações humanas e os recursos naturais finitos, dentre outras. Muitas dessas crenças encontram-se organizadas na forma de *binarismos* opostos entre si e segundo uma *estrutura hierárquica de valores desiguais* que mantém uma rígida separação entre o público e o privado, a razão e o sentimento, o trabalho assalariado e o trabalho doméstico, a empresa e a família, dentre outros (PUJOL, 1998; ROSENDO e ZIRBEL, 2019).

Na escala hierárquica do modelo econômico tradicional, as atividades humanas remuneradas são vistas como superiores às não remuneradas. Muitas vezes, nem se atribui às atividades não remuneradas o status de trabalho. Grande parte dessas atividades são realizadas por mulheres e concentram-se no âmbito do doméstico que, por sua vez, também é deixado de lado pelas reflexões dos economistas, ocupados em pensar e valorizar apenas o que consideram parte da esfera pública e masculina. É o que podemos chamar também de reprodução social, isto é, a instrumentalização,

pelo capital, do trabalho reprodutivo não assalariado (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019).

Atividade remunerada, trabalho e espaço público são descritos como pertencentes ao universo econômico e, de alguma maneira, aos homens, mesmo que numerosos grupos de mulheres também exerçam atividades remuneradas e públicas. Por outro lado, tudo o que é descrito como próprio do feminino é desvalorizado economicamente. Ou seja: há um claro recorte de gênero funcionando nas práticas e crenças que regem a Economia desqualificando e invisibilizando as mulheres e suas atividades. De igual forma, houve, ao longo do tempo, uma forte identificação do econômico com o que é mercantil e negociável, havendo nessa definição um processo que também não foi neutro, uma vez que os valores eleitos como centrais por mulheres e variados grupos de homens para a sociedade não foram considerados. Nada disso foi por acaso, mas resulta de práticas de discriminação e relações desiguais de poder em funcionamento nas nossas sociedades capitalistas.

As *relações de poder* que dizem respeito, por exemplo, a gênero, classe, raça, deficiência, e outros marcadores, não são consideradas pela Economia como apresentando algum significado econômico relevante. Como observou Amaia Pérez Orozco (2006, p. 49), “o terreno econômico é considerado livre de conflitos”, uma vez que eles são delegados ao campo do social. Assim, as desigualdades entre homens e mulheres, pessoas consideradas brancas e não brancas, radicados e imigrantes, com ou sem poder aquisitivo etc., recebem pouca ou nenhuma atenção. A *prioridade é dada aos mercados e suas relações*. A economia feminista, por sua vez, considera as relações de poder um componente importante da economia, assim como das relações sociais em geral, e, portanto, devem ser introduzidas nos modelos econômicos, que tendem a negligenciá-las (POWER, 2004).

A excessiva importância do mercado contrasta com uma a desconsideração e invisibilidade das atividade não mercantis no desenvolvimento econômico das sociedades e Estados. A maioria dessas atividades é realizada por mulheres e atrelada à manutenção e sustentação da vida, assim como ao desenvolvimento físico, moral, cognitivo e social dos indivíduos e grupos. Exemplo dessas atividades são o cultivo de alimentos e temperos em hortas, preparo de refeições diárias, limpeza de utensílios e espaços físicos,

cuidado de crianças e pessoas acamadas etc. Desconsiderar essas atividades como parte do universo econômico das sociedades permite com que não sejam identificadas como trabalho nem como significativas e essenciais, logo, de grande valor para o coletivo, assim como para os indivíduos. Além disso, essa desvalorização tem implicações para as atividades femininas remuneradas que assemelham-se com as realizadas no espaço familiar e doméstico, como é caso das atividades ligadas à saúde, à educação, à limpeza de lugares públicos, ao preparo de alimentos... Paga-se pouco por esses tipos de trabalho e os investimentos estatais que lhes são destinados costumam ser baixos.³

Como observam Marianne Ferber e Julie Nelson (2003), juntamente com outras pesquisadoras feministas, é preciso um estudo mais completo da vida econômica, incluindo tópicos oriundos das preocupações comumente presentes no universo das mulheres (como a economia familiar), examinando a importância das conexões e das emoções na explicação de fenômenos econômicos.

1.1 Para além do Homo Economicus

Uma das principais críticas feministas à Economia faz referência ao *aspecto masculinista (androcêntrico)* da área, que opera com uma definição muito estreita de ser humano, identificado como *homo economicus*, ao mesmo tempo que deixa de fora as vozes das mulheres e de homens que não operam da mesma maneira (FINEMAN e DOUGHERTY, 2005; FERBER e NELSON, 2003; POWER, 2004). O *homo economicus* é essencialmente individualista e auto-interessado, tem pouco (ou nenhum) interesse pelo bem-estar de outras pessoas e empenha-se em maximizar seus ganhos ou prazeres. Utiliza-se de um certo tipo de racionalidade focada no cálculo para satisfazer seus desejos em meio a um mundo de recursos, bens e servi-

³ Mesmo que alguns países, por conta da pressão social interna de suas mulheres, busquem modificar essa realidade, pressões internacionais acabam por minar essas tentativas. Esse foi o caso da Noruega que, durante a primeira metade do século XX incluiu o trabalho doméstico não remunerado no seu PIB, mas voltou atrás por “razões de compatibilidade com os padrões internacionais” (BJORNHOLT e MCKAY, 2014).

⁴ Para uma visão histórica da formação do *homo economicus*, ver: HUNT, 2008 e GRECCO, 2018.

ços limitados, o que o leva à um comportamento competitivo.⁴ Raramente a economia considera outro modelo de ser humano ou a cooperação como modelo para organizar atividades econômicas, ainda que vários experimentos tenham demonstrado que há um grande ganho nos comportamentos cooperativos para situações econômicas.

O modelo do *homo economicus* foi elaborado juntamente com as teorias e ideologias individualistas promovidas por um grupo de homens brancos e com alto poder aquisitivo, interessados em livrar-se do controle estatal e criar um sistema sócio-político voltado à busca desinibida de lucros: o capitalismo. Nesse tipo de sistema, o egoísmo e a competição precisam ser afirmados como os motivos básicos da ação dos seres humanos (GRECCO, 2018, p. 211). No entanto, segundo a crítica feminista, esse sujeito não passa de uma abstração e não consegue capturar toda uma gama de motivações e comportamentos humanos possíveis e existentes no mundo concreto das relações sociais. Ele não representa corretamente a natureza humana e, em especial, o comportamento da grande maioria das mulheres.

O indivíduo egoísta das teorias econômicas também é tipificado como autônomo e independente, sem passado e sem vínculos. Todas as relações necessárias à sua formação e sobrevivência são omitidas. Em geral, nessa rede contínua e necessária à manutenção da vida encontra-se um grupo de pessoas composto majoritariamente por mulheres. O *homo economicus*, em sua face cotidiana e concreta (omitida), é nutrido e cuidado durante uma dezena de anos (ou mais), até ser socializado. Sua necessidade de cuidados (alimentares, afetivos, cognitivos, de saúde etc.) persiste ao longo de toda a sua vida, em graus variados. Além disso, ele faz parte de alguma comunidade que, por sua vez, também depende de outras comunidades e possui estruturas e normas sociais para orientá-la (FOLBRE, 1998; McCLOSKEY, 2005). Somos seres profundamente interdependentes.

Se pensarmos bem, nem mesmo o mercado consegue sobreviver sem um certo grau de confiança e cooperação entres seus integrantes. E, dependendo do tipo de resultado que pretendemos (como a diminuição da pobreza ou o manejo sustentável do que é entendido como recursos naturais, por exemplo), a cooperação e as atividades de cuidado desempenham

papel importante na economia chegando a produzir resultados superiores aos dos modelos pautados na concorrência.

O modelo do *homo economicus* não incorpora as ideias de responsabilidade, cuidado, cooperação ou interdependência que fazem parte das relações humanas mais básicas e vitais. Ele representa um modelo falho e tendencioso que, ao orientar as teorias econômicas, produz resultados desastrosos para um número significativo de indivíduos e grupos sociais, assim como para o mundo animal e ambiental. Por conta disso, é preciso construir uma teoria econômica e política pautada em outros modelos e valores, “com base em uma suposição mais realista da natureza e da agência humanas – tomando o ‘homo socius’ em vez do ‘homo economicus’ como ponto de partida.” (BJORNHOLT e MCKAY, 2014, p. 12). Voltaremos à essa questão no final deste artigo.

1.2 Para além da racionalidade do desenvolvimento e da depredação ilimitada

Feministas dedicadas a pensar o campo da Economia apontam para a profunda contradição existente entre o processo de acumulação de capital e o da manutenção e reprodução da vida social (PICCHIO, 1994; PÉREZ OROZCO, 2004; CARRASCO, 2001) e ambiental. A qual dessas duas lógicas deveríamos dar prioridade? Cristina Carrasco (2001, p. 28) observa que “entre a sustentabilidade da vida humana e o lucro econômico, nossas sociedades capitalistas patriarcais optaram pelo último. Isso significa que as pessoas não são o objetivo social prioritário, não são um fim em si mesmas, mas estão a serviço da produção.”

Conforme sintetiza Yayo Herrero (2020, p. 12), “[t]emos um problema civilizatório: ter construído a organização material das sociedades contra a natureza, da qual fazemos parte, e contra os vínculos e as relações que sustentam a vida”. Essa racionalidade econômica é marcada pela exploração, privatização de bens comuns e espoliação que geram escassez, emissão de resíduos, alteração dos ciclos naturais e perda da biodiversidade. A urgência material que as desigualdades nos impõem nos impele a repensar todas as nossas relações e hábitos, incluindo a forma como nos alimentamos, onde e como vivemos, como nos deslocamos, dentre muitos outros.

Isso implica mudanças tanto estruturais quanto individuais. Também nesse sentido, afirmam Acosta e Brand:

Como conclusão, temos que o crescimento - quer dizer, o imperativo capitalista de crescimento, com todas as suas implicações classistas, machistas, racistas e imperiais - não pode ser o motor da economia e, ainda menos, sua finalidade. Portanto, precisamos discutir o crescimento econômico de maneira séria e responsável no Norte global, compreendendo que já não basta defender o crescimento estacionário, e que o decréscimo das regiões industrializadas deverá ser acompanhado pelo pós-extrativismo nos países do Sul (ACOSTA; BRAND, 2018, p. 108).

2. Uma economia do cuidado para a sustentação da vida

Dados os custos e danos resultantes dessa prática econômica que ignora limites físicos do planeta, não considera as experiências, valores e atividades das mulheres, subestima o tempo da reprodução social e supõe uma independência dos indivíduos em relação aos outros e à natureza, não nos resta alternativa senão buscar um modelo e uma prática diferentes. Um novo projeto inclui a alteração dos modelos de produção, de organização do trabalho e de redistribuição da riqueza, além do incentivo à participação em experiências alternativas, à transformação dos imaginários coletivos (HERRERO, 2020); e à implementação de um modelo de respeito pelas diferenças entre seres humanos e entre humanos e animais, voltado à uma ideia de igualdade de status e direito à vida e a um desenvolvimento dignos.

Conforme argumenta Antonella Picchio (2012), ao invés de uma economia fundamentada na abstração e na produção de mercadorias para o mercado, essa nova proposta prioriza a contextualização, levando em conta as dimensões da partilha e da responsabilidade - individual, social e institucional.

O novo modelo precisa ser um modelo centrado na “sustentação da vida” (PÉREZ OROZCO, 2004, p. 89). Precisamos repensar a economia com base em outros valores e objetivos, visando uma vida coletiva que elimine a pobreza e as discriminações, que respeite as nossas fontes de sustentação materiais, cognitivas e afetivas: a natureza e a comunidade humana. Como propôs Pérez Orozco (2017, p. 118), precisamos de uma economia pautada em uma *lógica ecológica do cuidado*.

As necessidades humanas e das demais espécies que nos acompanham no planeta precisam estar no centro desse modelo de sustentação da vida e da lógica ecológica do cuidado. Para tanto, precisamos identificar e deixar de lado práticas predatórias e destruidoras da natureza, por seu caráter anti-ético (masculinista, especista, capitalista e colonialista) e anti-econômico (biocida e a serviço de um pequeno grupo de donos do capital).

Uma lógica ecológica de sustentação da vida e do cuidado, pode nos fornecer as bases para o enfrentamento da lógica masculinista de poder sobre a natureza, as mulheres e grupos humanos considerados inferiores. Ela há de demandar, igualmente, uma redefinição daquilo que consideramos trabalho produtivo e improdutivo, à luz das experiências das mulheres e de grupos humanos que organizam suas comunidades de maneira sustentável em relação ao meio ambiente em que vivem.

O trabalho dedicado a cuidar diretamente da vida mantém seu sentido na riqueza das relações humanas e das relações com a natureza e, em consequência, não é um trabalho alienado, ainda que invisível. É necessário, portanto, não apenas recuperar o reconhecimento e a valorização social para este trabalho; a questão de fundo seria recuperar a ideia de trabalho - com todas as suas dimensões enriquecedoras, como fonte de todas as relações - para aquela atividade que desenvolve-se com as características que tem a atividade de cuidados.” (BOSCH, CARRASCO e GRAU, 2004, p. 11).

Um conceito de trabalho ancorado no conceito de cuidado também há de redefinir os nossos usos do tempo e atribuir outro valor às atividades não remuneradas, assim como há de redefinir as fronteiras que foram estabelecidas entre o que é considerado público e o que é visto como privado.

Por fim, uma das modificações centrais desse outro modelo econômico diz respeito ao sujeito que há de orientar suas políticas e regras: o sujeito interdependente e vulnerável que orienta as teorias do cuidado.

2.1 O humano vulnerável e inter-ecodependente

Seres humanos são seres dependentes de outros seres humanos nas suas mais variadas redes de relacionamentos. Essa dependência é múltipla (cognitiva, afetiva, social, institucional, alimentar...) e segue existindo ao longo

de toda a sua existência. Da mesma maneira, seres humanos são dependentes do meio ambiente e dos recursos fornecidos pela natureza (ar, água, terra, plantas, frutas, minerais...). A consciência dessa inter e ecodependência leva, inevitavelmente, à desconstrução do “eu” econômico individual e cede espaço a compreensão dos seres humanos como seres relacionais (STRASSMAN, 2002). A própria idéia de autonomia, que costuma ser pensada como um forte atributo do *homo economicus*, pode ser compreendida como algo relacional, auferida e exercida em termos de graus, de acordo com habilidades mais ou menos desenvolvidas. Esse modelo de autonomia relacional ajuda a compreender o exercício da autonomia pelos indivíduos em diferentes contextos e em condições marcados pela dependência. Nesse caso, “não é a vulnerabilidade ou a dependência que impedem o desenvolvimento de um agente autônomo, mas certos tipos de relacionamento (opressivos, exploradores, desrespeitosos, paternalistas etc.)” (ZIRBEL, 2016, p. 172).

Nos estudos sobre as atividades, lógica e atributos do cuidado - que podem auxiliar na elaboração de um novo modelo de Economia, voltada para a sustentação da vida-, a vulnerabilidade e a dependência são características fundamentais da condição e experiência humanas. Além disso, não apresentam apenas uma face negativa a ser superada (resultante de certas formas de interação humana), mas possuem aspectos criativos e produtivos. Nessa nova perspectiva, ser vulnerável e dependente tem a ver com a “dimensão relacional de uma existência marcada por um conjunto de necessidades e capacidades físicas, cognitivas e sociais que demandam cuidado e interações interpessoais complexas ao longo de toda a vida” (ZIRBEL, 2016, p. 139).

A vulnerabilidade, portanto, está relacionada à capacidade de sofrer danos, sejam eles materiais (físicos), emocionais, psicológicos ou sociopolíticos. Ainda que eles possam ser minimizados, sua erradicação completa não é possível, razão pela qual a vulnerabilidade é uma característica geral, abrangente e fundamental de todas as pessoas, que condiciona a vida de diversas maneiras (ZIRBEL, 2016).

A igualdade, nesse sentido, reside na condição de todos e todas serem vulneráveis. Contudo, ela se apresenta de modo particular, na medida em que a vulnerabilidade é experimentada de forma específica por cada indivíduo, dadas as circunstâncias que lhes são próprias, marcadas por relações

peçoais, econômicas e institucionais. Além disso, esse é um aspecto partilhado entre seres humanos, animais e ecossistemas.

A associação constante da vulnerabilidade com aspectos negativos, relacionados a danos, fragilidades e fraquezas tende a contribuir para o que Erinn Gilson (2011) chamou de 'ignorância da vulnerabilidade', isto é, uma prática que visa negar essa condição e traçar um ideal de invulnerabilidade. Alternativamente, é preciso conceituar a vulnerabilidade de modo a especificá-la melhor e, ao mesmo tempo, retirar mover sua carga excessivamente negativa. Como observa Zirbel, em sua leitura de Gilson,

Para ela, a vulnerabilidade é uma condição de potencial plástico e ambivalente que torna possível uma série de outras condições. Trata-se de uma forma básica de abertura para sermos afetados, tanto de maneiras nocivas quanto positivas ou benéficas (GILSON, 2011, p. 310). Ser vulnerável é ser passível de sofrimento, violência ou dano, mas também de se apaixonar, experimentar conforto, amizade e empatia diante da exposição ao outro. Muitos dos aspectos considerados base para certas estruturas fundamentais da subjetividade, da linguagem e da sociabilidade podem ser associados a esse potencial de caráter intersubjetivo e contingente. (ZIRBEL, 2016, p. 143-144, grifo da autora).

O fechamento ético e epistêmico da postura de invulnerabilidade do sujeito acarreta não só uma forma de ignorar a dependência, mas também manter relações sociais opressoras e injustas (ZIRBEL, 2016). Portanto, reconhecer a vulnerabilidade é fundamental para a concepção de justiça alinhada à perspectiva ecofeminista. Nesse sentido, é preciso ampliar a discussão dessa condição para além dos humanos, como propôs Felipe (2005).

Comumente, a autonomia é pensada como algo oposto à vulnerabilidade e à (inter)dependência, nos seus mais variados aspectos (peçoais, econômicos, institucionais...). No entanto, o conceito relacional de autonomia - que a compreende como dependente das condições materiais e relacionais, passível de desenvolver-se em graus variados e móveis -, não se opõe a essas características centrais de seres corpóreos e finitos, mas se une a elas de maneiras complexas e criativas. Ao invés de ser estática, ela passa a ser vista como uma habilidade desenvolvida na interação, na medida em que ocorre no contexto das relações sociais (ZIRBEL, 2016).

Comprender a si mesmo como um ser vulnerável, inter e ecodependente leva à necessidade de preservação e cuidado das relações das quais se depende, bem como das bases materiais da vida biológica de todos os seres envolvidos nessas relações. Assim como ocorre com a resignificação do conceito de trabalho, a resignificação do sujeito de um modelo econômico pautado na lógica do cuidado e da sustentação da vida também há de exigir maior respeito e cuidado para com as rede que mantêm a vida e o bem estar de todos os indivíduos e grupos com os quais se partilha o planeta.

Conclusão

Visibilizadas as críticas feministas e ecológicas ao modelo convencional e hegemônico de economia, algumas perspectivas têm sido desenhadas como alternativas ao atual sistema econômico, repleto de opressões interconectadas. Nesse sentido, um projeto ético-político ecofeminista⁵ pode orientar um novo modelo econômico e assimilar também essas críticas, ao mesmo tempo que contribuir para um diálogo mais amplo sobre o tema.

Conforme defendido nesse artigo, uma outra teoria e prática econômica implica repensar os sujeitos da economia e repensá-los em termos de sujeitos do cuidado. Defendemos que isso significa pensar e trabalhar com uma imagem mais realista e concreta da humanidade, pautada na percepção das suas necessidades materiais tanto quanto imateriais e intersubjetivas. Significa, igualmente, efetuar uma ruptura com a lógica androcêntrica-masculinista focado no mercado, na acumulação de alguns poucos e na exploração sem limites da natureza e das atividades remuneradas e não remuneradas da grande maioria das pessoas e povos. Isso só será possível se elegermos outros valores para orientar nossos modelos e práticas econômicas, como o cuidado e seu foco na ampla rede de relações que dão sustentação à vida dos indivíduos e ecossistemas com os quais dividimos o planeta.

⁵ Para um aprofundamento do tema, ver Rosendo, 2019.

Referências

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista**. São Paulo: Elefante, 2018.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

BJORNHOLT, Margun e MCKAY, Ailsa (eds.). **Counting on Marilyn Waring: new advances in feminist economics**. Bradford: Demeter Press, 2014.

BOSCH, Anna; CARRASCO, Cristina e GRAU, Elena. **Verde que te Quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo**. IX Jornadas de Economía Crítica, Universidad Complutense de Madrid, 25, 26 y 27 de marzo de 2004.

CARRASCO, Cristina. La sostenibilidad de la vida humana: ¿Un asunto de mujeres? **Mientras Tanto**, No. 82, 2001, p. 43-70.

FELIPE, Sônia T. Redefinindo a comunidade moral. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (org.) **Kant: Liberdade e natureza**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 263-278.

FERBER, Marianne e NELSON, Julie A. **Beyond Economic Man, Ten Years Later. Feminist Economics Today: Beyond Economic Man**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

FINEMAN, Martha Albertson e DOUGHERTY, Terence (eds.). **Feminism Confronts Homo Economicus: Gender, Law & Society**. Ithaca: Cornell University Press. 2005.

FOLBRE, Nancy. Barbara, the Market, and the State. **Feminist Economics**, vol. 4, n.3, 1998, p.159-168.

GILSON, Erinn. Vulnerability, Ignorance, and Oppression. **Hypatia**, vol. 26, n° 2, 2011, p. 308-332.

GRECCO, Fabiana Sanches. O Viés androcêntrico da Ciência Econômica e as Críticas feministas ao Homo economicus. **Temáticas. Revista dos pós-graduandos em ciências sociais do IFCH- Unicamp**. Número 52, ano 26, 2018, p. 105-134.

HERRERO, Yayo. **Economia Ecológica e Economia Feminista: um diálogo necessário**. In: ISLA, Ana et al. **Economia feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios**. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista, 2020, p. 16-31.

HUNT, Emery Kay. **História do pensamento econômico**. Petrópolis: Vozes, 2008.

ISLA, Ana; NOBRE, Miriam; MORENO, Renata; IYUSUKA, Sheyla Saori e HERREO, Yayo. **Economia feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios**. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista, 2020.

NOBRE, Miriam; MORENO, Renata. Natureza, trabalho e corpo: percursos feministas e pistas para a ação. In: ISLA, Ana et al. **Economia feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios**. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista, 2020, p. 33-51.

PÉREZ OROZCO, Amaia. Espacios economicos de subversion feminista. **Viento Sur**, n. 150, Fevereiro de 2017.

PÉREZ OROZCO, Amaia. Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía. **Foro Interno**, n. 4, 2004, p. 87-117.

PÉREZ OROZCO, Amaia. **Perspectivas Feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados**. Madrid: Consejo Económico y Social, 2006.

PICCHIO, Antonella. A economia política e a pesquisa sobre as condições de vida. In: SOF. FARIA, Nalu; MORENO, Renata (org). **Análises feministas: outro olhar sobre a economia e a ecologia**. São Paulo: SOF, 2012, p. 13-28.

PICCHIO, Antonella. El trabajo de reproducción, tema central en el análisis del mercado laboral. Em: BORDERÍAS, C. et. al. (Orgs.). **Las mujeres y el trabajo: Rupturas conceptuales**, Barcelona: Icaria, 1994.

POWER, Marilyn. Social Provisioning as a Starting Point for **Feminist Economics**. *Feminist Economics*. Vol. 10, n.3, p. 3–19, 2004.

PUJOL, Michèle A. **Feminism and Anti- Feminism in Early Economic Thought**. Edward Elgar, 1998.

ROSENDO, Daniela e ZIRBEL, Ilze. Dominação e Sofrimento: Um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. In: ROSENDO, D. et al. (org.) **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019.

ROSENDO, Daniela. **Quilt Ecofeminista Sensível ao Cuidado: uma concepção de justiça social, ambiental e interespecies**. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

STRASSMAN, Diana. A economia feminista. In: SOF. FARIA, Nalu; MORENO, Renata (org). **Economia Feminista**. São Paulo: SOF, 2002, p. 24-43.

ZIRBEL, Ilze. **Uma teoria político-feminista do cuidado**. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

Cartografia Participativa com Mulheres Quilombolas na Construção do Conhecimento Territorial: O Caso da Territorialidade Quilombola de Sucurijuquara, Distrito de Mosqueiro, Belém-Pa

Débora Cristina Salomão Corrêa¹

Ruth Helena Cristo Almeida²

Jones Remo Barbosa Vale³

Introdução

Desde o surgimento das ciências, a Cartografia esteve como ferramenta auxiliar de apoio as outras disciplinas, principalmente, da Ciência Geográfica, tendo a finalidade de representar o espaço físico, fenômenos sociais, naturais, empíricos, entre outros, em uma determinada época (ALEGRE, 1983). A Cartografia ao longo da história obteve vários significados e conceitos, mas de forma sintética Alegre (1983) conceitua a Cartografia como sendo um conjunto de métodos e técnicas de coleta de dados, tratamento desses dados e finalmente a representação pretendida pelo público ao qual o mapa se dirige.

Desta forma, pode-se afirmar que a Cartografia é uma das atividades mais antigas desempenhadas pelo ser humano ao longo do tempo e a trajetória percorrida pela mesma no Brasil implica em como o Estado Brasileiro administra, gere e ordena seu território através do uso da Cartografia, com maior ênfase no século XXI, sobretudo, ligada a entidades privadas e órgãos públicos, principalmente militares (ARCHELA, 2007).

Com o surgimento de novas tecnologias de mapeamento, começou uma democratização do uso da Cartografia, e conseqüentemente foram surgin-

1 Débora Cristina Salomão Corrêa, graduada em Eng. Cartográfica e de Agrimensura, pela UFRA (2020), Téc. em Gestão de Des. Agrário e Fundiário, ITERPA (2020), deborasalomaocorrea@gmail.com

2 Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará - UFPA (2002), Mestre em Sociologia Geral pela UFPA (2005) e Doutora em Ciências Agrárias pela Universidade Federal Rural da Amazônia - UFRA (2013). Coordena o Grupo de Pesquisa em Relações de Gênero e Ruralidades Amazônicas (GERAR), ruth.almeida@ufra.edu.br

3 Jones Remo Barbosa Vale, Geógrafo, Engenheiro Cartógrafo e Agrimensor Mestre e Doutorando em Geografia. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas Ambientais da Amazônia - GEPAAM/UFRA, jonesremo@hotmail.com

do novas práticas de mapeamento, além de objetivos múltiplos, “novos mapeadores” são introduzidos, criando um acervo de representações cartográficas, conferindo-lhe originalidade quanto agente mapeador, colaborando assim, com uma linguagem cartográfica e saberes territoriais, e pelas diversas formas de representação do espaço, principalmente no que tange a representação cartográfica de um território e suas ações de poder sobre o mesmo (ACSELRAD, 2010).

Tratando-se das questões territoriais, sobretudo utilizando a Cartografia é que surge o conceito de Cartografia Social. Santos et al. (2018), coloca que a Cartografia Social não serve apenas como instrumento de representação do espaço, mas sim como técnica e ferramenta de construção e formação/afirmação identitária e territorial coletiva, e nas lutas de resistências das populações marginalizadas contra a Cartografia operada unicamente por técnicos, Geógrafos e Cartógrafos, dita como Cartografia Oficial, a mesma que serve de embasamentos governistas para aplicação de políticas públicas para essas mesmas populações.

Para Sirotheau (2012), a construção de um território próprio, singular, inerente a um determinado grupo específico de pessoas, está relacionada diretamente com a identidade e a existência humana desses grupos sociais, que mediante seus costumes comuns as suas vivências, expressam a construção dessa identidade modelada por suas práticas sem se desvincular do território, pilar fundamental para essa construção.

Munanga (2005), conceitua a palavra identidade atada também ao conceito de diversidade, esse sendo uma pluralidade de categorias sociais, como gênero, classe, raça, etnia, etc., categorias essas fundamentais em uma democracia, forçando a uma histórica e intrínseca desigualdade entre os grupos sociais, e faz uma reflexão sobre essas diferenças na formação da identidade desses grupos sociais no Brasil, principalmente a identidade negra.

O conceito de identidade evoca sempre os conceitos de diversidade, isto é, de cidadania, raça, etnia, gênero, sexo, etc.. Com os quais eles mantem relações ora dialéticas, ora excludentes, conceitos esses também envolvidos no processo de construção de uma educação democrática. Todos nós, homens e mulheres somos feitos de diversidade. Esta, embora esconda também a semelhança, é geralmente traduzida em diferenças de raças, de culturas, de classe, de sexo ou de gênero, de religião, de idade, etc. A diferença está na base de diversos fenômenos que atormentam as sociedades humanas. As construções racistas, machistas, classistas e tantas outras não teriam outro embasamento material, a não ser as diferenças e as relações diferenciais entre seres e grupos humanos (MUNAGA, 2005, p. 03).

É dessa forma que uma cartografia realizada por mulheres negras é carregada de qualidades exclusivas a elas, uma maneira de transportar sua vivência para dentro de um mapa. Foi dessa forma que foi destacada as culturas de plantas medicinais, por exemplo, uma prática pouco praticada por homens daquela área, mas mesmo assim, é inegável a participação dos homens quilombolas em outras tarefas, a final, a coletividade é o pilar fundamental dessa organização comunitária e familiar, que são os quilombos.

Para Costa *et al.* (2016) os diferentes momentos históricos da vida em coletividade das comunidades tradicionais, são dinâmicas e verificam-se novas configurações do espaço a todo momento, assim como os mapas, o que torna o mapeamento participativo uma ferramenta de conhecimento sobre seus territórios, o que se aplica as comunidades tradicionais quilombolas.

Os quilombos são unidades do período colonial de grupos fortemente consistentes, que tem por motivação a resistência e amotinação contra regimes de grupos escravocratas donos de terras e de poder, lugar onde negros refugiados praticavam suas crenças e culturas (BARGAS; CARDOSO, 2015). Porém, ressalta-se que a modificação etimológica da palavra quilombo na contemporaneidade traz características de autonomia e que funcionam independentes de regimes políticos construindo suas formas de resistência (SANTOS, 2016).

Tratando-se de identidade, a Cartografia Participativa almeja a caracterização identitária da comunidade tradicional, sejam quilombolas, pescadores, indígenas, e pela tradução das relações etnobiológicas, relações seres humanos e o meio em que eles vivem, sejam essas relações os locais de

pesca, a divisão do trabalho, o aproveitamento dos recursos naturais, a extração e comercialização do açaí, entre outras (BARGAS; CARDOSO, 2015).

1. Desenvolvimento

O processo de modernização do espaço rural brasileiro em meados do século XX trouxe tecnologias e inovações agrárias, além de investimentos em projetos e pesquisas científicas de melhoramentos genéticos para insumos agrícolas, e incentivos de empresas públicas e privadas para expandir o agronegócio, além de incentivar a economia de empresas externas a se instalarem em territórios brasileiros, o que gerou e ainda gera uma desconformidade com a realidade vivida por pessoas do campo (NETO; PAULINO E RIBEIRO, 2016):

Segundo Sampaio (1996), a concentração dos grandes latifundiários brasileiros, classe social dominante, é de desarticular ao máximo as legislações que impunham alguma tentativa de implantar as diretrizes legais no que diz respeito à reforma agrária e aos dispositivos que tentam minimizar os grandes conflitos no campo.

O surgimento de fortes movimentos sociais rurais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terras (MST) advêm do constante empenho dos grandes proprietários de terras em destituir a posse de pequenos produtores rurais pelo avanço do agronegócio, redefinindo o padrão adotado até então pelo sistema agrário brasileiro, onde o poder violento da desapropriação de famílias indígenas, quilombolas e pequenos núcleos extrativistas, reprimidos no campo, dava lugar à posse legal e legítima aos grandes latifundiários. Nesse sentido é que os movimentos sociais pelo direito a propriedade e posse de terras vem se articulando para subsidiar o direito a terras no Brasil (SAMPAIO, 1996).

A exemplo, o território quilombola Sucurijuquara, que está em processo de regularização e ainda não possui seu território legalmente demarcado, no entanto a comunidade tem a área que é considerada de sua posse, ou seja, seu território pretendido. Esse território vem passando por conflitos,

pois agentes externos tem se instalado na área, seja para residências particulares ou desenvolvimento de atividades econômicas.

Dessa forma, e que os mapas têm o poder de atribuir valores identitários, quando criados pelo sujeito social capaz de transferir seus elementos e padrão cultural demonstrado pelo empenho em fazê-lo, bem como seus anseios e reivindicações frente aos riscos de implantações de grandes projetos e obras sobressalente que afetam direta ou indiretamente a vida em coletivo das comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2018).

Na visão de Acselrad (2010) a importância do mapeamento participativo é de se desenraizar o poder do Estado na concepção de produtos cartográficos que são funcionais somente para representar privilegiadamente o modelo capitalista de desenvolvimento, ao contrário daquele mapeamento que tem objetivos múltiplos e propõe uma objetividade mais racional e funcional a intervenções públicas nos espaços sociais de grupos que seguem suas próprias identidades.

1.1 O sujeito do/e o território tradicionalmente ocupado: identidade quilombola

A luta pela terra dos negros quilombolas no Brasil traz consigo, primeiramente, uma busca por identidade como parte reivindicadora de direitos comuns, principalmente o direito à terra, que passa de gerações em gerações pelos seus ancestrais, uma vez que essa busca por identidade é um processo de criação, reinvenção ou invenção de uma identidade, seja política e/ou cultural (LOMBA *et al.*, 2014).

A identidade nacional brasileira que abrange uma gama de outras identidades, nasceu de um multiculturalismo e diversidade, que sempre fizeram parte da história do Brasil. E a negação da existência dessas outras identidades é o fator gerador de muitos e fortes conflitos ao redor do mundo (MUNANGA, 2012).

A continuação dos sistemas racistas nos dias atuais ainda acontece pelo simples fato de que as elites econômicas do Brasil são frutos da mesma classe colonizadora do passado, ou seja, a estrutura econômica e social do país

não rompeu com a estrutura da época da colonização. E a perda da identidade da população negra no período colonial aconteceu diante da grande desumanização do período escravista brasileiro, quando é assaltada a identidade e cultura de origem dos povos negros, objetificando-o os negros escravizados a uma mercadoria ou moeda de troca (LOMBA *et al.*, 2014).

A partir disso, a construção de uma identidade coletiva percorre o caminho da história, a qual a história do povo negro brasileiro é uma história mal contada, negativada, pejorativa, pois foi contada por terceiros. Isso faz com que haja uma repulsa pela população a qual esse sentimento de pertencimento deveria estar a florado. Não é à toa, isso acontece de forma estratégica como tentativa de “desmemorizar” e apagar a consciência dos povos escravizados e colonizados (MUNANGA, 2012).

Para Munanga (2012), não há como explicar sinteticamente a identidade, principalmente a negra, justamente pela pluralidade de identidades que constroem o ser brasileiro, especialmente quando há uma identidade nacional, os mestiços, que sugere uma sobreposição de identidades, principalmente quando essa identidade é construída em cima de um viés racial.

A identidade coletiva é um conjunto de características comuns a uns indivíduos com aglomerados de cargas culturais semelhantes (linguagem, religião, arte, política, entre outros) que os distingue de outros grupos. A identidade coletiva pode ser auto definida pelos grupos que as compõe ou ainda uma identidade atribuída por outros grupos, que os categorizam a partir do seu ponto de vista, um olhar de fora, de forma que não convém com as realidades e vivências desse grupo. Nesses casos, dá-se o nome de hétero-definição, como exemplo, os colonizadores da América Latina, aos classificarem os povos nativos como índios e selvagens (MUNANGA, 2012). Munanga (2012) coloca que alguns grupos sociais não precisam se mobilizar por estarem em um patamar privilegiado na pirâmide social, já estabelecido e consolidado, como é o caso dos brancos, héteros, homens, etc.

Finalmente, por que não escutamos discursos politicamente articulados em nossa sociedade sobre a identidade branca, a identidade masculina, a identidade burguesa, a identidade dos heterossexuais, etc.? Justamente porque brancos, homens, burgueses, adultos, heterossexuais são vitoriosos, estão no topo da pirâmide social, política e econômica, portanto eles não têm necessidade nenhuma para se mobilizar politicamente, para reivindicar e negociar o que já têm consolidado na sociedade. O tigre não precisa proclamar e gritar sua tigridade, pois ele domina a selva de que é rei. São os mais fracos que precisam se mobilizar para defender sua existência, daí a razão de ser de suas identidades coletivas (MUNANGA, 2012, p.13)

Como a invisibilidade desses povos tradicionais retardou as políticas de inclusão social para essas comunidades, ainda há muito a ser feito, pois as lentidões dos processos de reconhecimento desses povos deixaram questões essenciais não resolvidas, empatando a conservação desses povos em seus territórios (SILVA, 2007). A questão de pautas principais para reparação histórica dessas comunidades tradicionais, provocando uma desqualificação dos órgãos públicos para tratar com esses povos, dificultam o acesso à cidadania plena.

Para aplicação direta de políticas públicas para essas comunidades, faz-se necessária uma definição conceitual do que seja povos tradicionais, apañando características específicas, em meio a uma gama de atributos multimodais. Nesse sentido, a causa fundamental dessa questão é o acesso ao território, como espaço consagrado de sua existência, permanência e subsistência (SILVA, 2007).

A responsabilidade com a inclusão e melhoria da qualidade de vida desses povos tradicionais veio com o decreto 6.040 de 2007, definindo a partir daí o conceito de povos tradicionais e territórios tradicionais, propiciando o poder público implementar direitos e políticas direcionadas. De acordo com o decreto 6.040/07, tem-se:

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.*

Em relação ao território tradicionalmente ocupado, Lomba *et al.* (2014) abordam como a desapropriação desses territórios é algo negativo, pois des-territorializa toda uma comunidade com relações estabelecidas de entendimento daquele lugar, que lhe é originário. Frente a essas disputas por território, encontra-se um uma insatisfação comum, que põe em curso uma mobilização pela busca de direitos, isso também fomenta a criação de uma identidade.

Contudo, não se pode falar sobre territorialização quilombola, sem que haja um recorte de raça e gênero. Essa classificação instituída por uma classe dominante, branca, colonizadora, capitalista, machista e eurocêntrica, que se valeu de um grupo escravizado para identifica-los como uma “raça” inferior. E não por acaso, e sim como estratégia para manutenção do sistema econômico e político vigente, que por vias de regra, se perpetuam até hoje, visto que o negro ainda se encontra em sua maioria marginalizado político, social e culturalmente, aos olhos de uma forjada democracia racial (Lomba *et al.*, 2014). Sendo as mulheres negras as que mais padecem de nessa construção identitária brasileira, pois, segundo Sueli Carneiro (2011), a violação sexual no período colonial pelos senhores brancos, contra negras e índias, solidificou todas as estruturas de raça e gênero que essa sociedade passa desde então.

1.2 Geotecnologias aplicadas ao mapeamento participativo

As geotecnologias são técnicas espaciais modernas que permitem compreender, coletar, processar, analisar e distribuir informações espaciais em uma determinada posição geográfica. Tratam-se ferramentas fundamentais para compreender o território (NASCIMENTO; ABREU, 2012).

Dentre essas geotecnologias pode-se destacar o Sensoriamento Remoto e o Sistema Informação Geográfica (SIG), elas possibilitaram uma visualização ampla e de alta resolução de grandes extensões de terras, tendo esse recurso uma possibilidade da união de diversas áreas do conhecimento integradas trabalhando fenômenos locais, regionais e continentais. Englobando diferentes pesquisas e análises multitemporais através de imagens de satélites e espacialização de diferentes fenômenos, produzindo comple-

xos banco de dados e diferentes mapas temáticos com sobreposição de informações (BERBERIAN *et al.* 2015).

O SIG é uma ferramenta computacional que integra e apresenta uma coleção de hardware, software, dados geográficos e profissionais envolvidos na área, para projetar, capturar, armazenar, atualizar, manipular e apresentar informações referenciadas geograficamente (FITZ, 2008). A organização das informações territoriais tem o intuito de confeccionar mapas síntese para um melhor gerenciamento do território (BUGS; REIS, 2017) possibilitando e aprimorando de técnicas de interpretação visual de imagens, coleta de dados em campo e manipulação computacional dos objetos presentes no espaço geográfico, que podem ser facilmente acessadas por Apps on-line em smartphones, pela na internet.

Lima e Costa (2012) enfatizam que a Cartografia Participativa pode ser compreendida como meio técnico que busca registrar relatos e as representações no processo de auto mapeamento, para identificação de situações inerentes a conflitos pelo território. A representação desses territórios e territorialidades ocorre por meio da utilização das geotecnologias.

2. Metodologia

2.1 Área de estudo

O território de remanescentes quilombolas de Sucurijuquara localiza-se no Distrito Administrativo de Mosqueiro (DAMOS), Região Metropolitana de Belém (RMB), distante a cerca de 70 km do centro de Belém.

O nome Sucurijuquara, segundo Vale (2017) tem origem indígena que significa: su (buraco) curiju (cobra), quara (água). De acordo com os relatos dos mais antigos moradores é devido à demarcação pelo igarapé, cuja característica ser de uma cobra abatida, e recebeu dos índios: (Tupinambá ou Murubira) residentes desta ilha, o nome de Sucurijuquara.

A comunidade Sucurijuquara, localiza-se na porção nordeste da Ilha de Mosqueiro, o acesso se dá pela Rodovia Municipal BL-13 que liga a praia do Carananduba até a praia da Baía do Sol. Os percursos para chegar até a comunidade são feitos por ônibus, carro, vans, e moto-táxi, além do transporte

hidroviário. Porém, nos meses com mais fluxo de veranistas na ilha, o transporte para a comunidade que normalmente já é ineficaz, fica bastante comprometido devido às férias escolares e feriados prolongados (VALE, 2017).

Roberta Vale⁴, umas das lideranças da comunidade, em sua pesquisa desenvolvida na Pós-Graduação em Educação para Relações Etnicorraciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), trouxe a proposta de resgatar a memória, história e vida dos mais antigos moradores do quilombo como fonte de sua pesquisa através da oralidade, uma dessas fontes orais é a “D. Querida” a mais velha do quilombo, o que permitiu-lhe chegar à origem documental do território quilombola de Sucurijuquara, que se deu por troca de favores, um dos tipos de aquisição de terras pelos quilombos, já citado por outros autores neste trabalho.

Na origem, um senhor chamado de Seu Conceição, queria um barco para ir para o Norte, fugido da Revolta da Cabanagem, o barco foi construído pelo Seu Antônio João, a qual pelo pagamento dos serviços prestados ao Seu Conceição, lhe deu um papel enrolado, sendo este o documento de toda a terra que pertencia a seu Conceição. Esse documento foi passando de geração em geração entre parentes que constituíram o que hoje é a comunidade de remanescentes quilombolas de Sucurijuquara, antes disso, a documentação anterior se tratava de carta de sesmarias doada a um padre pela Coroa Portuguesa (VALE, 2017).

Atualmente comunidade quilombola tem como base econômica o extrativismo de frutas tropicais, agricultura, pesca, comércio, construção civil e carpintaria, apesar de alguns moradores já não viverem esse estilo de vida e optar por estudar ou trabalhar no centro de Belém, levando um modo de vida mais urbano durante os dias de semana, mas acabam retornando à comunidade aos finais de semana, e ainda há aqueles que tem um fluxo diário entre Belém -Mosqueiro (VALE, 2017).

⁴ Roberta Maria Barbosa do Vale atualmente é Gerente de Promoção dos Direitos dos Quilombolas na Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado do Pará e é a atual presidente da Associação dos Remanescentes Quilombolas de Sucurijuquara (AREQUIS).

3. Resultados e discussões

3.1 Construindo o mapa através dos conhecimentos territoriais

No início desse trabalho, de imediato houve uma acolhida pelos quilombolas de Sucurijuquara, principalmente, pela família Vale a qual se empenhou em repassar toda a historicidade da vida de Sucurijuquara e relembrar momentos que foram fundamentais para a construção desse trabalho utilizando a Cartografia Participativa.

Ao todo foram realizados 6 encontros, desde a visita para conhecer a comunidade até a entrega do produto cartográfico final, sempre com histórias bem contadas pela D. Ondina, matriarca da família Vale, uma das mais antigas moradoras da comunidade, ela é conhecida pelas suas garrafas com ervas medicinais que cultiva no seu roçado, e algumas ela precisa buscar dentro da mata, lugar que só ela sabe encontrar. Com seu charme e simplicidade foi contando sua história de vida e relembrando das vezes que precisou lutar pelo território onde nasceu.

Em 2010 a comunidade foi visitada por uma equipe da Secretaria de Direitos Humanos e Justiça, para a realização de uma pesquisa sócio antropológica no local, entrevistaram uma parcela da comunidade e fizeram levantamentos sociais, e constataram que se tratava de um território quilombola. Porém, para os moradores, essa identidade não lhes pertencia. Os próprios membros da comunidade não se denominaram de quilombolas e não se reconheciam como tal, Roberta Vale (2017, p. 42) em sua tese de especialização, coloca que “Essas informações novas e confusas causaram certo sentimento de inferioridade em alguns membros da comunidade, pois os mesmos não entendiam o processo que estava acontecendo e não aceitavam ser chamado de quilombolas. O termo quilombola foi visto pela comunidade como algo pejorativo e de valor inferior”.

Todavia, após diversas assembleias e reuniões entre os pesquisadores e a comunidade, os termos e conceitos foram explicados e as razões de Sucurijuquara ser um território quilombola. É fato que ainda há muitas pessoas pela área que afirmam não ser quilombola, mas vivem dentro do limite pretendido para ser o território de remanescentes quilombolas.

Logo na primeira ida até a comunidade, tomou-se nota da dificuldade que é o transporte público até o quilombo, feito por ônibus ou vans regularizadas, a situação piora aos finais de semana e nos meses de férias escolares. Na chegada houve a recepção pela D. Sônia e Seu Haroldo, seu esposo e Vice-Presidente da associação AREAQUIS, também membros da família Vale. Eles nos apresentaram para os outros moradores, em sua maioria mulheres, que participaram da Cartografia Participativa.

Em conversa com D. Ondina, suas narrativas contam como cresceu naquele território e como foi o processo de enfrentamento e luta pelas terras em que hoje mora sua família e mais outras pessoas que foram chegando depois. Em relatos a senhora apresenta seu sentimento quanto ao processo de ocupação da terra por agentes externos e as consequências da chegada dos mesmos:

Olha minha filha, tá vendo esse bando de igrejas evangélicas, as pessoas de fora estão trazendo essas igrejas pra cá, antes só havia nossa Paróquia da nossa Senhora da Conceição, as pessoas acham que aqui não tem ninguém morando pega um pedaço de terra, constrói casa, vem morar ou vende, com isso vão aparecendo pessoas que não moravam aqui antes, até drogas já trouxeram pra cá, isso vai viciando os jovens da comunidade, mas eu falo pros meus filhos e netos, não se metam com isso (D. Ondina, 2019 - narrativa informal).

Dona Ondina estava se referindo a quantidade de igrejas neopentecostais que surgiram nos últimos anos pelas terras da comunidade, onde antes só havia a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, e outras igrejas mais distantes, configurando uma rápida mudança na paisagem e na dinâmica social. Terras essas, que pertenciam ao padre Antônio Nunes da Silva, que recebera essa terra do seu pai Simão Nunes da Silva, como documentos de sesmarias. E assim foi se povoando com sobrenomes de Silva e Vale o que hoje é Sucurijuquara e Baía do Sol.

Nas falas de Dona Ondina também ficou evidente o seu pensamento quanto à identidade dela e de algumas pessoas que vivem ali, ela como sendo uma das mais idosas ainda carrega consigo o pensamento embranquecido do que é ser negro, como sendo algo pejorativo, feio e descuidado. Esses mesmos pensamentos também foram relatados nas palavras das moradoras D. Sônia Vale e Roberta Vale, quando ambas diziam que no momento em

que os pesquisadores utilizaram o termo “Remanescentes de Quilombolas”, a população não queria ser atendida com essa identidade, pois não se achavam “filhos de escravos”. Somente depois da explicação do termo e os direitos que essas populações têm, através da realização de assembleias e palestras é que foi absorvido pela comunidade o sentimento novo de pertencimento e identificação de remanescentes de quilombolas.

Após o reconhecimento enquanto quilombola houve o empenho por parte da comunidade em formar uma Associação para levantar documentos suficientes junto aos órgãos responsáveis para requerer a certificação de reconhecimento da identidade quilombola do território. Desta forma, em 2013 houve a primeira eleição para troca de membros na coordenadoria da associação, nesse momento a comunidade que antes havia se fechado para a proposta, estava se auto reconhecendo como quilombola, preservando e enaltecendo toda uma cultura étnica e ancestral. Assim foi enviado a Fundação Cultural Palmares, órgão responsável pelo reconhecimento, os documentos necessários para avaliação e delimitação do território. Após análise documental, a fundação confirmou a originalidade das características do território quilombola e emitiu o certificado de reconhecimento.

No segundo encontro com a comunidade foi realizado uma análise documental para identificar as questões de limites territoriais, se havia algo delimitado, o que foi constatado que não havia nenhuma demarcação física ou documental do território quilombola. No terceiro encontro foi realizada a oficina básica de Cartografia, para a elaboração do mapa participativo. Todos os presentes, em sua maioria mulheres, estavam dispostos em contribuir para identificação do território, o que demonstrou interesse dos moradores em construir sua própria peça técnica para auxiliar a demarcação de suas terras. Essa oficina foi realizada com a presença de 10 pessoas, as mesmas realizaram o trabalho, identificando e desenhando os lugares que fazem parte do seu território sobre a imagem de satélite.

Os desenhos realizados pelos membros da comunidade mostraram lugares impossíveis de serem identificados somente olhando por imagens de satélites ou por alguém de fora da comunidade, são identificados graças à vivência das mesmas. Foram identificados lugares de pesca, casas de fa-

rinha ou casas de forno, lugares das plantas medicinais, escolas, posto de saúde, campos de futebol, campinho de areia, igrejas, desmatamento irregular, dentre outras feições mostradas no mapa da figura 01. Além disso, debateu-se acerca dos limites territoriais pretendidos da comunidade que foi delimitado na imagem de satélite e que posteriormente foi coletado pontos com GPS, como demonstrado pela linha vermelha no mapa da figura 01.

Desde o começo do trabalho, os moradores falavam do conflito fundiário entre a comunidade quilombola de Sucurijuquara e o a assentamento Mártires de Abril (AMA). Com o cruzamento dos arquivos shapefile do assentamento com o que foi apontado pela comunidade como seu território, tomou-se conhecimento do tamanho do conflito de grande proporção dada à sobreposição dos territórios.

O assentamento Mártires de Abril é um projeto de assentamento que surgiu com a luta do MST em se apropriar de terras improdutivas próximos de Belém. Na Ilha de Mosqueiro encontrava-se uma fazenda abandonada, conhecida como Transportes Aéreos da Bacia Amazônica (TABA), uma fazenda de fins agropecuários, com enormes plantações de coqueiros (ABE, 2004).

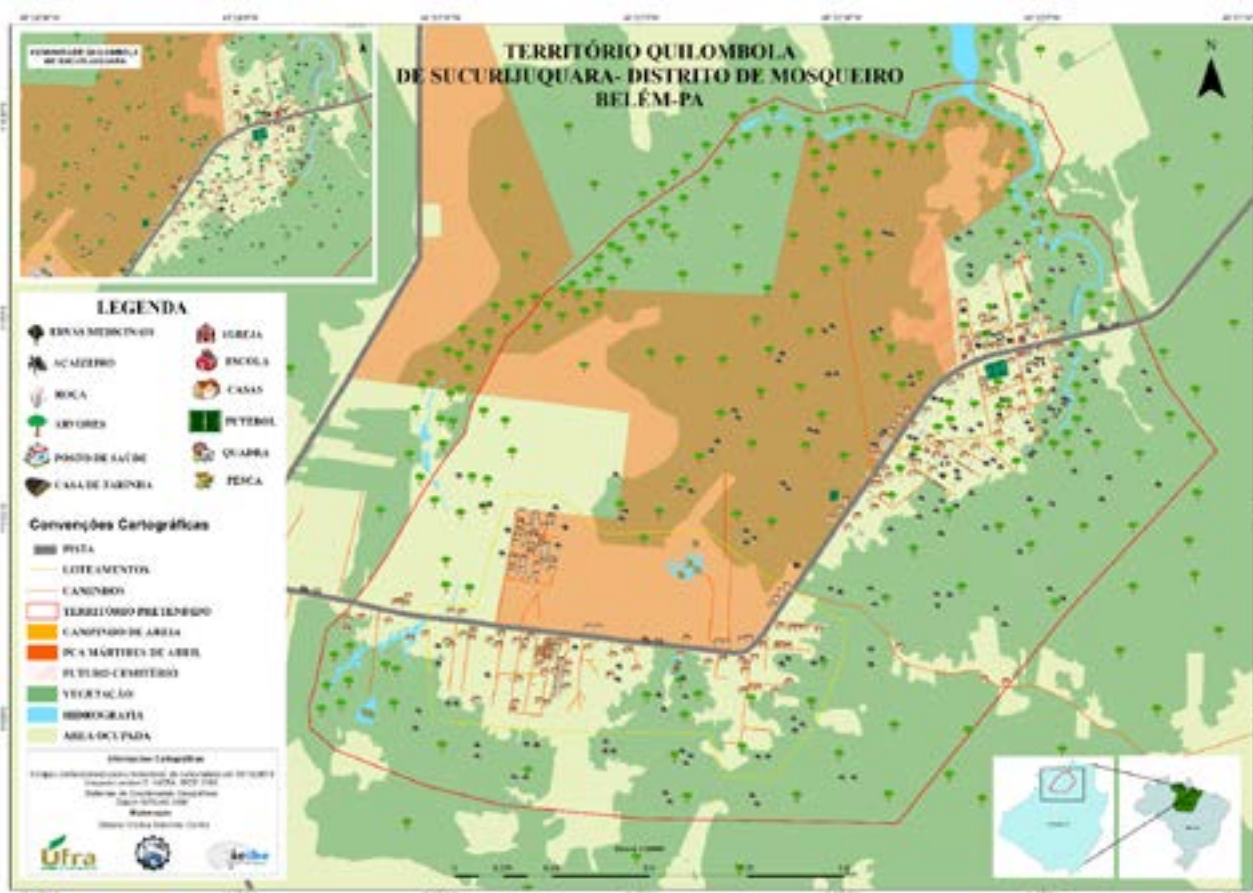
Depois de diversos despejos dessas famílias pelo Governo do Estado, o MST persistiu em ocupar aquelas terras e com a conjuntura política da época, com o apoio da Prefeitura Municipal de Belém da época, corridos 3 anos do início da ocupação até a publicação do Decreto de criação do assentamento em novembro de 2001 (ABE, 2004).

O assentamento foi constituído por pessoas que não eram daquele lugar, vieram principalmente das periferias de Belém, em busca de melhores condições de vida no meio rural. Com isso, alguns moradores da ilha, se sentiram ameaçados por invasões as suas terras. A população do Carananduba e a comunidade de Sucurijuquara foram uma delas, assim, esses fizeram denúncias à polícia e ao Ministério Público (REBELLO, 2016).

Em razão da regularização do Assentamento Mártires de Abril, a comunidade de Sucurijuquara reconhece que parte de seu território está sendo ocupado pelo assentamento, área em alaranjado no mapa abaixo. Além deles, reconhece-se que existem outras pessoas que estão invadindo o território

e isso é uma ameaça à comunidade, visto que não há uma demarcação oficial do mesmo. Para auxiliar a comunidade nesse processo de regularização e demarcação de suas terras foi elaborado o mapa participativo (Figura 01).

Figura 01 - Mapa Participativo do Território Pretendido da Comunidade Quilombola de Sucurijuquara, Distrito de Mosqueiro, Belém-PA



Fonte: Comunidade Quilombola de Sucurijuquara. Elaborado: Autor, 2019.

Após a realização das oficinas de Cartografia Social e confecção do mapa como uma fonte de autodemarcação e delimitação da área pretendida em defesa da manutenção da vida e permanência desse território tradicional. Esse mapa agora faz parte do acervo documental da comunidade e visa agilizar o processo de titulação definitiva do território dos remanescentes quilombolas de Sucurijuquara. A última etapa foi à apresentação do produto final para a comunidade a fim de validar sua legitimidade.

Com isso, fica de responsabilidade dos órgãos competentes em fazer a tramitação de titulação de terra, haja vista que eles já visitaram a comuni-

dade algumas vezes. Com todos os documentos em mãos, a AREQUIS entrou com pedido de abertura do processo administrativo em 2015, contra o AMA, mas só em 2019 esse pedido foi formalizado. Com a peça técnica do território da comunidade, espera-se que o processo de titulação ocorra de forma mais rápida a fim de garantir a sobrevivência e existência da comunidade quilombola de Sucurijuquara.

Conclusão

A princípio, o intuito desse trabalho não era fazer o recorte de gênero, porém as mulheres possuem uma forma bem clara a visão geral do seu território, nos seus mais diferentes aspectos. Com o desenvolvimento do trabalho verificou-se mais um grande conflito fundiário em terras paraenses. E, é nessa perspectiva que a Cartografia Social cumpre seu papel, oferecendo instrumentos técnicos capazes de sustentar os anseios da comunidade pela retomada integral da posse definitiva do seu território, que lhe é garantido por direito desde a Constituição Federal de 1988.

Dessa forma, espera-se a partir dos próximos anos com a contribuição desse trabalho e empenho da comunidade e órgãos competentes, a resolução pacífica desse conflito fundiário, na medida do possível para resguardar os direitos tanto da população remanescentes de quilombo de Sucurijuquara, quanto dos moradores do AMA. Esses por último, sendo desapropriados, remanejados e indenizados para a desocupação das terras do Quilombo de Sucurijuquara.

Com a finalização do trabalho fica o aprendizado mútuo entre a comunidade quilombola de Sucurijuquara e os pesquisadores que se envolveram diretamente nesta pesquisa que perceberam de perto a riqueza de se viver naquele lugar, o cotidiano e a vivência de uma população tradicional. Após a satisfação da comunidade quilombola de Sucurijuquara com sua peça técnica que os auxiliará no processo de regularização e titulação de terra, estima-se que outras comunidades de remanescentes quilombolas possam utilizar a Cartografia Participativa a fim de garantir seus direitos territoriais e outras políticas públicas.

Referências

- ABE, M. N. **Mártires de Abril: o MST semeando a utopia camponesa**. 2004. 200f. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.
- ACSELRAD, H. **Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais: Marcos para o Debate**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2010.
- ALEGRE, M. Geografia, Cartografia, Reflexões. **Boletim de Geografia**, v. 01, n. 01, p. 24-29, 1983.
- ALMEIDA, A. W. Mapas e Museus: Uma nova Cartografia Social. **Revista Ciência e Cultura**, v. 70, p.58-61, 2018.
- ARCHELA, R. S. EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA CARTOGRAFIA NO BRASIL: Instituições, formação profissional e técnicas cartográficas. **Revista Brasileira de Cartografia** n. 59, p. 213-223, 2007.
- BARGAS, J. K.; CARDOSO, L. F. Cartografia Social e organização política das comunidades remanescentes de quilombos de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil. **Boletim do MPEG - Ciências Humanas**, v. 10, n. 02, p. 469-488, 2015.
- BERBERIAN, C. de F. Et al. O uso de geotecnologias como uma nova ferramenta para o controle externo. **Revista do TCU**, n. 133, p. 40-53. 2015.
- BUGS, G.; REIS, A. T. L. Planejamento urbano participativo por meio da utilização de novas tecnologias: uma avaliação por especialistas. **Revista Brasileira de Gestão Urbana**, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 110-123, 2017.
- CARNEIRO, S. **Portal GELÉDES**. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em 13 Set. 2020.
- COSTA, N. O.; GORAYEB, A.; OLIVEIRAP, P. R.; SALES, L. B.; DA SILVA, E. V. Cartografia Social uma ferramenta para a construção do conhecimento territorial: reflexões teóricas acerca das possibilidades de desenvolvimento do mapeamento participativo em pesquisas qualitativas. **ACTA Geográfica**, Ed. Especial, p. 73-86, 2016.

FITZ, P. R. **Geoprocessamento sem complicação**. 1 ed. São Paulo: Oficina de Textos, 2008.

LIMA, M. V. da C.; COSTA, S. M. G. da. **Cartografia social das crianças e adolescentes ribeirinhas/quilombolas da Amazônia**. Revista Geografares, n. 12, p.76-113, 2012.

LOMBA, R. M.; RANGEL, K. D.; DA SILVA, G. G.; DA SILVA, M. G. **Conflito, territorialidade e desenvolvimento**: Algumas reflexões sobre o campo Amapaense. Dourados: UFGD, 2014.

MUNANGA, K. NEGRITUDE E IDENTIDADE NEGRA OU AFRODESCENDENTE: um racismo ao avesso? **Revista da ABPN**, v. 4, n. 8, p. 06-14, 2012.

MUNANGA, K. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Ação Educativa, ANPED. Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico Metodológica-SP. 2012. Acessado em 02/09/2019.

NASCIMENTO, H. R. ABREU, Y. V. Geotecnologias E O Planejamento Da Agricultura De Energia. Málaga, Espanha, **Eumed.Net**, Universidade De Málaga, 145 pág. 2012.

NETO, F. O. L; PAULINO, P. R. O; RIBEIRO, A. M. M. A CARTOGRAFIA SOCIAL COMO INSTRUMENTO DE ESPACIALIZAÇÃO DOS CONFLITOS TERRITORIAIS NO CAMPO: O CASO DA REGIÃO DA CHAPADA – APODI/RN. **Revista de Educação Ambiental**. v. 21, n.2, p. 60-71, 2016.

REBELLO, Y. A. P. O protagonismo do programa Minha Casa Minha Vida Rural em um assentamento do Movimento dos Sem Terra: o caso do Assentamento Mártires de Abril, Mosqueiro-PA. In: SEMINARIO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN EN URBANISMO, 2016. **Anais...** Barcelona-Balneario Camboriú: DUOT, 2016.

SAMPAIO, P. A. Terras Devolutas e Latifúndio. **Economia e Sociedade**, v. 05, n. 01, p. 197-199, 1996.

SANTOS, L. M. et al. “ENTRE CONFLITOS E RESISTÊNCIAS”: A NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL COMO INSTRUMENTO DE LUTA PELO TERRITÓRIO DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DO NORTE DE MINAS GERAIS. **31ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Brasília- DF. p. 1-11. 2015.

SANTOS, D dos. CARTOGRAFIA SOCIAL: O estudo da cartografia social como perspectiva contemporânea da Geografia. **Revista InterEspaço**, v. 2, n. 6. p. 273-293, 2016.

SILVA, M. O. Saindo da invisibilidade - A Política Nacional de povos e Comunidades Tradicionais. **Inclusão Social**, v. 02, n. 02, p. 07-09, 2007.

SIROTHEAU, J. L.; DA SILVA, P. O. Território e identidade quilombola em realidade metropolitana: o caso da comunidade de Abacatal (Pará). In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPPAS, VI, 2012. **Anais...** Belém: ANPPAS, 2012.

VALE, R. M. **Histórico e Formação Sociocultural do Território Quilombola de Sucurijuquara, Mosqueiro- Pará**. 2017. 43f. Monografia (Especialização em Relações Etnicorraciais) - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Belém, 2017.

'Não foi o Boto': 'Honra' e Moralidade na Representação de Crime Sexual Contra Mulheres Ribeirinhas no Amapá

Maria da Conceição da Silva Cordeiro¹

Motivações para o estudo

Este é um estudo sobre mulheres ribeirinhas vítimas de violência sexual sob a égide de elementos simbólicos culturais presentes na vida amazônica que justificam tais práticas. O interesse pela temática surgiu a partir da experiência profissional da pesquisadora como assistente social da clínica psiquiátrica do Hospital de Especialidades Alberto Lima, no município de Macapá-AP. Minha atuação tornou possível perceber a relação entre o adoecimento mental e a violência sexual contra a mulher de origem ribeirinha, muitas vezes explicada por crenças míticas construídas em torno das peculiaridades biológicas e de simbolização do corpo feminino.

Questões como desvirginamento, gravidez e relações incestuosas, às vezes justificadas pela cultura do boto², são recorrentes na fala de mulheres vítimas de violência sexual em tratamento de saúde. As informações colhidas em campo foram subsidiadas por atendimento social, prontuário da paciente e registros de conversas em oficinas e reuniões de cunho terapêutico.

Assim, ao esboçar este artigo foi possível alinhar a temática da violência contra a mulher com o nível das representações sobre práticas culturais, sexo, 'honra' e moralidade, preceitos localmente construídos e como esses elementos são importantes para entender as práticas de violência sexual nessas regiões.

Ao aprofundar o tema, algo que chama a atenção é que a fronteira do que é compreendido como violência sexual e o que é denominado desvirginamento é muito tênue. Em muitos casos de gravidez precoce ou desvirginamento ocorre, de fato, o uso da violência. Como no caso de Vera

1 Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará -UFC e Pesquisadora do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade- UNIFAP. E-mail: anancey@bol.com.br.

2 Segundo Pereira (1994, p.56), os primeiros relatos sobre a lenda do boto aparecem, na Amazônia, em meados do século XIX, e, segundo este autor, a lenda "é um estratagema da população amazônica para justificar uma sexualidade nativa, reprimida pelos missionários". Sena (1997, p.70) aponta que os "missionários queriam imprimir o costume da virgindade (oriunda da religião católica) às jovens locais e a relação sexual somente após o casamento".

(nome fictício), uma mulher ribeirinha, hoje com 42 anos, com histórico de depressão, vítima de violência sexual aos 14 anos de idade por um homem mais velho, próximo da família, com quem foi obrigada a se casar. A violência sofrida não foi considerada por seu pai e a ‘saída’ para explicar sua gravidez precoce foi a de que havia sido ‘seduzida pelo boto’. Sendo moralmente aceita a explicação sobre a condição de Vera, por uma ordem de crença e tabu, em sua comunidade, a lenda do boto pôde, então, justificar uma relação abusiva; um filho precoce; um pai que solucionou a desonra da filha com a condição do casamento e, assim, o mal foi ‘reparado’. Pôde também justificar, com certo ‘heroísmo’ e ‘bondade’, a atitude do agressor que pelo ato de ‘assumir’ a mulher grávida não poderia ser questionado. Assim, foi engendrado um motivo externo ao crime cometido e plenamente aceito pela sociedade.

O ‘segredo’ guardado entre Vera e a família reforça uma dimensão presente na cultura de que questões referentes à sexualidade e abuso sexual são tratados, na nossa sociedade, no âmbito da casa. Percepções e crenças sobre a violência, agregadas a outros fatores, entre os quais o distanciamento geográfico e a ausência de políticas públicas, relevou um abuso sexual que se esvaiu no anonimato, impedindo o enfrentamento desse tipo de violência em regiões remotas. Questões como essas, muito raramente chegam às varas judiciais. Em sua maioria o casamento é a sentença e à vítima cabe o silêncio pelas exclusões inscritas na sua cultura.

O objeto desta pesquisa concentra-se na reflexão sobre parte da territorialidade da Amazônia – Amapá –, tomando como ponto de referência a mulher amazônica, dada a complexidade das questões presentes no seu universo cultural, particular da vida ribeirinha. Cumpre destacar que a apreensão da questão sobre violência entre mulheres ribeirinhas, exigiu uma leitura da realidade como totalidade social.

Dentro da realidade Norte do país há uma quantidade significativa de mulheres que vivem nas florestas e beira de rios, carregando consigo histórias de sofrimento e de invisibilidade da violência que as aflige. Mesmo os diálogos promovidos entre organizações feministas, militantes, políticas públicas e ONGS, a questão está fragilizada na luta para tornar essa reali-

dade visível à sociedade. A particularidade social dessas mulheres produz a desigualdade social, onde se destaca um recorde de violência e de conflitos no interior de comunidades longínquas. São modos de vida, marcados por relações de gênero, hierarquias masculinas demarcadas pela divisão sexual do trabalho, daquilo que é definido como masculino e feminino (LOBO, 1992), e é nesse lugar social primeiro que as mulheres, sem acesso rápido a quaisquer recursos oferecidos pela vida urbana – Delegacia de crimes contra a mulher, ligue 180³ –, convivem com a impunidade dos agressores e as dificuldades de atenção adequada ao que cada caso requer.

Cultura e regionalidade são aspectos importantes para pensar localmente a violência contra a mulher ribeirinha. Essas mulheres, pensadas em um espaço fecundo de traços que lhe dão contornos próprios – a floresta, o rio, a região como um todo –, têm suas vidas fortemente marcadas pelas características culturais e regionais dos lugares que habitam e que representam suas agressões. Produzir reflexões acerca dessa situação torna-se necessário e importante para desnaturalizar tais eventos.

1. Cultura como mecanismo de dominação masculina

Minha proposta, neste primeiro ensaio, é demonstrar de que modo, em áreas remotas da Amazônia, mitos e crenças figuram como elemento simbólico chave de subjugação feminina; como esses elementos e o espaço confluem no sentido de esquematizar relações de gênero violentas presentes na desigualdade do universo familiar, onde as mulheres, desde cedo, são submetidas a um sistema de hierarquização que dita seus comportamentos e em nome da moral naturaliza processos violentos, sobretudo o sexual.

A violação sexual, na concepção de Rita Segato (2003), é um ato de dominação, tributo que controla e reduz as mulheres por meio da apreensão de sua intimidade questionada numa ordem patriarcal que oscila entre a

³ <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/denuncie-violencia-contra-a-mulher/violencia-contra-a-mulher>. O Ligue 180 é um serviço de utilidade pública essencial para o enfrentamento à violência contra a mulher. Além de receber denúncias de violações contra as mulheres, a central encaminha o conteúdo dos relatos aos órgãos competentes e monitora o andamento dos processos.

honra e a moralidade. Essa ordem, cuja marca é o gênero, se constitui por narrativas culturais, às vezes religiosas, sustentada por uma política de dominação moral que diz que as mulheres são moralmente suspeitas, expostas sempre à tentação. Essa afirmação, deveras capciosa no argumento da violação, é tecida no entendimento de que o patriarcado é uma hierarquia que pertence ao campo simbólico, se arranja de estrutura inconsciente que orienta os afetos, e sanciona valores inerentes às relações de gênero.

A autoridade do patriarcado e sua repressão se evidenciam como censura no campo da simbolização; campo do discurso, no qual vigiar e disciplinar é sua régua moral. O patriarcado organiza e classifica sujeitos, dando sentido ao regime simbólico do seu domínio. O patriarcado é viril – adequação de coroamento do campo simbólico de poder –, uma estrutura sólida que fixa símbolos e dita papéis sociais por detrás da romântica e brutal organização familiar. Se o patriarcado molda a ordem simbólica do mundo social, seus mecanismos de execução ocorrem através de uma submissão paradoxal, resultante do que o autor denomina de violência simbólica, isto é, a violência suave, insensível, invisível às suas próprias vítimas e exercida pelas vias mais sutis de dominação (BOURDIEU, 2012).

Em diferentes épocas, as mulheres foram louvadas ou diabolizadas. A devoção ao corpo feminino se instrumentalizou de olhares, expectativas e significados diversos, conferindo às mulheres uma identidade comum, fazendo de seu corpo o lugar primeiro da dominação masculina. Não é objetivo, aqui, procurar as origens dessa construção cultural do corpo feminino, no entanto, mas o consideramos um indicador plausível a respeito da trajetória de debates sobre as concepções das diferenças femininas, e do que isso representou na constituição do gênero e afetou a vida das mulheres, tornando-se objeto da ciência e matéria da imaginação e do domínio masculino durante séculos.

O enfoque sobre dominação recai muito bem nas análises de Bourdieu. Em sua obra, intitulada *A dominação Masculina*, por meio de uma abordagem ampla que supera as convencionais relações de gênero, informa que “a força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção” (BOURDIEU, 2012, p.18). Em outras palavras, perdura uma cosmológi-

ca androcêntrica, amparada nas diferenças de natureza e ciclos biológicos cósmicos, que expõem a naturalização e as indiferenças entre as desigualdades dos sexos. Indicando que a diferença entre o masculino e o feminino está pautado de classificação, separação e, principalmente, ocultação das estruturas de distinção.

Nessa direção, podemos entender que a relação social de dominação não emerge unicamente do costume. Tal comprovação, não restrita às sociedades amazônicas ribeirinhas, serve de referência à premissa do autor sobre a sutileza e a incorporação através do habitus das estruturas mais densas de dominação.

Uma proposta para entender mulheres em situação de violência sexual precisa levar em conta os valores e os arquétipos que normatizam diferenças de gênero. Scott (1991, p.14) declara que “gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”.

Adotando as análises de Thompson (1995, p.80), é possível falar de “dominação quando relações estabelecidas de poder são sistematicamente assimétricas”. As assimetrias historicamente estão baseadas nas divisões de gênero, geração, etnia, classe, estado/nação.

Quando se pretende analisar a questão da violência contra a mulher em áreas remotas – no caso aqui, em regiões ribeirinhas –, a base da qual se deve partir é o fato de que, historicamente, a Amazônia se construiu com o recurso constante da violência. Em que se venere a poética homenagem prestada às mulheres amazônicas, ao serem citadas pelo lírico Paes Loureiro, quando diz que a “Amazônia é fêmea e contém o amor das fêmeas que celebram esse amor...” (1995, p.14), intuindo ser a Amazônia um lugar de consideração e deferência para com as mulheres, percebe-se, no entanto, que a história serve de contraponto a essa idealização.

Dado que as ideias sobre a história das mulheres na Amazônia são fragmentos contados pela representação dos homens (COLLING, 2004), isso nos obriga a estabelecer o nexos histórico da chegada dos primeiros colonizadores, forasteiros que não levaram em conta as fêmeas, no que se refere ao tra-

tamento desrespeitoso e violento para com as mulheres que aqui já estavam e as outras que chegaram depois. A ocupação da Amazônia ocorreu mediante violência, sendo as maiores vítimas as mulheres. O povo amazônico, miscigenado, nasceu do estupro, como em outras áreas da nação brasileira.

As mulheres que habitam a Amazônia Brasileira são mestiças, negras, indígenas e ribeirinhas em sua maioria, o que acrescenta, em muito, seu grau de vulnerabilidade social. Situação ligada aos processos históricos e formativos desta região massacrada e violada pela exploração capitalista mais primitiva. São Mulheres emudecidas, privadas pela lógica capitalista, tendo seus corpos apropriados como mercadorias, numa proposição de economia simbólica de poder marcado pelo gênero. Silenciadas como pessoas, suas condições de pessoa humana são adulteradas pela história que há muito as aventa como selvagens ou invisíveis. Portanto,

é visível a imbricação do capitalismo e do patriarcado, uma vez que o corpo das mulheres constitui um campo em que se expressa a relação de dominação dos homens mais próximos a cada mulher, ao mesmo tempo em que cada vez mais a mesma relação de dominação se expressa no mercado, com alcance ampliado (SOF, 2014, p. 23).

Parece-nos importante examinar esse passado tão atual da região amazônica, para identificar, convenientemente, as demandas que envolvem a vida dessas mulheres longínquas. Elas estampam no rosto e no corpo os sinais, e, às vezes de forma indelével, os danos sofridos: mulheres debilitadas, precocemente adoecidas, enrugadas pela lida da lavoura, às vezes mutiladas, como as jovens escalpeladas, completamente desamparadas, excluídas do alimento, da habitação, da saúde, dos benefícios sociais e por fim do direito à justiça protetiva, inacessível para essas que não têm onde denunciar os diversos casos de estupro e de violência doméstica, justificados por crimes de ‘honra’, crenças míticas, naturalizando essa impunidade. Apesar da grande desigualdade da Amazônia, é possível, em um nível bem genérico, pontuar aspectos que permitem um entendimento global sobre a gênese histórica da questão da violência contra a mulher nessa região e do descaso por parte do poder público a essa população feminina.

Assim, diante do exposto, refiro-me aos mitos construídos em relação à condição do feminino a partir de uma visão da terra alçada nos moldes

do colonizador, do imaginário de uma sociedade patriarcal, falocêntrica e violenta que se perpetua até hoje. Esse imaginário do feminino se reveste de interpretações paradisíacas, crenças eivadas de elementos culturais da região, dispositivos ‘mágicos’, fruto do encontro das tradições religiosas europeias e cultura indígena, que servem, até dos dias atuais, como pano de fundo para explicar fatos do cotidiano aos quais muitas mulheres ribeirinhas estão submetidas: relações sexuais forçadas, gravidez na adolescência, incesto, o precoce desvirginamento de meninas, entre outros, utilizando de relatos de lendas e mitos, por exemplo o do ‘boto’.

Dentro desse contexto, há inúmeros relatos e histórias trágicas, escondidas sob a lenda, como foi o caso de Vera. O boto, como o escudo da convivência, seria, então, a forma de explicar a realidade estabelecida por valores e regras de conduta presentes no caso da violência sexual sofrida por Vera, conforme enunciado na introdução deste artigo.

A gravidez de Vera, fruto de violência, como destacamos, foi camuflada por meio do apelo mitológico cujo argumento para acobertar o violador foi a justificativa de que o boto também pode se transformar em pessoas conhecidas, impondo-se, assim, o conformismo e a perpetuação da impunidade. É assustador perceber que situações de violência estão presentes nos espaços familiares, sobretudo naqueles onde o Poder Público não chega, como em comunidades ribeirinhas, assimilando os casos de violência sexual como aceitáveis, fruto de situações ‘momentâneas’ e, portanto, ‘compreensíveis’.

1.1 Retrato de Vera: concepções etnográficas sobre violência sexual e adoecimento mental

O contato com mulheres vítimas de abuso sexual possibilitou a compreensão dos impactos desse crime sobre suas vidas e de que suas histórias possuem duas fases: a vida antes e depois da violência sofrida. Para registrar a narrativa de mulheres abusadas sexualmente e sua interação com sistemas socioculturais, foi preciso agenciar, em retrospectiva, um conjunto de eventos e vivências que me chegaram dotados de sentidos e interpretações do ocorrido.

Neste item, apresento a história de Vera, nos moldes de ‘retrato’, inspirado em diferentes ângulos e enfoques acerca dos eventos e contextos relacionados ao abuso sexual que sofreu na adolescência. O objetivo, aqui, é tecer, com base em uma narrativa de estupro, gravidez e casamento, considerações a respeito do processo de adoecimento mental e sofrimento dada a compreensão de uma interação complexa da experiência da violência ao longo de uma trajetória de vida.

Utilizo, portanto a metáfora do retrato para abrir vias e considerações a respeito da relação entre violência sexual e adoecimento mental, das explicações e interpretações desse modo de adoecer e do itinerário terapêutico vivido.

Ao indagar sobre sua experiência, Vera ativou imediatamente suas lembranças, cuja atenção incidiu sobre ‘ruínas’, fragmentos do passado doloroso apresentado, relativos a fatos e situações duradouras, iluminados por relações entre sistemas socioculturais e experiência pessoal expressas em uma vida transcorrida em passado remoto. Estou ciente de que, nessa interação, decisivamente, acabei por interferir nos processos de retomada do passado de Vera.

Acontecimentos e situações partilhadas de pensamentos e emoções dolorosas podem compor mecanismos de defesa (VAILLET, 1992; FREUD, 1926). Considero que o acesso a lembranças, como uma operação que envolve referência particular, a percepção e o ato de rememorar um fato vivenciado de violência sexual, no caso dessa interlocutora, se apresentou mediado não somente por dados emprestados do passado, mas também por proximidades mantidas com familiares e outros que presenciaram, mesmo de forma indireta, a prática do estupro no período do ocorrido. Embora eu tenha realizado as entrevistas somente com Vera, foram corriqueiras as referências aos pais, conhecidos e ao próprio estuprador, tornando nítido o caráter compartilhado da maior parte de suas recordações.

Na análise dessa situação ocorrida há mais de 28 anos, um elemento de relevância na reconstituição desse crime foi a dimensão narrativa dos relatos. São dados subjetivos, mediados pelo sofrimento do passado, com reflexos no presente. Segundo Le Goff (1988), a memória permite ao homem

guardar certas informações de modo seletivo, e ao mesmo tempo lhe possibilita a atualização de impressões e informações passadas ou o que ele representa como passadas. Vera buscou, pela narrativa, explicar a aflição sofrida e, nesse processo, o sofrimento ecoou desde enfoques definidos pelo lugar social antes ocupado até as experiências decorrentes da violência.

Começo por considerar que os assuntos da biografia de Vera, são, notadamente, sugestivos dos conflitos em sua vida psíquica e prometem iluminar o motivo pelo qual ela sofre de transtorno mental e adoeceu da maneira que adoeceu.

Vera tem 42 anos, três filhos adultos e vive em um bairro da zona Norte de Macapá, e, recentemente, passou por um período de internação em clínica psiquiátrica. A decisão de internar – tomada por uma prima e apoiada pelos vizinhos – aconteceu após uma crise em que, movida por alucinações e delírios, Vera passou vários dias na orla da cidade, mergulhando no rio e perambulando pelas ruas, aí permanecendo por vários dias, sem atender aos apelos dos familiares para que voltasse para casa. Antes de realizar o ato que culminou com a hospitalização, Vera já dava sinais de que não estava bem há algum tempo: abandonou o trabalho em um salão de beleza, deixou de se alimentar, passou por episódios de agressividade e manteve intenso interesse em assuntos morais e religiosos, o que a fazia passar muito tempo trancada em casa, tinha alucinações, via coisas, sem que houvesse qualquer pessoa na casa.

Percebendo determinada agitação em Vera e conhecendo seu envolvimento com centros de Espiritismo, duas vizinhas, adeptas de uma igreja pentecostal, convidaram-na para assistir aos cultos da igreja, acenando-lhe com a possibilidade de resolução de seus problemas através das orações do pastor e acolhimento dos membros. Tal tentativa não teve sucesso, e a situação de Vera foi se agravando até chegar à crise e à hospitalização.

Ao sair da internação – quando já não apresentava mais alucinações –, Vera deu continuidade ao tratamento em ambulatório, fazendo uso de medicamentos para manter sua saúde mental. A prima e seus filhos se incumbiram de administrar os remédios e ela submeteu-se a seus cuidados, deixando visível o desejo de participar das oficinas terapêuticas ofertadas

pelo setor de psiquiatria, dos encontros com a psicóloga e da adesão ao tratamento médico.

Meu primeiro contato com Vera, fora da situação de internação, foi em visita social no seu domicílio. Nessa visita, a narrativa de Vera foi tecida com aflição, e observei que essa aflição teve origem bem antes do surgimento do adoecimento mental, pois ela contou que, desde sua adolescência, as forças que viriam a moldar e determinar o seu destino já estavam em movimento, pontuando sua vida com uma série de reveses, entre os quais o estupro, a gravidez precoce e o casamento forçado com seu estuprador. O pai aparece em sua história como algoz de todo o mal que lhe sucedeu.

A decisão de casá-la fora do pai. Antes mesmo de contar para a família o ocorrido de sua gravidez, seu pai já havia engendrado a justificativa – foi seduzida pelo encanto do boto –, para não sofrer a desonra de ter uma filha grávida e sem marido. O pai manifestou por ela profunda hostilidade e, pela sua condição, aceitou casá-la com o homem que a violou aos 14 anos de idade.

Ter nascido mulher, na história contada por Vera, foi o que determinou a sua condição de ‘destino’, pois o trato feito entre o pai e seu estuprador foi a sentença que a colocou em posição subordinada perante o mundo e os homens. Isto porque as mulheres, por muitas condições, principalmente as de violência, estão em desvantagem quando enfrentam poderes masculinos. Assim, a condição que a fez viver, adere, de modo concomitante, a algo que torna mais difícil sua trajetória no mundo.

A vida de casada foi uma sucessão de atos violentos. Vera teve mais dois filhos, além do primeiro, fruto do estupro. O marido a agredia fisicamente, fazia uso de álcool, e a colocava em alerta de constante obediência a suas vontades, a quem ninguém, nem sua mãe ou os irmãos, ousava desafiar. Vera alimentou sentimentos ambivalentes para com o pai e o marido; mesmo compreendendo que eles, no passado, conspiraram contra ela, não conseguiu, por quase vinte e oito anos, distanciar-se completamente ou afrontá-lo com a separação. Assim, sua situação conjugal foi, aos poucos, se deteriorando, até chegar à dissolução da união.

Tendo retomado a expectativa de resolução de seus problemas com o fim do casamento, Vera buscou reconstruir sua trajetória, antes repleta de desacertos e sofrimentos, à luz de um projeto de 'recomeçar a vida'. Em contrapartida, a nova experiência seria, em suas próprias palavras, a de se 'tratar dos nervos'.

Vera considera-se uma mulher nervosa. E, na visão de Rabelo (1997), trata-se de uma categoria polissêmica, coesa em diferentes contextos culturais, e também no Norte da Amazônia, constitui-se um modo de adoecer bastante conhecido e sob diversas interpretações. Procurando sintetizar os vários significados do termo nervoso, Rabelo (1997, p. 34) informa:

o termo abarca um conjunto complexo de signos e está associado a diversas situações e contextos causais. A grosso modo os signos relativos ao nervoso compõem três nódulos básicos. O primeiro reúne signos de agressividade e violência: o nervoso é descrito como um estado em que as pessoas facilmente apelam para agressão, seja física ou verbal. Maridos que batem em suas mulheres ou pais que espancam seus filhos por qualquer motivo, gente que percebe provocação onde não existe e parte logo para briga ante a mínima provocação. São pessoas que se alteram com facilidade, xingam, gritam e batem, criando verdadeiras cenas tanto no domínio da casa quanto no espaço público da rua. Um segundo nódulo, bastante relacionado ao primeiro, abarca os signos de agitação e impaciência: descreve pessoas avexadas ou agoniadas, que se mostram insatisfeitas e/ou excessivamente preocupadas frente a problemas do cotidiano, a quem falta um pouco de tranquilidade e/ou jogo de cintura para levar a vida. A este nódulo estão ligados certos signos corporais como andar de um lado para o outro, se tremer todo(a), dar risada demais. Por fim o terceiro nódulo aponta para signos de tristeza e isolamento: são pessoas que choram demais e por qualquer razão, se trancam em suas casas e evitam contato com outros. Ligando estes três eixos está o tema do descontrole, associado à ideia de fraqueza dos nervos.

No caso analisado não foi utilizado o diagnóstico psiquiátrico para significação ou assimilação, mas sim a identificação de Vera como pessoa que padece de problemas dos nervos. Interessou a sua interpretação e o significado que deu às angústias e vivência específica da violência sexual.

Vera apresenta, dentro de um único quadro explicativo, o terceiro nódulo relativo ao nervoso – tristeza e isolamento. Essa característica emo-

cional, possibilita, pela consequência da violência sofrida, compreender as diversas aflições pelas quais passou: padecimento corporal, falta de amor, medo e tensão. O desconforto frente a sentimentos de abandono, isolamento e rejeição é marcante nos relatos de Vera.

Pela sua narrativa, é possível compreender que a doença faz parte do processo vivido, o qual diz respeito aos sintomas do problema mental; o que Vera considera sintomático e relevante abrange um espectro maior de sinais e acontecimentos, envolvendo elementos que certamente ultrapassam uma visão biomédica da doença. É toda a sua experiência, suas instabilidades, explicadas com base em uma visão de tormento, como resultado da violência ignorada, que culminaram na desordem de sua vida, produzindo quadros de instabilidade em certas dimensões da sua existência.

A crise que provocou sua internação, neste caso, é considerada consequência de um processo que já estava em movimento desde sua adolescência, quando foi violentada, e que culminou com o episódio do adoecimento mental. Ao mesmo tempo em que se torna mais agudo seu 'nervoso', revela-se para ela a natureza do que a atinge: a violência.

O projeto de se tratar dos nervos, concebido dentro de uma clínica psiquiátrica, permitiu que Vera vislumbrasse um futuro em que não só os transtornos mentais pudessem vir a desaparecer, mas que ela estaria livre para retomar – ou seguir – o curso 'normal' da vida, o qual fora mudado pelo fator violência.

Contudo, se a cura completa é algo que está no horizonte de Vera, ela entende que a melhora obtida – inclusive com o uso da medicação – é resultado parcial. O tratamento é algo que deve ser continuamente seguido, ao longo de um processo terapêutico sem muitas definições de quando será possível estar curada. Ainda que melhorar do nervoso seja considerado uma conquista a ser alcançada, um dos elementos em que Vera se apoia para confirmar e dar maior sustentação a sua visão do problema é a convivência com outras mulheres vítimas da violência sexual, constantemente enunciados no grupo terapêutico que frequenta.

Algumas considerações finais

As mulheres ribeirinhas estão expostas a todos os tipos de violência dentro de suas regiões; vivem em localidades distantes geograficamente e de pouco acesso a locais apropriados de denúncia – Secretaria da Mulher, Delegacia de Crimes contra a Mulher, Promotoria, Saúde da Mulher, ligue 180. Elas convivem com a impunidade, são estereotipadas por meio de uma visão etnocêntrica do exótico, de formas culturais e sociais de inferioridade. Enfrentam as mais difíceis condições de vida, esquecidas pelas políticas públicas, e suas realidades têm sido muito violentas em todos os sentidos.

A violência contra a mulher, em áreas remotas da Amazônia, é uma fenda inexplorada. Nem mesmo foi contabilizada. Não se tem dados precisos dessa população, e esse é um ponto bastante significativo na conclusão deste artigo. Estamos diante de um cenário bastante assustador e isso indica que precisamos tecer, urgentemente, o debate crítico sobre a questão. É necessário refletir sobre modos de obter esses dados e a partir deles travar uma busca intensa por instrumentos que possam coibir esses atos que nos matam, expropriam e nos violam todos os dias.

A violência sexual é algo muito presente no cotidiano das mulheres ribeirinhas, porém quase nunca denunciada, mas consentida por sistemas culturais que naturalizam e vislumbram esse mecanismo de controle do corpo feminino como “expressão de relações entre poder masculino e sexualidade, fazem parte da aprendizagem da virilidade, e são em geral legitimados socialmente” (ALEMANY, 2009, p. 271).

É necessário concluir essa interpretação contemplativa da experiência traumática de Vera, observando que sua narrativa teve como pilar central da violência sofrida o mito do boto. É importante ressaltar que, na cultura amazônica, esse personagem mítico tem uma forte relação com os rios, não apenas por serem seu habitat natural, mas também por fornecerem subsídios ao imaginário coletivo que contém histórias eróticas, de amor, maliciosas e trágicas, envolvendo a figura do boto.

Na vida de Vera, essa cultura teve como desfecho a relação sexual forçada que lhe resultou em gravidez e um casamento de vinte e oito anos com o estuprador. Essa situação lhe conferiu severo adoecimento mental.

As questões que envolvem cultura e sexo deixam explícito o quanto as mulheres são historicamente vulneráveis, dadas as suas especificidades biológicas em relação aos perigos que lhes são impostos na esfera de crença. Elas estão sujeitas a padrões de cultura que caracterizam a mulher, tendem a demarcar a diferença em termos de legitimidade de poder disponíveis para mulheres e homens.

Nesse construto de ordem mítica, o boto ilustra relações de gênero que justificam/naturalizam a violência sexual contra mulheres. O boto é o homem que detém o controle sobre a fêmea à medida que ele é o responsável pela captura que resulta de um desejo sexual incontrolável, assim, podemos dizer que, de forma analógica, aí está contida a raiz de toda a subordinação feminina, da supervalorização simbólica legitimadora da dominação violenta das mulheres ribeirinhas. O boto, portanto, no caso estudado, foi engendrado moralmente para afiançar a impunidade de um estuprador. Não foi o boto, foi o homem.

Referências

ALEMANY, Carme. Violências. In: HIRATA, Helena et al. (Orgs.) **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: editora UNESP, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11º ed. Tradução Maria Helena. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

COLLING, Ana. A Construção Histórica do Feminino e do Masculino. In: STREY, Marlene; CABEDA, Sonia; PREHN, Denise (orgs.). **Gênero e Cultura: Questões Contemporâneas**, Coleção Gênero e Contemporaneidade, 1. Porto Alegre, 2004.

FREUD, Sigmund. **Inibições, sintomas e angústia** (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud – vol. XX). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1926-1980.

LE GOFF, Jacques. **História e Memórias**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1988.

LOBO, Elisabeth Souza. **O trabalho como linguagem**: o gênero do trabalho, In: COSTA, A. DE O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

PEREIRA, Franz Kreuther. **Painel de Lendas & Mitos da Amazônia**. Belém: Falangola Editora, 1994.

RABELO, Miriam Cristina. **Saúde Mental**: agências terapêuticas e redes sociais. Relatório final de pesquisa para o CNPq, Salvador, Ba. 1997

SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia**: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SENA, Eunice Maria Moura. **O poder oculto das mulheres no Baixo - Amazonas**: religião e cultura. Santarém: UFPA:DCS, 1997.

SOF. **Trabalho, corpo e vida das mulheres** – uma leitura feminista sobre as dinâmicas do capital nos territórios. Disponível em www.sof.org.br. Acesso em dez/2014.

SCOTT, Joan. **Gênero; uma categoria útil para análise histórica**. Trad. Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Do original Gender: An useful category of hystorical analyses. Recife: S.O.S. Corpo, 1991.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna-Teoria Social na era dos meios de comunicação de massa**. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1995.

VAILLANT, George. Eman. **Ego Mechanisms of Defense**: A guide for clinicians and researchers. Washington, DC: American Psychiatric Press, Inc.1992.

A Implementação de Políticas Públicas pra a População Lgbtt do Amapá: Diagnóstico, Metodologia e Experiência de Formulação do Plano Estadual de Políticas Públicas

Antonio Carlos Sardinha¹
Francisca de Paula de Oliveira²
Ana Cristina de Paula Maués Soares³

Introdução

A demanda por políticas públicas à população de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, *queers*, intersexuais e outras identidades (LGBTT)⁴, apesar de histórica, tem sido atendida de forma seletiva, sem uma institucionalização por meio de políticas permanentes e orçamentos sustentáveis. Para além de ações pontuais, com foco e objetivos de curto prazo para atender a demandas ocasionais, o desafio é incorporar as demandas específicas da população LGBTT no conjunto das políticas públicas, numa estratégia de intersetorialidade que atenda aos direitos sociais básicos, que supere as ações emergenciais e deslocadas de uma proteção integral, identificadas em casos de frágil proteção para situações de violação de direitos ou atendimentos seletivos em programas sociais.

1 Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas e no Curso de Mestrado Profissional em Ensino de História (Prof-História/UNIFAP). Pesquisador associado ao Observatório da Democracia, Direitos Humanos e Políticas Públicas/ UNIFAP e líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

2 Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

3 Professora Adjunta da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Atua no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas e integra como pesquisadora o Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

4 Optamos por manter a sigla LGBTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) para nominar as identidades no interior do movimento social que acabaram reconhecidas pelo Estado, a partir da ação política desses grupos organizados e considerando período histórico de formulação dos planos governamentais discutidos neste artigo. No entanto, é dinâmico o processo de luta por direitos e, por essa razão, novos atores acabam inseridos no movimento social em busca de reconhecimento e direitos, compreendendo atualmente segmentos nominados como QI+ (*queers*, intersexuais e outros segmentos que afirmam identidades de gênero e sexuais diversas). Essa ampliação da sigla que identifica os atores dos movimentos sociais organizados para demandar direitos sexuais e reprodutivos culmina na nomenclatura **LGBTTQI+**, atualmente em uso pelos movimentos sociais organizados no Brasil.

Desde as primeiras edições do Programa de Direitos Humanos, apresentado no Governo Fernando Henrique Cardoso, e as ações seguintes no Governo Luiz Inácio Lula da Silva, com destaque para formatação de ações específicas no conhecido Programa Brasil Sem Homofobia e na estruturação do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBTT, o que se tem no Brasil são esboços de um ensaio de ação estatal para atender às demandas desse segmento. Os desafios que se seguiram e permearam esse ensaio de uma experiência muito embrionária e inconclusa de construção de políticas públicas para promoção dos direitos humanos foram: observar a sexualidade e gênero como dispositivos de produção de diferença e desigualdade, em uma ação de reconhecimento de identidades de gênero e sexuais, por um lado; e enfrentar a exclusão socioeconômica, por outro.

No Amapá, o cenário não é diferente da realidade nacional. Ao contrário, o cenário estadual está marcado pela fragilidade e baixa iniciativa dos governos locais para assumirem institucionalmente as demandas desse segmento, incorporando e implementando ações no conjunto dos serviços e redes de proteção estatais, considerando o protagonismo do financiamento e da iniciativa federal na última década, que acaba induzindo ações locais em uma relação de cooperação com os governos municipais e estadual.

A reorganização de prioridades no Governo Federal na formulação e implementação de ações para a população LGBTT afeta a capacidade de investimento e ação dos governos locais para, de forma protagônica, induzir ações no espaço da gestão pública visando a atender esse segmento. É por esse contexto que traçamos um panorama sobre o estado (e estágio) do desenvolvimento de políticas públicas para a população LGBTT no Amapá, observando aspectos históricos e institucionais que diagnosticam um cenário opaco e de iniciativas incipientes na oferta de serviços e de uma perspectiva de gênero e do direito à sexualidade na intervenção do Estado.

Em um segundo momento, tratamos de apresentar um trabalho técnico, com metodologia elaborada no âmbito de ação da Pesquisa e Extensão para subsidiar a construção do Plano Estadual de Políticas Públicas para a população LGBTT do Amapá, em atividade articulada do Observatório da Demo-

cracia, Direitos Humanos e Políticas Públicas/Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá e Conselho Estadual de Direitos Humanos da População LGBTTT do Amapá.

1. Políticas Públicas e população LGBTTT: apontamentos conceituais e históricos

Em uma época marcada pelo avanço da extrema direita, especialmente visível no desaparecimento de uma agenda progressista concomitante ao crescimento da agenda conservadora, as experiências (embrionárias) das políticas de reconhecimento da população LGBTTT no país, especialmente a partir do ano de 2003, evidenciaram a relação contraditória de uma negociação por políticas públicas entre movimentos sociais e o Governo, em um processo de agendamento das demandas desse segmento no interior do Estado. Apesar das resistências e da pouca porosidade institucional para tratar a agenda por direitos humanos do segmento de lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis, transexuais, *queers*, intersexuais e outras identidades, o Estado foi desafiado a responder à demanda por reconhecimento, por meio de políticas públicas, para assegurar os direitos dos sujeitos que divergem da heteronormatividade vigente.

Do entendimento das reivindicações por reconhecimento por parte daqueles que expressam os sentimentos dos setores que compõe o movimento LGBTTT na esfera pública provêm a coerência, a eficácia de estratégias para subverter, desarmar e desnudar a heteronormatividade. Contudo, cabe avaliar os efeitos planejados e não planejados do reconhecimento obtido.

Foucault (1989) desmonta o esquema através do qual se assenta o controle em termos de governamentalidade, e nos faz refletir, no campo das políticas públicas, sobre os processos que defendem o atendimento desigual das reivindicações de setores, a exemplo do movimento LGBTTT. Esses setores questionam um conjunto de atos e estruturas formais que reforçam a violência contra os sujeitos que reivindicam novas políticas de reconhecimento.

No processo do planejamento de políticas públicas, o reconhecimento é o elemento primordial para a construção de protocolos de promoção da

sexualidade como direito humano e, a partir desse entendimento, incorporar os LGBTTs no foco das políticas públicas. Entretanto, não é possível avançar sem antes compreender o real sentido das políticas públicas; e para isso, dispor da contribuição teórica é fundamental para mediar sua formulação e implementação.

Klaus Frey (1997) contribui para ampliar a compreensão dos resultados das políticas públicas, proporcionando não só orientação metodológica, mas, sobretudo, alocando os recursos conceituais para obter resultados que se desejam com as políticas públicas. O autor se utiliza do processo de operacionalização do conceito de políticas públicas, em seguida focaliza outros termos que atribuem sentido ao referido conceito, a saber: *policy*, *politics*, *polity*, *policy network*, *policy arena* e *policy cycle*. Por *policy* compreende a análise das instituições políticas; *Politics* refere-se à análise dos processos políticos; *Policy* atribui sentido ao conteúdo da política. Tratando dessas formas de operacionalização, Frey sugere uma análise tridimensional, ou seja, o político supervisionado pelo jurídico; a dimensão processual; a dimensão material como resultado das mediações políticas.

O *policy cycle* nos fornece o quadro de referência para a análise processual. Ao atribuir funções específicas às diversas fases do processo político-administrativo, obtemos pontos de referência que nos fornecem pistas às possíveis causas dos déficits do processo de resolução de problemas (FREY, 1997, p. 229).

Frey oferece subsídios conceituais de Políticas públicas ao considerar a intervenção do Estado num contexto problemático presente na sociedade. Como sabemos a política pública é um importante instrumento de mediação política que se materializa como: política pública, política de estado e política de governo. Ao propagar conceitos de políticas públicas, o autor os fortalece com *policy de cycle*, conceito que designa o processo de formulação da agenda, implementação das políticas públicas e avaliação dos resultados. No que se refere à política pública para a população LGBTT no Brasil, o que observamos é uma predominância de políticas de governo com temporalidade e capilaridades reduzidas. Em linhas gerais, as ações ofertadas são construídas sem sustentabilidade orçamentária e continuidade, com protagonismo do Poder Executivo Federal (MELLO *et al.*, 2013).

Esse papel do Governo Federal de induzir ações, programas e serviços aos grupos LGBTTs é, por um lado, fundamental para mobilizar institucionalmente os demais entes federados a assumirem a agenda de demandas desse segmento. Por outro lado, como a agenda estatal a esses grupos se dá em um contexto onde não há políticas públicas institucionalizadas, a ação de governo fica mais ou menos porosa às demandas; nesse caso, o protagonismo de alguns governos transforma-se em paralisia, o que, em cadeia, afeta todos os governos locais, ainda pouco abertos a incorporar no conjunto das ações e das políticas públicas a promoção e defesa de direitos humanos dessa população. Isso porque no âmbito local, tendo como ponto de observação o Amapá, faltam condições fundamentais para formulação e implementação de políticas públicas para a população LGBTT. Referimo-nos às condições apontadas por Castro Santos, Rua e Machado (1994) ao destacarem que formular políticas públicas exitosas requer capacidade das elites governamentais de construir sustentação e apoio para tal iniciativa, em um processo de negociação permanente. Um processo que envolve capacidade de mobilização e incidência dos atores da sociedade civil em instituições estatais de institucionalidade frágil do ponto de vista técnico e facilmente capturadas por interesses corporativos com capacidade de disputar a agenda pública.

Por outro lado, segundo Santos (1997, s. p.), o “bom êxito do processo de implementação exige, além de coalizões de apoio ao governo, capacidade financeira, instrumental e operacional do Estado”. Esses últimos aspectos, na configuração patrimonialista, porosa a interesses setoriais, com pouca capacidade de mediação do interesse público das instituições estatais na Amazônia, particularmente no Amapá, paralisam a agenda LGBTT no escopo das políticas públicas locais. Uma paralisia de ordem institucional, com componentes de natureza técnica e política que, mesmo em cenários nacionais mais favoráveis, não foi capaz de aproveitar do movimento de indução – sobremaneira pela via orçamentária, pelo Governo Federal, em períodos com mais disponibilidade orçamentária – para institucionalizar sistemas mais robustos destinados a gerir, implementar e avaliar ações e serviços aos LGBTTs nos territórios locais.

Por sua vez, o histórico da ação governamental voltada aos LGBTTs é recente, com experiência relativamente curta de formulação e gestão de políticas públicas para esse segmento, considerando a lenta consolidação dos sistemas de políticas públicas no país. Para Oliveira (2013), a interpretação de que os direitos humanos de LGBTTs devem ser traduzidos em políticas públicas tem início, de forma muito pontual, em 1996, no I Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH). O documento não fazia menção direta à população LGBTT, apesar de indicar a necessidade de combater a discriminação por orientação sexual. Na segunda versão do PNDH, em 2002, uma inclusão lexical nomeia explicitamente como *Gays*, *Lésbicas*, *Travestis*, *Transexuais* e *Bissexuais* (GLTTB) o grupo que demanda por reconhecimento e direitos. Em linhas gerais, o Estado observa uma necessidade de atuar predominantemente em uma esfera de direitos fundamentais, focada em uma agenda de direitos civis e políticos, que envolvem o combate à violência, à discriminação e a redução da vulnerabilidade às DST/AIDs como agendas mais centrais.

Uma mudança importante na agenda governamental voltada aos LGBTTs aconteceu com a criação, em 2004, do Programa Brasil Sem Homofobia. Esse programa, apesar das fragilidades de implementar as ações previstas, desenhou um rascunho para uma agenda por políticas públicas mais orgânica, sistemática e capilar no conjunto das políticas públicas e na perspectiva de uma integralidade que observe direitos civis e políticos, conjugados com ações para a garantia de direitos sociais, econômicos culturais (que demandam políticas sociais mais incisivas).

O Programa Brasil Sem Homofobia foi importante mais por marcar a passagem para um movimento que buscou instituir mecanismos e estrutura de uma política pública (e não apenas governamental) para os LGBTTs. Em 2008, foi convocada a I Conferência Nacional de *Lésbicas*, *Gays*, *Travestis* e *Transexuais*, com a participação de atores governamentais e não governamentais, movimentos sociais e redes de ativismo, contribuindo para a construção do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT, em 2009⁵. O documento apresenta 51 diretrizes, com 180 ações, voltadas à promoção da cidadania, à garantia de direitos e acessibilidade à saúde, educação, segurança, combate à violência e à homofobia institucio-

nal, com atribuição de responsabilidades mais precisas e metas para cumprimento aos ministérios e órgãos da administração federal.

A implementação do plano e sua posterior avaliação e monitoramento, tanto pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República como durante II Conferência Nacional LGBT, apontam para o cenário precisamente nominado por Irineu (2016) de “baixa institucionalização”.

De acordo com Irineu (2016), essa baixa institucionalização atrelada a também reduzida capacidade de tensionamento e enfrentamento de setores do movimento LGBTTT organizado e à homofobia institucional, formatam um contexto que dificulta a implementação de políticas públicas, mesmo em governos mais abertos a essa agenda por direitos humanos a esses grupos. Nas palavras da autora, “a correlação entre uma política de direitos humanos não consolidada e a homofobia institucional refletem uma baixa dotação orçamentária e uma infraestrutura insuficiente” (IRINEU, 2016, p. 144).

2. Breve diagnóstico sobre (a ausência de) políticas públicas para a população LGBTTTQI+ no Amapá

A primeira lei aprovada no Amapá que beneficia a comunidade LGBTTT e impõe regras no âmbito administrativo recebeu o n. 1.417, de 04 de dezembro de 2009. A lei penaliza administrativamente a pessoa jurídica, privada ou pública, com ou sem fins lucrativos, cidadãos civis ou militares que pratiquem discriminação em razão da orientação sexual. Outro avanço ocorrido no Amapá foi a homologação da Lei n.º 1.512, de 14 de setembro de 2010, que institui, no calendário cívico do Estado, a Semana de Combate à Intolerância e à Homofobia com efeito comemorativo na última semana do mês de maio. Essa lei considera que intolerância é “todo e qualquer ato que

⁵ É importante destacar que, em 2009, o Governo Federal lança o Programa Nacional de Direitos Humanos III, contemplando uma agenda aos LGBTTTs mais ampla que nos programas de direitos humanos anteriores e em relação ao próprio Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBTTT. De acordo com Irineu (2016, p. 117), o “PNDH III pode ser visto enquanto um avanço se comparado ao Plano LGBT, principalmente no que concerne às articulações interministeriais e à perspectiva de construção das políticas públicas em que haja um protagonismo tanto dos agentes públicos como das cidadãs”.

atente contra a diversidade” incluído o sexual. Logo, o referido ato festivo dá visibilidade aos problemas vivenciados pela comunidade LGBTT e reconhece a diversidade sexual.

Cinco anos depois, foi aprovada a Lei n. 1.940, de 29 de setembro de 2015, que veta a contratação de artistas que apresentem músicas que “desvalorizem, incentivem a violência ou exponham as mulheres à situação de constrangimento, ou contenham manifestações de homofobia, discriminação racial ou apologia ao uso de drogas ilícitas”. Esta é a primeira lei que expõe a palavra homofobia, mas sem explicar o seu sentido. Deste modo, apesar da inclusão dos LGBTTs nas leis, já citadas, não se promovem programas ou ações no âmbito das políticas públicas locais, conforme apresentaremos adiante.

No Amapá não existe política pública específica que supra as demandas dos LGBTTs. Uma sinalização para implementação de políticas públicas foi a criação do Conselho dos Direitos da População de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Lei n. 1.999, de 21 de março de 2016). De acordo com essa lei, a finalidade do Conselho é “elaborar, acompanhar, monitorar, fiscalizar e avaliar a execução de políticas públicas para lésbicas, gays, bissexuais, transvestis e transexuais (LGBT) destinadas a assegurar a essa população o pleno exercício de sua cidadania”. O seu artigo 4º, que autoriza a criação do Conselho Estadual LGBT, esboça que este deverá ser composto de 20 membros, sendo que 50% indicados pela sociedade civil e 50% pelo poder público, mas foi somente em meados de 2017 que o governador empossou os membros para compor o Conselho.

Em 2014, a garantia do nome social, por iniciativa do Conselho Estadual de Educação, com a Resolução n. 55/2014, permitiu a inclusão do nome social de travestis e transexuais nos registros escolares internos das escolas públicas e privadas de educação básica do sistema de ensino estadual. Por decreto do poder executivo estadual (Decreto n. 2.930, de agosto de 2017) foi instituída a “Carteira de Registro de Identificação Social – RIS”, proporcionando às travestis e aos transexuais o uso do nome social em documento específico, com emissão e validade como documento de identificação no

estado do Amapá. A iniciativa acompanhou uma ação do Governo Federal nesse sentido, com a publicação, em 2016, do Decreto n. 8.727, de 28 de abril, sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais em documentos e registros oficiais emitidos no âmbito federal. No mesmo ano (2016), a prefeitura de Macapá, por meio do Decreto n. 0134/2016, garantiu o uso do nome social na administração pública municipal.

Embora tenha havido o reconhecimento do Governo Estadual sobre a importância da identidade de gênero, ao oficializar o uso do nome social e tomar medidas no âmbito legal-administrativo, o protagonismo em ofertar serviços com financiamento público e ações ligadas à promoção, atendimento e defesa de direitos no Amapá não se concretizaram. O atendimento do setor público, seja nas áreas de segurança, trabalho e empreendedorismo, assistência social, saúde ou educação, ainda é universalizante, sem garantir as especificidades de demanda dessa comunidade.

De um modo geral, as ações do poder público estadual estão em uma esfera de reconhecimento dos sujeitos LGBTTs em ações protocolares, ou seja, apesar de reconhecer a afirmação identitária pela ótica do gênero e/ou da sexualidade, o Estado não opera para traduzir esse reconhecimento no campo de oferta de serviços fundamentais capazes de garantir a autonomia dos sujeitos/sujeitas nos espaços concretos onde existem como LGBTTs (o mundo do trabalho, as instituições escolares, a comunidade onde residem).

O vazio institucional que marca a ação estatal no Amapá para a promoção de direitos a esse segmento também é caracterizado pela dificuldade das políticas públicas locais de incorporarem nos seus respectivos processos de implementação, as diretrizes e recomendações estabelecidas nos marcos legais/normativos dessas mesmas políticas públicas que foram deliberados em âmbito nacional. Antes de continuarmos, vale destacar que quando pontuamos sobre o problema da concepção universalizante que não leva em conta as especificidades das demandas da população LGBTT no Amapá, estamos destacando duas questões fundamentais que se articulam no modo como se apresentam as políticas públicas: 1) a sexualidade como direito humano e pressuposto para garantia dos demais direitos à co-

munidade LGBTT; e 2) a homofobia como modalidade específica de violação de direitos. A primeira questão fundamental é o reconhecimento de que as diversas possibilidades de expressão de gênero, de vivência da afetividade e do desejo como aspectos fundamentais para o desenvolvimento integral dos sujeitos é um direito fundamental e humano que configuramos como o direito à sexualidade, o que demanda proteção e garantias para ser experienciado e vivido pelos sujeitos (não apenas LGBTT) como parte de seu processo de desenvolvimento.

A segunda questão fundamental envolve a compreensão da homofobia como uma modalidade de violência de natureza peculiar que atua como dispositivo de interdição e anulação simbólica e física de sujeitos que demandam o exercício da sexualidade como direito fundamental sob matrizes distintas da heteronormatividade, vista como uma estrutura que normatiza e referencia sob parâmetros excludentes a vivência de afetos, desejos e expressões de gênero. Sob essa questão, tratamos para ilustrar, por analogia, o que se observa na violência de gênero como fenômeno social de natureza peculiar, com dinâmica e natureza próprias, o que justifica legislação específica e ações do Estado focadas em atender a práticas de violação de direitos contra mulheres motivadas pelas relações desiguais e culturalmente legitimadas.

Essas duas questões, articuladas entre si são importantes para observar, por um lado, a ação do Estado para atender às demandas dessa população e, por outro, para problematizar o discurso em torno da defesa de ações generalistas que observam a população LGBTT sob matrizes universalizantes e que desconsideram o modo como esses corpos são (re)produzidos, significados e tratados, como tais, nos espaços comunitários e institucionais historicamente referenciados pela heteronorma.

No âmbito da política pública de saúde, apenas para ilustrar, houve um avanço histórico no tratamento da agenda LGBTT no que tange ao direito à saúde, saindo de uma agenda concentrada em gerir ações para prevenir e atender demandas no campo das doenças sexualmente transmissíveis e da AIDS para uma política de atenção integral à saúde. Essa compreensão, traduzida pela Política Nacional de Saúde Integral da População LGBTT, tornou-se referência para que governos municipais e estaduais, no âmbito de

suas competências na gestão do Sistema Único de Saúde, orientassem suas políticas de saúde local considerando o marco técnico-operacional para a implementação de serviços e a criação de políticas municipais e estaduais. No Estado do Amapá, essa agenda não produziu efeito na elaboração da política estadual de saúde. Não foram criados instrumentos institucionais legais que garantissem e assegurassem os espaços de interlocução com a institucionalidade da política de saúde existente para deliberar essa política pública (conselhos de saúde e comissões intergestoras representadas pelas secretarias estadual e municipais de saúde).

No âmbito da política de assistência social, a situação é parecida no aspecto institucional. Entretanto, não podemos negar os avanços com relação à normatização da política de assistência social para garantir atenção à população LGBTT. Como traço marcante desta política, destacadamente, nos referimos a duas resoluções: Resolução n. 109/2009, do Conselho Nacional de Assistência Social (inclusão da perspectiva de gênero e orientação sexual como recorte para o atendimento na tipificação dos serviços socioassistenciais) e Resolução Conjunta n. 01/2018, do Conselho Nacional de Assistência Social e do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (CNCD/LGBT), que torna mais específica a necessidade de inclusão dos LGBTTs nos serviços de assistência social, garantindo o respeito às identidades de gênero e sexual e aos modelos familiares homoafetivos, reconhecendo a necessidade de atendimento adequado às especificidades e às necessidades desse segmento.

No Amapá, os movimentos para considerar as diretrizes na política de assistência foram tímidos e contraditórios, sobretudo na perspectiva de produzir dados e informações no processo de gestão e oferta da própria política. O que se tem concretamente é o discurso de que os serviços socioassistenciais estão disponíveis sem, no entanto, adequá-los a orientar o atendimento que considere a violência homofóbica e a violação dos direitos sexuais desse segmento, fatores que produzem vulnerabilidades socioeconômicas e que precisam de intervenção estratégica e específica. Para além disso, o registro das demandas da população LGBTTs foi assumido publicamente apenas em 2020 pela gestão da política de assistência social, com

abertura de questionário restrito e pontual de identificação dessa população para construção do que o Estado chama de banco de dados para auxiliar a execução de políticas públicas⁶, desconsiderando a necessidade de mapeamento e identificação no interior dos próprios serviços socioassistenciais.

Nas políticas de segurança pública, a configuração para uma agenda que coloque em interface a área de segurança e as demandas dos LGBTTs, sobretudo aquelas ligadas à defesa e responsabilização para crimes de ódio e violência de matizes distintas, está em um movimento institucional que presume a criação do Comitê Técnico de Enfrentamento à Homofobia na Segurança Pública. Tal Comitê foi criado em 2014, mas na prática não apresentou alternativas de ações para atendimento e proteção de LGBTTs do crime de homofobia¹. Em 2019, a Portaria n. 066/2019 revogou a portaria anterior, recriando o Comitê, com atualização de seus membros. O estado do Amapá conta com uma delegacia sediada na capital, Macapá, especializada em crimes de natureza discriminatória e violentos em decorrência de raça, orientação sexual e identidade de gênero. O desafio também é gerar no Amapá dados de violência por homofobia, e por isso, foi incluído no Boletim de Ocorrência um campo que identifique o usuário LGBTT. Entretanto, apesar da iniciativa, a falta da qualificação profissional dificulta o acolhimento da vítima, o que, por sua vez, contribui para subnotificação dos casos de violência.

Nas políticas de emprego e geração de renda, apesar de estratégias e agendas definidas na Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBTTs para essa área, com previsão de ações para atender a problemas centrais como reduzir a discriminação nos ambientes de trabalho e promover a qualificação e empregabilidade, no Amapá esse é um terreno árido, sem iniciativas embrionárias ou experiências pontuais para observar a garantia do direito ao trabalho e empregabilidade a esse segmento.

⁶ Governo do Amapá cria uma base de dados para ampliar programas direcionados à comunidade LGBTT. Disponível em: <https://sims.portal.ap.gov.br/noticia/0807/governo-do-amapa-cria-base-de-dados-para-ampliar-programas-direcionados-a-comunidade-lgbt>. Acesso em: 07 set. 2020.

Na área de educação, pensando outra política pública estratégica para a promoção dos direitos sociais, o cenário é de contradições. Além dos avanços no âmbito administrativo com a instituição do uso do nome social nos registros escolares, por deliberação do Conselho Estadual de Educação, o Plano Estadual de Educação (2015-2025/Lei n. 1.907/2015) faz referência explícita à diversidade sexual e identidade de gênero, com metas para garantir assistência estudantil a estudantes LGBTTs no Ensino Superior e acesso ao ensino técnico, estimular projetos curriculares capazes de abordar as questões de diversidade sexual e de gênero e combater a violência por homofobia no contexto escolar. Uma das ações destacadas e ofertadas no âmbito da política de educação é o Programa EPAZ, que visa a combater qualquer tipo de violência nas escolas, sem apontar a especificidade ou referência à homofobia, com a instituição de uma política de mediação de conflitos.

Apesar das indicações que demonstram uma ação destinada a visibilizar sujeitos e sujeitas LGBTTs e incorporar a agenda de promoção do direito à educação para esse segmento – com ações capazes de minimizar o impacto da violência homofóbica nos espaços escolares e vislumbrar ações para garantir acesso e permanência desse grupo nos espaços educativos –, a agenda que envolve aspectos mais estruturais como currículo e formação docente, voltados a enfrentar o problema da homofobia institucional, ainda é uma lacuna. Um movimento na regulamentação das diretrizes para uma política Estadual de Educação em Direitos Humanos (Resolução Normativa n. 97/2016 – Conselho Estadual de Educação), como possibilidade concreta de instituir uma agenda para revisar currículos e práticas pedagógicas, bem como avançar na formação do conjunto dos atores escolares para promoção de uma cultura de respeito a grupos como os LGBTTs, acabou desconectado da reforma curricular que culminou com a aprovação das Diretrizes Curriculares Amapaenses para Educação Infantil e Ensino Fundamental. A mesma base curricular invisibiliza e restringe a agenda de formação no espaço escolar para temas de gênero e sexualidade.

De modo geral e em uma tentativa de síntese, registramos no Amapá ações de natureza institucional que sinalizam para a constituição de espaços voltados ao debate e aprovação de diretrizes para orientar a ação governamental ou de deliberação de políticas públicas, como são os comi-

tês de combate à homofobia no âmbito da Secretaria de Segurança Pública e o Comitê Técnico de Saúde Integral da População LGBTT no âmbito da Secretaria de Estado da Saúde, além da criação do Conselho Estadual de Direitos da População LGBTT do Amapá. Entretanto, não há uma política pública específica ou ações que garantam a interface nas ações e serviços ofertados nas políticas públicas analisadas que atendem às demandas da comunidade LGBTT, haja vista que os órgãos públicos não têm uma proposta de ação que mencione nominalmente lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Para além de informações sobre ocorrências policiais e de atendimento desse segmento quando procura algum dos serviços públicos, o Estado não tem dados integrados que garantam diagnósticos das demandas dessa população, o que é básico para a formulação de políticas públicas.

Nas ausências identificadas em discursos presentes nos documentos e na fala institucional dos órgãos governamentais estão duas percepções de interpretação quanto à inserção dos LGBTTs nas políticas públicas, considerando a realidade do Amapá⁷.

O primeiro discurso é o que poderíamos chamar de universalista incluyente, sob o qual se justifica a disponibilidade dos serviços a todos os sujeitos que demandam, desconsiderando a violência motivada por orientação sexual e identidade de gênero como fenômeno que requer atuação especializada e como fator de vulnerabilidade para a garantia de direitos fundamentais e de direitos econômicos, sociais e culturais. O segundo discurso se traduz no que identificamos como de individualização da ação institucional, sustentado na ideia de que a tomada de consciência de atores – se não por espontaneísmo, mas também pela capacitação – se torna a questão central para desbloquear os dispositivos e ações institucionais que não dão visibilidade aos sujeitos e sujeitas LGBTTs no âmbito da gestão, como também os espaços e equipamentos que ofertam os serviços públicos na sua totalidade.

7 O diagnóstico com o panorama das políticas públicas e da ação estatal, voltadas à população LGBT, no Amapá integrou a pesquisa desenvolvida por Andressa Cardoso intitulada *Políticas públicas, gênero e sexualidade: análise da ação governamental voltada a população LGBT no Amapá*, no âmbito do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Sardinha.

A pouca capacidade técnica de traduzir e/ou incorporar, nas ações ofertadas pelas políticas públicas locais, referências normatizadas, previstas ou recomendadas nos marcos legais e operacionais em espaços decisórios ou de gestão nacionais revela um movimento que extrapola a competência técnica restrita ao como fazer, mas inclui uma decisão política de optar pela invisibilidade desses sujeitos como fato dado (e não produzido). Isso resulta do que se define como homofobia institucional, que coloca as instituições e as relações de poder nos espaços de gestão das políticas públicas no centro da produção da invisibilidade e na estratégia de não agendar demandas da população LGBTTT nas especificidades requeridas.

Entre os dois discursos está a compreensão de que o problema para os LGBTTTs é acessar políticas públicas pela via espontânea, desconsiderando os contextos de homofobia institucional que reproduzem – pela via das instituições e dos atores que atuam nos serviços – os mesmos dispositivos de gestão de corpos e subjetividades que compreendem e significam gênero e sexualidade sob matrizes da heteronormatividade.

A esse movimento unilateral que considera a relação do Estado com a população LGBTTT uma relação medida por protocolos de acolhimentos inclusivos, por estar implícita a ideia de que a disponibilidade do serviço é sinônimo de atendimento – o que, historicamente, tem-se demonstrado o contrário –, soma-se a compreensão de que, para além do reconhecimento das identidades de gênero e sexuais (afirmando o direito ao nome social), há que situar esse reconhecimento a outro: o de que as relações sociais de gênero e a sexualidade são fatores de vulnerabilidade que levam essa população a demandar políticas públicas em situações diferenciadas de outros sujeitos genéricos, o que exige uma capacidade de resposta no atendimento (que extrapola o acolhimento) também específica.

3. Esboço, metodologia e a construção do Plano Estadual de Políticas Públicas para LGBTTTs

O cenário exposto se traduz, resumidamente, em um contexto que poderemos delinear como representativo para pensar políticas públicas voltadas à população LGBTTT no Amapá: ausência de registros que indicam

diagnósticos sobre o perfil, demandas e ações concretas voltadas a essa população no conjunto da administração estadual.

Detalhando um pouco mais, pontuamos que os LGBTTs não existem para as políticas públicas locais, pela ausência de ações específicas que considerem as dinâmicas de violação de direitos a esse segmento e pela presença de serviços de natureza universalizante que desconsideram o gênero e a sexualidade como produtores de vulnerabilidade, configurando-se como marcadores que, além de diferença, produzem desigualdades no acesso a uma série de direitos sociais.

Apesar dos avanços, em um ensaio de implementar uma institucionalidade para debate e discussão da agenda ligada aos LGBTTs no interior do Estado (comitês, conselhos, fóruns setoriais) e de medidas no âmbito legal/normativo que se traduzem em tentativa de reconhecimento e visibilidade desses sujeitos no espaço das instituições públicas estaduais, o que se registra é uma opacidade quando se pensa a oferta de serviços para esse segmento. No aspecto da gestão, verificam-se a falta de dados sistematizados e integrados no âmbito da gestão pública estadual e a dispersão de responsabilidades quanto ao setor ou órgão capaz de gerir, articular e avaliar as ações do Estado para essa população.

No aspecto da oferta de serviços, a dispersão e desarticulação na organização do atendimento se reflete na pontualidade e seletividade para responder às demandas dos LGBTTs. A ausência de uma rede de atendimento capaz de articular e cooperar na oferta dos serviços para atender demandas que, para além de pontuais, estão articuladas a um contexto de vulnerabilidades que afetam esses sujeitos, torna a proteção integral desse segmento ausente e frágil (quando ocorre nos moldes pontuais identificados). Sem uma rede articulada de serviços, não há protocolos capazes de referenciar e padronizar o atendimento que acontece por portas de entrada distintas (em vários serviços) e que demanda fluxos apoiados em serviços de referência capazes de constituírem-se em expertise no tratamento das demandas dessa população, considerando-se o conjunto dos serviços que possuem responsabilidades nesse atendimento.

Para além disso, a falta de formação e a falta de uma institucionalidade que receba, trate e encaminhe as demandas em um sistema de atendimento organizado em rede e gerido de forma articulada compõem a cena que impede a estruturação de uma política estadual de atendimento integral aos grupos LGBTTs, a intersetorialidade das demandas desse grupo no conjunto dos serviços e ações ofertadas e a especialidade do atendimento, quando convém, em casos de violação de direitos que têm a homofobia como causa primeira. A invisibilidade dos LGBTTs como sujeitos das políticas públicas estaduais é concreta a partir da sua inexistência no orçamento público estadual.

Diante do cenário, o que verificamos é a necessidade de instituir as bases institucionais e técnicas para incorporar os LGBTTs de forma mais protagonista e central na cena das políticas públicas estaduais. Essa proposta culmina na construção do Plano Estadual de Políticas Públicas para a População LGBT, uma iniciativa de pesquisadores do Observatório da Democracia, Direitos Humanos e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá e do Conselho Estadual de Direitos Humanos da População LGBTT do Amapá⁸.

A partir do cenário que identificamos e pontuamos ao longo deste artigo, foi estruturada uma metodologia para qualificar o diagnóstico mais objetivo junto aos atores governamentais e não governamentais das demandas e ações da população LGBTT e permitir a construção coletiva do documento final. Por essa razão, a opção foi iniciar o trabalho de elaboração do plano com a formação dos atores governamentais e de movimentos sociais sobre políticas públicas, gênero e sexualidade. Esse exercício permitiu socializar e sensibilizar os segmentos estratégicos envolvidos na construção de políticas públicas locais aos LGBTTs.

⁸ A construção do Plano Estadual de Políticas Públicas para a População LGBTT do Amapá é resultado do Projeto de Extensão Formação em Políticas Públicas, Gênero e Sexualidade para movimentos sociais e conselheiros de políticas públicas, desenvolvido pela Universidade Federal do Amapá por meio do Observatório da Democracia, Direitos Humanos e Políticas Públicas e Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, com coordenação do Prof. Dr. Antonio Sardinha e participação da Profa. Dra. Francisca de Paula de Oliveira e da Profa. Dra. Ana Cristina Soares.

Em seguida, foi iniciado o processo de diagnóstico, dividido em três etapas com uso de instrumental de coleta de dados específicos para cada uma delas:

1) levantamento das ações em secretarias responsáveis pela gestão de políticas públicas fundamentais de proteção a LGBTTs em caso de direitos violados e na promoção de direitos focados na redução de vulnerabilidades desse segmento (áreas de educação; saúde; assistência social; trabalho, emprego e geração de renda; turismo; segurança pública);

2) tratamento das informações enviadas, sistematização e análise com sugestões para revisão das ações e incorporação de novas ações, considerando normativas e diretrizes nacionais de políticas públicas vinculadas a cada uma das áreas diagnosticadas;

3) reenvio das sugestões a partir do diagnóstico preliminar para apresentação das ações que a respectiva secretaria poderia incorporar no conjunto das ações e serviços já ofertados referentes às demandas, e diretrizes para o atendimento de LGBTTs.

A constituição do Plano Estadual de Políticas Públicas para a população LGBTT do Amapá tem como proposta prever ações de curto e médio prazo – compreendendo o período de dois anos –, voltadas a atender a demandas dessa população na competência de cada política pública com função/escopo direto no âmbito da proteção integral.

O processo de diagnóstico gerou uma primeira versão do Plano Estadual de Políticas Públicas, organizado sob diretrizes e estrutura que apresentaremos a seguir. Essa primeira versão foi apresentada ao Conselho Estadual de Direitos Humanos da População LGBTT do Amapá com envio prévio aos gestores de cada área inserida no plano, para sua aprovação e pactuação. Posteriormente, a essa etapa em que os gestores apreciaram as sugestões construídas na versão preliminar para validação como executores das respectivas políticas, uma segunda versão mais ampla do plano foi colocada em consulta pública a toda a sociedade para aprovação do que foi sugerido como ações estratégicas e prioritárias e para que fossem apresentados complementos a partir das experiências e sugestões da comunidade LGBTT.

A etapa de consulta concluiu o processo de diagnóstico e estruturação do plano, com aprovação do Conselho Estadual de Direitos Humanos da População LGBTTT para envio ao poder executivo, responsável pela sua implementação.

O documento foi estruturado em três eixos centrais:

1 - Eixo de criação e consolidação da estrutura de gestão da Política (considerado um eixo estruturante para implementação e execução do plano);

2 - Eixo geral de formação dos atores das políticas públicas para atendimento, controle social e avaliação do plano nas dimensões de promoção, atendimento e defesa/responsabilização (considerado um eixo estruturante para execução e avaliação do plano);

3 - Ações estratégicas de curto e médio prazo pactuadas no âmbito de cada política pública nas dimensões de promoção, atendimento e defesa/responsabilização.

Esse último eixo, que concentra as ações e serviços de atendimento, se subdivide em outras três dimensões, indicando um embrião de atendimento em rede, articulando serviços em um sistema que pense a proteção integral dos LGBTTTs:

1) Dimensão da promoção de direitos – ações focadas em reduzir os processos de vulnerabilidade, consideradas as devidas interseccionalidades (geracional, étnico-racial, geográfica e renda), instituindo um processo de empoderamento junto à população LGBTTT, promovendo direitos fundamentais e prevenindo situações que culminem na violação de direitos;

2) Atendimento a direitos violados – ações focadas em atender e reduzir danos causados por violações de direitos presentes em processos de violação sistemática e/ou pontual contra LGBTTTs; presumem ações voltadas ao atendimento direto e especializado, que referenciem, pela natureza e especificidade, serviços de proteção, reparação de danos, atenção emergencial e acompanhamento sistemático, na tentativa de resguardar e garantir direitos fundamentais violados;

3) Defesa e responsabilização – ações focadas na responsabilização para os casos de violação de direitos, concentradas em garantir e/ou restituir direitos violados; presumem ações capazes de garantir o acesso à justiça e/ou a instrumentos de proteção e responsabilização necessários para a defesa de direitos humanos de LGBTTs.

Na sistematização do Plano, essas três dimensões centrais, com as respectivas subdimensões, organizadas para garantir a proteção integral, seguem apresentadas com as respectivas ações previstas no âmbito das políticas públicas que compõem a rede de atendimento. O Plano é um documento orientador da proteção integral e tem a rede de atendimento como instrumento para implementação das ações e cumprimento das metas nele estabelecidas.

Por essa razão, a construção do Plano foi atrelada à constituição de uma proposta de criação de uma rede de atendimento capaz de operá-lo como instrumento de gestão de uma política integral em construção para atendimento aos LGBTTs no Amapá.

A ação dos pesquisadores e consultores do Plano Estadual incluiu também a elaboração de uma minuta de projeto de lei para instituir a Rede Estadual de Atendimento Integral à População LGBTT do Amapá, compreendendo que a estruturação de um plano de políticas públicas executável, por aproveitar recursos já previstos no ciclo orçamentário do Estado, presume uma estrutura capaz de funcionar de forma articulada para que as ações ganhem capilaridade e resultem mais eficientes, pela possibilidade de articulação entre os atores governamentais no processo de implementação, considerando as metas e critérios previstos no próprio plano para monitoramento e avaliação das ações previstas.

Considerações finais

A ausência de políticas públicas formatadas especificamente para atender à população de *gays*, *lésbicas*, *bissexuais*, *travestis* e *transexuais* no Amapá sinaliza para a invisibilidade desse segmento para o Estado, apesar das tentativas de reconhecimento de demandas como uso do nome social

e da constituição de institucionalidade para debater questões de interesse da comunidade LGBTT.

A constituição do Plano Estadual de Políticas Públicas para a população LGBTT, fruto da assessoria técnica de pesquisadores do Observatório da Democracia, Direitos Humanos e Políticas Públicas, procura atender a duas demandas urgentes: a) inserir a população LGBTT na agenda das políticas públicas locais; e b) instituir condições técnicas e institucionais capazes de gerenciar e referenciar os serviços de atendimento a esse segmento.

O caráter de médio prazo (dois anos) decidido para implementação do plano revela uma dimensão emergencial, capaz de garantir oferta imediata de serviços a partir da readequação de ações em curso com eventual remanejamento de recursos orçamentários já previstos. O desafio é criar protocolos, revisar procedimentos técnicos, fluxos de atendimento, qualificar servidores e criar um espaço de gestão que articule e monitore as metas previstas.

O plano, devidamente implementado, além de atender as demandas emergenciais nas áreas de saúde, educação, assistência social, trabalho, emprego e geração de renda, e segurança pública, tem outras duas finalidades importantes. A primeira é servir como instrumento de aprendizagem para os atores e gestores de políticas públicas locais, no exercício de incluir e conviver com a presença dos LGBTTs no interior de suas ações e serviços rotineiros, uma experiência que por si só demanda uma mudança da cultura institucional de interdição ou bloqueio desses sujeitos e sujeitas de acessar e permanecer no campo de ação dessas mesmas políticas públicas.

A segunda finalidade importante do plano é criar uma institucionalidade capaz de gerar dados e registrar demandas desses sujeitos e sujeitas estimulados a acessar e usar os serviços públicos. Esse aspecto é, por si só, estratégico na medida em que oferece um diagnóstico capaz de auxiliar na ampliação, revisão e estruturação de políticas públicas para esse segmento, em um plano atualizado capaz de inserir no novo ciclo orçamentário a agenda por direitos da comunidade LGBTT no orçamento público estadual.

O desafio nesse processo de implementação do plano é fortalecer a instância de controle social, tendo o Conselho Estadual de Direitos Humanos

da População LGBTTT como espaço legítimo e, por lei, responsável pela elaboração e monitoramento de políticas públicas para esse segmento.

Referências

AMAPÁ. Lei n. 1.417 de 04 de dezembro de 2009. Dispõe sobre sanções administrativas a serem aplicadas à práticas de discriminação em razão de orientação sexual e dá outras providências. Assembleia Legislativa: Macapá, 2010. **Diário Oficial do Estado do Amapá**, Macapá, n. 4.644, **de 21 dez. 2009**. Disponível em: http://www.al.ap.gov.br/ver_texto_lei.php?iddocumento=20377. Acessado em: 02 ago. 2019.

AMAPÁ. Lei n. 1.512, de 14 de setembro de 2010. Institui a “Semana de Combate à Intolerância e à Homofobia”. Assembleia Legislativa: Macapá, 2010. **Diário Oficial do Estado do Amapá**, Macapá, n. 4.821, de 14 set. 2010. Disponível em: http://www.al.ap.gov.br/ver_texto_lei.php?iddocumento=27257. Acessado em: 02 ago. 2019.

AMAPÁ. Lei n. 1.999, de 21 de março de 2016. Autoriza o Poder Executivo a criar o Conselho dos Direitos da População de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais no âmbito do Estado do Amapá e dá outras providências. Assembleia Legislativa: Macapá, 2010. **Diário Oficial do Estado do Amapá**, Macapá, n. 6.162, **de 21 mar. 2016**. Disponível em: http://www.al.ap.gov.br/ver_texto_lei.php?iddocumento=55474. Acessado em: 02 ago. 2019

AMAPÁ. Lei n. 1.907, de 24 de junho de 2015. Dispõe sobre o Plano Estadual de Educação - PEE, para o decênio 2015 -2025, e dá outras providências. Assembleia Legislativa: Macapá, 2010. **Diário Oficial do Estado do Amapá**, Macapá, n. 5.982, de **24 jun. 2015**. Disponível em: http://www.al.ap.gov.br/ver_texto_lei.php?iddocumento=58743. Acessado em: 02 ago. 2019.

AMAPÁ. Lei n. 1.940, de setembro de 2015. Dispõe sobre a proibição de uso de recursos público para contratação de artistas que em suas músicas, desvalorizem, incentive a violência ou exponham as mulheres à situação de constrangimento, ou contenham manifestação de homofobia, discriminação racial ou apologia ao uso de drogas ilícitas. Assembleia Legislativa: Macapá, 2010. **Diário Oficial do Estado do Amapá**, Macapá, n. 6.050, de **29 set. 2015**. Disponível em: < http://www.al.ap.gov.br/ver_texto_lei.php?id_documento=54892 >. Acessado em: 02 ago. 2019.

AMAPÁ. Lei n. 2.282, de 29 de dezembro de 2017. **Dispõe sobre a criação do Programa Educação para a Paz no Estado do Amapá, e dá outras providências**. Macapá, 2017. Disponível em: al.ap.gov.br/pagina.php?pg=buscar_legislacao&n_leiB=2282,%20de%2029/12/2017. Acessado em: 10 abr. 2020.

AMAPÁ. Secretaria da Justiça e Segurança Pública. Gabinete SEJUSP. Portaria n. 066 / 2019, de 12 de julho de 2019. Refere à criação do Comitê Técnico de Enfrentamento a Homofobia na Segurança Pública. **Diário Oficial do Estado do Amapá**, Macapá, 12 jul. 2019.

AMAPÁ. Secretaria da Justiça e Segurança Pública. Gabinete SEJUSP. Portaria n. 067/2019, de 12 de julho de 2019. Refere à nomeação os membros do Comitê Técnico de Enfrentamento a Homofobia na segurança Pública. **Diário Oficial do Estado do Amapá**, Macapá, 12 jul. 2019.

AMAPÁ. Secretária Municipal de Saúde. Gabinete SEMSA. Portaria n. 763/2018, de 14 de dezembro de 2018. Dispõe sobre a Instituição do Comitê Municipal de Saúde da População LGBT. **Diário Oficial do Município de Macapá**, Macapá, p. 8, 14 dez. 2018.

AMAPÁ. Secretaria da Educação do Amapá. **Epaz**. Disponível em: <https://seed.portal.ap.gov.br/>. Acessado em: 04 ago. 2019.

BRASIL. Conferência de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais – GLBT. **Direitos humanos e políticas públicas**: o caminho para garantir a cidadania GLTB. **Anais** [...]. Brasília, 2008.

BRASIL. Conselho Nacional de Combate à Discriminação. **Brasil Sem Homofobia**: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual. Brasília, 2004.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH 1**. Brasília, 1996.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH 2**. Brasília, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde Resolução n. 26, de 28 de setembro de 2017. Gabinete do Ministro Comissão Intergestores Tripartite. Dispõe sobre o II Plano Operativo (2017-2019) da Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Política Nacional de Saúde Integral LGBT) no âmbito do Sistema Único de Saúde. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 27 out. 2017. Seção 1.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política nacional de saúde integral de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais**. Brasília. 2013.

BRASIL. Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH). **Plano Nacional de Promoção da Cidadania e dos Direitos Humanos LGBT**. Brasília, 2009.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**. Brasília, 2009.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003.

CASTRO SANTOS, Maria Helena de; RUA, Maria das Graças; MACHADO, Érica M. "Governabilidade e os Poderes Constituídos: Uma Agenda Preliminar". **Revista do Serviço Público**, ano 45, vol. 118, n. 1, jan./dez. 1994.

CASTRO SANTOS, Maria Helena de. Governabilidade, Governança e Democracia: Criação de Capacidade Governativa e Relações Executivo-Legislativo no Brasil Pós-Constituinte. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, 1997. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000300003. Acesso em: 16 dez 2020.

FREITAS *et al.*, 2010. **Educação e políticas públicas para a população LGBT: diálogos possíveis**. Goiânia. Ser-Tão, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade. Pesquisa: Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: um mapeamento crítico preliminar. Disponível em: https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/Texto_7_-_Educa_____o_-_vers__o_final.pdf.pdf. Acessado em: 04 ago. 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

IRINEU, Bruna Andrade. 10 anos do programa Brasil sem homofobia: notas críticas. **Revista Temporal**, ano 14, n. 28, p. 193-220, jul./dez. 2014.

IRINEU, Bruna Andrade. Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil. **Revista Em Pauta**, n. 34, v. 12, p. 155 – 178, 2014.

IRINEU, Bruna Andrade. **A política pública LGBT no Brasil (2003-2014): homofobia cordial e homonacionalismo nas tramas da participação social**. 2016. 277f. Tese (Doutorado em Serviço Social). Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MAROJA, Daniela; MELLO, Luiz; AVELAR, Rezende Bruno de. Por onde andam as Políticas Públicas para a População LGBT no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, v. 27, n. 1, p. 289-312, maio/ago. 2012.

MAROJA, Daniela; MELLO, Luiz; BRITO, Walderes. **Políticas públicas para população lgbt no Brasil: apontamentos gerais de uma pesquisa inacabável**. Disponível em: https://sertao.ufg.br/up/16/o/Texto_2_-_Geral_-_versao_final.pdf. Acessado em: 18 out. 2019.

MELLO, Luiz; Avelar, Rezende Bruno; BRITO, Walderes. 2010. **A (in)segurança pública que o estado brasileiro oferece à população LGBT**: mapeamento crítico preliminar de políticas públicas. Disponível em: https://sertao.ufg.br/up/16/o/Texto_8_-_Seguranca_-_versao_final.pdf.pdf. Acessado em: 10 ago. 2019.

MELLO, Luiz et al. Políticas Públicas de Trabalho, Assistência Social e Previdência Social para a População LGBT no Brasil- sobre desejos e impasses. **Revista de Ciências Sociais**, v. 44, n. 1, p. 132-160, 2013.

MELLO, Luiz; AVELAR, Rezende Bruno de; BRITO, Walderes. **Política pública de segurança para a população LGBT no Brasil**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n1/16.pdf> Acesso em: 21 mar. 2019.

OLIVEIRA, Francisca de Paula de. **O reconhecimento político do movimento LGBT no Brasil**: uma análise do processo e das representações de ativistas acerca dos seus efeitos. 2013. 232 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil, 2013.

PEDROSA, Cláudio; MELLO, Luiz; PEROLO, Marcelo. **Entre a aids e a integralidade**: travestis, transexuais, bissexuais, lésbicas e gays nas políticas públicas de saúde no brasil. 2010. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/teste_para_impress__o_sa__de.pdf. Acesso em: 25 dez. 2019.

VILLELA, W.V. e ARILHA, M. Sexualidade, Gênero e Direitos Sexuais e Reprodutivos. In: BERQUÓ, Elza. (org.). **Sexo & Vida**: Panorama da Saúde Reprodutiva no Brasil. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003. p. 95; 102; 150.



P A R T E 2

DELIBERAÇÃO PÚBLICA, POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DE TERRITÓRIOS EM DISPUTA

1. Tolerância: Introdução histórica

De um lado do Canal da Mancha, durante o reinado de James II [1685-1688], o último rei católico da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda, os jacobinos tentavam revogar o Test Act, 1673, de acordo com o qual, para a ocupação de qualquer cargo público, era necessário um juramento renunciando a doutrina católica da transubstanciação. O rei não só não o respeitava, especialmente em relação à composição do exército, como queria aboli-lo. Em novembro de 1685 o rei se recusou a dispensar os católicos do exército, dispensa esta ordenada pelo parlamento. O embate entre o parlamento e o rei culminou nos eventos da Revolução Gloriosa de 1688.

Do outro lado do Canal, o Edito de Fontainebleau de 22/10/1685, assinado por Louis XIV, revogava o Edito de Nantes de 30/04/1598.

É nesse cenário que Locke escreve a sua *Epistola de tolerantia*, em Amsterdã, provavelmente entre novembro e dezembro de 1685. A versão inglesa veio a ser publicada em 1689. O conceito de tolerância, que começara a circular na Europa no século XVI, tendo sido inicialmente justificado por razões pragmáticas, recebe, no século seguinte, uma fundamentação normativa: por parte de Spinoza, uma fundamentação moral com base na liberdade de consciência, de pensamento e de expressão; por parte de Locke, uma fundamentação com base nos direitos humanos². Vale registrar que Hobbes teve papel importante nesse percurso, em razão das análises sobre a forma jurídica, segundo a qual a lei jurídica seria a regra das ações humanas, não da consciência ou dos pensamentos³, ainda que o próprio Hobbes tenha sido um adepto do controle estatal dos cultos religiosos. Não

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Informações complementares: <http://lattes.cnpq.br/7826882124566360> <https://orcid.org/0000-0002-3738-7865>

2 HABERMAS, J. Intolerance and Discrimination. *International Journal of Constitutional Law*. V. 1, n. 1, p. 2-12, 2003, p. 4.

3 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651], cap. XLVI.

obstante, mesmo em Hobbes, a fé foi posta fora do âmbito da interferência estatal⁴. Como afirma Habermas: "No decorrer dos séculos XVI e XVII, a tolerância religiosa passa a ser um conceito do direito."⁵

Nesse diapasão, se a modernidade enfrentou a diversidade religiosa como questão belicosa, que conduziu ao conceito de tolerância, cuja formulação exemplar é aquela de Locke, o mesmo não parece ter ocorrido em relação à cultura. A diversidade cultural não ganhou pedigree filosófico mais musculado porque o embate religioso, na Europa moderna, ocorreu, em geral, no contexto da tradição bíblica, especialmente a cristã, o que levou a cultura a ficar em um segundo plano, não sendo tensionada ao ponto da guerra, como ocorreu no caso da religião. Ademais, a cultura era vista em uma perspectiva mais geral, como traço civilizatório, com especial pendor pela cultura europeia. Para Kant, a cultura era a que conduzia as inclinações, as disposições e as paixões, em direção à harmonia com a moral. Ela faria uma ponte entre a natureza e a liberdade. Nesse sentido, ela é entendida como aptidão/habilidade para toda sorte de fins⁶. O cultivo das faculdades é concebido nos termos de um dever do homem para consigo⁷.

Já, em Hegel, ela toma uma envergadura mais forte. Para ele, aquilo que a ideia, o conceito, põe como universal, é visto pelo interesse privado de cada um, apenas como um meio para a obtenção do que cada um quer. A cultura é justamente a que promove a purificação da brutalidade da barbárie interesseira, para poder realizar a liberdade formal e a universalidade formal, ainda que como um meio para fins privados⁸. Contudo, ela operaria, imperceptivelmente, uma espécie de libertação dos desejos privados, mediante a qual esta vontade privada elevar-se-ia até a objetividade.

4 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651], cap. XXXVII.

5 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 279.

6 KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense, 1993 [1790], §83.

7 KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797], §19.

8 HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010 [1821], §20, §187.

Sem embargo, no início do século XX, com a questão religiosa já menos saliente, os estudos culturais se aprofundaram e caminharam, - em vez da perspectiva anterior de Kant e de Hegel, aquela da transcendência da diversidade em direção a traços comuns, - rumo à diversidade e ao relativismo. No âmbito moral, Summer é exemplar de um tal encaminhamento:

O modo 'correto' é o modo que os ancestrais utilizavam e que foi transmitido [...] A noção de correto está nos modos de pensar de um povo. Não é exterior a ele, de uma origem independente, trazido para testá-la. Nos modos de pensar de um povo, qualquer que seja esse pensar, ele é correto. Isso ocorre porque eles são tradicionais e, portanto, contêm em si mesmos a autoridade dos espíritos ancestrais. Quando nós chegamos nos modos de pensar do povo, nós estamos no final de nossas análises⁹.

No mesmo sentido, Benedict apostrofa: a "[...] moralidade difere em cada sociedade e é um termo conveniente para hábitos aprovados socialmente¹⁰". No mais tardar no final do século XX, os temas culturais já tinham ganhado densidade suficiente para se tornarem um dos pontos centrais das discussões filosóficas: "The inescapable problem is that cultures have propositional content. It is an inevitable aspect of any culture that it will include ideas to the effect that some beliefs are true and some are false, and that some things are right and others wrong.¹¹" No âmbito epistemológico, autores como Peirce, Popper, Kuhn, Rorty, mostram elementos nessa direção, mas foi no campo prático que esses estudos se tornaram centrais, por exemplo, nas perspectivas contextualistas e relativistas. A cultura avançou mesmo ao ponto de ter importante influência sobre questões sanitárias¹², bem como influência em relação às necessidades humanas: "[...] as carências naturais do ser humano - alimentação, moradia, sexualidade, etc. - não podem ser justificadas de maneira ética e moralmente relevante, senão

9 SUMMER, William Graham. *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: The Athenæum Press, 1906.

10 BENEDICT, Ruth. *Anthropology and the Abnormal*. *Journal of General Psychology*. V. 10, Issue 1, p. 59-82, 1934, p. 73.

11 BARRY, Brian. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity, 2001, p. 270.

como carências culturais, o que quer dizer: como anseios comunicáveis, que em uma determinada situação social podem ser satisfeitos [...]”¹³.

Por certo, a cultura desafiou a filosofia desde os seus primórdios¹⁴, contudo, ela ganhou saliência especialmente no séc. XX.

2. A cultura como problema filosófico

O próprio conceito de cultura é disputado nas várias disciplinas que tratam do assunto. Mesmo as definições existentes são bastante indeterminadas: "a maioria das definições caracteriza a cultura como alguma coisa que é amplamente compartilhado pelos membros de um grupo social, em virtude da pertença a tal grupo"¹⁵. Luhmann, depois de uma longa discussão, atesta o fracasso de uma definição de cultura. Ainda assim, aponta para um aspecto que vale a pena destacar, qual seja, aquele da cultura como memória dos sistemas sociais¹⁶. De todo modo, o acento acabou sendo posto sobre um viés particularista da cultura, justamente o que lhe concedeu pedigree de problemática filosófica no final do século XX, em contraposição a uma perspectiva vocacionada à universalidade, ao comum: "'Cultura', nesse sentido, é um sinônimo de tradições locais particulares, de visões de mundo particulares ou comunidades de entendimento e acordo mútuos."¹⁷ É o que Rawls sumariza com a expressão fato do pluralismo¹⁸. Aliás, para escancarar a problematicidade filosófica das questões culturais, basta dizer, como in-

12 ANDRADE, Érico. Vários mundos para uma só pandemia: contra a universalidade do discurso filosófico. *Coluna ANPOF*. 18/06/2020. <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2648-varios-mundos-para-uma-so-pandemia-contra-a-universalidade-do-discurso-filosofico> [Acesso em 20/06/2020].

13 APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000 [1973], p. 481.

14 JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1995 [1936].

15 PRINZ, Jesse. Culture and Cognitive Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>>.

16 LUHMANN, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Band 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, p. 31-54.

17 KETTNER, Mathias. Discourse Ethics: Apel, Habermas, and Beyond. IN REHMANN-SUTTER, C., DÜWELL, M., MIETH, D. *Bioethics in Cultural Contexts: Reflections on Methods and Finitude*. Dordrecht: Springer, 2006, p. 299-318

dício, que Rawls, um dos maiores filósofos do século XX, no campo prático, fez modificações em seu projeto de *Uma teoria da justiça* (1971) por causa da agenda que envolve também a cultura, modificações estas consolidadas no *Liberalismo político* (1993): "Rawls transformou sua Teoria da justiça num Liberalismo político, a partir do momento em que reconheceu a relevância do 'fato do pluralismo'"¹⁹.

O multiculturalismo foi a resposta conceitual da filosofia contemporânea à questão cultural: "A ideia de multiculturalismo no discurso político contemporâneo e em filosofia política é sobre como entender e responder aos desafios associados com a diversidade religiosa e cultural."²⁰ Desenvolvido no final do século XX, o multiculturalismo respondeu pelas demandas da cultura, como a linguagem, os hábitos, a religião, o currículo escolar, cujo foco é a identidade em busca de reconhecimento e diferenciação, visando à não interferência ou a sua acomodação por parte dos Estados. Desse modo, o tratamento da cultura evoluiu no sentido de sua fundamentalidade para diversas questões filosóficas, como também na direção do destaque para a sua conflitividade. Segundo Rawls, a gravidade do problema não reside só no fato do pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, mas no pluralismo incompatível de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes²¹. No mesmo sentido, segundo Butler não se pode tratar as questões culturais como sendo *meramente* culturais, por exemplo, em sua comparação com as questões econômicas²².

Considerando esse diagnóstico, há pelo menos duas perspectivas para o seu tratamento. Uma liberal, segundo a qual o indivíduo tem prioridade, sendo a cultura recepcionada desde que em harmonia com esse princípio.

18 RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996 [1993], p. 66.

19 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 167.

20 SONG, Sarah. Multiculturalism. ZALTA, Edward N. [ED.] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>>, 2017.

21 RAWLS, John. *O liberalismo político*. [D. A. Azevedo: Political Liberalism]. 2. ed., São Paulo: Ática, 2000 [1993], p. 24.

22 BUTLER, Judith. Merely Cultural. *Social Text*. N. 52/53, p. 265-277, 1997.

A outra comunitarista, que concede prioridade à comunidade. Taylor, com forte inspiração em Rousseau e Hegel, seria um perfeito exemplar desde último viés²³.

É certo que não se pode mais pensar uma cultura completamente isolada das demais, pois, no limite, isso conduziria o conflito em direção à guerra²⁴, de tal forma que a alternativa é que se conduza o conflito na direção da paz. Com efeito, a modernidade formula tal desiderato como uma ordem da razão: "[...] é um preceito ou regra geral da razão, *Que todo homem deve esforçar-se pela paz*"²⁵; "Pode-se dizer que esta fundação da paz universal e permanente não perfaz apenas uma parte, mas todo o fim terminal da doutrina do direito nos limites da simples razão"²⁶. A pergunta que se coloca é: como fazer isso? Nesse particular, trata-se de determinar o que seria justo para todos os envolvidos. Habermas bem resume várias tentativas nesse sentido, as quais podem ser assim agrupadas²⁷:

(a) a justiça permanece indissolúvelmente ligada à concepção de bem de uma cultura particular; neste caso, o acordo [*Einverständnis*] só pode ocorrer por assimilação dos parâmetros deles pelos nossos (Rorty) ou por conversão pela capitulação dos nossos padrões em relação aos deles;

23 TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*. In GUTMANN, Amy [ed.]. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25-74.18 RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996 [1993], p. 66.14 JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1995 [1936].

24 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. [Trad. G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*]. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 140. 20 SONG, Sarah. *Multiculturalism*. ZALTA, Edward N. [ED.] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>>, 2017.

25 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651], cap. XIV.

26 KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797], p. 355 [RL, AA 06: 355].

27 HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. [Trad. G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*]. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 315-6; HABERMAS, Jürgen. *Reply to Symposium Participants*, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1484-5.

(b) considerando os potenciais universalistas, ocorre a tolerância com base em um consenso sobreposto (Rawls), por razões diferentes, como na liberdade religiosa;

(c) a teoria discursiva que pressupõe uma descentração de perspectivas (Mead) em direção ao ponto de vista moral.

Seja como for, a resposta parece residir no foco em uma diferenciação que consiga alinhavar traços comuns, ainda que em um sentido muito abstrato: "Uma sociedade pluralista baseada em uma Constituição democrática garante a diferenciação cultural somente sob a condição da integração política."²⁸ As condições de possibilidade de tal desiderato são dadas por uma determinada concepção de razão com vocação universal: "só pode haver uma razão humana"²⁹; "A razão comunicativa não passa certamente de uma casca oscilante – porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que estremecer em alto mar seja o único modo de ela 'dominar' contingências."³⁰ A razão, assim concebida, avança dois planos normativos, aquele da ética e aquele da moral.

Pelo primeiro viés, é possível reconstruir elementos apropriados para uma ética da espécie³¹. A própria covid-19 pode ser tomada para evidenciar tal formulação: "La pandemia [...] nos ha puesto ante el espejo como una especie [...]"³². Deveras, a pandemia da covid-19 levou a alterações nos rituais do ramadã, bem como em costumes ancestrais de várias etnias indígenas no Brasil, tendo em vista o cumprimento de normas sanitárias emitidas pela OMS. Obviamente, há circunstâncias a serem consideradas³³, não obstan-

28 HABERMAS, J. *Intolerance and Discrimination*. *International Journal of Constitutional Law*. V. 1, n. 1, p. 2-12, 2003, p. 10.

29 KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797], p. 207. [MS, AA 06: 207].

30 HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [1988], p. 181.

31 CARRABREGU, Gent. *Habermas on Solidarity: An Immanent Critique*. *Constellations*. V. 23, N. 4, p. 507-522, 2016, p. 515; PIERCE, Andrew J. *Justice without Solidarity? Collective Identity and the Fate of the 'Ethical' in Habermas' Recent Political Theory*. *European Journal of Philosophy*. 2017, p. 14; VARGA, Somogy. *Habermas' "Species Ethics" and the Limits of "Formal Anthropology"*. *Critical Horizons*. V. 12, p. 71-89, 2011, *passim*.

te, no dizer de Habermas, haveria elementos referentes à espécie humana presentes nas diversas culturas que apontariam para traços comuns³⁴. Um destes elementos comuns seria aquele da vulnerabilidade, seja dos corpos, seja da própria identidade, o que implicaria uma ética da proteção da vida, em conjunção com uma compreensão de nós mesmos enquanto seres autônomos, portadores de direitos iguais e que se pautam por razões morais³⁵. Já, o segundo viés, o moral, encontraria na individualidade de cada um elemento intransponível que se apresentaria como o traço comum que poderia ser partilhado por todos, independentemente de qualquer cultura, de modo que, dito claramente, a diferenciação não iria ao ponto da completa diferença, pois que

*Há um ponto geral aqui, a saber, que existem algumas regras morais que todas as sociedades têm que adotar porque tais regras são necessárias para que a sociedade exista. As regras contra mentir e matar são dois exemplos. De fato, nós encontramos essas regras vigentes em todas as culturas. As culturas podem diferir em relação ao que elas consideram exceções legítimas às regras, mas esse desacordo existe em face de uma grande plataforma de acordo. Portanto, nós não devemos superestimar a extensão em que as culturas diferem. Nem toda regra moral pode variar de sociedade para sociedade.*³⁶

32 CARBONELL, Eudald. El capitalismo es un sistema caduco que no soluciona los problemas que genera. Eldiario. 30/04/2020. https://www.eldiario.es/catalunya/sociedad/Eudald-Carbonell-antropologo-capitalismo-solucion_a_0_1022248098.html [Acesso 01/05/2020].

33 ANDRADE, Érico. Vários mundos para uma só pandemia: contra a universalidade do discurso filosófico. Coluna ANPOF. 18/06/2020. <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2648-varios-mundos-para-uma-so-pandemia-contra-a-universalidade-do-discurso-filosofico> [Acesso em 20/06/2020]. 29 KANT, Immanuel. Princípios metafísicos da doutrina do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797], p. 207. [MS, AA 06: 207].

34 "They concern not culture, which is different everywhere, but the vision different cultures have of 'man' who – in his anthropological universality – is everywhere the same" [HABERMAS, J. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003 [2001], p. 39]. 31 CARRABREGU, Gent. Habermas on Solidarity: An Immanent Critique. *Constellations*. V. 23, N. 4, p. 507-522, 2016, p. 515; PIERCE, Andrew J. Justice without Solidarity? Collective Identity and the Fate of the 'Ethical' in Habermas' Recent Political Theory. *European Journal of Philosophy*. 2017, p. 14; VARGA, Somogy. Habermas' "Species Ethics" and the Limits of "Formal Anthropology". *Critical Horizons*. V. 12, p. 71-89, 2011, passim.

35 HABERMAS, J. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003 [2001], p. 67.

36 RACHELS, James, RACHELS, Stuart. *Os elementos da Filosofia Moral*. Porto Alegre, AMGH, 2013, p. 35.

Rawls bem formulou isso sob o rótulo dos direitos humanos, com a clara recomendação de que eles não seriam paroquiais, com destaque para o direito à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade formal. Nas suas palavras:

Entre os direitos humanos estão o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); à liberdade (da escravidão, da servidão, da ocupação forçada e a uma medida suficiente de liberdade de consciência que assegure liberdade religiosa e de pensamento); à propriedade (propriedade pessoal); e à igualdade formal como expresso pelas regras da justiça natural (isto é, que casos similares sejam tratados similarmente). Direitos humanos, assim entendidos, não podem ser rejeitados por serem peculiares do liberalismo ou especiais para a tradição ocidental. Eles não são politicamente paroquiais³⁷.

É com base no direito à liberdade que se pode fundamentar a exigência de tolerância que toda cultura deve manifestar em relação às outras culturas, devido à liberdade ser um direito do indivíduo, a despeito de se fazer parte da cultura x ou y: "Toleration extends to the widest range of views, so long as they stop short of threats and other direct and discernible harms to individuals."³⁸

De todo modo, essa perspectiva, como se verá, não avançaria na direção de uma identidade ético-cultural forte, mas, sim, no sentido de uma identidade ético-política, o patriotismo constitucional³⁹.

Considerados esses poucos traços comuns, no demais, a perspectiva liberal concede verdadeira determinação importante à cultura, chegando ao ponto da defesa de direitos de grupos concernentes à sua cultura. Já, a

37 "Among the human rights are the right to life (to the means of subsistence and security); to liberty (to freedom from slavery, serfdom, and forced occupation, and to a sufficient measure of liberty of conscience to ensure freedom of religion and thought); to property (personal property); and to formal equality as expressed by the rules of natural justice (that is, that similar cases be treated similarly). Human rights, as thus understood, cannot be rejected as peculiarly liberal or special to the Western tradition. They are not politically parochial" [RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 65]. "[...] a right to personal property as necessary for citizens' independence and integrity [...]" [RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], p. XVI].

38 GUTMANN, Amy [ed.]. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 22.

39 PIERCE, Andrew J. Justice without Solidarity? Collective Identity and the Fate of the 'Ethical' in Habermas' Recent Political Theory. *European Journal of Philosophy*. 2017, p. 2.

perspectiva comunitarista avança muito mais, privilegiando os traços culturais específicos em relação aos elementos comuns que a perspectiva liberal busca reconstruir, chegando mesmo a defender que as culturas teriam um direito de sobrevivência, como se verá abaixo.

Frente a isso, algumas críticas foram levantadas.

Segundo Waldron, soa um pouco artificial querer preservar uma cultura em face do cosmopolitismo que põe em contato várias culturas⁴⁰. Ademais, Waldron reclama que a agenda cultural inflaciona a agenda política⁴¹, por isso, justamente, ele propõe distinguir [i] a proteção da dignidade [ii] da proteção de ofensas referentes a crenças que as pessoas possam ter, inclusive religiosas⁴².

Para Kukathas, não há direitos culturais. Ele defende a tolerância liberal como indiferença à cultura⁴³.

Houve também o questionamento se as bandeiras identitárias não despotencializariam outras bandeiras mais prementes, como aquela do de bem-estar econômico⁴⁴.

Feministas argumentaram que as bandeira culturais deixaram de evidenciar a vulnerabilidade de certos membros dos grupos culturais, como as mulheres⁴⁵.

40 WALDRON, Jeremy. *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*. IN KYMLICKA, Will. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, p. 93-119, 1995, p. 110.

41 WALDRON, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press, 2012, p. 133.

42 WALDRON, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press, 2012, Cap. 5.

43 KUKATHAS, Chandran. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2007 [2003].

44 RORTY, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge: Harvard University Press, 1999; RORTY, Richard. Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics? *Critical Horizons*. V. 1, p. 7-20, 2000.

45 SONG, Sarah. Multiculturalism. ZALTA, Edward N. [ED.] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>>, 2017.

Feitas essas considerações, põe-se a questão de como conduzir o tratamento da diversidade cultural. A proposta de Habermas parece promissora nesse desiderato.

3. Habermas: solidariedade

De acordo com Habermas, antropologicamente, a moral é uma instância de segurança que compensa a vulnerabilidade estrutural de formas de vida socioculturais⁴⁶. Haveria uma interdependência entre a identidade individual e a identidade coletiva, já que o processo de individuação ocorreria no âmbito do mundo vivido, que é sempre uma comunidade de linguagem. A vulnerabilidade estaria presente em dois âmbitos: aquele do indivíduo e aquele da comunidade. A compensação dessa fragilidade dar-se-ia pela defesa moral da inviolabilidade do indivíduo, mas, também, pela proteção da comunidade de comunicação da qual o indivíduo faria parte. Os termos justiça e solidariedade responderiam por essas duas determinações. Com efeito, a justiça requer igual respeito e iguais direitos para o indivíduo e a solidariedade requer empatia e consideração pelo bem-estar do outro. Ambos os aspectos têm sua raiz na vulnerabilidade. No caso específico da solidariedade, ela adviria de os indivíduos terem um interesse em manterem a integridade da comunidade que compartilham⁴⁷. De acordo com ele, ambos os aspectos, as normas universais de justiça⁴⁸ e a solidariedade, não só não seriam opostos, como seriam mais que complementares, já que formariam aspectos de uma mesma coisa, de tal forma que a moral exigiria duas determinações, a intangibilidade dos indivíduos como livres e iguais em dignidade e a proteção de relações intersubjetivas de reconhecimento, a qual exigiria solidariedade. Só seria possível proteger o indivíduo se também fosse protegida a comunidade⁴⁹.

46 HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. [M. J. Redondo: Erläuterungen zur Diskursethik]. Madrid: Trota, 2000 [1991], p. 26.

47 HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trota, 2000 [1991], p. 27, 59.

48 "[...] moral theories which develop a cognitivist approach are essentially theories of justice" [HABERMAS, J. *Autonomy and Solidarity*. London: Verso, 1992, p. 249].

Vale registrar que já nesse momento Habermas se apressa em dizer que não se trata de uma solidariedade colada a formas de vida tradicionais, ou seja, aquela de "[...] uma coletividade que etnocentricamente se fecha contra outros grupos [...]"⁵⁰. Não, ela tem que ser compreendida em termos pós-convencionais, ou seja, a partir da sua transformação pelo viés discursivo das condições pragmático-universais da linguagem, o que implica uma transcendência dos limites da comunidade natural, de tal modo que seria quase uma solidariedade da comunidade ideal de comunicação, a qual, por certo, está sempre imersa em comunidades reais de comunicação. Essa formulação, portanto, compreende a solidariedade como um outro da universalidade das condições pragmático-formais da comunidade de comunicação, o que lhe dá uma natureza deontológica, colocando-a no patamar dos deveres morais. Trata-se, bem entendido, de uma *ampliação* do conceito deontológico de justiça para aqueles aspectos estruturas da vida boa instanciados na racionalidade comunicativa, a qual é estruturante de qualquer mundo vivido⁵¹.

Sem embargo, em *Direito e democracia* é introduzida a solidariedade segundo uma nova perspectiva, aquela jurídico-política. Não se trataria nem de um viés deontológico, nem de um viés de identidade ético-cultural. O caminho intermediário proposto, portanto, é aquele de uma versão jurídico-política de solidariedade, em continência com a democracia, já que esta dependeria de uma solidariedade que não poderia ser obtida pela força⁵²: "Ao contrário da moral, o direito não pode *obrigar* a um emprego comunicativo de direitos subjetivos, mesmo quando os direitos políticos dos cidadãos *sugerem* exatamente esse tipo de uso público."⁵³

Uma tal formulação implica, para Habermas, no paradoxo da legitimidade poder surgir da legalidade, já que aquela dependeria de uma soli-

49 HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trota, 2000 [1991], p. 27, 29, 59.

50 HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trota, 2000 [1991], p. 59.

51 HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trota, 2000 [1991], p. 29.

52 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 121.

dariedade infensa à implementação jurídica. O esclarecimento desse aparente paradoxo estaria em que o direito funcionaria como um mecanismo que aliviaria a sobrecarga do entendimento, “[...] sem anular, em princípio, a liberação do espaço da comunicação”⁵⁴. Isso significa justamente uma concepção jurídica da cidadania, não uma concepção ética calcada na virtude⁵⁵. Entendidos desse modo, os direitos políticos, por estarem sob a forma jurídica, implicariam liberdades subjetivas de ação, incluso para serem usadas com a motivação da busca do bem comum, muito embora isso não possa ser imposto juridicamente, mas só proposto politicamente⁵⁶. Com efeito, já no prefácio ao livro ele anuncia uma solidariedade social preservada em estruturas jurídicas que precisa de regeneração⁵⁷. O direito teria uma espécie de falha na solidariedade que ele mesmo não poderia suprir. Ele sugere que essa solidariedade estaria relacionada com o exercício da liberdade comunicativa⁵⁸. Com essa formulação, abre-se a possibilidade de reconciliação entre a racionalidade comunicativa e o direito enquanto um meio. Isso ocorre justamente porque a forma jurídica, na qual as condições da racionalidade comunicativa são postas, não pode obrigar coercitivamente nem ao uso estratégico da liberdade, nem ao seu uso comunicativo, sem embargo, ambos são usos possíveis de acordo com a forma jurídica.

A legitimidade advinda do processo democrático depende de uma solidariedade no sentido de os cidadãos decidirem usar as suas liberdades políticas de uma maneira orientada ao entendimento, que pode ser formulado também como orientação para o bem comum. Nesse diapasão, a

53 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [V. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992], p. 168.

54 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [V. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992], p. 60.

55 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 312.

56 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [V. II]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992], p. 323, posfácio.

57 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [V. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992], p. 13.

58 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [V. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992], p. 54.

solidariedade compensaria um deficit inevitável das obrigações jurídicas no sentido de uma admoestação ao uso público da razão⁵⁹. Isso implicaria, por derradeiro, uma concepção não positivista do processo democrático, ao modo de Kelsen e Luhmann⁶⁰.

Nos debates que houve sobre *Direito e democracia*, Habermas conecta essa discussão com o tema do patriotismo constitucional, já sugerido por um dos textos que ele ajuntara, em anexo, a *Direito e democracia*. Ele esclarece que o patriotismo constitucional não se daria no nível da motivação ética, mas daquele nível da busca e do processamento de informações⁶¹. A razão pela qual Habermas distingue esta solidariedade, ínsita neste patriotismo, de uma motivação ética, ocorre porque a deficiência motivacional moral seria diferente da deficiência motivacional na política. Na verdade, a deficiência da motivação política seria uma consequência da motivação individualista da ética moderna, já que a política clamaria por uma ação coletiva, uma ação conjunta. A ética não daria conta desse tipo de ação solidária⁶². Portanto, o patriotismo constitucional seria uma espécie de solidariedade política⁶³.

Em *A inclusão do outro*, 1996, são explicadas com mais propriedade as implicaturas da solidariedade em relação ao multiculturalismo. Segundo ele, haveria dois níveis de integração social: um ético-político e outro ético-cultural⁶⁴. O primeiro nível exigiria uma conformação externa, já, o segundo, exigiria aculturação. As comunidades políticas teriam um direito ao primeiro

59 HABERMAS, J. Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity. *Constellations*. V. 7, N. 4, p. 522-8, 2000, p. 527.

60 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 118

61 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1481-2.

62 HABERMAS, J. Reply to my Critics. IN CALHOUN, Craig, MENDIETA, Eduardo, VanANTWERPEN, Jonathan (eds). *Habermas and Religion*, Vol. 2013. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 606-681, p. 620.

63 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 305; CARRABREGU, Gent. Habermas on Solidarity: An Immanent Critique. *Constellations*. V. 23, N. 4, p. 507-522, 2016, p. 516.

tipo de integração, mas não ao segundo, já que se trataria de uma *solidariedade abstrata entre estranhos mediada legalmente*⁶⁵. Povo, então, seria um constructo jurídico neutro em relação a identidades ético-culturais.

É nesse sentido que a substância ética do patriotismo constitucional não pode prejudicar a neutralidade do sistema jurídico em relação às comunidades que são integradas ético-culturalmente em nível subpolítico, já que tal neutralidade não pode se sustentar em um consenso substantivo de valores, mas em um consenso em relação aos procedimentos democráticos para a produção legítima do direito e o exercício legítimo do poder⁶⁶.

Desse modo, parece estável na obra de Habermas a versão ético-política de solidariedade, em vez de uma versão ético-cultural. No entanto, há mudança em relação ao viés ético-político comportar um traço moral ou um traço jurídico. Ao que parece, houve uma mudança de Habermas do viés moral para o viés jurídico. Em relação a esta mencionada mudança de perspectiva no percurso de Habermas, concernente à solidariedade, há discussão na literatura se a formulação da solidariedade pelo viés deontológico da justiça teria sido considerado errada pelo Habermas tardio, com base na afirmação de que a concepção da solidariedade em estreita conexão com a justiça "[...] leads to a moralization and de-politicization of the concept of solidarity"⁶⁷. Segundo Carrabregu, Habermas teria avaliado a sua formulação primeva da solidariedade, em contraponto com a justiça, como sendo um tipo de erro categorial, como se a solidariedade fosse essencialmente um ato político, em vez de um ato moral⁶⁸.

Frente ao exposto, cabe perguntar: o que ocorre quando a forma jurídica entra em cena? Sabidamente, operam sob a forma jurídica razões morais, éticas, pragmáticas e de negociação. O tema da solidariedade foi inicial-

64 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 266.

65 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 187, 134.

66 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 262, 140.

67 HABERMAS, J. Plea for a Constitutionalization of International Law. *Philosophy and Social Criticism*. V. 40, N. 8, p. 5-12, 2014, p. 12.

mente introduzido como o verso da medalha do princípio de universalização, o qual foi posteriormente repensado em conexão com o novo desenho proposto por Habermas, que põe em cena o princípio da democracia, baseado no princípio do discurso neutro moralmente. O que ocorre com a solidariedade nesse deslocamento? Parece ocorrer o seguinte: ela é desacoplada da moral e acoplada ao princípio da democracia. Na época, Habermas pensou em resolver os déficits de uma moral abstrata por meio de uma ligação maior com a eticidade, via o conceito de solidariedade, de tal forma que não seria possível conceber uma moral abstrata de sujeitos iguais e livres sem que estes fossem pensados como membros de uma comunidade de comunicação, a comunidade real de comunicação, mas, também, ao mesmo tempo, como membros de uma comunidade ideal de comunicação. Desse modo, a justiça ordenaria tanto a preservação/defesa/consideração do indivíduo portador de dignidade e de direitos, quanto a preservação da comunidade de comunicação da qual ele faria parte, especialmente daqueles elementos da comunidade ideal de comunicação contrafaticamente já operantes pragmaticamente em sua comunidade real de comunicação⁶⁹.

No contexto de *Direito e democracia*, as deficiências de uma moral abstrata não precisariam mais ser sanadas pelo recurso a algo aproximado da eticidade hegeliana, mesmo ao modo que Habermas propusera na década de 80, como visto acima, porque ele pode, agora, contar com o direito. Nesse movimento, a solidariedade é também deslocada para um âmbito jurídico: "In earlier publications, I connected moral justice too closely with solidar-

68 "Moreover, and perhaps more dramatically, he warns that if we were to insist on the moral-deontological core of solidarity, as he used to do until recently, we would risk committing some sort of category mistake: that is, we would end up moralizing and therefore depoliticizing what is a purely 'political act' amenable neither to moral-theoretic grounding nor to moral judgment." [CARRABREGU, Gent. Habermas on Solidarity: An Immanent Critique. *Constellations*. V. 23, N. 4, p. 507-522, 2016, p. 513].

69 Há algo assim equivalente em Apel: "Dessa exigência (implícita) de toda argumentação filosófica, podem ser deduzidos a meu ver dois princípios regulativos e fundadores da estratégia moral de ação de todo ser humano a longo prazo: é preciso, em toda atuação e omissão, que se trate em primeiro lugar de assegurar a sobrevivência da espécie humana como comunidade real de comunicação; e, em segundo lugar, de que a comunidade ideal de comunicação se realize na comunidade real de comunicação. O primeiro objetivo é condição necessária do segundo; e o segundo, dá ao primeiro o seu sentido – qual seja o sentido que já se antecipa com cada argumento" [APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000 [1973], p. 487].

ity/ethical life. [...] I no longer uphold the assertion that 'Justice conceived deontologically requires solidarity as its reverse side'⁷⁰. A interpretação deve ser lida no sentido de que a justiça deontologicamente concebida pode contar com as possibilidades de complementação abertas pelo direito. Ao que parece, o Habermas da ética discursiva da década de 80 buscou respostas análogas àquelas propostas por Hegel com seu conceito de eticidade. Em *Direito e democracia* esse caminho foi alterado em direção a uma proximidade maior com Kant. Isso implicou a desconexão da solidariedade do âmbito da eticidade e a sua reconexão com o princípio da democracia. Contudo, com isso, não se retirou o aspecto moral da solidariedade, como pensa o comentador, pois, assim como uma norma moral que adentra no direito pode ser cumprida, tanto sob o ponto de vista da legalidade, por uma motivação estratégica, quanto por uma motivação moral, do mesmo modo, a solidariedade pode ser cumprida pelo viés da moral ou pelo viés jurídico-político. Isso ocorre, por exemplo, em relação à tolerância: "[...] o ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante"⁷¹.

Desse modo, assim como Habermas quer evitar a moralização do direito⁷², ele parece considerar que a moralização da solidariedade e a sua despolarização teriam consequências indesejadas. Senão veja-se. Para o Habermas tardio, a solidariedade política da participação na comunidade de comunicação não poderia demandar que a motivação fosse moral porque isso implicaria uma moralização da política no sentido da motivação a ser exigida. Contudo, a motivação política é mais deflacionada do que a motivação moral, já que o princípio da democracia comporta uma gama muito maior de razões. Nesse particular, pode-se suscitar a questão do tipo de motivação que seria aquela exigida pela liberdade comunicativa. O ponto

70 HABERMAS, J. Plea for a Constitutionalization of International Law. *Philosophy and Social Criticism*. V. 40, N. 8, p. 5-12, 2014, p. 12, n. 8.

71 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 282.

72 As leis injustas não seriam jurídicas? Toda norma moral seria *eo ipso* jurídicas? Toda motivação jurídica teria que ser moral? Hart aponta diferenças estruturais entre a moral e o direito.

parece ser aquele de que esta não exigiria uma motivação moral, mas uma motivação pragmático-ilocucionária, no sentido de um acoplamento da personalidade com a racionalidade comunicativa.

A ação comunicativa obriga a um enfoque performativo e, então, conduz a certos pressupostos pragmáticos, não obstante ela não se confundir com a normatividade da razão prática⁷³. A liberdade comunicativa é aquela de dizer sim ou não que abarca todo o espectro de proposições, incluindo a verdade. No caso, há um tipo de liberdade, a comunicativa, que opera no princípio do discurso, bem como em dois subprincípios, o princípio de universalização e o princípio da democracia, o que conduz à formação do juízo, não à formação da vontade: "A moral da razão, sublimada na forma de um saber, passa a ser representada no plano cultural como qualquer outra forma de saber; inicialmente, ela existe apenas como um conteúdo significativo de símbolos culturais, que podem ser entendidos e interpretados, transmitidos e desenvolvidos criticamente."⁷⁴ Desse modo, faz-se mister um outro uso da liberdade que concerne ao campo da ação prática. Neste particular, duas determinações se seguem, aquela da liberdade da vontade como autonomia e aquela da liberdade negativa própria dos direitos subjetivos, de tal modo que deveriam ser equacionados três tipos de liberdade: a liberdade comunicativa, a autonomia moral e a liberdade subjetiva de ação⁷⁵. Portanto, conceber a solidariedade ligada à liberdade comunicativa em termos morais implica moralizar a política, bem como, no limite, despolitizar a própria solidariedade que passaria para um domínio moral individual.

Desse modo, a interpretação de Carrabregu parece exagerada, visto que, do fato de Habermas afirmar que o tratamento da solidariedade pelo viés moral, exclusivamente, levaria a tal moralização e despolitização, não se segue, do seu tratamento pelo viés mais deflacionado da perspectiva

73 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992], p. 20, 21.

74 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992], p. 149.

75 Honneth sugere uma tricotomia semelhante em HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].

jurídico-política, a implicação de que, só por isso, então, a solidariedade seria de outra natureza, pois, sabidamente, a moral não é incompatível com a forma jurídica.

4. Habermas: tolerância

No que concerne à cultura, há ainda um outro tema que merece ser introduzido em continência com a solidariedade, qual seja, aquele ta tolerância: "Tolerance is the price we pay for the abstract respect that members of a community based on solidarity, and guaranteed by constitutional law, can legitimately expect across cultural boundaries."⁷⁶ A tolerância, como uma virtude política⁷⁷, é a solidariedade cívica ou cidadã de respeitar o outro como membro livre e igual da comunidade política e, com base nesta solidariedade, buscar entendimento em questões disputadas: "eles são obrigados a apresentar uns aos outros bons argumentos"⁷⁸. Ao que tudo indica, a solidariedade do respeito ao outro implicaria, também, a participação na comunidade comunicativa.

Para Habermas, a liberdade religiosa é tida como precursora e modelar dos direitos culturais⁷⁹. Quando os Estados foram privados da legitimidade com base na religião, houve um aprendizado no sentido da busca de outras fontes de legitimidade, seja nos direitos humanos, seja na soberania popular⁸⁰, as quais, diga-se, são mais abstratas do que as formas concretas de identidades nacionais⁸¹. Nesse contexto, as dissonâncias cognitivas entre visões de mundo poderiam contar com o recurso à esfera social do igual tratamento, já que isto deveria ser pressuposto⁸². Por isso, a tolerância teria o seu início para além da discriminação, o que implicaria respeitar o outro a despeito de sua fé, de seus pensamentos e de sua conduta de vida⁸³.

76 HABERMAS, J. Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity. *Constellations*. V. 7, N. 4, p. 522-8, 2000, p. 525, ênfase acrescentada.

77 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 286.

78 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 137.

O tipo de integração que as sociedades políticas podem exigir, como já mencionado, qual seja, aquela ético-política da Constituição e não a ético-cultural das formas de vida, porta conexão com um paradoxo típico das teorias da tolerância, qual seja, aquele de como traçar os limites da intolerância. Por certo, a tolerância não pode ser ilimitada. Rawls, por exemplo, a formulou nos limites da ordem pública⁸⁴ e em conexão com a autopreservação⁸⁵. Nesse particular, o próprio Habermas caracteriza como paradoxal a intolerância que habita em toda tolerância⁸⁶, justamente a questão dos limites da tolerância. A problemática dos limites da tolerância dos intolerantes ainda pode ser passada adiante e remetida para as mãos da democracia, mas esta última não tem como passar adiante, terceirizar, a decisão⁸⁷. De se anotar, inclusive, nesse ponto preciso, que a desobediência civil é chamada para desempenhar a função de dar conta do paradoxo da tolerância: "Reconhecendo a desobediência civil, o Estado democrático consegue processar o paradoxo da tolerância, o qual reaparece na dimensão do direito constitucional.⁸⁸" A desobediência civil desempenha um papel importante no trato deste paradoxo da tolerância dos intolerantes, já que uma certa institucionalização poderia ainda conter uma intolerância indevida. Considerando que não há padrão a que se possa recorrer fora do próprio

79 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 296.

80 HABERMAS, J. *Era de transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 153s.

81 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 79.

82 HABERMAS, J. Intolerance and Discrimination. *International Journal of Constitutional Law*. V. 1, n. 1, p. 2-12, 2003, p. 4; HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 286.

83 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 286-7.

84 RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], p. 186, 189.

85 RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], p. 192.

86 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 282.

87 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 283.

procedimento democrático, uma cláusula de abertura controlada para a não institucionalidade funciona como uma espécie de teste derradeiro da correção dos resultados, que se mostra também como exercício de patriotismo constitucional⁸⁹.

Referente ao tratamento habermasiano da tolerância, uma das objeções de McCarthy é que ela não distinguiria um tipo de conflito que seria mais importante do que aqueles categorizados como conflitos de interesses motivados estrategicamente. Haveria pelo menos mais dois tipos⁹⁰. O primeiro diria respeito ao conflito que pode haver entre o bem comum e a economia. Ou seja, a disputa não seria somente entre interesses particulares, mas uma disputa ético-política. O segundo tipo de desentendimento seria ainda mais grave, pois concerniria ao que Habermas chama conflito moral, ou seja, concerniria a algo que deveria vincular a todos igualmente. Ele apresenta, nesse particular, quatro exemplos: aborto, eutanásia, pornografia e direitos dos animais. A esse respeito, duas possibilidades podem se apresentar: “what one party considers to be a moral issue, another party may regard merely as a pragmatic issue or as a question of values open to choice or as a moral issue of another sort, or the opposing parties may agree on the issue but disagree as to the morally correct answer”⁹¹. O caso do aborto seria típico. Para uns, o feto é uma pessoa, portanto, tem direitos, o que implica alocar a proteção dos direitos do feto como questão de justiça, ou seja, daquilo que é devido aos demais; para outros, o feto não é uma pessoa, portanto, não tem direitos, o que implica que a sua vida está à disposição da ética subjetiva de cada um⁹². Para ele, “These types of disagreement are usually rooted in different ‘general and comprehensive moral views’”⁹³. Por isso mesmo,

88 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 285.

89 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 284-5.

90 MCCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991, p. 196.

Disagreements of these sorts are likely to be a permanent feature of democratic public life. They are in general not resolvable by strategic compromise, rational consensus, or ethical self-clarification in Habermas's senses of these terms. All that remains in his scheme are more or less subtle forms of coercion, e.g., majority rule and the threat of legal sanctions⁹⁴.

Não obstante, se os participantes forem reflexivos, bem como falibilistas, e considerarem as instituições e procedimentos justos, eles tenderão a avaliar as decisões como sendo legítimas, ainda que discordem delas. Ou seja, consentiriam com normas que em verdade consideram injustas, talvez, na esperança de mudá-las no futuro⁹⁵.

Habermas acolhe tal consideração como sendo conflito de valores por contraposição a conflito de interesses e começa por registrar um certo en-

91 McCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991, p. 197.

92 Essa oposição pode, ainda, vir marcada por diferentes visões de mundo, como aquela de muitos religiosos que acreditam no seguinte: “First, God created the universe. Second, God created the universe for a purpose, and with a design or plan for achieving that purpose. Third, God’s purpose for the universe is a supremely and inclusively good purpose – good in the sense that it involves the achievement of the blessedness of God’s creatures. This framework of beliefs about life and the universe is vastly different from a secular framework, which instead views life largely as a fortunate (or perhaps unfortunate) accident without any encompassing purpose or plan” [SMITH, Steven D. *Is God Irrelevant?* *Boston University Law Review*. V. 94, p. 1339-1355, 2014, p. 1350]. De se anotar que já Coulanges apontava para o diagnóstico de que a crença religiosa, muito embora uma criação humana, seria mais forte do que os seus criadores, pois os homens acabariam submetidos ao seu próprio pensamento: “il est assujetti à sa pensée” [Coulanges, Fustel de. *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. 10 ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2009[1864], p. 163]. O único reparo é que Coulanges aplicava esse diagnóstico ao homem antigo, não ao moderno. Sem embargo, as discussões políticas do século XX parecem sufragar a ideia de que o homem contemporâneo se encontra tão submetido à religião quanto o antigo, ao menos no que concerne à religião se constituir em um elemento importante no debate político contemporâneo.

93 McCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991, p. 197.

94 McCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991, p. 198.

95 McCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991, p. 198.

colhimento da capacidade das pessoas, juridicamente consideradas, privatizarem domínios da vida social, frente ao crescimento da questão da identidade dos indivíduos, conectada com identidades coletivas que não se dispõem a serem privatizadas em direção ao âmbito discricionário subjetivo de cada um⁹⁶. Nesse sentido, ele analisa dois mecanismos constitucionais que seriam capazes de neutralizar diferenças ou conflitos⁹⁷. O primeiro é pela distinção entre questões de justiça e questões da vida boa, ou seja, pela diferença entre o justo e o bem, distinção esta passível de aplicação, por exemplo, para as questões da eutanásia e do aborto. Em casos assim, a descrições do problema aparecem de tal modo ligadas a visões de mundo, a ideologias, a religiões, que o conflito não poderia ser resolvido por discurso ou por negociação, restando como alternativa justamente a sua privatização sob o viés do que seria eticamente disponível ao indivíduo decidir discricionariamente⁹⁸. Porém, para tal, os sujeitos precisariam tomar o ponto de vista moral: “[...] precisam checar sob o ponto de vista moral, que regulamentação 'é igualmente boa para todos' em vista da reivindicação prioritária da coexistência sob igualdade de direitos”⁹⁹. Como ele bem observa, por um lado, isso não resolve propriamente o conflito, apenas *abstrai* dele. Por outro lado, tal mecanismo de neutralização não significa que as consequências dessa regulamentação sejam distribuídas simetricamente. Pode ocorrer até o contrário disso. É exatamente neste caso de distribuição assimétrica das consequências que acaba por acontecer o efeito colateral de se deixar irresoluta a

96 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1498. Uma tese que relembra um ponto suscitado por Sandel (1998), quando afirma que os membros de uma sociedade “[...] conceive their identity- the subject and not just the object of their feelings and aspirations- as defined to some extent by the community of which they are a part. For them, community describes not just what they *have* as fellow citizens but also what they *are*, not a relationship they choose (as in a voluntary association) but an attachment they discover, not merely an attribute but a constituent of their identity” (p. 150).

97 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1489.

98 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1489.

99 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 322.

controvérsia do conflito, tendo em vista a coexistência. Porém, sabidamente, tal estratégia tende a beneficiar uma perspectiva liberal, por exemplo, em relação à eutanásia, ao aborto, à pornografia e ao direito dos animais.

A solução liberal da privatização, para o âmbito da discricionariedade, funciona bem quando não se disputa a questão como matéria de justiça. Por exemplo, antanho, a relação entre mulher e marido era considerada uma questão privada. Contemporaneamente, não mais é, porque tal relação passou a ser considerada questão de justiça. Presentemente, eutanásia, aborto, pornografia e direito dos animais, tendem a ser consideradas como sendo privadas. Não obstante, há contestações no sentido de serem tratadas como matéria de justiça. Justamente por isso faz-se necessária a tolerância, por exemplo, em relação ao aborto: “O que se exige juridicamente de nós é tolerância em face de práticas que consideraremos eticamente extravaiadas a partir de 'nossa' perspectiva.”¹⁰⁰ Portanto, o uso de tal estratégia só pode ocorrer sob o pressuposto de que o conflito seja considerado ético¹⁰¹. Em outras palavras, pressupõe-se a aceitação de que ele concerniria a uma questão pessoal, não moral. Dito claramente, a problemática não diria respeito a uma matéria de justiça no sentido daquilo que seria bom para todos. Por conta disso, ocorre uma tolerância desigual [ungleiche Toleranz]¹⁰² entre as partes envolvidas, a saber, *uma exigência de mais tolerância de uns em relação aos outros*, o que acaba por impactar o segundo modo de neutralizar diferenças, qual seja, a legitimação pelo procedimento. Mesmo no nível altamente abstrato de discussão moral da primeira estratégia, o consenso, de fato, raramente é alcançado. Em sendo assim, pergunta-se, a busca pela única resposta correta seria uma ilusão? Mesmo que empiricamente os consensos sejam bastante ilusórios, cabe perguntar, mais uma vez, por que a busca pela única resposta correta seria ainda necessária? Em

100 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 322.

101 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1491.

102 HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 323.

a resposta sendo positiva, como reconciliar tal desiderato com a evidência dos dissensos permanentes?

Em consideração ao primeiro questionamento, dito cruamente, a crença na possibilidade da única resposta correta é necessária porque senão a alternativa seria a violência. Caso não fossem possíveis esses vários tipos de entendimento entre as diferentes visões de mundo, então, a alternativa seria o conceito de política defendido por Schmitt em *O conceito do político* e em *A crise da democracia parlamentar*¹⁰³. Com efeito, se os conflitos políticos forem considerados de natureza ética e não puderem ter uma redescrição em um nível mais abstrato de justiça, então, há pouca alternativa à violência. Nesse caso, “Se nós, como participantes de discursos políticos, não pudéssemos convencer outras pessoas, nem aprender com elas, a política deliberativa perderia o seu sentido – e o Estado democrático de direito, o fundamento de sua legitimação.¹⁰⁴” Desse modo, repõe-se a questão: como o procedimento pode suportar essa demanda? Precisamente nesse caso, para Habermas, a institucionalização jurídica do procedimento comunicativo pode ajudar, “Afim, é qualidade específica do direito poder coagir de maneira legítima.¹⁰⁵”. Com isso, o discurso político e o discurso de negociação ganha algumas propriedades formais do direito. Por exemplo, sob o ponto de vista externo, limitações de tempo, bem como decisões por maioria, podem ser introduzidas como regras que, sob o ponto de vista interno do participante, não afetam a força legitimatória discursiva. Nesse diapasão, é pressuposta a legitimidade *prima facie* das decisões majoritárias, a despeito das limitações de tempo existentes para que uma decisão seja tomada, em geral por votação. Tratar-se-ia de um procedimento imperfeito porque não se poderia garantir que o resultado viria marcado pela correção; por outro lado, seria um procedimento puro, pois não haveria critério de correção independente do próprio procedimento¹⁰⁶.

103 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1493.

105 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 327.

Nessa perspectiva, para que a tolerância seja razoável, é necessário que haja uma base para concordar em discordar, senão, seria apenas um *modus vivendi*¹⁰⁷. No entanto, Habermas diagnostica que a tolerância vem sendo experimentada subjetivamente, de forma crescente, como não razoável¹⁰⁸. Por conseguinte, a tolerância é um recurso político que escasseia, o que pode ter por consequência a exacerbação do ódio e do conflito na sociedade. Habermas pensa que uma das maneiras de fazer frente a isso seria por uma fundamentação normativa da tolerância¹⁰⁹. Ao final, ele avança a tese segundo a qual, “O processo democrático só promete uma racionalidade procedimental 'imperfeita' mas 'pura', sob a premissa de que em princípio os participantes considerem possível haver justamente uma resposta correta também para as questões de justiça.¹¹⁰” Desse modo, admite-se uma conflitividade resistente à dissolução, de tal forma que a única resposta correta que se espera apresenta-se como se fosse uma nota promissória a ser resgatada no futuro, ou seja, uma aposta de que no futuro a única resposta correta poderia ser reconstruída¹¹¹.

Dadas essas considerações, a primeira estratégia, - aquela da abstração das questões de justiça em relação às questões da vida boa, que culmina nas formulações dos direitos individuais típicos dos direitos humanos e do Estado de direito, - é mobilizada em conjunção com a segunda estratégia, aquela dos procedimentos democráticos. Não obstante, a primeira estraté-

106 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1494-5.

107 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1500.

108 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1500.

109 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1501.

110 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 335.

111 HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*. V. 17, p. 1477-1557, 1995-1996, p. 1502.

gia parece desempenhar papel mais importante no tratamento da identidade cultural. Isso pode ser vislumbrado nas discordâncias que Habermas apõe ao comunitarismo de Taylor.

De acordo com Habermas,

*Uma 'cultura' pode ser entendida como um conjunto de condições viabilizadoras para atividades destinadas à solução de problemas. Ela dota os sujeitos que crescem nela, não somente de capacidades elementares de linguagem, de ação e de conhecimento, mas também de imagem de mundo pré-estruturadas gramaticalmente e de reservas de saber acumuladas semanticamente.*¹¹²

Contudo, Taylor avança no sentido de que uma cultura não deveria ser preservada somente como um recurso disponível para que se tivesse a opção de adotá-la ou não a adotar no presente. Não, ele defende uma política de sobrevivência, como se a cultura fosse uma espécie ameaçada. Ele exemplifica isso com o caso da língua francesa no Québec:

*[...] assegurando que haverá aqui no futuro uma comunidade de pessoas que quererá aproveitar da oportunidade de usar a língua francesa. Políticas visando à sobrevivência buscam ativamente criar membros da comunidade, por exemplo, assegurando que as futuras gerações continuem a se identificar como falantes franceses. Não há como ver em tais políticas apenas a disponibilização de uma opção para pessoas já existentes*¹¹³.

Desse modo, segundo Habermas, Taylor "[...] põe em questão o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade"¹¹⁴, o que teria como consequência a restrição de direitos fundamentais individuais¹¹⁵. Isso permitiria, por exemplo, que a escola em língua francesa fosse tornada obrigatória para todas as crianças, em detrimento do direito dos pais a outra

112 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 336-7.

113 "[...] making sure that there is a community of people here in the future that will want to avail itself of the opportunity to use the French language. Policies aimed at *survival* actively seek to create members of the community, for instance, in their assuring that future generations continue to identify as French-speakers. There is no way that these policies could be seen as just providing a facility to already existing people" [TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*. In GUTMANN, Amy [ed.]. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 58-9. Ênfase acrescentada].

escolha, mesmo que fosse no setor privado, o que teria o efeito de tornar a cultura um valor intrínseco, como se ela tivesse um direito por si mesma que valeria contra os direitos individuais de escolha¹¹⁶. Para Habermas, o fomento, a defesa de tradições culturais, não pode se sobrepor aos direitos individuais, como se a cultura pudesse ser imposta aos indivíduos para garantir a sua sobrevivência, caso em que a cultura seria considerada portadora do direito de continuar existindo. Seria análogo a afirmar que o latim teria o direito de continuar a existir e, em razão disso, um grupo de pessoas poderia ser forçado a aprendê-lo e falá-lo. Que Habermas recuse uma possibilidade como esta se mostra pelo exemplo das meninas turcas na Alemanha¹¹⁷. Ele defende que os direitos individuais das meninas deveriam ser sustentados contra as prerrogativas em contrário que a cultura dos pais conceder-lhes-ia.

É nesse sentido que ele distingue a cultura como sendo uma entidade portadora de direitos e os direitos grupais. Direitos grupais são passíveis de defesa, haja vista eles serem compatíveis com direitos individuais:

*[...] nenhum direito de grupos, legitimado sob o ponto de vista da igualdade cidadã [...], pode colidir com os direitos fundamentais de membros individuais de grupos. De acordo com a intuição liberal, os direitos de um grupo só são legítimos quando puderem ser interpretados como direitos derivativos – ou seja, deduzidos dos direitos culturais dos membros singulares de grupos*¹¹⁸

Por seu turno, os defensores da cultura como portadora de direitos, exemplarmente o caso de Taylor, ao menos de acordo com Habermas,

114 HABERMAS, J. A inclusão do outro: estudos de teoria política. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 239

115 HABERMAS, J. A inclusão do outro: estudos de teoria política. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 241.

116 HABERMAS, J. Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 335-6

117 HABERMAS, J. A inclusão do outro: estudos de teoria política. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 332.

118 HABERMAS, J. Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 334.

avançariam no sentido de direitos coletivos que restringiriam direitos individuais, como se os recursos culturais ganhassem primazia em relação aos indivíduos¹¹⁹. É neste caso que a cultura ganha um valor intrínseco e se torna ela própria uma entidade portadora de direitos, o que acaba por levar a uma opressão dos indivíduos que são membros dessa cultura. Contudo, essa posição tem dois problemas. O primeiro é um aspecto moral, no sentido de haver boas razões morais para a versão dos direitos humanos com foco no valor do indivíduo, que tem a haver, dentre outros fatores, com a autonomia e a liberdade de buscar a própria felicidade. Como bem formula Rawls: "*Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override.*"¹²⁰ O segundo é um problema ontológico, de tal forma que, mesmo que fosse questionada a premissa moral do indivíduo como sendo o titular de direitos básicos, ainda assim não se poderia considerar a cultura como entidade capaz de ser portadora de direitos porque ela, como objeto simbólico, "[...] não consegue preencher, por força própria, as condições de sua reprodução, já que depende de uma apropriação construtiva mediante intérpretes detentores de razões próprias, os quais são capazes de dizer 'sim' ou 'não'"¹²¹. Ora, no limite, ter-se-ia que tentar impor uma cultura coercitivamente, como se isso pudesse ser feito por cima da cabeça de cada indivíduo. Porém, se a cultura depende de cada um de seus membros aderirem a ela voluntariamente, o que depende da convicção de cada um, então, usar da coerção para essa finalidade resultaria em opressão, já que, sabe-se pelo menos desde Hobbes, como visto acima, que não se consegue gerar uma convicção coercitivamente. Por isso mesmo, tal perspectiva derraparia em opressão, haja vista não deixar espaço para que a convicção divergente pudesse se manifestar externamente, ainda que a ação resultante dela fosse compatível com a liberdade de todos. A humanidade já passou por essa experiência nas tor-

119 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 334-5.

120 RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], p. 3.

121 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 336.

turas da inquisição e nas guerras religiosas, o que justamente levou Locke a propor a tolerância, inclusive com base neste fundamento de uma certa impossibilidade ontológica de o direito poder promover convicções por meio da coerção. Dito claramente, ontologicamente, uma cultura não consegue se reproduzir baseada em coerção que leva à opressão; ela é uma criatura simbólica dependente de apropriação reconstrutiva por parte de cada um de seus membros individualmente considerados.

Habermas apresenta o Estado de bem estar social como exemplo bem sucedido em atenuar a injustiça sofrida por certos grupos, como a classe dos trabalhadores, mediante políticas compensatórias de injustiças, pela distribuição de bens coletivos, como saúde e educação, em harmonia com direitos individuais, pois, tais bens podem ser utilizados individualmente e mesmo reivindicados individualmente¹²².

Como essa formulação poderia ser operacionalizada? Aqui vale a comparação entre as meninas da cultura turca na Alemanha e o catolicismo. Ambos são casos que discriminam por gênero; no caso do catolicismo, mulheres não podem ser ordenadas padres. Para Habermas, o caso do catolicismo, diferentemente da cultura turca na Alemanha, se amolda aos direitos individuais, haja vista o catolicismo permitir o dissenso de dois modos, pela possibilidade de deixar a igreja ou pela possibilidade de se opor, fazer oposição, a tal costume no interior da própria igreja católica. Contudo, o próprio Habermas aponta para a dificuldade de tratar dessas questões, o que pode ser vislumbrado pelo exemplo da Bob Jones University que é racista com base em fundamentos religiosos¹²³. O caso se torna mais problemático ainda porque, em razão de incentivos fiscais, a mencionada universidade modificou suas práticas de admissão racistas, o que pôs em questionamento a seriedade da sua convicção religiosa. Neste caso, eles poderiam continuar a defender relações sexuais e o casamento em bases racistas?

122 HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004 [1997], p. 238-9.

123 HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005], p. 332.

Considerações finais

A tolerância religiosa é tomada por Habermas como precursora e modelar dos direitos culturais. A tolerância religiosa veio a lume como contraponto da erosão das fundamentações religiosas do Estado moderno, o que ocorreu com o esfacelamento da cristandade, devido à reforma protestante. Como alternativa, duas novas fontes de legitimação acabaram por se impor, aquela dos direitos humanos e aquela da soberania popular, levando à configuração do Estado de direito democrático.

A primeira fonte de legitimidade, aquela dos direitos humanos, impõe que as determinações públicas a todos impostas abstraíam progressivamente das questões da vida boa, ou seja, daquelas opções que qualquer um poderia tomar sem causar danos aos demais, exemplarmente, a própria liberdade de escolher uma crença religiosa e um culto, estendendo-se para outros aspectos, como aquele da escolha da profissão, da orientação sexual, ou seja, da própria concepção de bem. Por certo, a determinação do que propriamente fica à disposição discricionária do indivíduo, sob a proteção do direito de escolha, é controverso. A própria religião é, novamente, exemplar, já que, ela própria havia sido tratada como matéria a ser imposta coercitivamente. Ainda que tenha havido um aprendizado em direção ao estabelecimento de que a coerção estatal só poderia ser exercida em relação a questões de justiça, como a proibição do homicídio, cujo desiderato é a proteção da vida, outras questões, para além desta, portam sempre uma problematicidade. Basta pensar no aborto, na eutanásia, na pornografia e nos direitos dos animais. Esses são temas profundamente disputados em relação a se eles são questões de justiça e, portanto, com pedigree para serem impostos coercitivamente, ou se deveriam ser matérias reservadas para o arbítrio de cada um, sob a proteção, mais uma vez, da liberdade de escolha discricionária. No mesmo sentido, as questões culturais compõem esse debate. Pode um Estado impor uma língua ou proibir determinados hábitos, como a farra do boi em Santa Catarina?

É justamente essa problematicidade que clama pela segunda fonte de legitimidade, qual seja, aquela da soberania popular, melhor definida por

Habermas nos termos de um procedimento democrático de deliberação. Sejam quais forem os termos dessa deliberação, defende Habermas, eles têm que estar em harmonia com a primeira fonte de legitimidade. Desse modo, a proibição do homicídio seria justificada em razão da proteção do indivíduo, da mesma forma a liberdade religiosa viria nesse desiderato, incluindo mesmo o próprio Estado de bem-estar social.

Essa forma de compreensão da legitimidade pressupõe solidariedade no sentido do engajamento nas práticas discursivas que visam a determinar os limites da liberdade individual, bem como em outras determinações. O tipo de solidariedade devida não seria de tipo ético-cultural, mas ético-político, no sentido de um patriotismo voltado para a Constituição. Ademais, tal forma de legitimidade demanda tolerância para com as diversas culturas e religiões.

A perspectiva defendida por Habermas conduz a um multiculturalismo fraco, de acordo com o qual se deve dar prioridade a questões de justiça e, portanto, à compatibilidade dos direitos culturais com os direitos individuais. Tal posicionamento proíbe o multiculturalismo forte, como aquele de Taylor, o qual, ao menos de acordo com Habermas, implicaria tratar a cultura como se fosse uma entidade portadora de direitos, que, para se reproduzir, poderia até mesmo ser imposta às pessoas via coação estatal. Habermas recusa tal tese, seja por razões morais, calcadas na proteção da liberdade individual, seja por razões ontológicas, já que a cultura seria uma entidade simbólica que para se reproduzir dependeria da adesão voluntária de seus membros, de tal forma que a sua imposição *manu militari* conduziria fatalmente à opressão.

Referências

ANDRADE, Érico. Vários mundos para uma só pandemia: contra a universalidade do discurso filosófico. In: **Coluna ANPOF**. 18/06/2020. [http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2648-vari-](http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2648-vari)

os-mundos-para-uma-so-pandemia-contra-a-universalidade-do-discurso-filosofico [Acesso em 20/06/2020].

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. [P. A. Soethe: Transformation der Philosophie. Band II]. São Paulo: Loyola, 2000.

BARRY, Brian. **Culture and Equality**. Cambridge: Polity, 2001.

BENEDICT, Ruth. Anthropology and the Abnormal. In: **Journal of General Psychology**. V. 10, Issue 1, pp. 59–82, 1934.

BUTLER, Judith. Merely Cultural. **Social Text**. N. 52/53, pp. 265-277, 1997.

CARBONELL, Eudald. El capitalismo es un sistema caduco que no soluciona los problemas que genera. In: **Eldiario**. 30/04/2020. https://www.eldiario.es/catalunya/sociedad/Eudald-Carbonell-antropologo-capitalismo-solucion_a_0_1022248098.html [Acesso 01/05/2020].

CARRABREGU, Gent. **Habermas on Solidarity: An Immanent Critique**. **Constellations**. V. 23, N. 4, pp. 507-522, 2016.

COULANGES, Fustel de. **La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 10. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GUTMANN, Amy [ed.]. **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. [Trad. G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota: Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie]. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Aclaraciones a la ética del discurso**. [M. J. Redondo: Erläuterungen zur Diskursethik]. Madrid: Trota, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Autonomy and Solidarity**. [Revised Edition. Interviews with Jürgen Habermas. Edited and Introduced by Peter Dews]. London: Verso, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre faticidade e validade.** [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre faticidade e validade.** [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. II, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos.** [F. B. Siebeneichler: Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Era de transições.** [Trad. F. B. Siebeneichler: Zeit der Übergänge]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Intolerance and Discrimination. In: **International Journal of Constitutional Law.** V. 1, n. 1, pp. 2-12, 2003, p. 4.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** (Trad. F.B. Siebeneichler: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Plea for a Constitutionalization of International Law. In: **Philosophy and Social Criticism.** V. 40, N. 8, pp. 5-12, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity. Constellations.** V. 7, N. 4, pp. 522-8, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In: **Cardozo Law Review.** V. 17, pp. 1477-1557, 1995-1996.

HABERMAS, Jürgen. **The Future of Human Nature**. [Transl. W. Rehg et al: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?] Cambridge: Polity Press, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. 2. ed., [Trad. Paulo Meneses et. al.: Grundlinien der Philosophie des Rechts]. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. [S. Krieger: Das Recht der Freiheit]. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

JAEGER, Werner. Paidéia. **A formação do homem grego**. [A. M. Parreira: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. [Trad. J. Lamago: Die Metaphysic der Sitten]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. (Trad. Valério Rohden e A. Marques: Kritik der Urteilkraft). Rio de Janeiro: Forense, 1993.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre]. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KETTNER, Mathias. Discourse Ethics: Apel, Habermas, and Beyond. In: REHMANN-SUTTER, C., DÜWELL, M., MIETH, D. **Bioethics in Cultural Contexts: Reflections on Methods and Finitude**. Dordrecht: Springer, 2006, pp. 299-318.

KUKATHAS, Chandran. **The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LUHMANN, Niklas. **Gesellschaftsstruktur und Semantik**. Band 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

McCARTHY, Thomas. **Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**. Boston: MIT, 1991.

PIERCE, Andrew J. Justice without Solidarity? Collective Identity and the Fate of the 'Ethical' in Habermas' Recent Political Theory. In: **European Journal of Philosophy**. 2017.

PRINZ, Jesse. Culture and Cognitive Science. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2016, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>>.

RACHELS, James, RACHELS, Stuart. **Os elementos da Filosofia Moral**. [Trad. de Delamar José Volpato Dutra: The Elements of Moral Philosophy]. Porto Alegre, AMGH, 2013.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. [D. A. Azevedo: Political Liberalism]. 2. ed., São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RORTY, Richard. Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics? In: **Critical Horizons**. V. 1, pp. 7-20, 2000.

RORTY, Richard. **Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America**, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SMITH, Steven D. Is God Irrelevant? In: **Boston University Law Review**. V. 94, pp. 1339-1355, 2014.

SONG, Sarah. Multiculturalism. ZALTA, Edward N. [Ed.] In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>>, 2017. [Acesso em 29/06/2020].

SUMMER, William Graham. **Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals**. Boston: The Athenæum Press, 1906.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In GUTMANN, Amy [ed.]. **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25-74.

VARGA, Somogy. Habermas' "Species Ethics" and the Limits of "Formal Anthropology". In: **Critical Horizons**. V. 12, pp. 71-89, 2011.

WALDRON, Jeremy. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. In: KYMLICKA, Will. **The Rights of Minority Cultures**. Oxford: Oxford University Press, pp. 93-119, 1995.

WALDRON, Jeremy. **The Harm in Hate Speech**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Hermenêuticas do Sensível: O Compromisso com a *Formativapesquisa* em Cultura da Educação

Carlos Cariacás¹

Panorama

O presente ensaio visa estabelecer em linhas gerais a proposta teórico-metodológica do grupo de pesquisa Hermenêuticas do Sensível: educação, cultura e sociedade. Construindo críticas ao modelo de desenvolvimento de pesquisas pautadas no extrativismo acadêmico e salientando possibilidades para o enfrentamento destas. No texto se vislumbra dialeticamente propostas para se articular processos interpretativos que vão além da palavra e da escrita. Processos que elevem os interesses significativos dos envolvidos na *formativapesquisa*, os modos de ser e de manifestar a consciência dos partícipes em alternativo estado de deslocamento.

1. Contexto e problema

A escola no Brasil é uma instituição “quase” abandonada pela sociedade. E a universidade não age de maneira muito distinta da sociedade em geral em relação à escola; apesar do colossal número de licenciaturas e programas de pós-graduação em Educação e Ensino em funcionamento no país. Tenho acompanhado alunos estagiários da licenciatura em Filosofia em escolas da rede pública de Santana e Macapá, no Estado do Amapá. Muitas das vezes em que me apresentei para pedir o credenciamento para as atividades de estágio e as acompanhar fui recebido como uma surpresa por parte do corpo diretivo/coordenação pedagógica, manifesto nas falas do tipo: “O senhor é o primeiro que aparece para acompanhar os alunos”, “Que milagre! Nunca vi um professor se apresentar para este tipo de serviço por aqui”. Para tratar desse “quase” abandono por parte daqueles que trabalham na educação, trago uma passagem sobre as lutas e os louros da trajetória histórica da pós-graduação em Educação no Brasil no século XX.

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED-UNIFAP) e do Colegiado de Filosofia da mesma Universidade. Doutor em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), com estágios pós-doutorais na Universidade de Coimbra (Portugal) e na Universidade de Zulia (Venezuela).

1) A pós-graduação retirou a educação do “pedagogismo” em que se encontrava. [...] 3) trouxe para a pesquisa vieses teóricos como idealismo, economicismo, reprodutivismo, etc.; 4) rejeitou a escola pública como objeto de estudo, uma vez que ela era entendida como aparelho ideológico de um estado ditatorial e, portanto, ela mesma autoritária; e 5) no final do período, com a luta contra a ditadura, a escola começou a ser valorizada como objeto da pesquisa e a educação a ser vista em seu papel transformador, o que coincidiu com a influência do pensamento de Antonio Gramsci (BITAR, 2012, 106).

Aqui vislumbro dois tipos de abandono. O primeiro, na afirmativa direta: a rejeição durante um período. O segundo, na aproximação indireta: a escola revalorizada e tornada objeto de pesquisa.

O que apresentarei nessas linhas é um esforço reflexivo para discutir metodologicamente como fazer parte da parcela que não compõe o “quase”. Para tanto, me pautarei inicialmente por alguns questionamentos: o que fazer para que a escola não se torne meramente um objeto de estudo? Que tipo de transformação social a escola propicia ou o discurso sobre a transformação não passa de desejo?

Ora, a escola faz parte da chamada cultura da educação. Esta abarca modos constituintes de formação individual e coletiva. Algo que vai do complexo e penoso exercício de sobrevivência às sutilezas da singularidade civilizatória projetada para os filhos [mais destacados] da sociedade. Escola, família, igreja, instituições. Estas seriam estações no contínuo processo da cultura educacional. Contudo, dentre essas, a escola é a instituição qual o asco social está impingido, mas que publicamente recebe aplausos e bajulações clichês. Obsolescente, muitos pensam em sigilo! Ela não sai de funcionamento porque atende as necessidades do cidadão pobre que precisa de um lugar para guardar o seu filho enquanto aquele sai para o trabalho e, porque justifica o status do Estado enquanto mantenedor de práticas civilizacionais (existem outros porquês). Por outro lado, mesmo em meio as deficiências, a escola é uma instituição que fomenta a esperança, projeta sonhos de mobilidade social, que agrega cidadãos em processo de for-

mação. Em suma: a escola é um núcleo cultural singular e diverso, repleto de contradições e adversidades.

Entendendo por cultura o *modus vivendi et operandi* abarcados na trajetória existencial-social de um determinado grupo. Quando penso em *modus vivendi* me vem à mente as formas de viver e conviver; estas marcadas pelo inconsciente e tranquilo descompromisso de racionalizar o porquê se vive (mas que precisa ser inquerido quando uma pesquisa se inicia, por exemplo). Já o *modus operandi* carrega a prerrogativa da presença de processos de racionalização, ou seja, determinadas ações são impelidas conscientemente a serem diligenciadas pelos que as praticam). Para além desse posicionamento conceitual, os dois modos culturais podem ser destrinchados mediante as contribuições a serem extraídas de Bruner (2001), Perrenoud (2000a; 2000b), McLaren (1992), Cássio (2019). A cultura educacional nem sempre é pensada, refletida, questionada. O autômato existencial e social se tornam costumeiros e isso contribui para os intentos daqueles que adicionam no projeto de nação o “quase esquecimento educativo” como um dos elementos essenciais. Lembrando aqui de Darcy Ribeiro quando afirmou: “A crise da educação no Brasil, não é uma crise; é um projeto”.

Entretanto, se o *vivendi* e do *operandi* se encontram muitas vezes na invisibilidade reflexiva por parte seus atores/agentes (que nem sempre sabem que são atores e muito menos que podem ser agentes de reflexão sobre as suas próprias vidas), o mesmo não acontece com os pesquisadores. Estando em posse das ferramentas teórica-metodológica-epistemológica, o pesquisador se aproxima da cultura educacional e explora conteúdos e materiais que são desconhecidos pelos atores daquela cultura.

Ora, os pesquisadores tendem a querer que a cultura da educação seja privilegiadamente visibilizada para eles. Contrariamente a isso, penso que a cultura da educação deve ser visibilizada e, por conseguinte, pensada, revisada, aprofundada, descartada, fundada, primeiro pelos seus partícipes. O pesquisador, por consequência, deve ser aquele que acompanha e colabora em uma dada medida com a dinâmica promovida pela visibilidade intramuros da cultura da educação. Deve ser uno inter pares. E isto se estende

para alunos, funcionários, docentes, pais e mães, corpo diretivo, qualquer um que se atreva a se envolver com o ambiente educativo.

As pesquisas em Educação geralmente se caracterizam pelo teor descritivo, marcado por denúncias e críticas. Contudo, as pesquisas que envolvem a temática da cultura da educação precisam mais que isso. Não basta o pesquisador se credenciar com a etnografia para dizer que o vínculo mais profundo foi estabelecido, em detrimento daquelas feitas sob a égide dos estudos de caso. As pesquisas etnográficas não fogem ao espectro de transformar o outro em objeto. O etnógrafo é assinalado pelo silêncio, pela sutileza. Nestas marcas subjazem o signo do abandono que se conclui quando a coleta de dados e as testagens ocorrerem e se finalizam.

Pois bem, apresento aqui um possível “roteiro de reflexão” que pautará os caminhos do grupo de pesquisa *Hermenêuticas do sensível: Educação, Cultura e Sociedade*, filiado à linha de pesquisa *Educação, Culturas e Diversidades* do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED/UNIFAP). O grupo foi criado no início de 2020 e abarca participantes da pós-graduação e da graduação.

O “roteiro de reflexão” nasce da insatisfação com o meu trabalho e com o que observo, em parte, nos caminhos da investigação na área da Educação no país. E não me restrinjo ao *stricto sensu*, mas abranjo sobremaneira as licenciaturas. E a moção insatisfatória tem nome: extrativismo acadêmico. Que, parafraseando os dicionários, consiste em extrair das pessoas ou de comunidades dados para serem usados na edificação de pesquisas que, muitas vezes, servem para alimentar o mercado individualista do currículo Lattes (SOARES, 2018). Quem pratica o extrativismo acadêmico age à maneira corsária: aproxima-se da(s) pessoa(s), estabelece um vínculo com finalidade bem clara (realizar a pesquisa e publicar um texto) e, depois, afasta-se expondo para a comunidade científica as suas conclusões sem, todavia, oferecer satisfação àqueles que forneceram a matéria para a construção dos resultados. De modo que não importam os sujeitos da pesquisa, valoriza-se a matéria prima que eles oferecem. Assim, anula-se a presença humana, apesar de, discursivamente, ela ser enaltecida.

Por outro lado, existem as pesquisas participativas, pesquisa-ação, dentre tantas outras que agem de maneira interativa e propiciam o desenvolvimento do caráter formativo junto aos destinatários da pesquisa. Nessas, as pessoas são relevantes do início ao fim da investigação. De modo que, o tônus para confecção deste roteiro se filia a esses esforços interativos e construtivos que primam na elaboração do pensar e repensar a cultura educacional.

Havendo várias metodologias que trabalham a maneira não extrativista, por que não as usar? Abstendo-se, assim, do labor em edificar algo novo. Ora, o uso das metodologias requer um esforço metacognitivo. Precisando, muitas das vezes ser adequado as circunstâncias específicas. Neste sentido, a proposta do aqui denominado hermenêuticas do sensível está mais para um espaço laboratorial reflexivo do que para o estabelecimento de um método. Ademais, sente-se e isso causa incômodo, que os orientandos marcados pela tônica extrativista querem “receitas fáceis” para enfrentar o problema metodológico. Filiando-se a um caminho, muita das vezes, no qual se abstêm de refletir sobre a maneira de como se construíram as premissas metodológicas que validam (em tese) os seus resultados. Dito isso, posiciono-me de forma clara: o hermenêuticas do sensível é um caminho laboratorial no qual, mediados por confluências e dissonâncias entre referenciais teóricos, o orientando chega a produzir conscientemente uma via que seja própria para o dialogar/partilhar/descobrir/construir o conhecimento ao lado dos demais participantes da pesquisa. É uma opção inequívoca pelo labor, pela edificação de propostas metodológicas que levem em consideração a inovação e não a reprodução. De forma que, o orientando se vê deslocado da comodidade copista e se lança como agente do processo investigativo, como artífice das suas escolhas e que, sobre as quais, deverá oferecer satisfação aos envolvidos. Nega-se, assim, o caráter industrial no qual muitas das vezes o pesquisador se imerge e se apela para o seu nascimento demiúrgico.

O propósito desta formulação também é o de colaborar com as diretorias do Ministério da Educação (MEC), nas quais se solicita aos Programas de Pós-graduação para gerarem produtos que sirvam aos intentos sociais, produtos para além da confecção da dissertação ou tese. Compartilho da preocupação e a vejo como pertinente por três motivos: 1) a de-

mocratização do conhecimento e a presença de cientistas junto a comunidade que, em tese, fortalece os vínculos entre ambos; 2) difusão dos conhecimentos produzidos e, 3) dinamização dos processos de conscientização. Neste sentido, a proposta de um laboratório que prime por desenvolver metodologias para os processos formativos e interpretativos em meios populares favorecem a solicitação. Uma vez que o produto é a própria jornada assinalado pelos dois motivos expostos, assim se pode entender.

2. Da metacognição acadêmica à formativapesquisa

Qual o perfil dos alunos que se destinam à área educativa? Quais os desafios que eles encontram ao se depararem no campo universitário com o quesito pesquisa? Essas duas questões nortearão este momento de exposição.

Desde que a educação se tornou um espaço que acolheu pobres e, a partir do momento em que a área de trabalho passou a ter mais mulheres do que homens no exercício profissional, os salários decaíram (TRAGTENBER, 2012). Por conseguinte, os alunos que ingressam nos cursos de licenciatura provêm das classes sociais mais desfavorecidas e com baixa escolarização. Todavia, é inegável que acessar o ensino superior representa um salto de mobilidade na trajetória histórica das famílias. Entretanto, o cenário no qual os alunos são recebidos nem sempre carregam condições para o estabelecimento de um salto qualitativo na trajetória pessoal desses. Uma vez que a maioria dos cursos se localizam em instituições privadas (rede que comporta hoje cerca de 75% do ensino superior). Nesta, os professores mantêm uma carga horária de aulas elevada, nem sempre têm condições de realizar pesquisas, dentre outros problemas que impactam a possibilidades de câmbios significativos no processo formativo dos alunos.

Problemas não são realidades concentradas no Ensino Básico, Fundamental e Médio. O ambiente do Ensino Superior também tem os seus. É o que demonstra Romanowski (2002) ao tratar sobre as dissertações e teses produzidas na década de 1990, nas quais estão apontados alguns problemas que acompanhavam as licenciaturas: concepção genérica dos conteúdos; dicotomização entre teoria e prática; professores que possuem uma concepção progressista do mundo, mas aplicam práticas conservadoras no en-

sino; cursos que não demonstram clareza quanto a sua função social e o seu compromisso histórico, pedagógico e político; a metodologia de ensino centrada na transmissão de conteúdo.

Avançando no Século XXI, até o momento em que redijo estas linhas, os problemas relatados ainda se fazem presentes e são objetos de incursões do Ministério da Educação (MEC) junto às licenciaturas a fim de sanar as fragilidades. Ciente de que as debilidades legam aos ingressantes a depauperação no processo de ensino e aprendizagem que impactará a sua condição de futuro egresso. Contudo, o âmbito educativo não se gera isolado dos condicionamentos históricos, sabemos que ele é fruto do capitalismo depedentista e de outras mazelas sócio-político-econômica. Porém, não quero me enganchar nessa temática. Sinalizo o curso deste texto para as peculiaridades das deficiências e superação destas por parte do aluno da licenciatura e da pós-graduação no momento em que se defronta com a pesquisa.

Como superar as fragilidades apresentadas na coleta de Romanowski (2002)? A implantação das Práticas pedagógica, da residência pedagógica, programas de iniciação científica, são intervenções advindas de políticas públicas promovidas pelo MEC que visam a superação das fragilidades. Mas o caminho é longo e somente as intervenções são se mostram suficientes.

Longe da maneira messiânica e querer imputar o destino da educação nas contas do governo e, ao mesmo tempo, sem negar a importância deste no ordenamento das políticas públicas educativas, congregar-me à linha daqueles que apostam nas iniciativas e práticas educativas gestadas por agentes da/na educação enquanto colaboradores da promoção humana. Depositando, todavia, a confiança na transformação social que deve partir, necessariamente, das estruturas da sociedade civil e dos movimentos sociais, educativos, políticos, religiosos. E trago aqui a memória do espírito do tempo primaveril que marcou os anos de 1950 e 1960 no Brasil. Segundo a síntese elaborada por Lima (1981), com o desenvolvimento do capitalismo industrial brasileiro e após a Revolução de 1930 e dentro do clima de experiência democrática suscitada após a Era Vargas, o país passou por um processo intenso de transformação, diríamos, espiritual, isto é, estava na ordem do dia novas configurações de ser homem e ser sociedade. Há o surgimento das

classes populares manifestadamente no cenário político. Novas exigências despontaram em meio a novos contextos de pensar o mundo, a realidade vigente. Crises no velho modelo dinamizado pelos grupos dominantes. Um tipo de nacionalismo se desponha marcado por uma mentalidade anticolonialista – visando enfrentar a dinâmica opressora do capitalismo estrangeiro.

Algo de impressionante ocorre no recorte histórico de então, o engajamento da juventude em organizações políticas e/ou religiosas. O campo da política recebe pessoas interessadas na questão da desigualdade social, do escândalo do latifúndio, do analfabetismo reinante. Jovens católicos estabelecem organizações Juvenis: Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Agrária Católica (JAC). Saindo dos centros, embrenharam-se nas margens: periferias das cidades, nos campos em regime feudal, na vida “delinquente” dos abandonados pelo poder público e pela sorte. Efervescência intelectual e existencial. As pessoas queriam ser donas de suas vidas, da sua história. Pode-se afirmar que envolvimento e altruísmo eram características do espírito humano da época que marcavam a trajetória de muitos paisanos. Visitando documentários e relatos de então se contempla o quanto que àqueles queriam mudar o Brasil. Foi, na verdade, um sopro espiritual abrangente, que não se restringiu às questões político-existenciais – lembrando aqui da Bossa nova, dentre outros movimentos culturais.

Segundo Lima (1981), o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) foi um dos grandes articuladores do fluxo espiritual do período. Responsável por redescobrir o país mediante variados processos interpretativos nas mais distintas áreas das Ciências Sociais. Na pesquisa de Vale (2006), observa-se o quanto que o ISEB abrigava da diversidade intelectual brasileira e, foi graças a esta que tanto se pode pensar e fazer de diferente. Constato que *inovação* é outra, dentre tantas características, que retratam as práticas tanto do ISEB quanto dos mais diversos movimentos que foram se articulando durante os referidos anos. Contudo, o espírito daqueles anos foi esfriado (interrompido, cancelado, barrado, abortado, como queira – menos que apele para o negacionismo histórico). Pesquisas mostram que o velho no cenário político-econômico nunca saiu de cena e que hoje os limites do razoável foram transpostos (LILLA, 2018), a subcidadania é o produto da

condição existencial do brasileiro (SOUZA, 2018) e que os modelos progressistas para exercer a gestão pública estão em crise (FORNAZIERI; MUANIS, 2017). Innerarity (2017) apresenta um cenário de frustração popular em relação a democracia. Forças reacionárias avançam sobre a democracia e fazem de maneira vigorosa, manifesta, agressiva (muita das vezes). As forças progressistas vivem no marasmo imobilista, legadas ao ostracismo (talvez). Como interpretar o espírito do nosso tempo presente? Talvez sirva o olhar poético-sarcástico de Jean-Michel Basquiat (1960-1988) com o seu "SAMO ©" ("a mesma porcaria de sempre"). Deselegante? Marcado por desesperanças? Não quero entrar no mérito e muito menos me fiar/usar na/da crítica ácida/atualizada (por nossa conta) do artista sobre o que fazemos com o nosso tempo. Antes sim, penso que o que outrora foi esfriado precisa ser revivificado. O abissal que divide o ontem (inovador, envolvente, altruísta) do hoje (decepcionante, marcado pela subcidadania, cooptado por forças antidemocráticas) tem localidade temporal "1964-1985": regime militar.

O regime militar interrompeu cruel (porque matou muitos) e educativamente (reformou a educação para reforçar o modelo de educação bancária tão denunciado por Paulo Freire) o espírito desenvolvido nos anos 1950-1960. A interrupção foi bem articulada, inclusive com programação para a volta da democracia a ser instalada segundo o modelo articulado pelas mentes do regime (FAUSTO, 1995). Dessa forma, cientes de que vivemos um remedo democrático, temos que pensar que precisamos torcer e forçar por um novo renascimento. Como todo modelo renascentista parte de uma visita a um tempo pretérito pensado como áureo e que precisa ser atualizado/vivificado, creio que o viável é pesarmos em principiar de onde paramos: inspirados na tônica do espírito dos anos supracitados. Não estou insinuando aqui um flashback. Simplesmente estou aderindo ao típico dos anseios renascentistas que é o de se apoiar em algo ou em uma ideia - uma vez que o tempo presente não tem força suficiente (será?) para sinalizar um caminho a seguir. Nessa esteira, penso que o caminho seja, dentre tantos outros, o indicado pelo envolvimento, o altruísmo e a inovação. E levando isso como proposta para o grupo de pesquisa a sugestão é a de que ele seja um espaço para a metacognição. No qual a autorreflexão e a regulação dos processos de aprendizagem na/com a pesquisa possam serem postos

à serviço do envolvimento e do bem-estar dos participantes da pesquisa. Nesse sentido é que afirmamos que o trabalho deve visar a *formativapesquisa*. Com esta aglutinação de palavras com o propósito de conceituar, indico o posicionamento político-científico do grupo de pesquisa: envolvimento e contribuição ao lado da comunidade educativa e na, sequência/conjunta, o múnus investigativo. Em outras palavras, se é que as que coloquei não venham a servir, o grupo privilegiará a formação participativa dos envolvidos na pesquisa e, como consequência do envolvimento, a pesquisa se gestará.

Esse movimento requer basicamente quatro tipos de procedimentos: a capacidade do pesquisador em perceber/vivenciar/pensar um dado problema; os possíveis futuros participantes que percebem/vivenciam e tem interesse em refletir, aprofundar e, talvez, solucionar o problema; formação participativa por meio de projeto de extensão e, por fim, a regulação do desenvolvimento da pesquisa com o auxílio do grupo de investigação.

Quanto ao primeiro procedimento, sobre a capacidade do pesquisador em perceber/vivenciar/pensar um dado problema, cumpre refletir sobre o percurso de como o aluno-pesquisador na licenciatura e na pós-graduação origina o problema de pesquisa. Principia pela demonstração do interesse por algum assunto. Este, dado antes ou durante os estudos acadêmicos. O aluno-pesquisador quer/deve tratar da matéria que se dá, geralmente, de duas maneiras: por obrigação curricular e/ou por aprofundamento.

O caminho da obrigação curricular é o mais maçante e exaustivo e, pelo testemunhado em minha trajetória de professor, é a via mais usada pelo alunado. Típica da mentalidade de escravo, como afirmaria Guitton (2018). Segundo o filósofo, na vida, os homens distinguem os deveres da profissão nas quais dois tipos são modelares: os da subsistência (que desempenham por pura obrigação) e aqueles dados em meio ao gozo, ócio e liberdade pura. Outrora, o estudo estava inserido no âmbito do último tipo modelar e, com os impactos da modernidade, estudar e, por conseguinte cumprir uma carga curricular, se tornou obrigação para muitos. Tirando, destarte, a carga prazenteira que outrora significava o ambiente escolar com as suas atribuições (JAEGGER, 2001).

Por sua vez, o caminho do aprofundamento carrega o viés do prazer tão evocado pelos antigos. Remete a ideia da vocação e não meramente da profissão. Naquela o aluno se sente atraído, chamado (*vocare*) para lidar com um determinado problema que a vida (interior ou exterior) o impele. Realizando, assim, o que aquinatense tanto assevera sobre a vida intelectual: *Ingressum instruas. Progressum custodias. Egressum impleas*. A clarear na explicação de Guiton (2018, 34): “Esta prece de S. Tomás poder-se-ia traduzir assim: Vela pela preparação, vigia os progressos, recolhe os frutos”.

De modo que, o aluno, ao ingressar em um determinado curso, seja de graduação ou pós-graduação, pode estar imbuído daquele sentido que os antigos diriam que está para além da mera preocupação com a sobrevivência (condicionada as atribuições escravocratas ou das condições de miserabilidade socioeconômica), que remete ao refinamento da condição espiritual do homem enquanto ser que se organiza, cuida, projeta e saboreia os frutos dados tanto do seu espírito quanto da vida espiritual da civilização na qual está inserido.

Pois bem, as propostas para as pesquisas a serem desenvolvidas no grupo Hermenêuticas do sensível se destinam obrigatoriamente a trabalhos de campo. Não comportam trabalhos estritamente bibliográficos ou documentais, visto que o nosso objetivo macro é trabalhar buscando a formação humana por meio do envolvimento e altruísmo. Por isso, as propostas devem ter por critério que o aluno-pesquisador tenha preliminarmente algum vínculo com os “destinatários” da investigação (ocorrido no estágio curricular ou no exercício docente ou diretivo). Não compactuamos com pesquisadores alienígenas – aqueles que aparecem do nada na vida dos “pesquisados” e, tão rápido como as imaginadas naves espaciais, somem da vista das pessoas. Para o pesquisador fazer a sua proposta, o condizente é que ele já tenha uma relativa jornada *de estar com* os que serão envolvidos na pesquisa. A concepção é o de distanciamento de pesquisas meramente burocráticas, projetadas por intermédio de leituras e de tempo livre em meio a cafés e conversas com gente que nunca pisou no espaço dos “destinatários”. O problema de pesquisa suscitado não pode advir da suposição, mas da percepção nascida da vivência refletida por parte do aluno-pesquisador. Este

se apresenta e se credencia junto ao grupo de pesquisa como testemunha de um caso a ser tratado diligentemente por todos.

Ciente de que a inserção é necessária, exponho o segundo procedimento: o aluno-pesquisador tem de estar medianamente seguro de que o problema a ser aprofundado é percebido e sentido pelos possíveis “destinatários”. Para isso, cabe que ele tenha dialogado de maneira preliminar com as pessoas sobre o problema/assunto reiteradas vezes. Esse critério visa levantar o nível de plausibilidade do problema. Contudo, não é convencional que membros dos ambientes educativos procurem a universidade para solicitar uma pesquisa com um problema e, além do mais, apresentar este de maneira clara. Ademais, não podemos negar que o espaço acadêmico se mostra vigoroso quando consegue levantar questões novas para serem resolvidas. E nem sempre os partícipes da vida escolar conseguem pensar e repensar os seus dilemas de maneira criteriosa e, aqui, se encontra a função teleológica do pesquisador: auxiliar no desenvolvimento da sociedade. Porém, como agir se as pessoas nem sempre conseguem demandar uma proposição? Agindo, por ironia histórica, assim como os contemporâneos interpretes holísticos populares (cartomantes, mães-de-santo): oferecendo os seus trabalhos.

Isso posto, o aluno-pesquisador parte para o terceiro procedimento: a formulação de um projeto de extensão junto aos destinatários. A extensão forma, junto com o ensino e a pesquisa, o tríptico múnus da missão universitária. A sociedade hodierna – marcada pela busca descomunal do sucesso que crê se dar pela contínua especialização – embute/sugestiona nas pessoas o gosto por buscar cursos de aperfeiçoamento. Por ironia, visto que o gosto muita das vezes se opõe a qualidade da aprendizagem, os envolvidos na “teia da busca” acabam valorando mais o certificado do curso que o próprio curso. Manifestação do autômato que se tornou a vida, donde o recebimento passivo e o anonimato se estabelecem como condição *sine qua non* para a realização das atividades cursais. Por outro lado, a “busca” pode ser objeto de serventia aos intentos do espírito altruísta. Partindo de um mal (a falácia da especialização descompromissada, mas com a certeza do recebimento do certificado) o aluno-pesquisador pode utilizar esta ferramenta que está no gosto de muitos e propor um caminho participativo. Parto da concepção de que se as pessoas percebem/vivem um determinado

problema elas, pelo menos, querem uma resposta e/ou uma solução para o mesmo. E um caminho possível é o oferecimento de um curso ou um projeto de extensão com certificado - chamariz para despertar o envolvimento. Para sair do ciclo vicioso da passividade e anonimato a aposta se dará no desenvolvimento de metodologias que contrariem esse ciclo. Apesar de usar formalmente o termo extensão, ele não faz parte do repertório teórico das hermenêuticas do sensível pelo motivo da comunhão desta proposta com o olhar freireano.

Paulo Freire (1983) faz uma análise crítica sobre o uso do termo extensão - na qual demonstra que a proposta extensiva tende a transformar a pessoa em “coisa”, anulando a possibilidade dela se tornar agente transformador uma vez que, na extensão, ela recebe passivamente conteúdos e os reproduz. Na extensão, o extensionista demanda algo que é seu para o outro. Este se encontra em patamar de inferioridade em relação àquele. Contrariando a lógica extensionista, o educador prefere o termo comunicação. Neste as pessoas em estado de envolvimento se comunicam. Isto é, desenvolvem um processo educativo gnosiológico no qual “suas preocupações não se limitam ao domínio instrumental do como, mas vão do **quê** ao **porquê** e ao **para quê** das coisas, da ação e da existência (FREIRE, 1983, 55)”.

A concretização do projeto de (extensão)comunicação ocorre com o estabelecimento do círculo para a interpretação da vida. Similar ao círculo de cultura proposto por Paulo Freire, mas com diferenciais. Os participantes entram sabendo que a jornada se dará por via do processo de *aprendizagemestudo*, termo que evoca a concepção de que o conhecimento sobre a vida, sobre o problema demandado, advém por intermédio de atitudes de aprendizagem e de estudo que se darão por via da colaboração recíproca entre os participantes. De modo que, o que se aprende não se facultará por obra do ensino, mas do estudo. E para além disso, os participantes sabem que se envolverão num projeto que demanda instruir-se em novas linguagens, qual processo que exige dedicação disciplinada e abertura para novas/outras ideias. A *aprendizagemestudo* nos círculos se constituirá no seguinte percurso: colocação da questão de forma problematizada; exposição do que eu sei (me refiro aqui a manifestação individual de cada participante); escuta do que o outro sabe; reconhecimento recíproco das ampliações e dos limi-

tes do que nós sabemos; estudo disciplinado do que as tradições de conhecimento nos legaram; confronto com o conhecimento legado, exercícios alternativos de sínteses. Todavia, não destrincharei teoricamente sobre os elementos citados – tarefa que proponho para um texto futuro.

Por fim, nos deparamos com a regulação do desenvolvimento da pesquisa com o auxílio do grupo de investigação. Quando o aluno se propõe a explorar uma indagação, além das questões levantadas preliminarmente e sobre as quais já versamos, necessita de um orientador, um mestre. “Um mestre instrui-nos por aquilo que nos dá. Estimula-nos por aquilo que lhe falta, e nos induz a sermos nosso próprio mestre interior (GUITTON, 2018, 17)”. No Hermenêuticas do sensível o orientador assume essa função e o faz de maneira compartilhada com os demais membros. E aqui hei de clarear o tipo ideal de relação orientador e orientando, ou o que penso ser, e esse comumente se encontra no âmbito das pesquisas em ciências biológicas e físicas. Neste, o candidato a pesquisador se filia a um projeto já desenvolvido pelo orientador e compartilhados pelos demais orientandos. De modo que, o que ele pretende realizar estará em consonância com os processos investigativos desenvolvidos pela equipe de investigação. Geralmente em Educação e/ou Humanidades os caminhos que levam à pesquisa são mais livres, isto é, o professor tem uma temática e um repertório teórico e o candidato se filia a este. Acontece que nem sempre há uma afinidade teórico-metodológico-epistemológica entre os partícipes e isso ocasiona alguns problemas: pesquisas isoladas, pesquisas feitas no perímetro da “teia de busca” por especializações, pesquisas para cumprir tabelas curriculares. Como dito, a proposta do grupo é a de colaborar com a formação humana e, para isso, os pesquisadores devem comungar de interesses comuns para que o diálogo e as inferências sobre o pesquisado possam ocorrer de maneira razoavelmente eficiente. Neste quesito está a propositura de regulação.

Regular no sentido de estabelecer ajustes, de apontar outras vias para pensar a interrogação, favorecer a sistematização das ideias. Como se nota, a proposta se assenta no *refletir com, pensar ao lado de*. Colaboração contínua. E a base conceitual das Hermenêuticas do sensível se torna imprescindível para esse momento.

3. O que entender por hermenêuticas do sensível

“Hermenêuticas” e do “sensível”, cumpre clarear aqui os termos em disposição conceitual. Antes disso, traço uma panorâmica sobre a temática hermenêutica, com a finalidade de situar historicamente os problemas e as proposições levantadas sobre o assunto.

Convencionalmente, hermenêutica se refere a arte de interpretar textos sagrados ou profanos. Etimologicamente advinda do grego, *Hermeneus* significa interprete. Termo que remete ao deus Hermes, associado aos atos comunicativos (interpretação, mensagens, falas). Por seu turno, a interpretação denota um duplo movimento: o primeiro, advindo daquele que pede ou encomenda a leitura e, o outro, da parte do sacerdote ou adivinho que busca conexões entre o pedido e a arte divinatória a ele transmitida pela tradição da qual faz parte. Um método, modernamente se poderia assim pensar. De todo modo, rastrear e revolver os sentidos são moções que se instalam tanto no interprete da sorte (demandado) quanto no pedinte (demandante). Nesse jogo, se inaugura um vínculo entre as partes expresso na correspondência entre o que será pronunciado e o que se espera, dispondo os participantes em estado de expetativas. Tudo isso em meio a crença e a incerteza: o prenúncio estará correto? Na espera do que será proferido se almeja luzes para solucionar uma demanda que, no mínimo, incomoda o pedinte. Enfim, a dinâmica do envolvimento psíquico é acionada.

Ora, na riqueza cultural do mundo antigo se desenvolveram muitas práticas interpretativas: augúrio (interpretação do voo e do canto dos pássaros), piromancia (através do fogo), hidromancia (dada pelo movimento da água ou do rio), agromancia (aparência dos campos), actinomancia (pela aparência das estrelas), oculomancia (através dos olhos), e outros tantas. Como se percebe, esse mundo era marcado por um processo interpretativo vigente pelo campo das coisas sensíveis, exteriores, e que faziam parte da vida deles. Os “objetos” dos quais se extraem as interpretações pertencem a uma realidade dominada pela natureza. Ademais, a observação dos “objetos” promovida pelos antigos expõe o quanto que eles estavam envolvidos com estes e os consideravam como portadores de uma mensagem – sinto-

nia demasiada com o sensível que os rodeavam e da qual inexoravelmente faziam parte.

Obstante a isso, a modernidade nega a dinâmica vital da natureza exterior e se volve para o homem (desconectado do cosmos). Suprimiu-se a natureza pela industrialização, pelo trabalho extenuante que equipara a vida do homem a da máquina – no qual a contemplação e introspecção não encontram guarida. Alterou-se também a noção de tempo, nesta “La ideología capitalista de la modernización ha impuesto la noción de un “tiempo lineal y vacío” y al mismo tiempo ha convertido a los productos del trabajo humano, y a éste mismo, en objetos de uso fetichista (RIVERA-CUSICANQUI, 2015)”. Mundos/realidades que se expressam antagônicos. Pois bem, nesse cenário interpretativo no qual a academia (marcada, sobremaneira, pela navalha do racionalismo) é imperiosa, se inaugura outra lógica: restrita aos textos, à linguagem, a busca de chegar a desvendar o pensamento do autor. Lógica esnobe, destinada a poucos, que se distanciou dos pretéritos vínculos que se estabelecia entre o demandante e o demandado nas práticas hermenêuticas. A começar pela trajetória do pedido para se fazer a interpretação que é posta em estágio de anulação. Marcada pela confusão entre demandante e demandado que se confinam na mesma pessoa (o pesquisador), anula-se a figura daquele. Ele não existe por parte de quem deveria ser o demandado. A interpretação moderna é feita como exigência do exercício burocrático e, que em vez de beneficiar e satisfazer aquele sobre qual a interpretação é realizada, acaba se restringindo a promoção da carreira do pesquisador ou da quantidade numérica das publicações do programa de pós-graduação, dentre outros (in)convenientes.

É claro que existem diferenças entre as motivações para se realizar o processo interpretativo tanto no mundo antigo (feita pelo serviço sacerdotal) quanto na modernidade (realizada pelo pesquisador). Contudo, trouxe essa discussão à luz para provocar sobre algo que observo como grave: a corrupção teleológica da pesquisa que deveria promover o desenvolvimento social das pessoas envolvidas. *J'accuse!* E para não ficar nisto, por dever moral, devo sugerir um itinerário para o enfrentamento e, creio, que a proposta do Hermenêuticas do Sensível se ancora na busca pela superação do extrativismo acadêmico – singular manifestação da anulação do deman-

dante na pesquisa. Entretanto, o discurso de desenvolvimento social é uma armadilha há muito usada. Segundo Rivera Cusicanqui (2015), a palavra desenvolvimento não existe, por exemplo, na língua aymara. É uma palavra migrante, trazida e implantada na região andina pelos colonizadores. De modo que falar em projeto de desenvolvimento se traz à tona a lógica de que este vocábulo tanto carrega quanto implica da arte do colonizador em perceber o colonizado/subjugado como miserável/pobre e que precisa se desenvolver ao ponto daquilo que o dominador apresenta como sendo um desenvolvimento aceitável. Resultando na perda da terra e das relações sociais vigentes em detrimento das imposições feitas sob outro ordenamento socioeconômico elaborado pelo dominador. Há em tudo isso um peso que o colonizador lança sobre os ombros do colonizado, este se encolhe historicamente, passa a ser tido como dependente e necessitado de governo alheio, uma vez que é retratado como incapaz de se sustentar. A crítica da intelectual andina me lança moralmente para a subversão da concepção desenvolvimentista e, neste viés, a substituo/opto pela ideia de *alternativas para o deslocamento de consciência* como parte da contraofensiva aos ditames de qualquer lógica que queira praticar a autocracia. Um exercício pedagógico que deve inferir no desenvolvimento dos *círculos para a interpretação da vida*.

Alternativas. Creio que o termo é plausível para o hodierno. O espírito otimista para projetar a nação que pairava sobre os anos 1950-1960 rezava que a ciência devia colaborar para a transformação das condições sociais do homem (VALE, 2006), que a educação o favoreceria no caminho para a libertação (FREIRE, 1983), por meio de uma consciência proletária revolucionária (FERNANDES, 1884), dentre outros. Ora, o que estava em voga era o resquício do velho cientificismo do século XIX que ainda perambulava no intento dos pesquisadores ao buscar pensar científica e contemporaneamente o Brasil. O cientificismo age de maneira similar a religião uma vez que ambas se baseiam no fator crença. Crença em que, por meio de um determinado dispositivo (ciência ou religião), dias melhores viriam. Não somente o cientificismo, mas o personalismo (que influenciou Freire), o marxismo (dado em Fernandes), dentre outros carregam acenos utópicos. Observo que os discursos científicos em Educação atualmente perpetuam

essa profissão de fé. Sem querer contrapô-la (a utopia é de suma serventia social), mas optando por outra via, penso que uma das características do Hermenêuticas do sensível deva ser o de favorecer tempo/espço para experimentar/vivenciar a jornada (des)interessada do conhecimento sobre a cultura que os envolve. Isso implica em não objetivar uma finalidade (a libertação, a formação da consciência revolucionaria, a superação dos problemas), mas apostar em que possa haver um deslocamento de consciência durante a jornada. Sem pretensões de colher louros transformadores. Alternativa, palavra assentada no movediço das ambiguidades, donde se cambaleia entre o desejo e o receio da incerteza. As alternativas para o deslocamento propiciam, tanto quanto, que os envolvidos avancem, reformulem, compreendam e, mesmo assim, possam retroceder para a zona de conforto que o seu antigo patrimônio de consciência lhe proporcionava. A justificativa para isso se assenta na tese de que nem sempre a liberdade e a mudança agradam a todos. Há pessoas que se aprazem com o rotineiro e com a subserviência – assunto tratado por vários autores – recomendo a leitura de Aristóteles (2009) e Valdecantos (2016). Fatores esses que não podem ser negligenciados no âmbito da *formativapesquisa*.

Deslocamento, mudança de algo ou de alguém – é como geralmente os dicionários definem. Quanto a *consciência*, em Abbagnano (2007, 217) se nota dois movimentos nos quais o termo se constrói: (a) “[...]possibilidade que tem cada um de dar atenção aos seus próprios modos de ser e às suas próprias ações, bem como de exprimi-los com a linguagem” – como se observa, de fundo psíquico – e, (b), “[...] da relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, “interior” ou “espiritual”, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível” – de fundo filosófico, se conclui. Entretanto, seleciono a carga etimológica do vocábulo latino por ser mais condizente com a proposta do pleiteado no grupo de pesquisa.

Conscientia remete a conhecimento de algo ou de alguma coisa, comum a muitos. Também exposto como confiança e cumplicidade (TORRINHA, 1937). A etimologia fornece a noção de que a consciência é um conhecimento pessoal que se constrói sendo partilhado com os outros. E isso permite o

casamento com a ideia de deslocamento, que agasalha em si a perspectiva dialética. Dialética negativa que não se destina a justificar um sistema ou uma ideologia, mas a criticar e importunar (ADORNO, 1966). Que contraria o sistema e as ideologias. Uma vez que um dos objetivos do círculo para a interpretação da vida é o de pôr em questionamento os dogmatismos, os limites do que se conhece. Pesquisa-se e se compartilha conhecimentos distintos com vista a confrontar e repensar os adquiridos por transmissão e apreensão.

O que chamo de *alternativas para o deslocamento de consciência* pode ser encarado como um jogo interminável, no qual o iniciar e o recomeçar se fundem como atividades contínuas. Como todo jogo em equipe, a colaboração particular é imprescindível para o avigoramento da atividade de conscientização. Com a exceção de que no jogo não se há ganhadores ou perdedores, mas perenes atletas aprendizes. Estes sabem que a aprendizagem é fator decisivo para o futuro jogo. Porém, no círculo para a interpretação, o único jogo que se participa é o da aprendizagem, sem demandas futuras a não ser empenhar-se no ato de propiciar alternativas para deslocar a consciência: aprender novos posicionamentos, cambiar constantemente de visão de mundo ou simplesmente conhecer (que já é alguma coisa) e optar por permanecer na defensiva das ideias de sempre. Comportar-se como uma criança que, maravilhada com a novidade do mundo a que veio, aprende a cada dia palavras novas e sabe o valor do *quê*, do *porquê*, do *além disso*, *contrariamente a isso*. Em suma, espaço vivencial para as pessoas usarem o tempo para aprenderem a fazer perguntas tanto quanto em discuti-las e, nunca, predispor-se a esperar respostas prontas. Estas jamais devem ser descartadas, mas discutidas e contestadas à luz de conhecimentos outros.

Faço uso do termo *Hermenêutica* no plural. Como já expressei, a proposta é laboratorial metodológica, isto é, o grupo de pesquisa se destina a promover estudos de teóricos que abordam o problema interpretativo com vista a dinamizar a inovação metodológica. Usufruindo dos clássicos, dinamizando o ler, reler, pensar e repensar, muita das vezes, às avessas. O grupo se guia pelo sentido da *indisciplinaridade*, termo que expressa a explosão das certezas epistemológicas que regem os campos científicos a ponto destes se tornarem ideologias. Pensar às avessas faz parte de um posicionamento

epistemológico indisciplinar e aqui apresento como exemplos as obras de Castro Gomes (2008) e Rivera Cusicanqui (2015). O primeiro vasculha e implode o sentido de compreensão de ciência dada de maneira eurocêntrica no período colonial e revela o avançado sentido de ciência que era dinamizado pelos ameríndios e que foi ocultado pelos dominadores. A segunda questiona e redimensiona a crença valorativa depositada no discurso letrado como modo de atingir a compreensão mais profunda do fenômeno humano. Rivera Cusicanqui (2015) expõe os limites daquela forma de compreensão e apresenta a análise da imagem como modo de acessar o entendimento do fenômeno humano de uma dada população marcada pela presença imagética e alheia a dinâmica das letras. Uma vez que as imagens oferecem muito mais do que o uso das palavras. Este permite silenciar e imprimir percepções enganosas no ouvinte diferente daquelas que, devido à ausência de convencionalidade no seu trato permite subjazer uma verdade que discursivamente se quer ocultar. Os textos de ambos os autores são relevantes pelo exercício de subverter a ordem “científica” apresentada como legítima, denunciando as “ideologias” discursivas e revelando o que nunca deveria passar de oculto.

Indo para a definição de sensível. Este é entendido aqui como o que está no princípio da ordem/desordem constitutiva do conhecimento. São as concepções primeiras, “primárias” e constantemente corriqueiras que processamos quando queremos ou somos obrigados a intuir o mundo/“-realidade” que nos cerca. Não se pode aqui confundir o sensível (de ordem cognitiva) com a matéria (substância do corpo). Esta é o estado bruto da vida, imediato, que na rotina do cotidiano não nos obriga tanto a estender reflexão. Já o sensível é o estado de extensão inicial e permanente do ato pensante ou aderente a uma ideia, mas em condição de atrito (pré)ciente do que tanto se está em manifestação. O sensível se organiza e se mostra tanto por exigência do espírito humano em seu movimento cognoscente, quanto por demandas externas. Por isso ele se apresenta sempre em estágios (intensos ou brandos) de atrito. Este não é pensado de maneira pejorativa ou degradante, mas enquanto condição essencial para o aparecimento das ideias advindas do processo sensível. Na vida se tende trivialmente a evitar os atritos e é por isso que as pessoas constroem e/ou aderem a posições

sociais sobre certos assuntos que se petrificam a ponto de não exigir explicações constantes. As convenções tendem a empobrecer o sensível e as confrontar faz parte das obrigações para o deslocamento de consciência. Já a sensibilidade, segundo o sintetizado por Brugger (1984), é o motor que operacionaliza o sensível nos instantes em que apreende tanto a matéria (concreto) quanto ideias refletidas ou aderidas (singularidades).

O exposto acima é um caminho que se pode intitular de positivo sobre o sensível, uma vez que não entra em atributos para denegrir a capacidade nele presente de lidar como o conhecimento. A outra é de marca negativa, o sensível é a “parte pobre” do ato cognoscente. A tradição racionalista epistemológica inaugurada por Rene Descartes. Ensina que a razão é a única fonte do conhecimento humano e que as ideias confusas são propriedades das sensações. Segundo Descartes a sensação é o movimento “proveniente das coisas” Neste quesito, exige-se uma diferenciação no modo de pensar o *sensível* e a *sensação*. Esta é planeada correntemente como as percepções primeiras do ato cognoscente. Contudo, com o desenvolvimento da psicologia, a sensação é entendida como elemento ultimo da percepção sensorial e/ou indecomponíveis. (ABBAGNANO, 2007) (BRUGGER, 1984). Nos seduz a ideia de que a sensação não pode ser dividida. E essa compreensão se projeta aos intentos do que aqui exprimo por sensível: condição cognitiva recorrentemente presente e fluida no ato de pensar. Não é princípio, nem e muito menos confusão, é intercâmbio (in)consciente do exercício demiúrgico do pensamento.

Por que se fiar no uso do sensível como transcurso interpretativo da cultura da educação? Porque o sensível faz parte corriqueira do contexto e do cenário escolar. Dentro da racionalidade própria destes, os partícipes compreendem mais os sinais do sensível do que as categorias formalistas da ciência. Se a diretriz no Hermenêuticas do sensível é a de promover a *formativapesquisa*, arrostar teórica, metodológica e epistemologicamente a jornada do fazer significa optar pela honestidade intelectual.

Quanto ao referencial teórico à ser usado sobre a questão, assento com Maffesolli (2005), Durand (1988), (1997), (2004), Moran (2015), Mannheim (1972), (1974); Berger e Luckmann (1979), dentre outros.

4. Dos recursos interpretativos do sensível

Schleiermacher (2003) define a hermenêutica como a compreensão objetiva do pensamento do autor e a apreensão do sentido do texto. Por sua vez, Gadamer (2002) a coloca no patamar da compreensão ontológica, sem se ater a teores técnico-metodológicos. De maneira muito inversa, a proposta do Hermenêuticas do sensível não encontra abrigo nos dois citados posicionamentos. A saber, compreende a hermenêutica como uma ferramenta a ser usada em favorecimento da compreensão da cultura da educação em seus *modus vivendi et operandi*. Em razão desse percurso, os envolvidos no processo interrogativo devem ter ciência do repertório material que disponibilizarão para processar a análise os contextos do sensível. Para isso, ao longo dos encontros, o pesquisador deve criar/propiciar dinâmicas e vivências nos círculos (no momento inicial intitulado de problematização) que leve em consideração o uso dos corpos, dos clichês, que dialogue com a linguagem cotidiana, que use e abuse do repertório artístico (música, imagens, vídeos curtos). Esse panorama permite oferecer suporte para a revelação dos *modus vivendi et operandi*. Por ora, levantei seis recursos - citados por ordem de uso: dos clichês; dos tabus; da aparência; das artes e dos corpos; do discurso corriqueiro e, por fim (temporariamente), o dos saberes. A palavra recurso (invocação de auxílio) a uso para contrariar o termo categoria (habitual da ciência moderna) que engessa e compartimenta a apreensão fenomênica. Apresentarei breves panorâmicas sobre cada um deles com os respectivos referenciais teóricos. Lembro que a magna tarefa no hermenêuticas do sensível é o de inventar metodologias para serem aplicadas nos círculos de interpretação para a vida (MUÑOZ, 2004), (BROSE, 2010), (LINDSEY, 1988), (NUNES, 2003). No alto da descrição aqui apresentada (ainda incipiente) sobre cada um dos recursos borbulham interrogantes: como inovar metodologicamente para destrinchar a compreensão destas realidades sensíveis?

Os recursos dos clichês, creio, que é mais emblemático. Porque é o mais frequente e desvendar as suas tramas pode ser uma das maiores contribuições à formação dos participantes. Representa a comodidade, a falta de disposição para o pensar e mesmo a ausência do despertar para contextos de vida, podendo haver outras motivações. Os usuários dos clichês se

refugiam no convencional e este movimento permite as pessoas vivenciarem do simples (como os motivos já citados) à banalização do mal (ARENDDT, 1999), (SEVERINO, 1986). Tratar do assunto é relativamente fácil porque o material pode ser coletado em abundância e, sobre o qual, as pessoas não impõem consideráveis dificuldades em abordar o assunto.

Os dois recursos seguintes são os mais difíceis porque exige perspicácia por parte do pesquisador em notar e, mais ainda, delicadeza quando e quanto expor no círculo para a interpretação da vida. Trato dos tabus e das aparências. Os experimentos da psicanálise que Broide e Estivalet (2016) utilizam para fazer abordagens grupais com jovens na periferia servem, inicialmente, de guia para o intento de entrar em contato com o conteúdo dos tabus e aparências de modo seguro. Bem como o trabalho de Moreno-Roldán e Agudelo-Bedoya (2018) que, adentrando no contexto de como elaborar perguntas para o processo de criação em terapia familiar, pode ser adaptado para as circunstâncias da cultura da educação. Os Tabus são convenções (sociais, religiosas, políticas sexuais...) que involucram aspectos proibidos ou de pouco acesso na vivência humana. O reprovável, o nojo, a impossibilidade de fazer emergir o assunto em público são algumas das consequências do transito social do tabu. Está no plano oficioso da vida, é o presente/ausente em qualquer diálogo. Já as aparências denotam o campo das dissimulações, cenário tão denso quanto o do tabu. Aparentemente as pessoas criticam as aparências, mas quem delas pode se dar ao luxo de se abster? No ato guerreiro de se manter, a mentira entra como aliada. As aparências são exterioridades enganosas que as pessoas desenvolvem para suportar as agruras identificadas no transcurso da vida. Afinal, como afirma o personagem Riobaldo, de Guimarães Rosa: “Viver é muito perigoso [...] Porque aprender a viver é que é o viver mesmo [...] Travessia perigosa, mas é a vida”. A cultura da educação está envolta pelo necessário falso indício e é inviável pensar em deslocamento de consciência sem enfrentar a questão.

O quarto recurso se refere ao uso das artes e dos corpos. As artes (a imagem, a poesia, a música) podem auxiliar no despertar da consciência. Na escola elas são usadas como passatempos, trivialidades em meio a coisas sérias (o estudo da língua e da matemática, assim pensam). A ideia de as operar como um recurso interpretativo está no poder de adesão que elas

inspiram. A arte está recôndita nos intervalos das aulas, nos diálogos entre as pessoas, nos instantes em que tudo o que as elas mais desejam é o de se ver distante do ambiente escolar (performance do velho espírito do *fuga mundi*). A arte instaura a desordem, favorece as inversões, tenciona a rigidez dos códigos e permite o câmbio de significações. De modo que, tirá-la da clandestinidade e a alocar de maneira saliente na visibilidade das discussões são preocupações didático-metodológica para o caminho da *formativapesquisa* (RIVERA-CUSICANQUI, 2015) (BHABHA, 1998), (DUCHAMP, 1975) (DURAND, 2004). O corpo, por seu turno, tem uma linguagem própria, mas é silenciado, obscurecido. De longa data impingido como o incômodo a ser suportado (Platão, Cristianismo, racionalismo) foi/é ignorado na Cultura da Educação. Resgatar a linguagem corporal, analisando-a de maneira concatenada aos demais recursos é tarefa árdua e imprescindível. Árdua porque requer que, além dos posicionamentos orais, ao mesmo tempo as pessoas se obriguem mutuamente a inquerirem sobre as formas com as quais o corpo se manifesta no momento da fala (NOVELLY, 1996). Isso exige o evocado “abrir parênteses” para que o corpo seja questionado e, depois, que o raciocínio continue de onde parou. Imprescindível porque o ato de dar razão ao corpo rompe com a tradição cartesiana (WEIL; TOMPAKOW, 2000). (MORAES, 2002).

Sobre o discurso corriqueiro (quarto recurso) implica tomar as contribuições reflexivas de Maffesolli (2005) acerca da metáfora, da intuição, do senso comum e da vivência. Corriqueiro porque são exposições e acessos ao conhecimento dos mais frequentes na comunicação cotidiana. Apostando em um novo repertório instrumental conceptual, o sociólogo contrapõe o mundo de hoje, marcado pela razão sensível, com o decadente espírito racionalista e do esclarecimento que já não mais se presta para traduzir as transformações dos costumes pelos quais a sociedade hodierna está caminhando. Neste sentido, o autor apela para a superação das formalistas categorias do projeto declinante indicando o raciovitalismo (interação entre a razão e a vida) como diretriz.

O último recurso (por ora nomeado) é o dos saberes que, parafraseando Tardif (2007), são conhecimentos, habilidades e competências que os participantes da vida escolar mobilizam no cotidiano com vista a desempenhar os seus

afazeres. Digo parafraseando porque o autor restringe o teor ao campo docente. De outro modo, é preciso estender a compreensão para o entendimento de que todos os que participam da vida escolar gerenciam conhecimentos. Gerenciar denota diligência no pensar e articular as ideias sobre determinada temática. Dado entre (a) o aprendido pela tradição e o conhecimento estabelecido e (b) a experiência refletida, os saberes figuram como o estabelecimento do esforço em solucionar as demandas que se avultam.

Reflexões finais

A proposta em tela levanta muitas questões e, admito, ainda preciso aprofundar muitos dos pontos apresentados. Devido os limites exigidos para a confecção deste texto, não pude me estender as problemáticas que são puxadas pelo trânsito das ideias expostas. Dentre as quais, por exemplo, a validade da interpretação. Não estaria a proposta marcada por nuances valorativas da subjetividade? Quais critérios utilizar para não cair nessa armadilha? Os aportes dos referenciais teóricos são de utilidade para sanar a dúvida, mas é uma questão que merece um texto futuro.

Outra dúvida, a proposta não seria intimista, uma vez que não expressa preocupações com as questões estruturais (sociedade, economia, religião)? Não seria melhor investir energias em pesquisas que saiam do ciclo do cotidiano, das “histórias da vida privada” (tendência na qual se confinaram boa parte das pesquisas na segunda metade do século XX)? Conforme exposto, o programa de trabalho objetiva contribuir com a formação dos partícipes da vida escolar. Neste sentido, as questões demandadas estruturalmente (macrossocial) obrigatoriamente se fazem presentes nos desígnios de investigar e interpretar as demandas locais. Do lema da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (ECO92), ““pensar globalmente, agir localmente” que, reformulado aos intentos do grupo de pesquisa, ficaria: pensar/agir comunitariamente com vista a contribuir com o pensar/agir da sociedade. Assim sendo, a proposta não é intimista e nem se restringe às preocupações estrita e alienadamente localizadas – descompromissadas com o destino da sociedade da qual as pessoas da comunidade escolar participam.

Em determinados momentos há uma “confusão” no modo de abordar “hermenêuticas da sensível”, dando a entender que, ora alude ao grupo de pesquisa e, por outro lado, a uma proposta metodológica. Respondo: refiro-me aos dois, mas com níveis distintos de compreensão no modo de os usar. Primeiramente, a reflexão se destina a teorizar sobre as singularidades que marcarão a proposta para interpretar o sensível por meio da *formativapesquisa*. Segundo, esse movimento condicionalmente arremessa o pensamento para a formulação de princípios metodológicos. Um se funde no outro. Contudo, a tônica recai sobre o grupo de pesquisa.

Até aqui escrevi usando da primeira pessoa do singular e, para a posteridade, o “nós” se avultará. Creio que lanço aqui uma semente sobre a qual, para a sua prosperidade, o coletivo deve se sentir/fazer responsável.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2009.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução: Nestor Silveira Chaves. 2ª Edição São Paulo: Edipro, 2009.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 4ª. ed. Trad. Floriano Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1978.

BITAR, Marisa. A pesquisa em História da educação no século XX: uma aproximação com a História. In BITAR, Marisa; HAYASHI, Carlos Roberto Massao; FERREIRA Jr. Amarilio (orgs). **Pesquisa em Educação no Brasil – balanço e perspectivas**. São Carlos EdUFSCAR, 2012.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG. 1998.

BROIDE, Jorge; ESTIVALET, Emilia. **A psicanálise nas situações sociais críticas**: metodologia clínica e intervenções. 2ª Edição. São Paulo: Editora Escuta, 2016

BROSE, Markus (org). **Metodologia participativa**: uma introdução a 29 instrumentos . 2. ed. – Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010.

BRUGGER, Walter. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 4ad. São Paulo: E.P.U, 1987.

BRUNER, Jerome. **A cultura da Educação**. Trad. Marcos Domingues. Porto Alegre: Artes Médicas, 2001.

CÁSSIO, Fernando. **Educação contra a barbárie** – por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019.

CASTRO GOMES, Santiago. **La hibrys del punto cero** – ciência raza e ilustración em la Nueva Granada (1750-1816). Caracas: El Perro y la Rana. 2008.

DUCHAMP, Mink.. O ato criador. In BATTOCK, Gregoy (Org.). **A nova arte**. São Paulo: Perspectiva. 1975.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.

FERNANDES, Florestan. **O que é revolução**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 7ª ed. Trad. Rosisca Darcy de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FORNAZIERI, Aldo; MUANIS, Carlos. **A crise das esquerdas**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** – complementos e índice. Trad. Enio Giachini. Petrópolis:Vozes, 2002.

GUITTON, Jean. **O trabalho intelectual**. Trad. Lucas Félix de Oliveira Santana. Campinas: Kirion, 2018.

INNERARITY, Daniel. **A política em tempos de indignação** – a frustração popular e os riscos para a democracia. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: A formação do homem grego (A. M. Parreira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. 2001.

LILLA, Mark. **O progressista de ontem e o do amanhã**: Desafios da democracia liberal no mundo pós-políticas identitárias. Companhia das Letras, 2018.

LIMA, Venício Artur de. **Comunicação e cultura**: as ideias de Paulo Freire. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

LINDSEY, Crawford. **Educação com participação**. Rio de Janeiro: 1988.

McLAREN, Peter. **Rituais na escola** – em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação. Petrópolis: Vozes, 1991.

MAFFESOLLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Trad. Albert Stuckenbruck. Petrópolis: Vozes, 1998.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 2ª. ed. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. **Sociologia da Cultura**. Trad. Roberto Gambini. São Paulo: Perspectiva/Universidade de São Paulo.1974.

MORAES, Eliane Robert. **O corpo impossível**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MORENO-ROLDÁN, Margarita Rosa; AGUDELO-BEDOYA, Maria Eugenia. **El arte de preguntar**: um processo de creación em terapia familiar. Medellin: UPB, 2018.

MORIN, Edgar **O método 3**: conhecimento do conhecimento. Trad. Juremir Machado da Silva. 5a ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MUÑOS, César. **Pedagogia da vida cotidiana e participação cidadã**. São Paulo: Cortez, 2004.

NOVELLY, Maria. **Jogos teatrais** – exercícios para grupo e sala de aula, Campinas: Papirus,1996.

NUNES, CÉSAR. **Educar para a emancipação**. Florianópolis: Sophos, 2003.

PERRENOUD, Philippe. **Pedagogia diferenciada** – das intenções à ação. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000a.

_____. **10 novas competências para ensinar**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000b.

RIVERA CUSICANQUI, Silva. **Sociología de la imagen**. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

ROMANOWSKI, Joana Paulin. **As licenciaturas no Brasil**: um balanço das teses e dissertações dos anos 90. 2002. 147 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. Disponível em: <http://flacso.org.br/files/2017/08/JOANA_PAULIN_ROMANOWSKI.pdf>. Acessado em: 10 jul 2020.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica** – arte e técnica da interpretação. 4ª. ed. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2003.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1986.

SOARES, Paulo César. Contradições na pesquisa e pós-graduação no Brasil. In **Estudos Avançados**. vol.32 no.92 São Paulo Jan./Apr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142018000100289&script=sci_abstract&tlng=pt> Acessado em: 03 set 2020.

SOUZA, Jessé. **Subcidadania brasileira**: para entender o país além do jeitinho brasileiro. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

TARDIF, Maurice. **Saberes docentes e Formação profissional**. 8ª. ed. Trad. Petrópolis: Vozes, 2007.

TRAGTENBERG, Maurício. **Educação e burocracia**. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino-português**. Porto: Gráficas Reunidas, 1937.

WEIL, Pierre; TOMPAKOW, Roland. **O corpo fala**. 51 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

VALE, Antônio Marque do. **O ISER, os intelectuais e a diferença** – um diálogo teimoso na educação. São Paulo: UNVESP, 2006.

VALDECANTOS, Antonio. **Teoria del súbdito**. Barcelona: Herder. 2016.

Política Externa Brasileira para a Região Amazônica: a Indiferença do Governo Bolsonaro

Lourrene Maffra*

Introdução

Neste texto, pretendemos explorar o local que a região Amazônica vem ocupando no governo de Jair Messias Bolsonaro na construção e condução da Política Externa Brasileira. Metodologicamente, abordamos as discussões do tratamento da política externa como política pública por meio de um estudo de caso a respeito das intenções e dos aspectos ideológicos da administração Bolsonaro sobre a utilização da Amazônia como objeto/tema na construção da política externa brasileira. Para isso, utilizamos como dados notícias em websites de jornais sobre a atual condução da política externa brasileira e postagens em redes sociais dos representantes do governo.

Temporalmente, utilizamos o ano de 2019 como base a ser analisado. Nesse sentido, a discussão é desenvolvida a partir de três acontecimentos que ganharam repercussão internacional: incêndios e aumento dos dados de desmatamento da região naquele ano, (e como resultado da inação do governo federal em relação ao tema ambiental) a volta do debate sobre internacionalização da Amazônia e a promoção obstinada da agenda do agronegócio.

Assim, estruturamos o texto em duas partes: na primeira, trazemos a política externa como uma política pública em concreto para poder respaldar nossa argumentação de intenção (ou a falta dela) dentro da atual gestão à frente do Brasil, além de apontarmos as nuances ideológicas perceptíveis oriundas dos representantes do governo. E, na segunda parte, estabelecemos nossa análise a respeito dos impactos que já podemos observar da política externa brasileira para a região Amazônica.

1. Política externa como política pública

Durante muito tempo se questionou sobre a caracterização da política externa como política pública, principalmente em nosso país. No entan-

* Analista Internacional, Professora Assistente no curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

to, essa discussão já vem sendo feito por especialistas da área de Relações Internacionais e por cientistas políticas interessados no tema, o que tem ajudado na pacificação do tema no Brasil, pois em outros países já o é, como é o caso dos Estados Unidos, no qual se discute amplamente ações do governo na política externa como parte da decisão do voto.

Para alguns, a política externa é uma política pública exatamente por sofrer influência das urnas. Assim o declarou o ex-Ministro das Relações Internacionais e diplomata, Celso Amorim, em uma entrevista ao Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) em 2010. Ele afirmou que a política externa é uma política pública como as demais e, que por isso, estaria sujeita à expressão das urnas e pressão da opinião pública, apenas se diferenciando no objeto/agenda e prioridades.

Nesse sentido, uma decisão equivocada na condução da área poderia significar a perda do cargo em próximas eleições. Isto posto principalmente para populações de países que a levam em consideração. Como exemplo típico de grande importância que tem o tema para a decisão do voto (pensando em cargos em nível federal, como é o caso de presidente, deputados em âmbito nacional e senadores, se o país for de regime presidencialista, por ex.) é o caso dos EUA, no qual toda a agenda de política externa é amplamente considerada na hora de voto para o senado federal e o congresso daquele país. Por isso, temas como imigração, barreiras comerciais, comércio exterior e direitos humanos são comuns nos debates para cargos nacionais estadunidenses.

Por outro, elaborar uma política pública também envolve intenção, coordenação, tomada de decisão, implementação, avaliação e adoção de procedimentos de rotina. Assim, também vemos um aumento do interesse e do debate público que pode levar a um processo de expansão da atenção e do interesse pela política externa, anteriormente menor, especialmente quando comparada a outras políticas públicas, como a educação, saúde, assistência social, por exemplo.

Além disso, a caracterização ideológica atribuída pela administração que se encontra no poder é importante para compreender o local que uma

determinada política pública ocupa no governo. Entender a ideologia nessa construção também se aplica aos temas enfatizados no processo da criação da política pública per se. Deste modo, debater a política externa como uma política pública também pressupõe interpretar as nuances ideológicas que deram origem a ela, além de compreender quais temas/objetos essa ideologia enfatiza no processo de construção dessa política.

Especificamente no caso brasileiro, debates em torno das ações do país no exterior se tornaram mais comuns principalmente a partir do segundo mandato de Lula da Silva (2006-2010), em que o governo federal brasileiro passou a investir mais em outros países, seja por meio de cooperação técnica (como foram os casos de diversas políticas públicas brasileiras na área de agricultura familiar que serviram de modelo para países latino-americanos e africanos), seja por meio de investimentos diretos, como foi o polêmico caso do investimento na modernização do Porto de Muriel em Cuba através de um financiamento do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social. O porto cubano foi negociado ainda no governo de Lula, mas inaugurado em janeiro de 2014 com a presença de Dilma Rousseff, sucessora de Lula.

Figura 1: Telas de postagens sobre a construção do porto cubano com investimento brasileiro e eleições de 2014 no país (incluindo para o cargo de presidente)



Fonte: Twitter. Disponíveis nos links: <https://twitter.com/valdecirmv/status/546442951857934338> e https://twitter.com/Greg_sp/status/517112578750042112 (Acesso em 05 de outubro de 2020).

O episódio do financiamento do porto cubano suscitou bastante debate na época em que foi anunciado. O que não era muito comum entre os brasileiros passou a ser pauta das conversas do cotidiano. Muito se perguntava qual seria a intenção do Brasil ao investir em um porto estrangeiro, ainda mais em um país considerado controverso, se tínhamos essa necessidade internamente. Esse tipo de questionamento estimula a participação num processo de decisão, o que pode impactar no seu voto posteriormente. Pode-se escolher premiar (eleger ou reeleger) ou punir (não eleger) um político a partir dessa decisão. Esse é exatamente um dos fatores que explica a condição da política externa como pública.

Tratar a política externa como uma política pública também significa que os atores envolvidos são importantes tanto no processo de elaboração e na implementação da política quanto em suas motivações, no grau de institucionalização e nas questões abordadas. Tentamos analisar “o Estado e o governo em suas ações em nível internacional” (Milani, 2012, p.332), ou seja, devemos observar como as ações são conduzidas em nível estadual (se é, por exemplo, tradicionalmente pacífica ou não) e no nível do governo que o administra no período investigado (se é, por exemplo, um governo que lida com mais questões comerciais ou sociais).

Nesse sentido, Robert Putnam (1988) salienta que

No nível nacional, os grupos domésticos perseguem seus interesses pressionando o governo a adotar políticas favoráveis, e os políticos buscam o poder construindo coalizões entre esses grupos. A nível internacional, os governos nacionais procuram maximizar a sua própria capacidade de satisfazer as pressões domésticas, ao mesmo tempo que minimizam as consequências adversas que oferecem os desenvolvimentos. Nenhum dos dois jogos pode ser ignorado pelos tomadores de decisão centrais [...]” (PUTNAM, 1988, p.34, tradução nossa).

1 Trecho em inglês: “At the national level, domestic groups pursue their interests by pressuring the government to adopt favorable policies, and politicians seek power by constructing coalitions among those groups. At the international level, national governments seeks to maximize their own ability to satisfy domestic pressures, while minimizing the adverse consequences offering developments. Neither of two games can be ignored by central decision-makers [...]”

Assim, a diversidade de atores envolvidos na elaboração, implementação e configuração de agenda de política externa ocorre tanto a partir da pressão nacional sobre os governos e destes, no nível internacional, buscando concretizar as demandas dos grupos nacionais e evitando perdas de possíveis consequências negativas dessa transação.

Quanto à influência ideológica no processo de elaboração da política externa, De Milani (2012, p. 334) discorre que,

(...) ao assumirmos a política externa como uma política pública, estamos, portanto, trazendo a política externa para o terreno da politics, ou seja, reconhecendo que sua formulação e implementação se inserem na dinâmica das escolhas de governo que, por sua vez, resultam de coalizões, barganhas, disputas, acordos entre porta-vozes de interesses diversos, que expressam, enfim a própria dinâmica da política.

Neste sentido, a formulação de uma política externa também está sujeita a interferências ideológicas do tipo partidária, religiosas, intelectuais e econômicas, e precisam ser compreendidas dentro de um ambiente que é necessário diálogo para que as nuances influenciadoras sejam compactuadas e, por fim, refletidas na política formulada.

Na atual política externa do governo de Jair Bolsonaro, é possível identificar claramente esses atores influenciadores e, inclusive, seus aportes ao conteúdo final da própria política. É possível, por exemplo, identificar a corrente ideológica do que tem sido chamado de “Olavismo”. O termo refere-se a Olavo de Carvalho, que se identifica como filósofo autodidata (mesmo sem ter a formação acadêmica), e é uma pessoa que é considerada chave na arquitetura ideológica do governo e, principalmente, da área internacional. Segundo Casarões (2020), “todos que bebem da fonte de Olavo de Carvalho são versados nas táticas de guerrilha informacional do ideólogo e estrategista da alt-right americana, Steve Bannon”.

O atual chanceler brasileiro, Ernesto Araújo, é seguidor aficionado de Olavo de Carvalho, sendo considerado hoje a principal influência olavista nas estruturas do governo de Bolsonaro. Uma das ideias advogadas por essa “corrente” ideológica é ideia de terraplanismo, ou seja, consideram a Terra plana. Outra ideia bastante presente e que impacta a atuação brasileira no

exterior é a condenação pública do comunismo e países que se identificam politicamente nesse espectro, como regime ditatoriais, que exterminam pessoas e não praticam o livre comércio. São recorrentes as falas do chanceler em redes sociais sobre esse tipo de assunto (como foi o caso “comunavírus”², conforme podemos comprovar na Figura 2– se referindo ao novo coronavírus, o qual os primeiros casos foram encontrados no interior da China).

Figura 2: Postagem sobre “Comunavírus” feita pelo chanceler brasileiro



Fonte: Twitter. Disponível em <https://twitter.com/ernestofaraujo/status/1252811093405122566>

O anti-globalismo é outra ideia que influencia economicamente e ideologicamente a atual política externa sob Bolsonaro e com Araújo a frente do Ministério das Relações Internacionais (MRE). Essencialmente, o anti-globalismo seria uma nova roupagem do nacionalismo do passado, mas com uma nova variante contra as instituições multilaterais, ou seja, o país passa a priorizar negociações bilaterais e utiliza um discurso contra as organizações internacionais. Podemos verificar em uma postagem no perfil de

² Em seu blog pessoal, Ernesto Araújo atribuiu a “culpa” da pandemia do vírus Sars Cov 2, ou como conhecido novo coronavírus, a um plano “comunista” chinês de dominar mundo, por meio da infecção em massa de um vírus e, depois, monopolizar a produção de uma vacina. É possível acessar toda a história criada por Araújo em <https://www.metapoliticabrasil.com/post/chegou-o-comunav%C3%ADrus> (acesso 11 de julho de 2020).

Ernesto Araújo sobre o tema (Figura 3), com uma fotografia anexada com o senhor Olavo de Carvalho e o deputado federal Eduardo Bolsonaro, filho do presidente do Brasil.

Figura 3: Postagem do chanceler brasileiro com o tema anti-globalismo



Fonte: Twitter. Disponível em <https://twitter.com/ernestofaraujo/status/1167895719576915972>

De acordo com uma entrevista do linguista belga Jan Blommaert à Juliana Gragnani da rede de notícias BBC News (Gragnani, 2019), o anti-globalismo atual tem três significados. São contra:

à imigração e à diversidade ("os debates contra a imigração evitam a palavra 'racismo' e a substituem por 'antiglobalismo'", diz), à governança transnacional e, por fim, se opõem também à esquerda ("ela é culpabilizada pela imigração, pela diversidade, a ascensão das mulheres - o que seria uma perda das 'tradições culturais' e valores - e pela construção de um sistema de governança transnacional").

Apesar de não ser uma posição coesa, a estratégia do anti-globalismo dentro da atual política externa brasileira se percebe diariamente nos discursos e nas falas em redes sociais proferidas tanto pelo Presidente, como pelo Ministro das Relações Exteriores. Durante a pandemia do novo coronavírus, foram recorrentes os ataques às recomendações da Organização Mundial da Saúde, mas outras organizações também já foram alvos do governo brasileiro (como a própria Nações Unidas).

Discutimos brevemente essas influências na atual condução da política externa brasileira com o intuito de fornecer elementos para podermos atribuir características de política pública através de variáveis que interferem na formulação da mesma. E conforme Pasquarelli (2010, p. 218), “a política externa como política pública está cada vez mais em evidência no país, pois diversos atores vêm contribuindo para o debate e para a inserção de novos temas”.

Na parte seguinte, discutiremos o local da região Amazônica dentro desta política externa de Bolsonaro a partir de três acontecimentos de 2019 que impactam na imagem do Brasil internacionalmente até o presente momento.

2. A Amazônia na Política Externa de Bolsonaro

Desde janeiro de 2019, quando a nova administração tomou posse no Brasil, o portal da Fundação Alexandre de Gusmão, vinculada à estrutura do Ministério das Relações Exteriores (MRE), disponibilizou em sua página institucional online uma categoria que denominou de “A Nova Política Externa Brasileira”, em referência a discursos, artigos e informes da atual gestão do MRE. Essa nova política externa passou a ser um prenúncio do que viria pela frente.

Efetivamente, a política externa brasileira mudou substancialmente desde a gestão pós-golpe jurídico-parlamentar de Michel Temer em 2016. No entanto, a atual administração tem logrado avançar rapidamente no apequenamento do Brasil nas suas relações internacionais.

Como um país de dimensões continentais e com altas taxas de desigualdade regionais, é esperado que cada região tenha um local ou papel diferente na construção da política externa. Por exemplo, a região onde

há concentração de atividades industriais e econômicas do Brasil e a que se situa a capital política do país, provavelmente serão as mais impactadas positivamente ou até privilegiadas na formulação dessa política.

Ao contrário, à região Amazônica, a qual já ocupa um papel periférico dentro da dinâmica nacional e representa a menor contribuição em termos de industrialização e efetivo populacional ao país, podemos atribuir um papel minoritário na execução da política externa do Brasil.

No entanto, embora não seja praticamente levada em consideração ao se pensar na atuação internacional brasileira desde o nível nacional, a Amazônia foi, ao menos, em três ocasiões objeto de preocupação da comunidade internacional, que pressionou o governo brasileiro em busca de resposta e de soluções aos problemas pelos quais passava a região.

O primeiro acontecimento que gerou discussão sobre a capacidade do governo Bolsonaro em lidar com questões nacionais e responder questionamentos internacionais sobre isso foram o aumento dos incêndios em 2019. De acordo com dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), coletados via satélite, houve um aumento de 30% do número de focos de incêndios registrados em 2019 com relação ao ano anterior, tendo atingindo o número de 30.901 focos em agosto (INPE, 2020).

Quanto aos dados sobre desmatamento, também aumentaram de 2018 a 2019. Segundo boletim elaborado por pesquisadores do Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon), em janeiro de 2020 foi detectado “188 quilômetros quadrados de desmatamento na Amazônia Legal, um aumento de 74% em relação a janeiro de 2019, quando o desmatamento somou 108 quilômetros quadrados” (Fonseca et al, 2020).

Esse conjunto de dados combinados à lentidão de uma resposta eficiente do governo federal brasileiro impactaram na imagem do Brasil internacionalmente. Diversos veículos de comunicação internacionais, jornais e redes de televisão, passaram a repercutir esses dados junto às posições de autoridades de outros países, de organizações internacionais e não-governamentais.

Diversos países, principalmente europeus, se posicionaram sobre essa ineficiência do governo Bolsonaro em mitigar as queimadas na região Ama-

zônica. Inclusive, o assunto foi pauta da reunião do G-7 (grupo das 7 maiores economias do mundo) daquele ano. Entre as ameaças foram a não aprovação (nacionalmente) do grande acordo entre Mercosul e União Europeia³ e o fim das contribuições para o financiamento de políticas preservacionistas na região.

Uma posição que foi bastante contundente foi da Alemanha. Através do representante da chanceler alemã Angela Merkel, foi emitida uma nota afirmando a preocupação do governo alemão, apontando que as queimadas ameaçariam não somente o Brasil e outros países da região, mas também o mundo inteiro⁴. Alemanha é considerada de suma importância quando tratamos da região Amazônica pois é o segundo principal investidor no chamado Fundo Amazônia, perdendo apenas para a Noruega. O Fundo Amazônia foi um fundo criado por decreto em 2008 com o objetivo de financiar ações de prevenção, monitoramento, conservação, e combate ao desmatamento do desflorestamento na Floresta Amazônica, que é gerenciado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (Fundo Amazônia, 2020).

E a partir da inação do governo brasileiro em controlar as queimadas e os índices crescentes de desmatamento da região, os governos de Noruega e Alemanha resolveram suspender suas contribuições ao Fundo Amazônia, deixando-o inoperante em 2019 até o presente momento. E como resposta, Jair Bolsonaro ainda teria desdenhado da relevância do fundo, afirmando que o “Brasil não precisaria das verbas alemãs, o que foi respondido pela ministra alemã do meio ambiente como um sinal de que seu país fazia «a coisa certa»” (SARAIWA e SILVA, 2020, p. 129).

O governo brasileiro, através de um artigo publicado no jornal francês Le Figaro em 28 de agosto de 2019, escrito pelo ministro Ernesto Araújo do MRE, ressaltou a posição de que os incêndios estavam sob controle e que “alguns meios de comunicação na Europa mostram um pesadelo ambiental que não corresponde aos fatos e se dissipa assim que se olha a realidade” (ARAÚJO, 2020). Ou seja, percebe-se que, em geral, a atitude de defesa do

3 O acordo econômico entre os blocos sul americano e europeu foi logrado no início do mandato de Bolsonaro e considerado uma grande vitória da equipe econômica do governo, pois já vinha sendo negociado há 20 anos.

governo se dá muito com base em um comportamento personalista e de ataque direcionado ao ente que o criticou, e não baseado em dados demonstráveis, como poderia ser nesse caso do uso de dados estatísticos, fotos de satélite, etc.

Esses aumentos da degradação ambiental da floresta Amazônica também provocaram um segundo tipo de reação que foi a volta do discurso de internacionalização da Amazônia. Esse segundo acontecimento marca um tipo de debate que periodicamente volta ao foco na comunidade internacional. No entanto, sob governo Bolsonaro as respostas têm sido a utilização excessiva das redes sociais para atacar pessoalmente quem/o que eles consideram seus inimigos.

O presidente da França, Emmanuel Macron, em algumas entrevistas e discursos foi um dos representantes estrangeiros que tocou no assunto diretamente, indicando que a opção de internacionalização da gestão das florestas não estava descartada, ao menos teoricamente, se “um estado soberano toma, de forma clara, concreta, medidas que evidentemente se colocam em oposição ao interesse de todo o planeta. Há todo um trabalho jurídico, político a ser feito” (extrato da fala de Macron, citado por Chade, 2019). O presidente francês acrescentou, no entanto, que essa opção não estava dentro do pacote que havia sido discutido na reunião do G7.

Como esse tipo de discussão volta periodicamente às mídias internacionais, não iremos discutir o mérito da internacionalização em si, porque envolve questões jurídicas, de soberania e, sobretudo, políticas. Entretanto, a forma como o governo Bolsonaro respondeu a essa discussão é o que nos interessa, já que indica uma ação efetiva de condução de política externa.

Inicialmente, a posição brasileira foi de recusar a proposta de ajuda financeira do G7 para reflorestar a Amazônia, com a justificativa de que a França precisaria mais desse dinheiro para reflorestar o seu próprio país (palavras do presidente brasileiro Jair Bolsonaro e do então Ministro da Casa Civil, Onyx Lorenzoni). Posteriormente, vieram as práticas comuns de retaliações digitais, isto é, a utilização de compartilhamentos massivos de mensagens com teor xenofóbico, misógino e de ódio dirigidas ao povo francês. Esse tipo de mensagem se originou de redes sociais oficiais e pessoais dos dirigentes

ligados ao governo federal brasileiro. As figuras 4, 5 e 6 mostram duas falas de Jair Bolsonaro acerca da reunião do G7 que discutiria os incêndios na

Figura 4

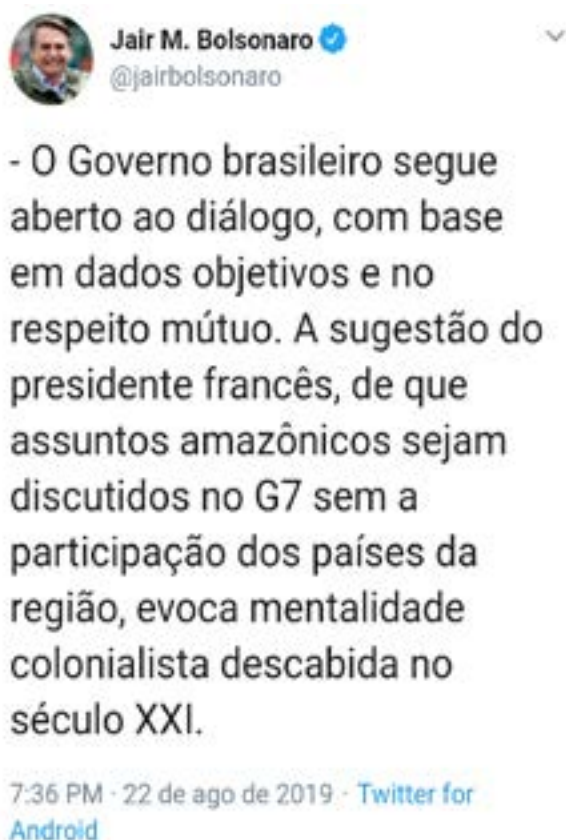
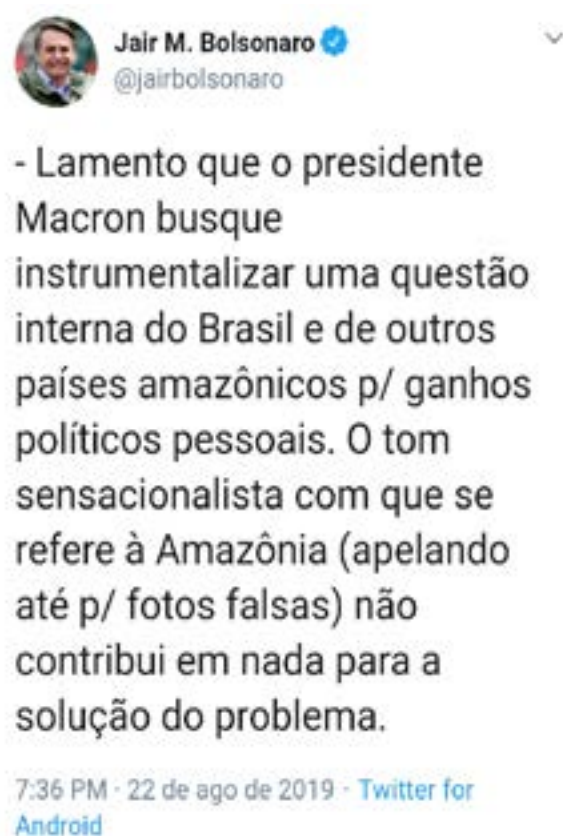


Figura 5



Fonte: Twitter. Disponível em www.twitter.com/jairbolsonaro

Figura 6



Fonte: Twitter. Disponível em www.twitter.com/jairbolsonaro

Amazônia e sobre a posição francesa e uma postagem em sequência (aqui resumida) quatro dias depois do chanceler Ernesto Araújo sobre o tema.

Outra resposta que teve conteúdo ofensivo de maneira pessoal foi uma fala do Presidente da República brasileira atacando a mulher do presidente francês, Brigitte Macron. Essa fala foi uma resposta a um comentário feito em uma postagem no perfil de Bolsonaro na rede *Facebook*, como podemos ver na figura 3. O conteúdo machista foi amplamente criticado, inclusive pela comunidade internacional. A partir das reações muito negativas, o perfil do presidente acabou apagando a postagem posteriormente, mas a crise já estava instalada. Inclusive, alguns analistas internacionais a chamaram de “crise Brasília-Paris”

É possível, portanto, verificar uma abordagem personalista na condução da política externa atualmente pela administração Bolsonaro. Para Casarões (2020), é uma política externa populista, pois precisa de “inimigos, que sempre devem ser descobertos, denunciados e combatidos. Ela se nutre, portanto, de espantalhos externos e teorias conspiratórias.”. Esse tipo de atuação diplomática tem levado o país a perder parceiros internacionais considerados estratégicos, como o caso da França, China e países da América do Sul.

Figura 7



Fonte: Portal G1. Disponível em <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/08/28/apos-polemica-com-macron-bolsonaro-apaga-comentario-sobre-primeira-dama-da-franca.ghtml>

Logo, um terceiro pilar que podemos observar da atual política externa brasileira que impacta diretamente na região Amazônica é a promoção da agenda de expansão do agronegócio. Conforme argumentam Schutte, Fonseca e Carneiro (2019, p. 110),

a crise internacional instalada acerca das queimadas Amazônicas, a despeito de sua resignificação servir para reforçar o discurso da ala olavista e, aparentemente, beneficiar as elites econômicas agroexportadoras - na medida em que as permite que explorem mais as terras cultiváveis da Amazônia -, reforçou a tensão com interesses dessas últimas.

Isto é, os altos índices de queimadas na região também estavam afetando os interesses da agenda principal da administração Bolsonaro na área

internacional: a do agronegócio, pois muitos mercados estavam declinando fazer negociação com um país que não conseguia controlar crises ambientais em seu próprio território.

A atual Ministra da Agricultura Teresa Cristina tem atuado no aumento de mercados internacionais para os produtos agropecuários brasileiros e tentado conter crises originada, em geral, no próprio governo federal. No início do governo, com o anúncio da possibilidade de transferência da embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém, a ministra teve que contingenciar um início de uma crise com os países árabes, pois aquela decisão beneficiaria Israel. O principal argumento utilizado era a balança superavitária com os países da chamada Liga Árabe e deficitária com Israel no ano de 2017 - US\$ 7,1 bilhões e US\$ 419 milhões, respectivamente, a maioria de produtos agropecuários.

Em outras ocasiões, a ministra da agricultura também atuou na contenção de danos e, em certa medida, como uma chanceler na prática. Foram os casos da viagem a China, com uma comitiva de empresários da área e do vice-presidente da República, com o objetivo de restabelecer boas relações com o país e reafirmar a importância das trocas comerciais que temos. Outro caso foi a indicação de Teresa Cristina para a revisão da participação brasileira nos Acordos de Paris, que tratam sobre as mudanças climáticas.

Podemos observar na postagem (Figura 8) da ministra no dia 23 de outubro de 2019, ao participar de um fórum na China, que ela faz questão de ressaltar que o Brasil é “provedor estável, seguro e confiável de produtos agrícolas para o mercado chinês”, exatamente numa tentativa de minimizar falas do presidente quanto ao regime daquele país.

Com essa intensa atuação, a Ministra da Agricultura do Brasil ganhou no dia 29 de maio de 2020 um perfil inteiro dedicado a ela no jornal francês *Le Monde*. Na reportagem, apesar dos elogios à polidez de Teresa, o jornal confere a ela o título de “la « Mme déforestation » de Jair Bolsonaro”, ou seja, a madame/senhora desmatamento. O autor do perfil o repórter Bruno Meyerfeld traz um tratamento de compartilhamento da responsabilidade pelo meio ambiente que deveria também ser estendido à ministra. Em um trecho, Meyerfeld se refere à Teresa Cristina como “Polida, precisa, aten-

ciosa, com seu tamanho – 1m56 – e seus óculos sérios, Tereza pouco lembra seu chefe” (2020)⁵.

Figura 8: Postagem da ministra da agricultura brasileira por ocasião de sua participação em um evento na China



Fonte: Twitter. Disponível em <https://twitter.com/TerezaCrisMS/status/1187046054581157889>

Nesse sentido, a atual Ministra da Agricultura do governo de Jair Bolsonaro desempenha papel crucial na promoção do avanço do agronegócio no país para poder atender mercados internacionais, inclusive adotando discursos para “acalmar” investidores internacionais sobre a questão ambiental envolvida nesse avanço. Conforme podemos observar em um trecho do discurso de Teresa Cristina na comemoração dos 100 anos da Sociedade Rural Brasileira, realizada em 30 de setembro de 2009⁶:

⁵ A ministra ao responder ao “título” recebido afirmou que o mesmo era injusto, já que havia desinformação sobre o papel da agricultura brasileira e que era necessário um trabalho mais intenso da diplomacia brasileira para mudar essa imagem da agricultura do país no exterior. O que reforça nosso argumento que, em diversas ocasiões, Teresa Cristina atuou como chanceler na prática.

⁶ A reportagem sobre esse evento, assim como o trecho do discurso podem ser encontrados em <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/artigos-de-politica-externa/20934-agronegocio-brasileiro-e-o-mais-sustentavel-do-mundo-diz-ministra-terca-livre-1-de-outubro-de-2019>

O agronegócio brasileiro foi muito tímido ainda, e nós temos grandes oportunidades, nós temos extensão de terra, temos produção sustentável, temos nossa produtividade crescendo cada vez mais, temos competência técnica, enfim, precisamos agora ousar mais, precisamos entender o que é que nós temos para entregar para o consumidor mundial. Temos que saber o que eles querem da gente.

Figura 9: Postagens de defesa do agronegócio pela ministra Teresa Cristina



Fonte: Twitter. Disponível em <https://twitter.com/TerezaCrisMS/status/1187046054581157889>

É muito comum a defesa do agronegócio como principal atividade produtiva do Brasil pela ministra, conforme podemos ver na sequência de postagens feita junho de 2019 na rede social Twitter (Figura 9).

A questão é que a promoção desregrada do agronegócio impacta diretamente na manutenção das florestas em pé, influenciando diretamente no avanço desse negócio por terras que antes tinham apenas mata virgem. Dados da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO, da sigla em inglês) de 2020 apontam que, entre 2010 e 2020, a agricultura comercial em larga escala (principalmente a criação de gado e cultivo de soja e óleo de palma) foi a causa de 40% do desmatamento em florestas tropicais e da perda de biodiversidade (FAO, 2020, p.10, traduzido do espanhol).

No entanto, apesar de ainda ser a principal causa de desmatamento da floresta Amazônica, especialistas indicam que a produção agropecuária em grande escala não precisa das queimadas e de desmatamento para prosperar, e que, pelo contrário prejudica-os. Isso acontece porque um dos principais mercados internacionais, a União Europeia, passou a cancelar diversos contratos de compra de produtos agropecuários oriundos do Brasil pois o mesmo não estava cumprindo acordos na área ambiental, causando prejuízos financeiros nos produtores nacionais.

Embora, esse entendimento da necessidade de se aumentar a produção de forma sustentável esteja presente no mercado internacional (comprador) e em uma parte pequena dos grandes produtores nacionais (vendedor), não é um discurso que vem sendo praticado pelo próprio governo brasileiro. Isso se observa principalmente na precarização e enfraquecimento dos órgãos de fiscalização e preservação ambiental que a administração Bolsonaro tem promovido, além de diversos decretos e medidas provisórias (atos jurídicos que competem ao executivo brasileiro sem a anuência – ao menos inicial – do legislativo) com o objetivo de facilitar a expansão do agronegócio de forma desregrada e frequentemente subsidiada com dinheiro público.

Desde janeiro de 2019, temos a frente do governo brasileiro, portanto, uma administração que está mais preocupada com interesses privados, relacionados a uma pequena parcela até mesmo do setor empresarial do país, os apoiadores incondicionais do governo. E a Amazônia que, tradicio-

nalmente, já é uma região periférica, ocupa um lugar deveras diminuto na condução da política nacional e internacional de Bolsonaro, restando apenas importância que outros países lhe atribuem, principalmente em termos de preservação ambiental.

Considerações Finais

Neste texto, procuramos apontar o atual espaço ocupado pela região Amazônica na política externa da administração de Jair Bolsonaro. Levando em consideração que as regiões brasileiras possuem diferenças econômicas, sociais e de desenvolvimento, a Amazônia possui os piores índices de desenvolvimento socioeconômico apesar da abundância de recursos naturais. No governo Bolsonaro, a região tem recebido pouca atenção, tanto em termos de políticas públicas nacionais e na política exterior.

Na atual política externa brasileira, a região Amazônica tem sido objeto de controvérsias internacionais. A ineficiência do governo federal em conter os incêndios e lidar com o aumento das taxas de desmatamento em 2019 levaram a vários países a contestar a administração Bolsonaro em diversos fóruns internacionais.

Um desses embates internacionais foram as ameaças de não aprovação pelos parlamentos nacionais do acordo Mercosul – União Europeia (previamente aprovado pelo parlamento europeu) e do fim das contribuições de Alemanha para o Fundo Amazônia. Outra questão foram as diversas falas do presidente francês Emmanuel Macron sobre a possibilidade de internacionalização da Amazônia em face da falta de ação do governo brasileiro em relação aos problemas da região. E, por fim, o avanço do agronegócio por terras amazônicas e a promoção internacional através do intenso trabalho da atual Ministra da Agricultura, Teresa Cristina.

Além disso, desde a campanha eleitoral de 2018, em que se tornou presidente do Brasil, Jair Bolsonaro e seu comitê, é crescente o uso de mídias sociais como meios de transmissão da mensagem oficial do governo, o que em, consequência, mistura as visões “oficiais” com as opiniões particulares dos chefes de cada ministério, agência, secretaria. O que culmina, frequen-

temente, na sobreutilização dos perfis pessoais desses representantes em desfavor dos perfis oficiais dos órgãos que eles chefiam, permitindo em geral mensagens discrepantes entre eles.

A partir de 2018 também se aprofundou, ao menos no Brasil, o “bombardeamento” de notícias falsas por meio de aplicativos de mensagens. E como usualmente não se consegue distinguir o verdadeiro do falso, as pessoas se conectam com aquilo que as faz se sentir mais pertencente a um grupo ou que tenha os seus anseios contemplados. Assim, emoções, sentimentos, crenças e ideologias se sobrepõem a fatos e à verdade (D’Ancona, 2018).

Nesse sentido, a construção discursiva sobre a Amazônia não é e não tem sido diferente sob o governo Bolsonaro. Acontecimentos na região são utilizados de acordo com a pertinência que cabe à administração. Por exemplo, tem sido muito comum a postura do governo federal para justificar o aumento das queimadas na região alegar que é “natural”, fabricando dados para confundir a população, ou que são práticas dos povos nativos que ali vivem que saíram do controle dos mesmos.

A região Amazônica, portanto, ocupa um espaço periférico na estruturação e condução da política externa sob administração de Jair Bolsonaro, inclusive sendo alvo de preconceitos quanto aos povos tradicionais e quanto à dinâmica social em que se vive na região, levando a equívocos repetidos na própria condução das políticas nacionais e internacional. No entanto, igualmente outras áreas da administração, a região também é alvo de recorrentes discursos fabricados sobre sua dinâmica cotidiana e sobre os povos nativos amazônicos.

Referências

ARAÚJO, Ernesto. Incêndios na Amazônia: o processo de bruxaria contra o governo do Brasil. **Jornal Le Figaro**. Versão em português disponível em <http://funag.gov.br/index.php/pt-br/2015-02-12-19-38-42/3089>

CASARÕES, Guilherme. **Política externa sob Bolsonaro e Ernesto Araújo inaugura a diplomacia populista.** (22.abr.2020) Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/04/politica-externa-sob-bolonaro-e-ernesto-araujo-inaugura-a-diplomacia-populista.shtml>

CHADE. Jamil. **Macron não descarta Amazônia sob gerência internacional e provoca Planalto.** 26/08/2019 14h29. Disponível em <https://jamilchade.blogosfera.uol.com.br/2019/08/26/macron-provoca-brasil-ao-citar-status-internacional-de-florestas/>

D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news.** Tradução: Carlos Szlak. 1 ed.Barueri: Faro Editorial, 2018.

FAO. **O Estado das Florestas do Mundo - Los bosques, la biodiversidad y las personas.** 2020. Disponível em <http://www.fao.org/3/ca8985es/CA-8985ES.pdf>

FONSECA, A., CARDOSO, D., RIBEIRO, J., FERREIRA, R., KIRCHHOFF, F., MONTEIRO, A., SANTOS, B., FERREIRA, B., SOUZA JR., C., e VERÍSSIMO, A. 2020. **Boletim do desmatamento da Amazônia Legal** (janeiro 2020) SAD (p. 1). Belém: Imazon. Disponível em <https://imazon.org.br/publicacoes/boletim-do-desmatamento-da-amazonia-legal-janeiro-2020-sad/>

FUNDO AMAZÔNIA. **Perguntas Frequentes.** Disponível em <http://www.fundoamazonia.gov.br/pt/como-apresentar-projetos/perguntas-frequentes/>

Graghani, Juliana. **O que é 'globalismo', termo usado pelo novo chanceler brasileiro e por Trump?** (2019) Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46786314>

INPI. **Monitoramento dos Focos Ativos por Países.** Disponível em http://queimadas.dgi.inpe.br/queimadas/portal-static/estatisticas_paises/

MEYERFELD, Bruno. Tereza Cristina, la « Mme déforestation » de Jair Bolsonaro. Disponível em https://www.lemonde.fr/m-le-mag/article/2020/05/29/tereza-cristina-la-mme-deforestation-de-jair-bolsonaro_6041103_4500055.html 29 de maio de 2020.

MILANI, Carlos R. S. Conclusão. In. MILANI, Carlos R. S. PINHEIRO, Letícia (orgs). **Política externa brasileira**: As práticas da política e a política das práticas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

PASQUARELLI, Bruno Vicente Lippe. Política Externa como Política Pública: uma análise da atuação diplomática brasileira durante o governo Lula. **Revista Política Hoje**, [S.l.], v. 19, n. 1, jul. 2010.

PUTNAM, Robert. Diplomacy and domestic politics: the logic of two-level games. **International Organization**, vol. 43, no. 3, 1988, p. 427-460.

SARAIVA, Miriam Gomes; SILVA, Álvaro Vicente Costa. Ideologia e pragmatismo na política externa de Jair Bolsonaro. **Relações Internacionais**, Lisboa, n. 64, p. 117-137, dez. 2019.

Schutte, Giorgio Romano; Fonseca, Bruno Castro Dias da; Carneiro, Gabriel Santos. Jogo de Dois Níveis Voltado ao Eleitorado: Uma Análise da Política Externa Bolsonaroista. **Conjuntura Global**. 8(2) · Dezembro, 2019.

Diplomacias Indígenas e Mulheres Indígenas: Uma Revisão de Literatura

Camila Soares Lippi¹

Introdução

As experiências das mulheres indígenas nos processos de colonização (tanto a colonização em termos formais, como as continuidades coloniais que permaneceram apesar do fim do processo de colonização formal) variaram consideravelmente. Parisi e Corntassel (2007, p. 81) apontam que as mulheres cherokees, por exemplo, tinham um papel importante como representantes diplomáticas em diversas comunidades indígenas no momento da “descoberta” das Américas pelos europeus. Os autores exemplificam isso pela frase do chefe da delegação cherokee dirigida aos britânicos, num encontro para negociar um acordo de paz com esse: “Onde estão as suas mulheres?”, estranhando a ausência de mulheres na delegação britânica. Antes da colonização, era comum que mulheres indígenas participassem de negociações de acordos de paz. Olivera (2007, p. 610), por sua vez, aponta que, embora já existissem estereótipos de gênero patriarcais entre os indígenas na região de Chiapas, no México, projetos de desenvolvimento levados à cabo pelo governo acabaram por reforçar tais estereótipos.

Já Matos (2012, p. 146-147), aponta que, embora a experiência das mulheres indígenas no Brasil varie muito, dada a larga extensão territorial deste Estado e a diversidade de grupos étnicos indígenas, de forma geral o que ocorria era uma divisão sexual do trabalho e uma divisão entre o público e o privado, sendo que as mulheres assumiam as atividades domésticas e os homens as atividades da esfera pública (incluindo as atividades diplomáticas com outras comunidades indígenas e com a sociedade envolvente). Porém, isso não significava necessariamente uma ausência de participação política das mulheres, pois os homens se reuniam com as mulheres da sua família (esposas e filhas, por exemplo) em casa e, em conjunto, todos decidiam qual seria o posicionamento político a ser adotado por aquele homem na esfera pública. Segundo a autora,

1 Professora da Universidade Federal do Amapá. Doutoranda em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“[...] relações estabelecidas em espaços indígenas de perfil doméstico não costumam se opor às relações mantidas em espaços públicos mais amplos. [...] nas sociedades indígenas, os assuntos políticos e as decisões que afetam a coletividade mais ampla também são tratados no espaço doméstico e não reservados somente ao espaço público. Se, por um lado, as atividades femininas pertencem ao espaço doméstico, por outro, as ações (incluindo falas) protagonizadas pelas mulheres indígenas também chegam a afetar o espaço público, por estarem inseridas em comunidades cujo caráter doméstico implica em atuações políticas.” (MATOS, 2012, p. 147).

Porém, o maior contato com a sociedade colona, mais particularmente devido a projetos de desenvolvimento que afetam as comunidades indígenas (e que representam uma continuidade colonial), subverteu esse modelo de sociedade, dando mais relevância à esfera pública e, conseqüentemente, dando maior prestígio aos homens indígenas (MATOS, 2012, p. 147).

O que se percebe, portanto, é que a colonização, seja através da colonização formal, seja através das continuidades coloniais mesmo após o fim da colonização formal, ou destruiu arranjos sociais matriarcais nas sociedades indígenas, ou reforçou o patriarcado onde ele já existia. A colonização, portanto, foi fundamental para a subalternização das mulheres indígenas.

Porém, a literatura também aponta que, em face dessa subalternização, mulheres dos mais variados povos indígenas têm reagido através da elaboração de complexas diplomacias, seja em face dos Estados das suas respectivas sociedades colonas, seja em face de organizações internacionais, seja em face de outros grupos étnicos ou nacionais indígenas. PICQ (2017, p. 342), por exemplo, analisa como as mulheres kichwa no Equador desenvolveram uma complexa estratégia de triangulação ao atuar nos níveis internacional (com peticionamento à Corte Interamericana de Direitos Humanos), doméstico (ao demandar à Assembleia Constituinte que a Constituição Plurinacional equatoriana transversalizasse a linguagem da Declaração da ONU sobre Direitos dos Povos Indígenas com a da Convenção da ONU sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher -CEDAW- em seu texto) e local (ao exigir da justiça local indígena a aplicação da CEDAW) para demandar seus direitos específicos como mulheres indígenas. Parisi e Corntassel (2007, p. 86) apontam como a mobilização das

mulheres indígenas em Chiapas durante o levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional na década de 1990 contra o NAFTA resultaram nas Dez Leis Revolucionárias para as Mulheres, através das quais essas mulheres desafiavam tanto o governo mexicano como os homens indígenas, ao questionar as opressões que sofriam por parte de ambos. No Brasil, mulheres indígenas resistiram à sua exclusão das deliberações políticas seja criando organizações de mulheres indígenas, seja pressionando as organizações indígenas a criarem departamentos de mulheres, de forma a fazer suas vozes serem ouvidas nas instituições pan-indígenas de deliberação política (MATOS, 2012).

Sendo assim, este trabalho argumenta, através de uma revisão de literatura sistemática, que as diplomacias das mulheres indígenas subvertem as visões mais tradicionais sobre diplomacia. Analisa também quais foram as estratégias utilizadas por essas mulheres para fazerem suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas serem contempladas. O percurso analítico é iniciado, na sessão 2, através de uma crítica da concepção tradicional de diplomacia, depois passando, na mesma sessão para uma crítica a essa concepção e para um estudo sobre as diplomacias indígenas; finalmente, na seção 3, é feita uma revisão de literatura sobre diplomacias de mulheres indígenas.

1. Diplomacia(s)

Uma visão mais tradicional sobre o que é diplomacia pode ser encontrada no seguinte trecho de um livro sobre teoria diplomática:

“Diplomacy is the term given to the official channels of communication employed by the members of a system of states. In the modern world system these are to be found chiefly in a network of diplomats and consuls who enjoy the protection of special legal rules and are permanently resident abroad, some at the seats of international organizations. This network first came into being in the Italian peninsula in the second half of the fifteenth century and reached its full expression in Europe in the two and a half centuries the Congress of Münster and Osnabrück (1644-8). From the end of the First World War until well after the Second, the diplomacy of this system was subjected to unprecedented criticism: it was said to be handmaiden of war, or imperialism -or both. Nevertheless, it withstood

its detractors and, at the height of the Cold War, was strengthened by the codification of the customary international law governing its procedures” (BERRIDGE, KEENS-SOPER, OTTE, 2001, p. 1).

Ao analisar esta passagem, percebe-se que os autores, ao afirmarem que a diplomacia nasceu na Europa, adotam uma visão eurocêntrica; ao afirmarem que a diplomacia é levada a cabo por Estados, adotam uma visão estadocêntrica sobre o fazer diplomático. Quando lemos o livro todo, o quadro é ainda mais trágico: a obra em cada capítulo aborda um teórico da diplomacia, e todos eles são homens brancos, a maioria europeu, e um dos Estados Unidos: Maquiavel, Francesco Guicciardini, Hugo Grotius, o Cardeal Richelieu, Abraham Wicquefort, François de Callières, Ernest Satow, Harold Nicolson e Henry Kissinger. É como se negros, indígenas, mulheres e pessoas do “Terceiro Mundo” fossem incapazes de teorizar sobre a atividade diplomática. Portanto, a obra de Berridge, Keens-Soper e Otte é muito reveladora da visão tradicional de diplomacia: estadocêntrica, eurocêntrica, patriarcal e racista.

Um exemplo de como o patriarcalismo está presente na visão das Relações Internacionais sobre o que é diplomacia e quem pode ser diplomata é levantado Marysia ZALEWSKI (1996, p. 347), ao lembrar da ocasião em que Fred Halliday, conhecido teórico marxista na área, contou uma piadinha machista infeliz na mesa de um evento e a maioria da plateia riu. Fred Halliday contava a piadinha do diplomata dos Estados Unidos na Inglaterra, que ao ser perguntado sobre o que mais sentia falta no seu país respondia “um bom hambúrguer”, ao passo que sua mulher respondia “meu emprego”. O fato de um acadêmico respeitado na área contar uma piada dessas ao compor a mesa de um seminário com a maior naturalidade e a plateia rir em sua maioria, em vez de ficar chocada, é, para a autora, o retrato de uma área predominada por homens, na qual a maioria parece não se importar sobre as inúmeras mulheres que largam suas respectivas vidas profissionais para tentar caber na vida de seus respectivos maridos diplomatas, não sendo elas mesmas vistas como aptas a exercer essa função, nem consegue perceber o quanto os Estados se beneficiam nas relações que estabelecem uns com os outros do trabalho doméstico não remunerado dessas mulheres

exercem, por exemplo, na organização de jantares diplomáticos. Nas palavras de Enloe (2000, p. 96) sobre o imaginário diplomático,

“The citizens scattered around the world are presumed to be male and policies toward marriage are designed to encourage them to help achieve the government's political and economic goals. Women are important because they are thought to threaten or enhance a diplomat's, businessman's or soldier's ability to serve his government effectively”.

Embora a noção de diplomacia trazida por esses autores se pretenda imparcial, ela está longe disso; na verdade, parte de um ponto de vista bem situado. Esse tipo de abordagem mais tradicional do termo diplomacia se enquadra num conceito cunhado por Linda Tuhiawi Smith como “pesquisas de um ponto de vista imperialista”. A autora descreve essa abordagem, típica de ciências coloniais tais quais as Relações Internacionais, como

“[...] an approach which assumes that Western ideas about the most fundamental things are the only ideas possible to hold, certainly the only rational ideas, and the only ideas which can make sense of the world, of reality, of social life and of human beings. It is an approach to indigenous peoples which still conveys a sense of innate superiority and an overabundance of desire to bring progress into the lives of indigenous peoples - spiritually, intellectually, socially and economical. It is research which from indigenous perspectives 'steals' knowledge from others and then uses it to benefit the people who 'stole' it. Some indigenous and minority group researchers would call this approach simply racist. It is research which is imbued with an 'attitude' and a 'spirit' which assumes a certain ownership of the entire world, and which has established systems and forms of governance which embed that attitude in institutional practices. These practices determine what counts as legitimate research and who count as legitimate researchers. [...] there are people out there who in the name of science and progress still consider indigenous peoples as specimens, not as humans (SMITH, 1999, p. 56).

SPIVAK (2012, p. 34) rompe com o binarismo teoria-prática, e considera que a produção de teoria é também uma prática, que deve ser questionada e criticada. Assim, a autora traz a necessidade de reflexividade no trabalho intelectual, de negação da neutralidade do intelectual e da necessidade de não se colocar como transparente, ou seja, de colocar seu “lugar de fala”, incorrendo no risco de perpetuar as desigualdades sociais ao não se posicionar, ao não questionar o próprio lugar de onde se teoriza. Berridge, Keens-

-Soper e Otte, ao se apresentarem como se fossem transparentes, ajudam a perpetuar uma série de desigualdades sociais e preconceitos, como o de que, por exemplo, povos indígenas são incapazes de fazer diplomacia ou de teorizar sobre diplomacia. Embora não afirmem de maneira óbvia isso, o silêncio sobre diplomacias indígenas, o recusar-se a tratar desse assunto, diz muito: trata-se, aqui, de, como afirma Spivak (2012, p. 64), medir silêncios na obra desses autores.

James Der Derian caracteriza a diplomacia como concebida pelo sistema europeu de Estados, que alguns dizem ter se universalizado com os processos de independência das antigas colônias europeias², como um sistema de saber-poder. Olhando para esse sistema, o autor afirma que o nexo entre saber e poder está presente na evolução da diplomacia na passagem de um sistema diplomático da cristandade para um sistema diplomático inter-estatal como concebido pela literatura mais tradicional de diplomacia porque naquele período uma certa forma de saber, o saber divino, detido pelo Papa, deixa de ser o saber legítimo, que passa a ser o saber científico. Os símbolos, regras, normas e convenções da cultura diplomática, para o autor, estão intimamente ligados às configurações de poder na definição do paradigma prevalecente de diplomacia (DERIAN, 1987, p. 51 e 69-70). Isso ajuda a explicar porque é tão difícil para as Relações Internacionais imaginarem que nações e etnias indígenas pensem e façam diplomacia: afinal, esses povos estão numa posição marginalizada nas configurações de poder atual, e seus saberes sobre formas de fazer política muitas vezes vão de encontro às convenções da cultura diplomática desse sistema europeu de estados que ainda prevalece nas Relações Internacionais.

Otto (1999), por sua vez, analisa as demandas do G77 por democratização do sistema internacional, inserção dos Estados do chamado “Terceiro Mundo”, mas chega à conclusão de que os resultados aos quais este chega são muito limitados, pois estão inscritas no paradigma estadocêntrico europeu de Westfália. Dessa forma, há de se questionar o que o G-77 chama de “democratização”, pois suas demandas eram, afinal de contas, pelo re-

² Considero bastante questionável essa universalização, tendo em vista a existência dos chamados “departamentos ultramarinos franceses”, que nada mais são do que um nome mais sutil para colônias.

conhecimento da importância de determinados Estados, enquanto formas de organização política outras não são reconhecidas enquanto sujeitos do Direito Internacional.

Embora Otto não seja uma autora das Relações Internacionais, e sim do Direito Internacional, seu raciocínio pode ser plenamente incorporado à política internacional, se fizermos uma analogia do conceito de sujeito do Direito Internacional com o de ator das Relações Internacionais. Isso porque o G-77, ao tentar democratizar o sistema internacional sem romper com o paradigma estadocêntrico westfaliano, nega a atores não-estatais não só o caráter de sujeito do Direito Internacional, mas também de ator das Relações Internacionais. E isso explica porque a área de Relações Internacionais tem dificuldade de enxergar os povos indígenas como relevantes de serem estudados, porque raramente considera lideranças indígenas como diplomatas de seus povos, seja em sua relação com o Estado da sociedade colona, com outros Estados, com organizações internacionais, ou com outros povos indígenas. Em suma, o G-77, ao não romper com o paradigma estadocêntrico, subalternizou os povos indígenas.

Há um trecho na obra de Otto que considero ser importante para refletir sobre a temática dos povos indígenas nas Relações Internacionais:

“Of critical importance is how the multiplicity of global difference is treated: whether difference is perceived as a threat to international order or, alternatively, as part of the dynamic of a transformative vision of international community.

[...]

[...] I focus on identifying transformative possibilities for addressing questions of difference, without assimilation, in the international community and conclude that the disciplinary assumption that multiplicity and order are themselves incommensurable must be unlearned” (OTTO, 1999, p. 145-146).

Esse trecho nos faz pensar sobre o quanto o G-77 não tratou a questão da diferença como parte da dinâmica transformadora do sistema internacional; afinal, em momento nenhum o G-77 questionou o porquê de outras formas de organização política diferentes do Estado, como as dos povos indígenas, não serem reconhecidas como dignas da caracterização de su-

jeitos do Direito Internacional (ou de atores das Relações Internacionais). Dialogando com o trecho acima, a diferença só é digna de reconhecimento enquanto assimilável à forma estatal e, pelo fato de os povos indígenas não estarem dispostos a essa assimilação, não são tidos como dignos de serem considerados sujeitos do Direito Internacional. Por exemplo, normas referentes à auto-determinação tem sido aplicadas e interpretadas de forma muito limitada a uma sociedade de Estados-nação, o que não foi questionado pelo G-77, de maneira que ele acabou, dessa forma, reafirmando a hegemonia europeia numa tentativa de questioná-la. A linha de argumentação de de Otto nos ajuda a entender porque é tão difícil para muitos conceber que povos indígenas também exercem atividades diplomáticas: o internacional tem sido tão pensado em termos do sistema de Estados-nação europeu, inclusive, muitas vezes, desde o sul global (vide o G-77), que a literatura da área não consegue conceber povos indígenas como atores das Relações Internacionais, nem que eles têm suas próprias diplomacias, assim como pensam sobre esse conceito.

Beier (2009, p. 6-7) questiona por que permitimos que definições mainstream desse termo (como a defendida por Berridge, Keens-Soper e Otte) determinem que outras formas de fazer diplomacia não existem. Dessa forma, a atividade diplomática acaba sendo definida como um conjunto de práticas privilegiadas, executadas em espaços exclusivos, muito bem financiados e com muito poder. O autor aponta que os povos indígenas tinham atividades diplomáticas antes do encontro colonial, e que hoje essas atividades diplomáticas são levadas a cabo por povos indígenas face a organizações internacionais, aos Estados das suas respectivas sociedades envolventes, com outros Estados e com outros povos indígenas nos dias de hoje.

Urt vai na mesma linha, ao apontar que

“Nas Relações Internacionais, essa crença de alguma maneira veio desembocar no paradigma estadocêntrico, que dominou o campo por muitas décadas. Segundo tal ideia, somente as sociedades suficientemente evoluídas para constituírem estados teriam relevância nos tabuleiros da política internacional. Os demais povos ficariam relegados ao âmbito da política doméstica, como meros assuntos de governança cultural na empreitada de formação das modernas nações.”

[...] as teorias racistas contribuíram para relegar os povos indígenas a espaços políticos subalternos. Por outro, a partir do reconhecimento dessa condição e da identidade que surge em torno da opressão comum sofrida por povos erroneamente homogeneizados como "índios", têm surgido propostas emancipatórias que animam esforços de um movimento cada vez mais articulado" (URT, 2013, p. 4)

Em outro trabalho, o autor, seguindo uma linha argumentativa similar ao do trabalho anterior, argumenta que o apagamento dos povos indígenas nas Relações Internacionais foi possível devido ao ranqueamento de sociedades, que foram divididas entre sociedades "complexas" e sociedades "primitivas". As primeiras, que seriam as sociedades europeias, seriam objeto de estudo da Economia, da Ciência Política e da Sociologia, enquanto as sociedades primitivas, nas quais eram classificadas as sociedades indígenas, seriam objeto de estudo da Antropologia. O pressuposto para essa divisão do trabalho acadêmico era a de que as ditas sociedades "primitivas" eram mais guiadas pela cultura, sem reconhecer que, assim com as sociedades europeias, tinham formas próprias de organização política. Dessa forma, apenas relações entre povos "civilizados", capazes de se organizar politicamente, poderiam ser objeto de estudo das Relações Internacionais (URT, 2016, p. 877). Por serem guiados apenas pela "cultura" e serem incapazes de se organizarem politicamente, povos indígenas, seguindo essa linha de raciocínio, não poderiam ser capazes de exercer atividades diplomáticas: diplomacia é apenas para quem vive em sociedades "civilizadas".

Roger Epp (2001), por sua vez, com seu olhar voltado principalmente às nações indígenas do Canadá, lembra que indígenas já exerciam atividades diplomáticas há muito tempo, e que existem registros de atividades diplomáticas entre indígenas de lá e a Coroa Britânica durante a colonização, e que as cerimônias de negociação e assinatura de tratados entre esses atores seguia rituais indígenas. E ressalta que esses tratados têm seu cumprimento reivindicado pelas nações indígenas até hoje ao Canadá (sucessor da Coroa Britânica no cumprimento desses tratados pelas normas de Direito Internacional). Ele dá um exemplo disso no fato de que as nações indígenas membros dos chamados Treaty Six³, num exercício de atividade diplomática, ao ver a possibilidade de ter serviços de saúde, previstos nos tratados, cortados pelo governo canadense, denunciaram o caso à Comissão de Di-

reitos Humanos (substituída em 2006 pelo Conselho de Direitos Humanos em 1995) sob os termos do rascunho da Declaração da ONU dos Direitos dos Povos Indígenas, que naquela época estava em processo de negociação. Esses indígenas consideravam que a ONU: “[...] was tedious and bureaucratic, but it ‘was one forum that we can use to have Canada honour and fulfill the obligations and sacred trust’ of what was ‘an international nation-to-nation treaty’” (EPP, 2001, p. 305).

Outro exemplo de atuação diplomática das nações indígenas sublinhado pelo autor os membros dos chamados *Treaty Six* levaram uma petição contra o governo do Canadá e o Império Britânico à Liga das Nações. A demanda por uma audiência se baseava em dois argumentos que giravam em torno do Pacto da Liga: a elegibilidade dessas nações indígenas como Estados-membros da Liga, com base no reconhecimento implícito de tratados entre elas e a Coroa Britânica; e uma ameaça à paz internacional, o que demandava o apadrinhamento por um Estado parte daquela organização internacional. A estratégia dessas nações era sofisticada, pois naquela época a qualidade de membro do Canadá e dos demais domínios ultramarinos britânicos era muito precária, já que nenhum deles era um Estado independente, e também porque somente sujeitos do Direito Internacional podem ser membros de tratados (naquela época, só se considerava os Estados como sujeitos do Direito Internacional). Embora o representante das nações indígenas membros do *Six Treaty* fosse uma figura popular em Genebra e contasse com o apoio de outros Estados (por conta da imagem que muitos europeus tinham do indígena como o “bom selvagem”), a pressão britânica acabou por causar a derrota dessas nações nas suas demandas à Liga (EPP, 2001, p. 313-214). O que alguns desses exemplos trazidos por Epp demonstram é que povos indígenas já pensam sobre diplomacia e já praticam atividades diplomáticas há muito tempo, e que as atividades diplomáticas desses povos que começaram a ficar visíveis nos últimos anos para as Relações Internacionais, como a participação desses povos em conferências internacionais patrocinadas pela ONU ou pela OEA, ou como denúncias que

3 Os *Treaty Six* são seis tratados entre diversas nações indígenas do Canadá e a Coroa Britânica em Fort Carlton e em Fort Pitt firmados no final do século XIX.

esses povos fazem a organismos internacionais como a Comissão e a Corte Interamericana de Direitos Humanos, ou o Conselho e o Comitê de Direitos Humanos da ONU, não mostram “a novidade” das diplomacias desses povos, mas apenas constituem novos momentos dessas diplomacias.

Epp (2001, p. 314) também que hoje em dia há dois tipos de atividade internacional dos povos indígenas. Uma delas está centrada na “política do constrangimento”, também conhecida como política do *naming and shaming*, cuja tática é pressionar governos no âmbito internacional quando os recursos domésticos estão esgotados ou quando eles simplesmente não existem. A outra forma de atuação internacional é o que o autor chama de política da auto-representação, que identifica como atividade internacional o retorno de tradições “nação a nação”. Essa estratégia consiste em legitimar o auto-governo, a auto-determinação dos povos indígenas, e também na solidariedade global entre esses povos. Nos dizeres do autor, “The politics of self-representation involve a sense both of distinct position and a distinct path of historic experience as entrapped peoples in a world of states and economic modernization” (EPP, 2001, p. 314).

Montsion (2016), por sua vez, aponta que os povos indígenas no estado de British Columbia (BC), no Canadá, recentemente anunciaram uma série de esforços diplomáticos com a China com o objetivo de comunicar a potenciais investidores seus direitos e interesses com relação a projetos de desenvolvimento utilizando recursos naturais em suas terras tradicionais. Essas atividades tem sido, em sua maioria, coordenadas pelo *First Nations Energy and Mining Council* (FNEMC), e incluem missões comerciais, o estabelecimento de escritórios de representação, intercâmbios educacionais, dentre outros. Porém, tais esforços não são bem aceitos pelo Estado colono, e assim acaba se estabelecendo uma disputa pela representação desses povos, na qual o Canadá continua a ver povos indígenas e seus territórios como recaindo sob seu controle soberano, de forma a perpetuar as relações coloniais até os dias de hoje.

Adoue (2019), embora não usando o termo diplomacia para se referir às relações dos Mapuche primeiro com a coroa espanhola, e depois com o

Chile, também ressalta que essas relações foram pautadas por guerras, mas também por acordos de paz durante algum tempo:

“O solo fértil, rico em recursos hídricos e minerais do Gulumapu, a oeste da cordilheira, despertou a cobiça dos espanhóis, que partiram para uma campanha militar contra os povos Mapuche. A guerra resultou no fim do Parlamento de Quilín, em 1641, acordo no qual a Coroa espanhola reconhecia o território dos povos ao sul do rio Bío-Bío. Embora tenham perdido a faixa que vai do rio Maule ao rio Bío-Bío, os povos da terra conseguiram manter sua autonomia desde o Bío-Bío até o rio Toltén, mais ao sul. Ao mesmo tempo, esse território reconhecido pelo colonizador atuou como um escudo que dificultava também o avanço dos espanhóis para regiões mais austrais. O reconhecimento do território mapuche foi ratificado com o Acordo de Tapihue, firmado em 1825, com o governo do Chile, após a independência” (ADOUE, 2017, p. 28).

Porém, nas últimas décadas do século XIX, com a segunda Revolução Industrial, houve na Europa um aumento da demanda de insumos de matéria-prima provenientes das colônias latino-americanas. Esse foi um fator que impôs à América Latina, para a continuidade da dinâmica do capitalismo global, o fim das guerras civis e a consolidação de Estados nacionais para a organização da infraestrutura voltada ao grande volume de exportações. Com isso territórios que antes não eram cobiçados pelo mercado mundial o passaram a ser, para fins de expansão das fronteiras de exploração mine-rária e agropecuária (ADOUE, 2017, p. 28). Assim,

“A consolidação dos Estados implicava [...] a organização de exércitos de ponta, que avançavam como vanguarda mesmo antes da instalação da rede ferroviária. E as leis de terras garantiam a concentração da propriedade para seu uso destinado à exportação. Essas leis precederam a colonização dos territórios cujo uso em mãos das comunidades tradicionais. Se isso ocorreu em todo o continente, no caso específico do Wallmapu⁴, os Estados argentino e chileno lançaram campanhas militares que se apoiaram nesses novos marcos legais e na violação dos acordos prévios com os povos do sul. As expressões com que os discursos oficiais são, em si mesmas, operações ideológicas: “Pacificación de la Araucanía”, concluída em 1881, no caso chileno, e “Campaña del Desierto”, concluída em 1879, no argentino” (ADOUE, 2017, p. 28-29).

⁴ Nome do território ancestral Mapuche

Aqui no Brasil, Ailton Krenak, liderança histórica do movimento indígena, deixou, em entrevistas, depoimentos e discursos feitos ao longo dos anos, um legado para o pensamento político indígena e, mais particularmente, para o pensamento diplomático indígena. Ele faz essa reflexão, por exemplo, quando afirma que, ao contrário do que mostramos a respeito do caso canadense, em que a Coroa Britânica firmou tratados com os povos indígenas (nos quais após a independência, o Canadá se tornou sucessor da Coroa britânica), “Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações que eles são” (KRENAK, 2015, p. 23). Aqui, Krenak trata da negação, pelo governo brasileiro, ao não negociar e firmar tratados com os povos indígenas, nega a capacidade desses povos de terem suas próprias diplomacias, ao passo que, ao afirmar que esses povos são nações, Krenak parece afirmar, implicitamente, que eles têm suas próprias diplomacias.

A afirmação dessa atuação diplomática dos povos indígenas é mais explícita em uma entrevista com Krenak em que ele fala de sua atuação como coordenador da União das Nações Indígenas (UNI), a primeira organização pan-indígena de abrangência nacional no Brasil, caracterizando a UNI como uma embaixada indígena e sua atuação nela como a de um embaixador:

“Hoje, eu coordeno um conselho que reúne 180 tribos: a UNI [...]. Esse conselho de tribos é uma aliança entre as várias etnias que falam línguas diferentes, que estão em regiões diferentes do país, que têm uma aliança comum para tratar com os não índios; não se limita a fazer o tratamento administrativo de política com o Estado. A minha atividade hoje poderia ser entendida como a de um embaixador. Eu represento uma embaixada indígena junto a instituições e organizações não indígenas” (FREIRE, BUCCI, 2015, p. 82. Grifo nosso).

No seu mais recente livro, Krenak traz uma importante reflexão sobre diplomacias indígenas em face das organizações internacionais, e em como essas instituições muitas vezes reproduzem as estruturas coloniais:

“Pensemos nas nossas instituições mais bem consolidadas, como universidades ou organismos multilaterais, que surgiram no século XX: Banco Mundial, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do Brasil, foi preciso justificar para a Unesco por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra. Se sobrevivermos, vamos brigar pelos pedaços de planeta que a gente não comeu, e os nossos netos ou tataranetos -ou os netos de nossos tataranetos- vão poder passear para ver como era a Terra no passado. Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser” (KRENAK, 2019, p. 12-13).

Outro exemplo mais recente de diplomacia indígena no contexto brasileiro é o do cacique Raoni, liderança histórica do povo Kayapó, que, 30 anos após sua turnê pela Europa com o roqueiro Sting, faz uma nova turnê por esse continente em 2019 com o objetivo de expor as duras condições pelas quais o seu povo passa, agora agravadas no governo Bolsonaro, chegando a se reunir com o presidente francês Emmanuel Macron para solicitar 1 milhão de Euros para a construção de um muro verde de bambu, que uma vez pronto, delineará a grande reserva do Xingu, de forma a impedir a invasão por madeireiros, garimpeiros e caçadores.⁵

Constantinou e Derian (2010, p. 11-12) também dão como exemplo um caso ocorrido na Austrália de uma campanha por direitos aborígenes que começou com o estabelecimento da *Tent Embassy*, uma embaixada aborígene que funcionava numa tenda montada do lado de fora do Parlamento em 1972. Conforme pontuam os autores, o governo australiano não reconheceu o caráter de embaixada àquela tenda, e respondeu com assédio, tentativas de remoção forçada, e propostas não aceitas pelos aborígenes de remoção da embaixada em troca de salas de reunião permanentes e placas em memória aos aborígenes. O que esse episódio mostra é que ter direito aos

⁵ <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/05/macron-recebe-lider-indigena-raoni-e-oferece-apoio-para-protoger-o-xingu.shtml>. Acesso em 27 de maio de 2019.

instrumentos da diplomacia moderna foi percebido pelos aborígenes como respeito às suas vozes e demandas, assim como um meio de se engajar num diálogo não-assimétrico, embora ainda hierárquico, com a sociedade colonial. Segundo os autores, mais recentemente, o governo australiano, embora não reconhecendo a *Tent Embassy* como uma embaixada de direito, parece a ter aceitado como uma embaixada de fato ao listá-la, em 1995, como patrimônio cultural da Austrália: nas palavras deles, isso significa “perhaps a symbolic recognition of a diplomacy-to-come” (CONSTANTINOU, DERIAN, 2010, p. 12).

O racismo apontado por esses autores nas definições mais tradicionais de diplomacia também se encontra com o patriarcado, definindo diplomacia de uma forma que exclui mulheres indígenas ainda mais que homens indígenas, embora, fosse comum que mulheres indígenas tivessem um importante papel diplomático no momento do encontro colonial, como apontam Parisi e Corntassel (2007). Eles exemplificam isso pela frase do chefe da delegação cherokee dirigida aos britânicos, num encontro para negociar um acordo de paz com esse: “Onde estão as suas mulheres?”, estranhando a ausência de mulheres na delegação britânica. Antes da colonização, era comum que mulheres cherokees participassem de negociações de acordos de paz.

Da mesma forma, Kuokkanen (2011, p. 42) aponta o protagonismo de uma mulher indígena, Elsa Laula Renberg, na política Sami entre o final do século XIX e começo do século XX. Segundo a autora, Renberg fundou a primeira associação de mulheres Sami de âmbito nacional em 1904, e foi fundamental para a criação de associações locais tanto no lado sueco quanto no norueguês da chamada Samilândia. Essa mulher foi uma importante ativista pelo direito das mulheres à educação e pelo direito do seu povo à terra, que chegou a ser teorizado por ela num panfleto chamado *Life or Death* (o título tem a ver com o fato de que ela considerava o direito dos Sami às suas terras ancestrais como uma questão de vida ou morte). Portanto, Renberg teorizou sobre o direito dos sami à auto-determinação e também sobre diplomacias indígenas em face dos Estados das sociedades envolvidas, apesar do seu papel nas fases mais iniciais do momento sami ser negligenciado pela historiografia, inclusive a escrita por homens sami, não apenas por Berridge, Kins-Soper e Otte.

2. Diplomacias de mulheres indígenas

O trabalho tido como precursor da temática das mulheres indígenas nas Relações Internacionais, citado por todos os demais, é o de Parisi e Corn-tassel (2007). Mulheres indígenas, de acordo com os autores, tinham um papel importante como representantes diplomáticas em diversas comunidades indígenas no momento da invasão das Américas pelos europeus. Eles exemplificam isso pela frase do chefe da delegação cherokee dirigida aos britânicos, num encontro para negociar um acordo de paz com esse: “Onde estão as suas mulheres?”, estranhando a ausência de mulheres na delegação britânica. Antes da colonização, era comum que mulheres indígenas participassem de negociações de acordos de paz. Porém, com a colonização e com as continuidades coloniais que ainda persistem, elas foram sendo relegadas a um papel cada vez mais marginal, tanto no movimento indígena transnacional, por serem mulheres, quanto no movimento transnacional de mulheres, por serem indígenas. Segundo a autora e o autor:

“[...] due to colonization and on-going imperial influences, both women’s rights and Indigenous rights movements have been problematic spaces for Indigenous women’s participation in treaty making and standard setting in international legal fora. Both rights movements often require Indigenous women to make trade-offs (either as women or as Indigenous peoples) rather than make space for the more fully intersectional frameworks that Indigenous women have been lobbying for” (PARISI, CORNTASSEL, 2007, p. 81).

Por isso, segundo os autores, mulheres indígenas teriam desenvolvido diplomacias próprias para fazer avançar suas demandas por direitos específicos como mulheres indígenas. Negando a premissa realista de que a diplomacia é uma atividade puramente estatal, os Parisi e Corntassel afirmam que essas mulheres indígenas têm desafiado essa noção ocidental de diplomacia ao se afirmarem como representantes indígenas em negociações com seus Estados hospedeiros, com outras comunidades indígenas e com organizações internacionais. Dentre os vários exemplos de diplomacias das mulheres indígenas, os autores destacam as Dez Leis Revolucionárias das Mulheres pelas mulheres indígenas em Chiapas, México. Parisi e Corn-tassel (2007, p. 86) apontam como a mobilização das mulheres indígenas em Chiapas durante o levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional

na década de 1990 contra o NAFTA resultaram nas Dez Leis Revolucionárias para as Mulheres, através das quais essas mulheres desafiavam tanto o governo mexicano como os homens indígenas, ao questionar as opressões que sofriam por parte de ambos. Os autores também abordam como a atuação das mulheres indígenas na Conferência de Pequim sobre a Mulher de 1995. Na época, as mulheres indígenas, descontentes com parte do texto da Plataforma de Ação de Pequim, que trata as mulheres indígenas como objeto de políticas de desenvolvimento (que, na maioria das vezes, não dialogam com as necessidades dessas mulheres, publicaram, informalmente a chamada Declaração das Mulheres Indígenas, que trazia suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas. Esse posicionamento político das mulheres indígenas de não aceitar uma posição subalterna no movimento feminista naquele momento foi fundamental para que as Conferências de Beijing+5 e Beijing+10 fossem mais receptivas às demandas dessas mulheres (CORNTASSEL, PARISI, 2007, p. 82-88).

Os autores também apontam que a diplomacia das mulheres indígenas foi fundamental para transformar o processo de negociação da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU. Parisi e Corntassel apontam que as mulheres indígenas foram bem-sucedidas ao levantar esse tema no processo preparatório da Declaração, e apontam que, enquanto as primeiras versões de Projeto dessa Declaração não continham nenhuma referência a mulheres indígenas, o artigo 22:2 da versão mais recente de projeto no momento em que os autores redigiram o artigo trata da proibição de discriminação contra mulheres indígenas e de seu direito de não sofrer violência (PARISI, CORNTASSEL, 2007, p. 87). É importante mencionar que o artigo foi publicado em 2007, ano de aprovação da Declaração, e que deve ter sido redigido antes de sua aprovação. Lendo a Declaração já aprovada tem três artigos que tratam de mulheres indígenas: o 21⁶, o 22⁷ e o 44⁸ (ONU, 2007).

Portanto, um ponto que os autores levantam, usando como exemplo a Conferência de Pequim e os trabalhos preparatórios da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU, é a dupla subalternização das mulheres indígenas tanto no movimento internacional feminista como no movimento internacional indígena. Porém, Parisi e Corntassel apontam também para a agência dessas mulheres indígenas, que têm desenvolvido complexas diplo-

macias na busca por seus direitos e buscado espaço nesses dois movimentos internacionais.

Cinthya Enloe (1996, p. 186-202), por sua vez, em trabalho anterior ao de Corntassel e Parisi (embora não seja citado nos demais trabalhos sobre mulheres indígenas) sobre as mulheres indígenas em Chiapas, México, lembra que a revolta dos indígenas nesse estado mexicano em 1994 contra Acordo de Livre-Comércio da América do Norte (NAFTA) surpreendeu a muitos analistas de Relações Internacionais, mais particularmente os positivistas, que não foram capazes de prevê-la, apesar de, ironicamente, afirmarem ter sofisticados métodos de previsibilidade de eventos futuros. A autora considera que isso ocorreu porque, esses autores desconsideraram quem está nas margens, como esses indígenas, em suas análises, e portanto como não sendo relevantes para as Relações Internacionais; porém, como Enloe afirma, as margens são tão importantes quanto o centro para entender o poder, porque o poder é relacional. Para a autora, as mulheres indígenas da região de Chiapas, no México, exercendo trabalhos mal remunerados, são tão importantes de serem estudadas para entender o quanto os diplomatas que negociaram o NAFTA ou os empresários mexicanos que dele se beneficiaram e que exploram a força de trabalho precarizada dessas mulheres. Da mesma forma, é importante compreender os impactos específicos do NAFTA na vida dessas mulheres, com intensificação da precarização de seu trabalho, na perspectiva de emancipação dessas mulheres. Compreender o cotidiano das mulheres indígenas em Chiapas, algo tratado como rotineiro e sem importância em abordagens convencionais das Relações Internacio-

6 “1. Os povos indígenas têm direito, sem qualquer discriminação, à melhora de suas condições econômicas e sociais, especialmente nas áreas da educação, emprego, capacitação e reconversão profissionais, habitação, saneamento, saúde e seguridade social. 2. Os Estados adotarão medidas eficazes e, quando couber, medidas especiais para assegurar a melhora contínua das condições econômicas e sociais dos povos indígenas. Particular atenção será prestada aos direitos e às necessidades especiais de idosos, mulheres, jovens, crianças e portadores de deficiência indígenas”.

7 “1. Particular atenção será prestada aos direitos e às necessidades especiais de idosos, mulheres, jovens, crianças e portadores de deficiência indígenas na aplicação da presente Declaração. 2. Os Estados adotarão medidas, junto com os povos indígenas, para assegurar que as mulheres e as crianças indígenas desfrutem de proteção e de garantias plenas contra todas as formas de violência e de discriminação”.

8 “Todos os direitos e as liberdades reconhecidos na presente Declaração são garantidos igualmente para o homem e a mulher indígenas”.

nais, é, para a autora, essencial para entender o mundo em que vivemos. Portanto, Enloe desafia as fronteiras performaticamente desenhadas entre o internacional e o doméstico, ao afirmar a importância para as Relações Internacionais de algo que pesquisadores da área frequentemente entendem como doméstico, como a exploração do trabalho mal remunerado e precário de mulheres indígenas, como sendo importante para as Relações Internacionais.

É interessante notar que Enloe, nesse texto, embora se diferencie do de Corntassel e de Parisi por não utilizar a terminologia “diplomacia” para se referir à atuação internacional das mulheres indígenas, destaca a reação dessas mulheres ao NAFTA, e, portanto, também lhes atribui agência, além de apontar como as mulheres indígenas são ainda mais subalternizadas que os homens pelas políticas de austeridades impostas por esse acordo de integração regional.

A mesma autora, em seu livro *Bananas, Beaches and Bases: making feminist sense of international politics*, afirma que, quando um professor planeja a sua aula sobre Pocahontas dizendo que foi uma princesa do povo indígena Powhatan que salvou John Smith de ser executado e que, assim, abriu caminho para a colonização inglesa do que hoje conhecemos como Estados Unidos, ele está construindo um imaginário sobre relações políticas entre os Powhatan e os ingleses no qual as mulheres indígenas são propensas a ficarem encantadas com os colonizadores (ENLOE, 2000, p. 1). Porém, segundo Rebecca Kay Jager (2015), o que aconteceu no momento em que John Smith achou que seria executado foi na verdade um rito de adoção dele pelo povo Powhatan, no qual Pocahontas se responsabilizou pela aclimação dele ao seu povo. Ainda de acordo com a autora, esse tipo de narrativa de que Pocahontas, apaixonada, teria salvado John Smith, desconsidera seu papel como uma diplomata Powhatan, como uma mediadora entre duas culturas. Esse tipo de narrativa sobre Pocahontas do qual Enloe fala foi instrumentalizada por escritores nacionalistas dos Estados Unidos para higienizar a história desse Estado, calcada no genocídio indígena, de forma a dar uma versão mais palatável a seus leitores de um vínculo romantizado e idealizado entre indígenas e colonizadores, de uma sociedade livre

de tensões raciais, e uma aparente generosidade de Pocahontas foi muito útil para isso. Nas suas palavras:

“Pocahontas did not reject her Indian existence; she was working on behalf of her countrymen. She tried to understand English culture and religion, looking for possible advantages for Powhatan people and in order to facilitate a peaceful coexistence. Primary sources indicate that Pocahontas was intelligent, compassionate, and brave during her interactions with the English. These colonial accounts laid the foundation for mythic Pocahontas (JAGER, 2015, p. 217).

Ainda segundo a autora:

“[...] Wirt was unable to imagine the possibility that Pocahontas’s intermediary work was part of an entrenched system of Indian kinship diplomacy. She had a Native responsibility to fulfill her diplomatic duty, and she carefully considered the repercussions of her actions. If you situate Pocahontas’s actions within her Native frame of reference, she worked to assimilate the English into the Powhatan Confederacy and facilitated a new Powhatan reality that included obtaining technology, goods, information, and an alliance from the English. Pocahontas tried to manipulate interactions with the English to benefit Tsenacommacah” (JAGER, 2015, p. 219).

Em outro ponto de *Bananas, Beaches and Bases*, Enloe lembra que as companhias francesas e inglesas de comércio de pele animal, até o começo do século XIX, encorajavam o casamento entre seus comerciantes brancos e mulheres indígenas no que hoje chamamos de Canadá. Tais casamentos eram para elas estratégicos e importante como meio de fomentar alianças com os povos indígenas daquele território (nomeadamente os homens indígenas, pois a cosmovisão europeia não era capaz de visualizar um papel político relevante para as mulheres indígenas), cujo controle colonial não era seguro na época. Além disso, sob o ponto de vista dos colonizadores, segundo a autora,

“The trappers gained the chance to create a family despite the hardships of life on the northern frontier. Moreover, marriage to an Indian woman gave a white man a sense that he was superior, that he was saving a woman from the deplorable condition of savagery. This belief bolstered white men’s sense of the moral rightness of their role in the lucrative international beaver-pelt trade” (ENLOE, 2000, p. 94).

Porém, apesar de serem tratadas como meros recursos pelos ingleses e franceses, as mulheres indígenas faziam suas próprias escolhas, e não eram objetos passivos, tendo suas próprias razões para casar com homens brancos. Algumas valorizavam os objetos que eles tinham, como chaleiras de metal, e faziam tudo ao seu alcance para assegurar que o comércio dos Europeus com seus respectivos povos continuasse; outras preferiam a vida dentro das fortificações. Algumas delas acumularam influência o suficiente para que fossem consideradas como mediadoras entre seus povos e os europeus, e portanto pode ser dito, embora Enloe não use esse termo, que eram diplomatas de seus povos. Porém, em 1806, a política britânica começou a mudar, e os burocratas da metrópole após considerar que os custos de manter tantas esposas e filhos ultrapassavam os benefícios comerciais, passaram a encorajar os caçadores europeus a procurarem esposas brancas. Na ocasião, as mulheres indígenas não puderam fazer muita coisa para resistir, e seu controle sobre a política internacional do casamento foi reduzido drasticamente (ENLOE, 2000, p. 94). Jager (2015), ao escrever sobre Sacagawea, mulher indígena do povo Shoshone, casada com um comerciante de pele animal franco-canadense, e que serviu de guia intérprete na expedição de Lewis e Clark de expansão dos Estados Unidos para o Oeste (e, na visão da autora, foi também uma mediadora cultural entre os anglo-americanos e seu povo, uma diplomata) rebate o seguinte comentário de Harold Howard, um dos biógrafos de Sacagawea: “It was the pinnacle of many Indian girls’ ambitions to marry a fur trader” (HOWARD *Apud* Jager, 2015, p. 274). Para a autora, entre muitos povos indígenas, como os Shoshone e os Hidsata (povo que a capturou ainda criança, a adotou, e no qual ela estava quando se casou) mulheres que desempenham esse papel diplomático de mediadoras culturais eram altamente respeitadas, e o casamento com os Europeus era uma forma de ganhar conhecimento dessa nova fronteira multicultural que se desenhava diante desses povos (JAGER, 2015, p. 274-275).

Já Manuela Picq (2017) analisa mulheres indígenas, em especial mulheres kichwa, como atrizes⁹ das Relações Internacionais, adotando uma perspec-

9 O fato de normalmente ser usado o termo “atores”, e não “atrizes” das Relações Internacionais, são um indicativo do quanto essa área do conhecimento, além de ser uma prática colonial, é também uma prática patriarcal.

tiva de interseccionalidade entre raça e gênero, e tendo como argumento central que

“as mulheres kichwa articulam política indígena, o estado-nação e normas internacionais de modos que deslocam formas convencionais de autoridade legal. Sua busca por justiça é profundamente imbricada com a política global e resulta em práticas de soberania dispostas em múltiplas camadas que se sobrepõem umas às outras” (PICQ, 2017, p. 342).

Ao longo do trabalho, Picq sustenta que a indignidade é uma ferramenta importante para as Relações Internacionais, ainda que negligenciada pela área, por permitir reconhecer a diversidade de formas de organização políticas diferentes do estadocentrismo ocidental. Isso resulta, segundo a autora, da colonialidade de uma disciplina que ainda considera ontologias indígenas objetos “inapropriados” de análise ou de política. Essa colonialidade, segundo a autora, está nas raízes eurocêntricas das Relações Internacionais, na naturalização da soberania westfaliana europeia, que trata a indignidade como

“a antítese imaginada da modernidade europeia, atemporal e apolítica, resumindo uma ausência inventada do contrato social que ostensivamente precedeu o estado (europeu). A indigeneidade se refere aos nativos não civilizados que não pertencem ao projeto “moderno” de construção do estado. O termo se aplica aos que precedem o estado moderno. Assim, a indigeneidade espelha a modernidade como o seu Outro “cultural” contra o qual a história da nação europeia se desenrola. É intrinsecamente relacional ao estado, e portanto, vital para uma disciplina dedicada ao estudo das relações entre estados. Dispensar a política indígena com base no seu status de minorias é um engano, pois a indigeneidade se refere, antes de tudo, ao estado” (PICQ, 2017, p. 347).

A autora afirma ainda que mulheres indígenas são ainda mais apagadas das Relações Internacionais que seus parentes¹⁰ homens, devido a uma intersecção entre a colonialidade e o patriarcalismo da disciplina. Segundo a autora, “Histórias de mulheres indígenas são ainda menos ouvidas, a des-

¹⁰ Parentes aqui não se refere a um vínculo de consanguinidade, e sim a um termo utilizado pelo movimento indígena brasileiro para se referir ao pertencimento a uma identidade pan-indígena. É interessante notar que o termo nesse contexto, ao contrário da norma culta da língua portuguesa, tem flexão de gênero: assim, no movimento indígena brasileiro, fala-se em “parentes” e “parentas”.

peito de sua mobilização estratégica por políticas interseccionais em busca de direitos individuais das mulheres e direitos coletivos indígenas [...]” (PICQ, 2017, p. 345).

Picq mobiliza então o caso empírico das mulheres kichwa no Equador. Segundo Picq, essas mulheres, que ficaram sempre espremidas entre o machismo da justiça local indígena e o racismo do movimento feminista, mobilizaram a linguagem da Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) e a da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas de forma interseccional para fazer suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas avançarem na redação da Constituição Plurinacional do Equador, e também para que a CEDAW fosse aplicada pela justiça local indígena, de forma a repensar a soberania para além do Estadocentrismo. De acordo com a autora,

“A política das mulheres indígenas expõe a concomitância de três escalas de autoridade legal – indígena, nacional e internacional –, cada uma delas envolvendo uma jurisdição própria. As mulheres kichwa triangular estratégias legais de forma certa. Elas usaram o direito internacional para mirar o estado e expandir a autonomia legal – e a soberania – da justiça indígena. Elas triangular com as autoridades internacional e nacional para atingir seu objetivo em nível subnacional. Suas estratégias conceberam a soberania estatal não como um fim, mas como meio para fortalecer a responsabilidade internacional no âmbito dos espaços indígenas. O sistema normativo global fornece uma fonte para reivindicações de direitos universalmente legítimos, enquanto o estado é o veículo que codifica os direitos das mulheres indígenas como aspectos da jurisdição indígena autônoma” (PICQ, 2017, p. 358-359).

Portanto, Picq, embora, assim como Enloe, não use o termo “diplomacia” para se referir a essa atuação das mulheres kichwa, novamente aponta para a subalternização das mulheres indígenas por seus parentes e pelo movimento indígena, embora destaque a agência dessas mulheres ao estabelecerem sofisticadas formas de atuação que rompam com essa dupla subalternização.

Rauna Kuokkanen (2012), por sua vez, desenvolve um trabalho mais teórico e abstrato sobre o significado de autodeterminação para as mulheres indígenas. A autora argumenta, em primeiro lugar, que a justiça de gênero

não pode estar ausente do projeto de autodeterminação indígena, e, em segundo lugar, que quando se trata de violência contra as mulheres indígenas, é necessário olhar com mais atenção para a violência de gênero. Kuokkanen faz uma diferenciação entre violência de gênero contra as mulheres indígenas, aquela que elas sofrem por serem mulheres, e a violência contra povos indígenas, que, embora não seja direcionada especificamente contra as mulheres indígenas, acaba recaindo com mais peso nelas do que nos homens indígenas, como o desrespeito à demarcação de terras indígenas (e destaca que fazer essa diferenciação é importante para criar estratégias. A autora, embora considere relevante tratar das violências mais gerais contra povos indígenas que acabam causando mais danos às mulheres pertencentes a essas comunidades, sublinha que uma ênfase excessiva em diferenças culturais acabam tirando a atenção de violências específicas que mulheres indígenas sofrem por serem mulheres e indígenas, e podem resultar em esforços frustrados por uma justiça de gênero dentro das comunidades. Ela considera que, apesar das experiências das mulheres e suas concepções de gênero variam em diferentes culturas e sociedades, mulheres também compartilham muito em comum globalmente. E aponta que é necessário olhar para as injustiças de gênero dentro das comunidades porque, sem autodeterminação das mulheres indígenas, sem que elas possam fazer escolhas dentro de suas comunidades, não é possível autodeterminação dos povos indígenas. Uma autodeterminação dos povos indígenas sem autodeterminação das mulheres indígenas seria uma definição muito restrita de auto-determinação.

Em outro trabalho, anterior a este, a mesma autora trabalha com um referencial teórico feminista marxista, com o argumento luxemburguiano relativo à expansão do capitalismo, para entender as violências contra as mulheres indígenas no contexto da globalização, ou seja, trata dos impactos específicos que novas formas de imperialismo estão tendo sobre as mulheres indígenas. Assim, capitalismo, patriarcado e colonialismo dependeriam um do outro para sobreviver, e as mais prejudicadas por essa tríade seriam as mulheres indígenas. Ela analisa como essa tríade tem impactado as mulheres indígenas tanto em termos de perda de território, como em termos de militarização e a objetificação sexual da vida das mulheres indígenas, e

afirma que a perda do território e a militarização andam juntas, causando a morte dessas mulheres. Ao fazer um estudo de caso sobre mulheres indígenas que, privadas de outros meios de subsistência devido à perda de suas terras, serviram ao exército dos Estados Unidos no Iraque, Kuokkanem destaca como tais mulheres, ao morrerem em guerra, tinham a memória de suas vidas mas instituições militares apagadas, ao passo que mulheres brancas se tornavam heroínas de guerra. A autora também sublinha como mulheres indígenas no Canadá e nos Estados, ao perderem os meios de subsistência que provinham das terras que lhes foram retiradas, se tornam mais vulneráveis a serem forçadas à pornografia e ao tráfico de pessoas para fins de exploração sexual (KUOKKANEN, 2008).

Num outro trabalho, a mesma autora investiga, através de entrevistas, as percepções das indígenas Sami na Noruega e na Finlândia sobre o conceito de auto-determinação. A autora parte das seguintes questões em seu trabalho:

“how do Sámi women understand the concept, how do they evaluate the current efforts to implement self-determination by Sámi political institutions and what kind of forms their socio-political participation takes in contemporary Sámi society?” (KUOKKANEN, 2011, p. 39)

As respondentes, em sua maioria, sublinharam uma visão relacional do conceito de auto-determinação, incluindo tanto uma dimensão coletiva do conceito quando englobando também uma dimensão individual, auto-determinação sobre o próprio corpo, ressaltando que essas duas dimensões não são incompatíveis. A maioria das respondentes considerou que não é essa visão dos Parlamentos Sami, que são, em suas visões, instituições muito refratárias à participação política das mulheres indígenas, e que trabalham com percepções sobre o que é auto-determinação que foram capturadas pelos Estados, não refletindo, portanto, a visão delas sobre o que é auto-determinação. Para ela, isso ocorre por dois motivos: o modelo de bem-estar social nos países nórdicos, ao contrário do que aconteceu nas Américas, incorporou os indígenas. Por isso, muitas vezes, a auto-determinação dos Sami passou a ser vista como um luxo, algo acessório. Além disso, como as formas de organização política dos Parlamentos Sami se espelha no modelo eleitoral dos Estados onde eles estão situados, de democracia

representativa liberal, falta discussão com as bases, num nível mais local, sobre o significado de auto-determinação, de forma que o que os Parlamento Sami entendem como auto-determinação é muito distante do que uma parte substancial da população entende. Com isso, mulheres Sami, que chegaram a ocupar o gabinete da então Primeira-Ministra da Noruega Gro Harlem Brundtland em 1981 para protestar contra a construção de uma hidroelétrica (curiosamente, a mesma que cunhou o termo “desenvolvimento sustentável”), ou que tiveram um papel de liderança na política Sami no começo do movimento indígena nos países nórdicos, como Elsa Renberg passaram a ser gradativamente afastadas da política Sami.

A jornalista Patrícia Cornils, por sua vez, em capítulo de livro sobre a luta da cacica xavante Carolina Rewaptu pela retomada das terras indígenas desse povo no Mato Grosso, do qual foram expulsos para dar lugar a latifundiários, traz uma fala interessante da cacica de 2012, ano em que os xavante lutavam pela desintrusão de seus territórios, e que muito nos faz pensar sobre o protagonismo da mulher indígena e seu papel nas diplomacias indígenas:

“Hoje a mulher tem a coragem de fortalecer o homem. Porque não é só os homens que é guerreiro. Hoje, a mulher luta pela terra. Participa dos eventos, audiência pública. Nós todos tem coragem de falar a voz da mulher. Que também representa a mulher guerreira hoje. Não pode só os homens fazer guerra com os waradzu¹¹. Porque os waradzu são inimigos dos índios e inimigos dos animais, inimigos das plantas” (CORNILS, 2019, p. 143-144)

Nesta fala, assim como as mulheres maia do México, em suas Dez Leis Revolucionárias das Mulheres, Carolina se dirige tanto aos homens xavante quanto à sociedade não-indígena, exigindo protagonismo das mulheres xavante no fazer político nas relações desse povo com os brancos, sendo esse fazer político materializado na palavra “guerra” porque o momento que os xavante viviam era um momento de guerra de retomada de seu território. Mas não se restringe à guerra, mas também outras atividades políticas muito características das diplomacias indígenas em relação ao Estado brasileiro, como eventos e audiências públicas.

¹¹ Brancos, na língua xavante.

J. Ann Tickner (2015), por sua vez, busca analisar as contribuições indígenas, principalmente de mulheres indígenas, para as Relações Internacionais, que não consegue, para a autora, encontrar respostas para as crises que rondam o mundo atualmente. Criticando o triunfalismo do estadocentrismo do modelo westfaliano que prevalece na disciplina até hoje, a autora destaca que a disciplina não consegue encontrar respostas para as crises mundiais mais recentes por se manter dentro desse modelo, e que epistemologias indígenas, não estadocêntricas e mais sensíveis a questões como danos ao meio ambiente, podem fornecer respostas para essas crises. A autora destaca as discordâncias das mulheres indígenas quanto ao feminismo, pois umas afirmam existir um feminismo indígena, enquanto outras afirmam não existir um feminismo indígena, já que, enquanto as mulheres brancas feministas buscam uma autonomia que nunca tiveram, as mulheres indígenas buscam recuperar uma autonomia que lhes foi roubada quando a colonização fez o patriarcado chegar também às comunidades indígenas. Apesar disso, Tickner considera que epistemologias indígenas são muito parecidas com epistemologias feministas por serem reflexivas, por buscarem histórias escondidas pelas grandes narrativas, assim como novos conhecimentos em vozes que raramente são ouvidas.

Conclusão

A segunda seção fez uma crítica ao conceito tradicional de diplomacia. Estadocêntrico, racista e machista, ele reflete um certo imaginário do diplomata como um homem branco que necessariamente serve ao Estado. Embora algumas críticas feministas e pós-coloniais tenham sido importantes, não necessariamente elas atacam o estadocentrismo desse conceito. Nesse item, também abordamos a ideia de diplomacia indígena, que subverte noções estadocêntricas e racistas de diplomacia. Também discutiu-se que, embora haja uma proliferação mais recente de literatura sobre diplomacias indígenas, elas são um fenômeno muito antigo, além de serem muito diversas entre si.

A terceira seção, por sua vez, fez uma revisão de literatura sobre mulheres indígenas nas diplomacias indígenas. O que se percebeu é que, em-

bora em certos casos, no momento do encontro colonial, essas mulheres tiveram um papel relevante enquanto diplomatas de seus povos, a colonização representou uma perda de destaque político delas entre seus povos. Em muitos casos, como o zapatista, os das mulheres kichwa no Equador, em fóruns internacionais como a ONU, essas mulheres têm ganhado mais visibilidade, embora em outros, como as mulheres sami nos países nórdicos, isso não tenha ocorrido.

Através da revisão de literatura, pode-se notar um avanço muito grande na literatura da área de Relações Internacionais sobre mulheres indígenas. Embora escassa, a bibliografia encontrada aponta mostra que há uma subalternização das mulheres indígenas tanto no movimento internacional indígena quanto no movimento internacional feminista. Porém, demonstram a agência dessas mulheres indígenas na política internacional ao questionar essa subalternização, seja levando suas demandas específicas como mulheres indígenas nos fóruns internacionais de direitos humanos, seja mobilizando o direito internacional para fazer avançar essas demandas no plano doméstico e comunitário, como diplomatas de seus povos.

No mais, a revisão de literatura suscitou dúvidas e questionamentos que precisam ser avançados em trabalhos posteriores. Embora os trabalhos partam majoritariamente de um feminismo interseccional, a perspectiva feminista marxista empregada por Kuokkanen (2008) para tratar dos impactos específicos da perda de território e da militarização da vida indígena sobre as mulheres indígenas se mostrou adequado também, e me fez refletir quais dos dois referenciais teóricos é mais adequado para tratar das mulheres indígenas nas Relações Internacionais, e em que medida os dois podem andar juntos. Finalmente, a revisão de literatura apontou uma lacuna que precisa ser preenchida sobre as diplomacias das mulheres indígenas em suas demandas por direitos no contexto brasileiro.

Referências

ADOUE, Silvia Beatriz. Enfrentamentos no Wallmapu: a nova onda da expansão da fronteira do capital e a resistência Mapuche. **Margem Esquerda: Revista da Boitempo**, nº 29, set. 2017.

ARVIN, Maile; TUCK, Eve; MORRILL, Angie. Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. **Feminist Formations**, Volume 25, Issue 1, Spring 2013, p. 8-34.

BALDY, Cutcha Risling. **We are dancing for you: Native Feminisms and the Revitalization of Women's Coming-of-Age Ceremonies**. Seattle: University of Washington Press, 2018.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117.

_____. Feminismos subalternos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017, p. 1035-1054.

BEIER, J. Marshall. Forgetting, Remembering, and Finding Indigenous Peoples in International Relations. BEIER, J. Marshall (ed.). **Indigenous Diplomacies**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009, p. 11-28.

_____. **International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2005.

_____. Introduction: Indigenous Diplomacies and Indigenous Diplomacies. BEIER, J. Marshall (ed.). **Indigenous Diplomacies**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009, p. 1-11.

BELAUSTEGUIGOITIA, Maria. Zapatista Women: Place-based Struggles and the Search for Autonomy. ESCOBAR, Arturo; HARCOURT, Wendy. **Women and the Politics of Place**. Bloomfield: Kumarian Press, 2005, p. 190-205.

BERRIDGE, G.R; KEENS-SOPER, Maurice; OTTE, T.G.A **Diplomatic theory from Machiavelli to Kissinger**. Nova Iorque: Palgrave, 2001.

CONSTANTINOU, Costas M.; DERIAN, James Der. Sustaining global hope: sovereignty, power and the transformation of diplomacy. CONSTANTINOU, Costas M.; DERIAN, James Der (orgs.). **Sustainable diplomacies**. Hampshire, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 1-24.

CORNILS, Patricia. Sobreviver e recriar o mundo: Carolina Rewaptu. BORGES, Carla; MERLINO, Tatiana (orgs.). **Heroínas desta História: mulheres em busca de justiça por familiares mortos pela ditadura**. São Paulo: Instituto Vladimir Herzog; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

COSTA, Davi de. Cosmology, mobility and exchange: Indigenous diplomacies before the nation-state. **Canadian Foreign Policy Journal**, 13:3, 2007, p. 13-28.

DERIAN, James Der. **On Diplomacy: a genealogy of Western estrangement**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

ENGLAND, Kim. V. L. Getting personal: Reflexivity, Positionality and Feminist Research. **Professional Geographer**, 46(1), 1994, p. 80-89.

ENLOE, Cynthia. **Beaches, bananas and bases**. 2 ed. Berkley: University of California Press, 2000.

_____. Margins, silences and bottom rungs: how to overcome the underestimation of power in the study of international relations. SMITH, Steve; BOOTH, Ken; ZALEWSKI, Marysia (eds.). **International theory: positivism and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 186-202.

_____. **The curious feminist: searching for women in a new age of empire**. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 2004.

EPP, Roger. Crawford, At the Wood's edge: towards a theoretical clearing for indigenous diplomacies in international relations. Robert M.A., Jarvis, Darryl S.L. (Eds.), **International Relations – Still an American Social Science? Towards Diversity in International Thought**. Albany: State University of New York Press, 2001, p. 299-324.

ESCOBAR, Arturo; HARCOURT, Wendy. Practices of Difference: Introducing Women and the Politics of Place. ESCOBAR, Arturo; HARCOURT, Wendy. **Women and the Politics of Place**. Bloomfield: Kumarian Press, 2005, p. 1-19.

FREIRE, Alípio; BUCCI, Eugênio. Receber sonhos (entrevista com Ailton Krenak). COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak**: Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 78-130.

GRUBITS, Sonia; DARRAULT-HARRIS, Ivan; PEDROSO, Máira. Mulheres indígenas: poder e tradição. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2005.

HACKSTAFF, Karla; PIERCE, Jennifer Pierce. Is Sisterhood Global?. **Berkeley Journal of Sociology**, Vol. 30, 1985, p. 189-204.

JAGER, Rebecca Jay. **Malinche, Pocahontas, and Sacagawea**: Indian women as cultural intermediaries and national symbols. Norman: University of Oklahoma Press, 2015.

KAINGÁNG, Azelene. Indígenas: depoimento de uma militante. PINSKY, Carla Bassanezi, PEDRO, Joana Maria (orgs.). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2016, p. 410-412.

KAYE, Julie. **Responding to human trafficking: Dispossession, Colonial Violence and Resistance among Indigenous and Racialized Women**. Toronto: Toronto University Press, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. A União das Nações Indígenas. COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak**: Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 20-29.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUOKKANEN, Rauna. Globalization as Racialized, Sexualized Violence. **International Feminist Journal of Politics**, 10:2, 2008, p. 216-233.

_____. Self-Determination and Indigenous Women's Rights at the Intersection of International Human Rights. **Human Rights Quarterly**, Volume 34, Number 1, February 2012, p. 225-250.

_____. Self-determination and Indigenous Women – “Whose Voice Is It We Hear in the Sámi Parliament?”. **International Journal on Minority and Group Rights**, n° 18, 2011, p. 39-62.

LARBALESTIER, Jan. The politics of representation: Australian aboriginal women and feminism. **Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology**, 6:2, 1990, p. 143-157.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935- 952, set./dez. 2014.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço da complementaridade ao lugar da especificidade. SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI e GIZ, 2012, p. 140-161.

MCCONNELL, Fiona; MOREAU, Terri; DITTMER, Jason. Mimicking state diplomacy: the legitimizing strategies of unofficial diplomacies. **Geoforum**, 43, 2012, p. 804-814.

MEISSNER, Shelbi Nahwilet; WHYTE, Kyle. Theorizing Indigeneity, Gender, and Settler Colonialism. TAYLOR, Paul C.; ALCOFF, Linda Martín; ANDERSON, Luvell (ed.). **The Routledge Companion to Philosophy of Race**. Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 152-167.

MIHESUAH, Devon Abbott. **Indigenous American Women: decolonization, empowerment, activism**. Lincoln, Londres: University of Nebraska Press, 2003.

MIRANDA, Lillian Aponte. Indigenous peoples as International Law-makers. **Journal of International Law**, Vol. 32, n° 1, 2014, p. 203-263.

MONTSION, Jean Michel. Diplomacy as self-representation: British Columbia's First Nations and China. **The Hague Journal of Diplomacy**, nº 11, 2016, p. 1-22.

MOREIRA, Felipe Kern. Povos indígenas e Relações Internacionais: das malocas à aldeia global. **Humanitas**, v. 24, nº1/2, 2008, p. 7-34.

MORGENSEN, Scott Lauria. Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction. **Settler Colonial Studies**, 2:2, p. 2-22, 2012.

NEUMANN, Iver B. Sustainability and Transformation in Diplomatic Culture. The Case of Eurocentrism. CONSTANTINOU, Costas M.; DERIAN, James Der (orgs.). **Sustainable diplomacies**. Hampshire, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 128-147.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues. **Por uma História do Possível**: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

OLIVERA, Mercedes. Subordination and rebellion: Indigenous peasant women in Chiapas ten years after the Zapatista uprising, **The Journal of Peasant Studies**, 32:3-4, 2005, p. 608-628.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Guerreiras = M'baima miliguapy: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia**. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. 2ª ed. Cidade do México: Cooperativa El Rebozo/Zapatéandole/Lente Flotante/En Cortito que's pa Largo/Alifem, 2014.

PARISI, Laura; CORNTASSEL, Jeff. A "Revolution within a Revolution": Indigenous Women's Diplomacies. BEIER, J. Marshall (ed.). **Indigenous Diplomacies**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009, p. 79-96.

----- . In Pursuit of Self-Determination: Indigenous Women's Challenges. **Canadian Foreign Policy**, p. 81-98, 2007.

PEARCEY, Mark. **The exclusions of civilization**: Indigenous peoples in the story of international society. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PETTMAN, Jan. Gendered knowledges: Aboriginal women and the politics of feminism. **Journal of Australian Studies**, 2009, 16:35, p. 120-131.

PICQ, Manuela. Visões indígenas desafiando o global: mulheres kichwa pluralizando a soberania. Monções: **Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v.6. n.11, jan./jun., 2017, p. 340-369.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. PIORI, Mary Del (org.); BASSEZI, Carla (coord.). **História das Mulheres no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1997, p. 11-44.

REBELO, Francine; GUERRA, Luís Antônio. Participação política das mulheres zapatistas: desafios e resistências. **Revista de Estudos em relações inter-étnicas**, Vol. 20, nº 1, 2017.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista ANTHROPO-LÓGICAS**, ano 7, volume 14 (1 e 2): p. 95-110, 2003.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, nº 18, 2012, p. 106-131.

----- . **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

----- . Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com os legisladores. **Direito.UnB**, V. 1, nº 1, jan.-jun. 2014, p. 65-92.

SIEDER, Rachel (ed.). **Demanding Justice and Security**: Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America. New Brunswick: Rutgers University Press, 2017.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies**: research and indigenous peoples. Londres, Nova Iorque e Dunedin: Zed Books e University of Otago Press, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Rodolfo. Direitos Indígenas: Alguns Problemas Conceituais. JELIN, Elizabeth, HERSHBERG, Eric (orgs.). **Construindo a democracia: Direitos Humanos, Cidadania e Sociedade na América Latina.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 207-232.

_____. How to Decolonize Indigenous Rights. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, 8:1, 2013, p. 97-102.

SUZACK, Cheryl. Indigenous Women and Transnational Feminist Struggle: Theorizing the Politics of Compromise and Care. CR: **The New Centennial Review**, Volume 10, Number 1, Spring 2010, pp. 179-193.

_____. **Indigenous Womens' Writing and the Cultural Study of Law.** Toronto: Toronto University Press, 2017.

TICKNER, Ann Tickner. Revisiting IR in a Time of Crisis. **International Feminist Journal of Politics**, 17:4, 2015, p. 536-553.

TICKNER, Arlene. Core, periphery and (neo) imperialist International Relations. **European Journal of International Relations**, 19(3), 2013, p. 627-646.

_____. Hearing Latin American voices in International Relations studies. **International Studies Perspectives**, 4, 2003, p. 325-350

TUCKER, Karen. Unraveling Coloniality in International Relations: Knowledge, Relationality, and Strategies for Engagement. **International Political Sociology**, Vol. 12, nº 3, Setembro de 2018, p. 215-232.

URT, João Nackle. How Western Sovereignty occludes indigenous governance: the Guarani and Kaiowa Peoples in Brazil. **Contexto Internacional**, vol. 38(3) Sep/Dec 2016, p. 865-886.

_____. O lugar dos povos indígenas na política global contemporânea: entre a emancipação e a oportunidade. **4º Encontro Nacional da ABRI**, 2013.

YÁÑEZ, David Velasco. **Mujeres Zapatistas y las luchas de género.** Guadalajara: ITESO, 2017..

WILSON, Shawn. **Research is Ceremony**: Indigenous Research Methods. Black Point: Fernwood Publishing, 2008.

WOOLMAN, Joanna; DEER, Sarah. Protecting Native Mothers and Their Children: A Feminist Lawyering Approach. **William Mitchell Law Review**, Vol. 40: n° 3, 2014, p. 943-989.

ZALEWSKI, Marysia. 'All these theories yet the bodies keep piling up': theories, theorists, theorising. MITH, Steve; BOOTH, Ken; ZALEWSKI, Marysia (eds.). **International theory**: positivism and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 340-353.

“Amigos, Estou Dizendo, Temos que nos Unir e Lutar”: O Surgimento das Assembleias dos Povos Indígenas de Oiapoque Enquanto Consciência Pan-Indígena

Carina Santos de Almeida¹
Francinei Narciso Correia²
Sinésia Forte dos Santos³

Meus amigos, esta é uma reunião histórica. É a primeira vez na história de nossos povos, que nós estamos reunidos em Assembleia para discutir os problemas dos índios e tomar resoluções. [...] Amigos, estou dizendo, temos que nos unir e lutar.

Luís Soares dos Santos, liderança Karipuna.
Aldeia Kumarumã – Oiapoque/Amapá, 22 de setembro de 1976.

Introdução

Há mais de quatro décadas constituiu-se a “Assembleia dos chefes e representantes dos povos indígenas da região de Oiapoque, do norte do Amapá” que, paulatinamente, ganhou tessitura enquanto espaço indígena regional organizado na defesa dos direitos dos povos autóctones de Oiapoque/AP. Essa primeira Assembleia ocorreu em 22 e 23 de setembro de 1976, na Aldeia Kumarumã, às margens do rio Uaçá, e reuniu os anfitriões Galibi, os Palikur, os Karipuna e os Galibi do Oiapoque. As palavras destacadas na epígrafe e proferidas pela primeira liderança a se manifestar na Assembleia, o Karipuna Luís Soares dos Santos, preconizam a importância do momento percebido como um marco na história dos povos.

1 "Docente no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará, na Universidade Federal do Amapá (CLII/UNIFAP). Doutora em História."

2 Indígena do Povo Galibi-Marworno, vive na Aldeia Kumarumã da Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Amapá. Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos do Amapá e Norte do Pará pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

3 Indígena do Povo Karipuna, vive na Aldeia Manga, na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Amapá. Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos do Amapá e Norte do Pará, pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Desde então, iniciou-se o ciclo de Assembleias que faz parte do calendário anual dos povos indígenas de Oiapoque. No âmbito regional, assim como na esfera nacional, as Assembleias Indígenas foram capazes de transpor o indigenismo oficial de Estado enquanto pretense “representante” histórico dos povos autóctones, para construir e consolidar de forma peremptória um “lugar” de compartilhamento e articulação de anseios que de fato representasse os indígenas regionais, tornando-se canais políticos de fala, escuta e, sobretudo, de ação-articulação até o presente.

O surgimento das Assembleias Indígenas no Brasil aconteceu na década de 1970, e o primeiro encontro transcorreu mais precisamente entre os dias 17 a 19 de abril de 1974, na Missão Anchieta, em Diamantino, no Mato Grosso. Essa 1ª Assembleia de Chefes Indígenas foi realizada em meio a um complexo e perverso momento histórico que afligia os povos originários em todo o país, caracterizado por genocídio, violências, conflitos e confrontos. A primeira Assembleia teve o apoio e organização do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), instituição articuladora e que conhecia vividamente as mazelas que alcançavam os indígenas. Sua realização foi influenciada pelo latente sentimento de diligência e insatisfação que se avolumava entre as sociedades nativas e, que, transformava-se em iniciativas indígenas regionalizadas, desvelando a emergência de uma consciência à tomada de ações coletivas na defesa, proteção e luta dos povos em face das invasões de fazendeiros, garimpeiros, madeireiros, estradas, entre outros (RECK, 1996, p.120-122). Os povos indígenas de Oiapoque participaram da 2ª Assembleia Indígena Nacional em 1975 e, assim como outros povos autóctones, foram fortemente influenciados pela experiência nacional e pela consciência que se sobressaía no momento histórico, constituindo suas Assembleias de abrangência local em 1976.

O movimento indígena regional e brasileiro não deve ser percebido como resultado das Assembleias Indígenas, tanto um quanto o outro são fenômenos intervenientes na história recente e possibilitaram a ascensão de inúmeras aspirações, bem como da conquista de consideráveis direitos fundamentais e historicamente negados. As Assembleias tem suas gêneses nas latências⁴ sociopolíticas de contestação dos tempos da ditadura civil-militar brasileira, portanto, fazem parte de um contexto de emergência global. Em

outra perspectiva, o movimento indígena tem raízes históricas profundas, dialéticas e relacionadas com as experiências nativas no longo processo colonizador, expressando-se na contemporaneidade como um movimento social articulado entre povos e experiências e institucionalizando-se enquanto agência indígena capaz de representar a diversidade dos povos originários brasileiros por meio de uma “consciência pan-indígena”. Conforme esclarece Munduruku (2012), o movimento indígena brasileiro eclodiu na década de 1970 e 1980, quando se contrapôs ao indigenismo oficial de Estado que agonizava de forma sistêmica desde o início dos anos 1960, fazendo surgir entre os povos originários do Brasil, por conseguinte, uma “consciência pan-indígena”.⁵

Entende-se como latências os vários movimentos da sociedade global que emergiram em profusão a partir de 1968. No Brasil, estes movimentos ergueram-se enquanto crítica às ações ditatoriais do governo civil-militar sobretudo após o Ato Institucional n.º 5 (AI-5), de 13 de dezembro de 1968, que marca o princípio dos “anos de chumbo” e que cerceou completamente as liberdades democráticas de expressão cultural, social e política no país. Em termos de história global, esses movimentos alcançaram também setores da Igreja Católica, promovendo uma renovação consistente, com reflexos no Brasil e que fez surgir o Cimi em 1972, organização não governamental que passou a ser parceira dos povos indígenas e a fomentar as Assembleias Indígenas.

As políticas de Estado implementadas nos anos 1960 e 1970, após o fim da influência do indigenismo do Marechal Cândido Rondon falecido em

4 O conceito de “latência” empregado em alguns momentos deste texto foi emprestado de Hans U. Gumbrecht (2014) e pretende expressar a profundidade histórica que emana da experiência dos povos. Em face do momento ou período, a latência pode irromper ou emergir entre os seus e os outros, trazendo consigo os silêncios, omissões, memórias, sentimentos e desejos que foram contidos na experiência passada.

5 Daniel Munduruku (2012, p.44) em seu livro “O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)”, fruto de sua tese de doutorado sobre o Movimento Indígena, explica que: “Para o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p.19), o surgimento do movimento indígena ‘foi o fato mais importante que ocorreu nessas três últimas décadas’ no Brasil. Disse isso no início de 1980, quando, de fato, o Movimento Indígena organizado estava em seu nascedouro e dava os primeiros passos para sua consolidação. Segundo o mesmo autor, essa eclosão foi possível graças à retomada do uso político do conceito índio que as lideranças daquele momento passaram a fazer, inaugurando uma nova relação com a sociedade brasileira.”

1958, acirraram os conflitos entre os povos indígenas e a sociedade nacional envolvente que se mostrava em constante ânsia por desenvolvimento, expansão e apropriação de espaços considerados devolutos e desabitados, deixando rastros de contágios, doenças, genocídio e violência entre os autóctones (DAVIS, 1978; VALENTE, 2017). A emergência de uma “consciência pan-indígena” que se encaminhava para a defesa e o denunciamento acerca das múltiplas violências que acometiam os povos nativos surgiu entre os líderes indígenas como resposta ao contexto vivenciado, formulando as bases do atual movimento indígena (MUNDURUKU, 2012).

Sem embargo, pode-se afirmar que o movimento indígena em seu formato contemporâneo é resultado de inquietos esforços dos indígenas em movimento e confluuiu para uma agenda de debate, discussão e luta pela garantia de direitos específicos no que concerne as políticas públicas e a legislação brasileira. Como força de representação nacional dos distintos povos nativos espriados pelo país, ganhou envergadura nas últimas décadas e, fundamentalmente, contribuiu para a afirmação da indianidade enquanto elemento premente da presença e vitalidade das sociedades originárias no mundo global.

A categoria “povos indígenas de Oiapoque” é reconhecida e composta hoje no Brasil pelos Karipuna, Palikur-Arukwayene, Galibi-Marworno e Galibi do Oiapoque ou Galibi-Kali’na. Tais sociedades vivem nos Territórios Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi, na Amazônia setentrional, Estado do Amapá, fronteira com a Guiana Francesa, demarcados e homologados em face das reivindicações desses povos no contexto do movimento indígena regional que se consolidou como força de representação e consciência pan-indígena a partir das Assembleias. Quando as Assembleias Indígenas dos povos de Oiapoque surgiram, os etnônimos conhecidos destas sociedades não eram, de todo, exatamente estes. Nos documentos da época, os Galibi-Marworno eram conhecidos apenas como “Galibis” e, entre os seus como *mun uaçá*, e os Palikur-Arukwayene como “Palikurs” ou “Paricu-iene”.

Neste texto não se pretende abordar o movimento indígena per se, pois o tema implica estudos mais profundos e ponderados. Outrossim, procura-se historicizar um dos fenômenos articulados ao movimento, que é o

surgimento das Assembleias entre os povos indígenas de Oiapoque enquanto evento político fundante da consciência pan-indígena e propulsor do próprio movimento no âmbito regional. Em intrínseca conexão, tanto as Assembleias quanto o movimento indígena foram capazes de potencializar a representação da indianidade das sociedades autóctones de Oiapoque, inaugurando novos capítulos na história regional-global pautados no fenômeno da cordial-diplomacia, que se compreende como a tessitura incisiva de relações sociopolíticas e de práticas de cordialidade e diplomacia.⁶

Este capítulo trata-se, portanto, de uma incipiente narrativa situada acerca de episódios recentes da autonomia dos povos nativos na história indígena contemporânea, dedicando-se a construção de paralelos e perspectivas entre as Assembleias de 1976, 1983 e atuais. A metodologia consistiu em cruzar e articular documentos históricos com entrevistas cedidas aos autores em estudos pretéritos. Os documentos analisados foram: a) Ata da 1ª Assembleia dos chefes e representantes dos povos indígenas da região de Oiapoque, de 1976; b) Jornal Mensageiro do Cimi, Edição n.º18 de 1982 e Edição n.º 20 de 1983, e; c) Dossiê Depoimentos indígenas da Assembleia Indígena Nacional de Kumarumã, de 1983. De fundamental importância para este estudo foi acessar as memórias de dois personagens históricos singulares e que vivenciaram o nascimento das Assembleias entre os povos indígenas de Oiapoque, o cacique Karipuna Luciano dos Santos, que cedeu entrevista em 2016 à Sinésia Forte dos Santos, e o Padre Nelo Ruffaldi do Cimi, que cedeu entrevista tanto a Santos em 2015, quanto à Francinei Narciso Correia em 2018. Em síntese, apresentamos em termos metodológicos, uma narrativa textual que articula fontes orais com fontes escritas em uma abordagem *mix-design* pontual à temática, mas de extrema relevância para a compreensão do fenômeno das Assembleias regionais.⁷

6 A cordialidade aqui não deve ser associada ao conceito construído pelo historiador Sérgio Buarque de Holanda (1995[1936]), mas ao próprio sentido da palavra na língua vernácula, que se refere a “convivência”, “ligação”, “estreiteza”, “intimidade”, “camaradagem”, “familiaridade”. A noção de diplomacia foi emprestada da historiadora e antropóloga Meire Adriana da Silva (2020) e correlacionada à categoria cordialidade, uma vez que se entende que ambas associadas são complementares e caracterizam essencialmente a política indígena regional das últimas décadas.

7 Mantivemos a grafia da época e as características de escrita originárias de acordo com as fontes documentais consultadas e utilizadas.

1. “Os índios que escrevem à V. Excia”: situando a conversa e reconstruindo as histórias das lutas do tempo presente

Um dos resultados da primeira Assembleia dos povos indígenas de Oiapoque de 1976 foi a redação de uma “Carta enviada ao presidente da Funai”, assinada por lideranças precursoras do movimento indígena:

Os índios que escrevem à V. Excia são:

Paulo Orlando Filho: tuxaua dos Palikurs no rio Urucauá

Geraldo Lod: tuxaua dos Galibis do rio Oiapoque

Luís Soares dos Santos: filho do tuxaua dos Karipunas, da aldeia de S. Isabel no rio Curipi.

Manoel Floriano Maciel: tuxaua dos Galibis de Kumarumã, no rio Uaçá.

Raimundo dos Santos: Tuxaua dos Karipunas da aldeia Espírito Santo no rio Curipi.

Narciso (Baixinho): tuxaua dos Palikurs de Tauari, no rio Urucauá.

Demais representantes das tribos.

(Carta enviada ao presidente da Funai, SANTOS, 2018, p.39 e 40).

Os tuxauas⁸ que subscrevem a mencionada Carta inauguraram a representação indígena regional, são lembrados na atualidade por terem deixado seus percursos registrados nas memórias familiares e nos documentos históricos que nos subsidiam. Em grande medida, seus parentes recordam as principais preocupações que cercavam as lideranças, como a difícil luta de todos pela demarcação definitiva das terras que ocupavam e o direito a terem uma educação escolar e saúde diferenciadas e sensíveis às demandas específicas das comunidades.

Se por um lado as dificuldades vividas naquele momento pelo incipiente movimento indígena regional ativeram-se a dissipar desavenças e inimizades históricas que, porventura, ainda atravessavam o imaginário dos povos,

⁸ “Tuxaua” refere-se a chefe, cacique ou liderança. É uma expressão recorrente nos documentos históricos da época.

em outra perspectiva tiveram que enfrentar também as distâncias geográficas e simbólicas que os separavam, para então superar as diferenças políticas, socioculturais e linguísticas. Entre o movimento indígena dos povos de Oiapoque, como pode-se perceber no excerto a seguir, preponderou as aproximações em detrimento das diferenças, veja-se a Ata da primeira Assembleia de 1976:

Histórico

No começo de agosto deste ano, Luís Soares dos Santos, filho do tuxaua Manoel Primo dos Santos, teve a idéia de propor uma assembléia de tuxauas e representantes dos grupos indígenas da região de Oiapoque, com a **finalidade de trocar idéias e tomar resoluções a respeito da demarcação da área indígena e também a respeito de problemas e mal-entendidos que vinham surgindo ultimamente entre as diferentes tribos indígenas.**⁹

A ideia foi muito bem aceita e foi marcada a data a próxima Assembléia. [...]. (Ata da Primeira Assembleia Indígena dos Povos de Oiapoque, 1976).

Esta Ata externaliza a pulverização de ideias e os esforços engendrados para reunir todos com a “finalidade” de “trocar idéias” e “tomar resoluções a respeito da demarcação da área indígena”. Ao contrário das expressivas Assembleias dos dias hodiernos, a primeira Assembleia Indígena dos povos de Oiapoque foi reservada e pequena, contou com a presença das principais lideranças das aldeias daquela época, com os não indígenas representantes dos Postos Indígenas da Fundação Nacional do Índio (Funai) localizados nos rios Curipi, Uaçá e Urukawá¹⁰ e com a presença do Cimi.¹¹ Com algumas

9 Grifo nosso.

10 A escrita do rio “Urukawá” pode variar e aparecer como “Urucauá”.

11 Estiveram presentes Geraldo Lod dos Galibi do rio Oiapoque, Manuel Primo dos Santos (Coco) e seu filho Luís, da Aldeia “Vila S. Isabel”, hoje nominada apenas Santa Isabel, Raimundo dos Santos da Aldeia Espírito Santo, mais conhecido como Tangarrá, ainda, Paolo Orlando Filho, Leon e mais dois Palikur pela Aldeia Kumenê não nominados, a liderança conhecida como Baixinho da Aldeia Tauari, o tuxauá Manoel Floriano Maciel, as lideranças Felizardo, Ribeiro, Osvaldo e Manoel Guilherme da Aldeia Kumarumã, os não indígenas representantes dos Postos Indígenas da Funai localizados nos rios Curipi, Uaçá e Urukawá (Urucauá), Djalma, Cícero e Frederico e, por fim, o Padre Nello Ruffaldi, representante do Cimi. Ata da primeira Assembleia dos chefes e representantes dos indígenas dos povos indígenas da região de Oiapoque, no norte do Amapá, Kumarumã, Rio Uaçá, 22 e 23 de setembro de 1976 (SANTOS, 2018, p.34 – 40).

exceções situadas, praticamente quase todas essas lideranças e representantes são falecidos, mas seus filhos e parentes assumiram a condução das Assembleias e do movimento indígena regional, demonstrando as relações de parentesco no contexto destes movimentos.

Em termos conceituais, ressalta-se que o movimento indígena brasileiro consiste essencialmente em um movimento social que foi capaz de articular os diversos povos, reunir denúncias, lutas, agendas e anseios das comunidades, tornando-se ao longo dos anos uma instituição autóctone de representação coletiva, uma agência indígena.

Da crise do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), passando pelos enfrentamentos burocráticos e responsabilização da Funai, até se chegar à conquista dos direitos indígenas na Constituição Federal Brasileira de 1988, os povos autóctones enfrentaram episódios latentes de etnocídio e completo abandono e displicência por parte da proteção tutelar. Metaforicamente, tiveram que construir em conjunto a luta dos povos, para então suplantar inclusive na letra da lei o pressuposto da “tutela” que há séculos imperava no indigenismo de Estado e que sufocava a autonomia nativa. A despeito do caminho áspero e pérfido, eis a superação. Os povos indígenas tornaram-se visíveis à sociedade brasileira, eliminaram a “tutela” em 1988, impondo-se na condução de seus modos de vida e na implementação de renovadas políticas públicas. Enquanto um movimento social organizado, os indígenas marcaram de forma definitiva sua presença na história recente do país através da consolidação de uma agência indígena referenciada como movimento indígena.

Quando os tuxauas escreveram a mencionada Carta em 1976 ao presidente da Funai, Ismarth Araújo de Oliveira, o Amapá ainda era um território federal brasileiro – em 1988 tornou-se Estado (LEAL, 2017), e a região de Oiapoque, em particular, um cantão da Amazônia setentrional isolado, pouco noticiado e desconhecido dos olhares da imprensa e do indigenismo do país. Para além da figura histórica e emblemática do militar e indigenista Rondon, as lideranças de Oiapoque nutriam com a Carta o objetivo de sensibilizar o general presidente da agência como se fosse possível tocar os sentimentos de um militar e integrante de um governo ditador: “[...] a terra

é tudo para nós. Precisamos de terra para os nossos filhos e netos. A terra para nós é tudo: é a nossa riqueza e a nossa vida. Terra e índio são uma coisa só. Índio sem terra é nada.” Mas a máxima é verdadeira.

Até a homologação dos territórios indígenas dos povos de Oiapoque que ocorreu em 1982, 1991 e em 1992, a luta pelo reconhecimento era tema constante em todas as Assembleias. Atualmente, entre tantos assuntos de pertinência, discute-se nas Assembleias a aviventação das terras, onde as equipes organizadas por povo vão aos limites da demarcação e os reafirmam – “limpam” os marcos e limites –, certificando-se de que não há posseiro, grileiro ou quaisquer outras ameaças de esbulho, invasão ou situação que venham a colocar em dúvida a autonomia dos territórios indígenas.

Antes de ocorrer a primeira Assembleia Indígena de Oiapoque, duas lideranças regionais, o Karipuna Manoel Primo dos Santos, mais conhecido como seu Coco, e o Galibi-Kali’na Geraldo Lod, acompanhados de um personagem singular, o Padre Nello Ruffaldi, participaram da 2ª Assembleia Indígena Nacional que ocorreu na Missão Cururu, do Povo Munduruku, no Estado do Pará, entre 08 a 14 de maio de 1975. Como já mencionado, essa experiência era recente, pois a primeira Assembleia Indígena Nacional havia acontecido um ano antes, de 17 a 19 de abril de 1974, em Diamantino, no Mato Grosso, sem a participação de lideranças indígenas do Amapá.

O estudo de Sinésia Forte dos Santos (2018) dedicou-se as Assembleias dos Povos Indígenas de Oiapoque entre os anos de 1976 e 2017, e destacou seu surgimento e o papel exercido pelo personagem mencionado, Padre Nello, membro do Cimi. No Brasil, as Assembleias Indígenas surgem a partir do apoio do Cimi junto aos povos indígenas. O Padre italiano Nello Ruffaldi chegou ao país em 1971 e passou a atender a diocese da cidade de Oiapoque. Em entrevista cedida à pesquisa de Francinei Narciso Correia (2019), que investigou a realização e organização da Assembleia Indígena Nacional ocorrida em 1983 na Aldeia Kumarumã, o Padre Nello destacou seu primeiro contato com os povos indígenas de Oiapoque em 1971 e certa surpresa com a presença expressiva da população autóctone no tecido social de Oiapoque: “Eu cheguei aqui em junho [...]. A primeira descoberta que fiz, que

naquela época é que a metade da população era de índio [...]” (CORREIA, 2019, p.13).

Quando o Padre iniciou sua atuação religiosa em Oiapoque, o Cimi ainda não existia, porém, em 1972, ele se associa a instituição não governamental recém criada e vinculada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), da Igreja Católica, tornando-se desde então o responsável regional pela atuação do Cimi no Amapá e norte do Pará, até seu falecimento em 2019. Em entrevista cedida a Santos em 2015, o Padre Nello relatou que foi a partir da participação na 2ª Assembleia Nacional Indígena de 1975 que trouxeram ideias de mobilização que confluíram para a criação das Assembleias Indígenas entre os povos de Oiapoque: “Então, chegando aqui, o pessoal começou a mobilizar, trocar ideias com outras pessoas, com as outras lideranças, e daí nasceu a ideia de fazer uma primeira Assembleia aqui na área [...]” (SANTOS, 2018, p.16).

Até então os chefes e caciques indígenas Karipuna, Palikur, Galibi (Marworno) e Galibi do Oiapoque (Kali’na) que porventura aparecem descritos na literatura histórica, dedicavam-se em particular e de forma prioritária aos anseios específicos de suas comunidades. As fontes históricas que até o momento se tem acesso não indicam uma articulação política pan-indígena na região, quando muito, os chefes citados e descritos agem e falam pelas suas aldeias e sociedades em particular. Mas não se pode descartar a existência de mobilizações pretéritas. As palavras escolhidas para a epígrafe, proferidas na primeira Assembleia Indígena dos povos de Oiapoque pela liderança Karipuna Luís Sorares dos Santos, externalizam o ineditismo da reunião e a inexistência de algo parecido anteriormente em termos de consciência pan-indígena.

Assim, até o início dos anos 1970, cabia ao indigenismo de Estado exercido pelo SPI e procedido pela Funai, o papel de viabilizar relações interétnicas calcadas na assistência e na proteção através do Posto Indígena Uaçá. Este posto foi criado no ano de 1942 no local conhecido como “Encruzo”, ponto de encontro e confluência do rio Curipi com o rio Uaçá, de onde a agência prestava atendimento indigenista, inclusive, estendendo-se às aldeias principais dos povos em Kumarumã, Kumenê, Espírito Santo e Santa Isabel.¹² As

fontes históricas inclusive indicam que a expressão “povos indígenas de Oiapoque”, conforme se conhece hoje, ainda não atribuía sentido e identidade coletivos até o surgimento das Assembleias e do movimento indígena.

O SPI e a Funai enquanto indigenismo de Estado não procuraram unificar as forças indígenas regionais em direção a uma noção de pan-indianidade ou consciência pan-indígena. Como bem destacou Munduruku (2012), foi a participação dos chefes e líderes em Assembleias nos anos 1970 que os possibilitou perceber a semelhança de seus problemas e a real dimensão da necessidade de unificar ações na defesa dos direitos dos povos, formulando a nascente consciência pan-indígena que hoje predomina no movimento indígena e entre os povos indígenas de Oiapoque.

A chegada do Padre Nello e o conseqüente apoio do Cimi à criação das Assembleias na região parece conduzir à compreensão de que foi esta instituição a responsável pela emergência das Assembleias e do movimento indígena regional. Entrementes, o contexto histórico não deve ser reduzido a tal dedução sem análise. Quando o Padre Nello chegou em Oiapoque e o Cimi começou a promover suas ações missionárias que se tornaram bem sucedidas em diversos aspectos, mas que não se pretende abordar aqui, encontravam-se complexas latências e emergências de insatisfação dos povos com o indigenismo de Estado, e isso é perceptível quando se analisa os discursos proferidos pelas lideranças durante as Assembleias. Apesar do SPI e da Funai imporem historicamente ações e práticas tutelares nas aldeias para alcançar os “objetivos da agência”, como proteção, assistência, nacionalização e integração dos “índios” à sociedade nacional, os povos Karipuna, Palikur, Galibi (Marworno) e Galibi do Oiapoque (Kali’na), aos seus modos e conveniências, conduziam desde tempos imemoriais suas redes de relações, negociação, articulação e resistência com autonomia política, ainda que suas atuações não fossem percebidas dessa forma.

12 Sobre a atuação do indigenismo do Serviço de Proteção aos Índios entre os povos indígenas da região de Oiapoque e, especificamente, sobre a instalação do Posto Indígena de Fronteira e Vigilância Luiz Horta em 1941 e o Posto Indígena de Educação e Nacionalização Uaçá em 1942, ver Almeida, Oliveira e Oliveira (2017 e 2019).

A política, a língua e as expressões socioculturais nas aldeias representam exemplos plenos de autonomia e resistência. Ao contrário do indigenismo do século XX que pouco se dedicou a adentrar e vivenciar os mundos indígenas, o Padre Nello enquanto missionário foi ao encontro das sociedades indígenas do rio Curipi para de fato conviver, onde então pode acessar os mundos nativos e aprender a falar o *patuá*, língua dos povos Karipuna e Galibi-Marworno, conhecida hoje como *Kheuól*.¹³

Falar o idioma autóctone foi e ainda significa muito mais que um ato de comunicação e diálogo, traduz-se em imersão e apreensão social. Apesar do precursor do indigenismo do século XX, o Marechal Rondon, ser um exemplo exponencial da importância de se falar uma língua indígena, habilidade que lhe garantiu sucesso na execução de suas funções de extensão das linhas telegráficas no Mato Grosso,¹⁴ os agentes do SPI e da Funai comumente não falavam e sequer aprendiam as línguas nativas, quando muito toleravam-nas e permitiam as manifestações socioculturais.

O distanciamento sociocultural era o lócus de uma intransponível diferença. Essa questão é mais complexa do que se indicou aqui. Ao longo da história, os povos indígenas apresentam elementos próprios de resistência e autonomia, sobretudo na política, com isso é importante ressaltar que a autonomia indígena não é atributo da história recente e não pode ser reduzida de forma simplista ao apoio do Cimi, a criação das Assembleias Indígenas ou a atuação do movimento indígena contemporâneo.

13 Essa prática de imersão nas aldeias e comunidades indígenas, onde o missionário vive o cotidiano e aprende a língua, não é novidade na história. No Brasil, houve inúmeras viagens de missionários às aldeias indígenas e a criação de aldeamentos vinculados as diversas congregações da Igreja Católica, sobretudo os Jesuítas, com a anuência e apoio da Coroa Portuguesa. A língua dos povos Karipuna e Galibi-Marworno é nominada *Kheuól*, em face de seu status de língua, mas no cotidiano os mais velhos cotidianamente ainda se referem a mesma como *patuá*.

14 Segundo Larry Rohter (2019), o sertanista, militar e indigenista Marechal Cândido Rondon obteve um percurso de sucesso na extensão das linhas telegráficas que coordenou no Mato Grosso sobretudo por ter origens indígenas e conhecimentos da língua dos Bororo e Terena, povos dos quais descendia.

2. Cenas das políticas indígenas: construindo a consciência pan-indígena e a história das Assembleias Indígenas

Conforme foi exposto, as Assembleias nacionais e locais surgem na década de 1970 como um espaço privilegiado de articulação, mobilização e discussão por direitos entre diversos povos indígenas no Brasil. Iniciam-se no âmbito nacional em 1974 e passam a ser promovidas também nas esferas regional e local entre os povos autóctones brasileiros desde então. Aos poucos as Assembleias se tornaram referência da cena política entre povos e entre os seus nas aldeias. Em relação aos povos indígenas de Oiapoque, não é possível dizer que antes das Assembleias virem a ser o principal espaço de mobilização e discussão regional não houvesse, entre eles e entre os seus, encontros e reuniões comunitárias de comparável envergadura, inclusive, com poder de articulação como alcançou as Assembleias. Contudo, o início da realização e efetiva participação das Assembleias é paradigmático para a construção da consciência pan-indígena entre os povos autóctones de Oiapoque. Os estudos em etno-história, antropologia histórica e história indígena no Brasil acusam, em profusão, que sempre houve uma diversidade de práticas políticas que envolviam contextos regionais e redes de relações entre os povos nativos. Entre os povos de Oiapoque não foi diferente. As pesquisas desvelam, de forma tímida porquanto carecemos de profícuos estudos, algumas cenas políticas do passado histórico, em geral, são citados chefes, lideranças e xamãs que representavam a autonomia local e regional em encontros entre indígenas e não indígenas, entretanto, esses capítulos pontuais e conhecidos da história indígena não nos possibilitam afirmar que não houvesse outras experiências comparáveis às “assembleias” em momentos anteriores ou certa “tradição” pretérita.

Atualmente, existem dois formatos de Assembleias Indígenas que são promovidas pelos povos de Oiapoque, a Assembleia de Avaliação e a Assembleia Geral. Ambas passaram a ser realizadas de forma independente na década de 1980 e, apesar de articuladas, possuem objetivos e públicos específicos, bem como algumas diferenças metodológicas substanciais que são reformuladas conforme as necessidades das comunidades. A Assembleia de Avaliação apresenta-se restritiva e dedicada a política “interna”, envolvendo basicamente as comunidades indígenas que passam a conversar em *Kheuól*,

enquanto isso, a Assembleia Geral mostra-se de abrangência ampla e dialoga, geralmente em português, com os representantes de instituições e/ou organizações governamentais e não governamentais concernentes a política externa.

Ao longo da história das Assembleias, seus formatos, organização e realização foram sendo transformados e adaptados. Santos (2018, p. 08) destaca que no início chamavam-se apenas “Assembleias”, e que o Padre Nello explicou-lhe em entrevista que no princípio promoviam simplesmente uma “[...] **Assembleia de Avaliação e Programação**,¹⁵ que reunia representante de todas as aldeias, não em número grande como hoje, mas tinha lideranças, coordenadores de igreja, tinha professores, pessoal da saúde.”¹⁶ As palavras do Padre Nello demonstram as conexões entre as Assembleias e a atuação missionária do Cimi que, inclusive, foi responsável por apoiar e fomentar a formulação de uma Educação Escolar Indígena ancorada na realidade dos povos.

Com o passar dos anos, as Assembleias Indígenas adquiriam novas características. A Assembleia de Avaliação preconizava um momento onde os povos pudessem conversar entre si e entre os seus, com a finalidade de definir suas pautas de discussão e demandas, para que na Assembleia Geral externalizassem os anseios aos convidados não indígenas das organizações e instituições representativas que poderiam atender à solicitação das comunidades. Apesar de não indígena, o Padre Nello foi uma testemunha ocular das Assembleias e explanou em entrevistas concedidas suas percepções sobre esses primeiros momentos da articulação política indígena regional e do conseqüente surgimento da consciência pan-indígena. Para Santos, o Padre Nello disse que a “Assembleia mais geral” ou “maior” veio a ser realizada a cada dois anos, quando os indígenas passaram a convidar autoridades não indígenas do município, do governo, da secretaria para “reivindicarem seus direitos”.¹⁷

15 Grifo nosso.

16 Entrevista do Padre Nello Ruffaldi cedida a Sinésia Forte dos Santos em 27 de abril de 2015.

As memórias da liderança Karipuna Luciano dos Santos, filho do primeiro cacique da Aldeia Manga e fundador da Aldeia Estrela, Henrique dos Santos, foram compartilhadas com o estudo de Santos (2018, p. 20) e destacam a importância das Assembleias nas conquistas dos povos, “[...] é através das Assembleias que a gente consegue tudo o que a gente quer com os governantes, na área da educação, saúde, meio ambiente e outras coisas.”. O cacique Luciano, que ainda jovem esteve presente na inaugural Assembleia de 1976 e, desde então, participou ativamente em quase todas as Assembleias, explica que o papel delas nas relações políticas com o mundo não indígena possibilitou inclusive alcançar um espaço de formação de professores na universidade: “[...] através das Assembleias nós já conseguimos muitas coisas, como o concurso público indígena, o curso da Licenciatura Intercultural Indígena e várias outras coisas que são importantes para toda a nossa população indígena do Oiapoque.” (Ibid.).

Desde a concepção das Assembleias, existe uma rotatividade de aldeias para sediar a sua realização, as Assembleias Gerais que envolvem mais pessoas e instituições sobretudo ocorrem nas aldeias maiores e mais estruturadas. Em 2020, a Assembleia de Avaliação dos Povos Indígenas de Oiapoque ocorreu na Aldeia Curipi, da Terra Indígena Uaçá, e apresentou mudanças significativas, pois além de envolver a comunidade interna (indígena), como já ocorria, propôs-se a convidar e apresentar de antemão demandas às organizações e instituições externas, dentre elas, a Universidade Federal do Amapá e o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena que comumente participa da Assembleia Geral. Dessa forma, transcendendo formatos, constituição, organização e metodologia, as Assembleias são constantemente ressignificadas pelos povos indígenas de Oiapoque, mantendo em essência

17 “Os índios sediavam né, tinha que ser representante de cada aldeia, representando o pessoal que podia opinar quanto aos problemas da aldeia, enquanto os problemas de saúde e educação, de economia que tinha, as cooperativas, de demarcação de terra, limpeza do pique, caça normal. Daí o pessoal começou a se organizar e a cada dois anos por aí tinha uma Assembleia mais geral, maior, em que os índios convidavam a autoridades não indígenas do município, do governo, da secretaria para reivindicarem seus direitos na parte de educação, saúde, professores, escola, contratações, aí foi costume que todo ano teve as Assembleias.” (SANTOS, 2018, p. 08).

os elementos imprescindíveis como as práticas de cordialidade e diplomacia dos povos, características imperativas das políticas indígenas.

A “comitiva” que fez parte da primeira Assembleia de 1976, composta es-
tritamente por lideranças e indigenistas, autoajudou-se garantindo a logís-
tica das mobilidades geográficas para que cada representante se integrasse
ao movimento. No Curipi, desceram o rio no “novo barco de fabricação local”
que seu Coco disponibilizou para levar todos ao Kumarumã. Pernoitaram na
sede do Posto Indígena do Encruzo (Funai), onde foram recebidos pelo agen-
te Djalma Sfair, e no dia seguinte, percorreram o rio Urukawá para encon-
trar as lideranças Palikur e prosseguir à viagem em direção ao rio Uaçá. Por
fim, navegaram toda a noite, chegando na Aldeia Kumarumã antes do ama-
nhecer. A tão esperada “comitiva” fora recebida com entusiasmo, e conforme
descreve a Ata, foi acolhida e hospedada nas casas das famílias Galibis.

A metodologia de organização dessa primeira Assembleia se repetiu
nas seguintes, marcando as relações de cordialidade, diplomacia e, sobre-
tudo, de reciprocidade. A Ata não esclarece os bastidores da Assembleia,
mas o estudo de Santos (2018) pontua que as Assembleias pressupõem uma
programação meticulosa que conduz os trabalhos, geralmente principiada
com uma reunião entre lideranças responsáveis pela elaboração da “pau-
ta”. Por conseguinte, a comunidade anfitriã recebe os convidados através
do cacique e membros responsáveis por encaminhar todos ao alojamento
construído ou preparado *ad hoc*, que pode ser a escola, o posto de saúde,
entre outros, ou ainda às casas das famílias hospitaleiras. Para a Assembleia
transcorrer comumente no “casarão” ou centro comunitário, há toda uma
estrutura e circularidade de ações que lhes dão sustentação, como forneci-
mento de café da manhã, almoço, lanches intervalares e xibé¹⁸, finalizando
com o jantar.

Santos (2018, p. 10 – 15) indica que, ao longo da história das Assembleias,
uma complexa agenda passou a envolver seu início, meio e fim, com diversas

18 Conforme Santos (2018, p.09), o Xibé “é um alimento tradicional entre os povos indígenas do
Oiapoque, consiste em comer a farinha de mandioca, de qualquer tipo, menos a macaxeira, servida junto
com água na cuia, adicionada de pimenta verde ou amarela e sal.”

atividades previstas, como a realização de missas ou cultos,¹⁹ “cerimônia” de abertura e de encerramento, apresentações culturais, ação e palavra do “pajé”, competições esportivas entre as comunidades e a tão esperada “festa” final. Portanto, as Assembleias Indígenas entre os povos de Oiapoque não podem ser observadas e condicionadas às definições restritas da noção de política, elas transcendem exponencialmente essa ideia.

Outro marco singular na história indígena regional foi a realização de uma Assembleia Indígena Nacional que reuniu entre os dias 30 de abril e 02 de maio de 1983 na Aldeia Kumarumã diversos povos autóctones do Brasil. O estudo de Francinei Narciso Correia (2019) abordou a organização desse singular evento de abrangência nacional, destacando sua preparação, realização, execução, pautas de discussão e resultados.

O Jornal Mensageiro n.º 18 de 1982, periódico organizado pelo Cimi em parceria com os povos indígenas de Oiapoque, base de pesquisa de nossos estudos, trouxe a manchete “Os povos indígenas Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur e Galibi de Oiapoque convidam os irmãos índios de todo o Brasil para uma Assembleia Indígena Nacional”. A capa do Jornal apresentou uma “carta convite”, escrita de próprio punho pelo cacique da Aldeia Kumarumã, Manoel Felizardo dos Santos, em 26 de setembro de 1982, sendo subscrita também pelos outros caciques.²⁰ O teor da carta se dedicou a convidar os parentes indígenas do Brasil para a Assembleia que ocorreria no ano seguinte, assim alertando “tragam redes e musquiteiros”, pois haveria “850 índios todos esperando por vocês por favor não falem”.

Apesar do pouco distanciamento no tempo, não se tem em minúcias e profusão a dimensão do que consistiu a realização dessa Assembleia Indígena Nacional na Amazônia setentrional brasileira, pois ela conseguiu reunir 16 comunidades indígenas num período em que não se tinham os confor-

19 Nas primeiras edições, ocorria no início das Assembleias uma missa católica, pois o Cimi é um dos apoiadores fundantes deste evento sociopolítico.

20 Estes outros caciques são, nominalmente: Paulo Orlando Filho (Palikur), Emílio Leôncio da Aldeia Tauari, Manoel Primo dos Santos (Coco) da Aldeia Santa Isabel, Avelino Carival dos Santos da Aldeia Espírito Santo, Florêncio dos Santos da Aldeia Manga e Geraldo Lod pelo povo do Rio Oiapoque

tos contemporâneos da comunicação e mobilidade. Assim, reuniram-se no Kumarumã os quatro povos anfitriões do Oiapoque e os povos indígenas que conseguiram se fazer presentes, como Tembê, Krahô, Parakanã, Karajá, Bakairi, Pareci, Rikbaktsa, Munduruku do Pará, Munduruku do Amazonas, Miranha, Tikuna e Tukano.

O estudo de Correia (2019, p. 24) ressalta uma atenta organização entre os povos anfitriões. Os Munduruku deslocaram-se 18 dias para chegar em Oiapoque, já os Rikbaktsa levaram 12 dias, todos praticamente viajaram de avião entre Belém e Macapá e percorreram 600 Km de caminhão, numa estrada de chão batido que se apresentava em péssimas condições até Oiapoque.²¹ Ao chegarem na Aldeia Manga, banharam-se no rio, jantaram e pernoitaram entre os parentes para, no dia seguinte, descer de barco o rio Curipi em direção ao rio Uaçá, no Kumarumã. Na divisão de tarefas, os anfitriões Galibi do Kumarumã ficaram responsáveis por hospedar a todos e fornecer alimentação nos dias do encontro, os outros parentes também anfitriões cuidaram da logística dos transportes e hospedagens ao longo dos deslocamentos por via terrestre e fluvial.

Definitivamente, esse histórico encontro retém fortes simbologias guardadas nas reminiscências dos mais velhos, pois foi um evento sociocultural e político marcante, mas pouco conhecido entre os jovens. Correia (2019, p.08), enquanto jovem pesquisador e indígena do povo Galibi-Marworno, reflete sobre esse desconhecimento: “É estranho que um evento tão singular e importante ocorrido na minha comunidade e que faz parte da história dos povos indígenas brasileiros seja desconhecido por muitos, sobretudo, pelos jovens indígenas do Oiapoque.”

Desde o princípio estas Assembleias tiveram o apoio do Cimi e, por se tratar de povos indígenas, a Funai também foi acionada, por ser a agência indigenista oficial do Estado. Estas instituições parceiras ajudavam sobretudo

21 Até os dias de hoje esta estrada, conhecida como BR 156, apresenta percursos de chão batido que alcançam aproximadamente 110 Km. No período chuvoso, o percurso não asfaltado é transcorrido com atoleiros quase intransponíveis aos carros pequenos e que se impõe aos carros tracionados, caminhões e ônibus.

no registro audiovisual, nas articulações logísticas e trâmites burocráticos e financeiros. Atualmente, apresentam-se outras organizações indígenas e não indígenas que realizam e são parceiras das Assembleias, como, respectivamente, o Conselho dos Cacique dos Povos Indígenas do Oiapoque (CC-PIO), a Organização dos Professores Indígenas do Município de Oiapoque (OPIMO), a Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), a Organização Indígena de Jovens de Oiapoque (OIJÓ) e o Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPÉ), The Nature Conservancy (TNC), entre outros.

Os organizadores das Assembleias, desde a primeira experiência em 1976, costumam redigir uma “carta” ou “documento final” que norteia as reivindicações do movimento indígena e que se destina ao presidente do órgão indigenista e, na contemporaneidade, aos governos municipal e estadual. A Assembleia Indígena Nacional de 1983 também redigiu uma carta direcionada ao presidente da Funai à época, o Coronel Paulo Moreira Leal. Na redação, a Carta descreve “denúncias” contra o indigenismo de Estado e contra os garimpeiros que invadem as terras dos povos, solicita “exigências” como a demarcação de terras, o reconhecimento étnico de povos, a atenção à saúde e à educação, entre outros, e, por fim, encerra com o manifesto de “repúdio” a um decreto-lei do governo que “[...] nos impedem de participar de decisões que dizem respeito às nossas terras.” (MENSAGEIRO, 1983, p.11).

No momento das “despedidas” da Assembleia Nacional Indígena de 1983, quando todas as lideranças fazem suas falas finais de encerramento, uma em especial proferida pelo representante da comissão nacional da União das Nações Indígenas (UNÍ), Lino Miranha, tornou-se emblemática. Simbolicamente, ele entrega alguns documentos aos parentes e afirma que é preciso que “[...] aumentem a consciência de vocês, pra que desperte, abra a memória de vocês, da situação que nós estamos enfrentando [...]”. Suas últimas palavras merecem registro aqui:

[...] comunidade tem que ser assim como uma espécie de árvore, mas uma árvore bem grande, vamos supor assim como o cedro que na medida que o vento força, na medida em que até mesmo um trator quando chegue no tronco dessa árvore encontra uma dificuldade. Porque se nós pegarmos apenas uma folha dessa árvore, ou pegarmos a parte da raiz, ou pegarmos um galho, vai ser fácil nos lidarmos com ela, mas experimente pegar uma árvore inteira, então essa aqui são parte dessa árvore que está praticamente nascendo, que já germinou e agora está tendo seus dias de vida e que eu espero que daqui há algum tempo nós tenhamos [tenhamos] um resultado satisfatório, que nos defendemos, quer dizer, não só essa comunidade, como todas as comunidades indígenas do Brasil, e aqui fica um muito obrigada e eu espero encontrar vocês em breve. (DOSSIÊ, 1983, p.148).²²

A partir de uma analogia repleta de sentidos, a narrativa do representante da UNÍ remete a uma “árvore bem grande”, um “cedro”, para reforçar a importância da Assembleia e da “re-união” dos povos indígenas no Brasil, nessa condição, doravante, nem mesmo um “vento” forte ou um “trator” conseguiriam “derrubar” aquele “cedro”. A metáfora proferida expressa plena consciência pan-indígena, por sinal, uma consciência que se tornou imprescindível para a base do movimento indígena regional e brasileiro.

Considerações finais: as reverberações das Assembleias Indígenas

Em simbólicas significações, sediar uma Assembleia Indígena seja ela Geral ou de Avaliação agrega à comunidade certo prestígio social e político. As Assembleias edificaram novos suportes às políticas indígenas e germinaram muitas coisas – conforme previu Lino Miranha –, principalmente, a consciência pan-indígena regional. Entre os povos de Oiapoque, as Assembleias foram capazes de potencializar o movimento indígena, mas a expressão “potencializar” adverte para o fato de que o movimento indígena não nasceu das Assembleias e sequer faz parte da história recente dos povos. Quando se potencializa algo é porquanto naquele lugar subjaz, como uma latência, os elementos essenciais para sua emergência. A história do movimento indígena dos povos de Oiapoque não surgiu em 1976 com as Assem-

²² Uma cópia reprográfica do Dossiê da Assembleia Nacional Indígena de 1983 foi cedida pelo Cimi à pesquisa de Francinei Narciso Correia (2019) através da Irmã Rebecca Spires.

bleias, mas estas inegavelmente construíram uma plataforma concreta de mobilização, ajudaram na consolidação de uma agência indígena capaz de representar todos e criaram um espaço fértil para a consciência pan-indígena que não existia.

As Assembleias deram ao movimento indígena o espectro de consciência que passou a imperar na cena política doravante. O movimento indígena regional pode ser traduzido como os indígenas em movimento, conforme pontua Munduruku, mas também caracterizado como um movimento social que envolve lideranças diversas das aldeias e dos povos. As Assembleias são eventos paradigmáticos, criadas prioritariamente para acolher discussões e decisões de todos os povos e aldeias, assim, como espaços comunitários por excelência, onde os indígenas podem pedir a palavra e falar, pois as Assembleias não limitam a participação da pessoa, seja ela liderança ou não, embora as deliberações muitas vezes restringem-se às lideranças do movimento indígena presente.

Com a promoção das Assembleias locais e nacionais, o movimento indígena regional passou a ser ressignificado. Uma das características dessa ressignificação são as práticas indígenas de cordialidade e diplomacia, expressas empiricamente na boa recepção dos convidados nas aldeias que, em complementação, espera-se a reciprocidade. As manifestações das lideranças Galibi (Marworno), Palikur (Arukwayene), Karipuna e Galibi (do Oiapoque) nas fontes estudadas deixam transparecer que antes de surgir as Assembleias os indígenas representavam de forma restrita suas comunidades e povos. Até a década de 1970 não temos ainda consolidado o pleno sentido da conhecida expressão e identificação coletiva “povos indígenas de Oiapoque”, mas, simplesmente, uma vaga referência genérica aos povos indígenas que vivem nas cercanias do rio Oiapoque. Os documentos do indigenismo do SPI elucidam que estes povos eram discernidos de forma particular como “silvícolas”, “índios”, “gentis”, “civilizados”, “semi-civilizados”, “selvagens”, “abrasileirados”, “criolizados”, entre outros. Portanto, a categoria “povos indígenas de Oiapoque” materializou-se e ganhou sentido com as Assembleias, formulando a noção de movimento indígena dos povos de Oiapoque.

O estudo de Silva (2020) sobre o processo de demarcação dos Terras Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi acusa um elemento singular e emblemático existente entre os povos de Oiapoque, a presença das “diplomacias” ou práticas indígenas diplomáticas. Acrescenta-se aqui a noção de cordialidade, por se tratar também de uma característica imperativa, forte e expressiva na tessitura das relações históricas de reciprocidade presente no *ethos* dos povos. À medida que os indígenas de Oiapoque venceram as diferenças pregressas e consolidaram uma agenda conjunta de lutas por direitos que se traduziu no que conhecemos hoje como “movimento indígena” – que abarca temporalmente os anos 1970 até o presente –, as múltiplas manifestações da cordial-diplomacia indígena que nitidamente visualizamos passou a prevalecer nas relações internas e sobretudo externas.

A cordial-diplomacia trata-se, portanto, de um fenômeno constituinte das formas de política das sociedades indígenas de Oiapoque pouco descrito e analisado na literatura – ainda que em grande medida intrínseco –, é característica dos sistemas regionais e candente de problematização. Os estudos sobre as sociedades e suas relações nas Guianas, mais especificamente àqueles que englobam os povos indígenas de Oiapoque, indicam que nesta vasta região dispunha-se um complexo mosaico étnico-cultural e um tecido sociopolítico pulsante que foi impactado e transformado pelos processos decorrentes do colonialismo na América.²³ Portanto, pressupor que a autonomia indígena entre os povos de Oiapoque seja episódio recente da história indígena, ou que o movimento indígena tenha nascido na década de 1970 impulsionado pela atuação do Cimi, reflete-se em uma análise simplista e deveras equivocada. O atual formato do movimento indígena regional é resultado de inúmeras influências permeadas pelas experiências históricas e imemoriais. Os contextos sociopolíticos do passado e atuais envolvem uma cadeia de intercâmbios e interesses que oxigenam as cenas políticas dos povos de Oiapoque.

23 Existem estudos e pesquisas importantes que abordam em alguma perspectiva as relações sociopolíticas e de autonomia dos povos indígenas de Oiapoque. Dentre esses, destacam-se alguns, como Gallois (2005), Tassinari (2003) e Capiberibe (2007).

Nessa perspectiva, as Assembleias são latências-emergências das sociedades indígenas, mimetizam-se em grandes conferências de chefes incumbidos e capazes de reivindicar interesses uníssonos. Cada liderança do povo Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi-Kali'na presente nas Assembleias representava seu povo e aldeia, mas na construção dos documentos finais destas Assembleias de 1976 e 1983, assim como na contemporaneidade, convergiam à pan-indianidade, vencendo a intromissão da agência indigenista e construindo canais fluídos da política indígena contemporânea. Em decorrência disso, conquistaram espaços de representação inclusive na estrutura de estado do Amapá, como a criação da Secretaria Especial dos Povos Indígenas (SEPI), o Núcleo de Educação Indígena (NEI) vinculado à Secretaria de Educação do Estado, o Núcleo de Saúde Indígena (NESI), assim como na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), com a criação de um curso de formação específico para a Educação Escolar Indígena com a Licenciatura Intercultural Indígena, entre tantos outros espaços importantes e representativos. O mundo contemporâneo agrega novos desafios, mas a consciência pan-indígena veio para permanecer.

Referências

ALMEIDA, Carina S. de.; OLIVEIRA, Leônia R.; OLIVEIRA, Lilia R. **Atuação do Serviço de Proteção aos Índios entre os Povos Indígenas de Oiapoque**. IN: BRITO, A. U.; DALMÁCIO, C. E. da C.; SIMÕES, H. C. G. (Org.). Ciências Humanas: resultados dos projetos de iniciação científica da Universidade Federal do Amapá/UNIFAP. Macapá: Ed. UNIFAP, 2017. p.41 – 66.

ALMEIDA, Carina S. de.; OLIVEIRA, Leônia R.; OLIVEIRA, Lilia R. No tempo do SPI: proteção e indianidade entre os povos indígenas de Oiapoque. **Revista Tellus**, ano 19, jan/abr. 2019, n. 38, p.79 – 102.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo**. Os Palikur e o cristianismo. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2007.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. Dossiê: **Depoimentos indígenas da Assembleia Indígena Nacional de Kumarumã** – 1983. Datilografado.

CORREIA, Francinei Narciso. **“Esta assembléia é de índio e não de branco, e então só índio tem que estar presente”**: a organização da assembleia indígena nacional na Aldeia Kumarumã no ano de 1983. Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena (CLII), área Ciências Humanas, Oiapoque, 2019.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre**. O desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GALLOIS, Dominique (Org.). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Depois de 1945. Latência como origem do presente**. São Paulo: EDUNESP, 2014.

HECK, Egon D. **Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares 1967 a 1985**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Ciências Políticas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. São Paulo: 1996.

ISA, Instituto Socioambiental. **Bororo**. Povos indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Bororo#L.C3.ADngua>. Acesso em: jul. 2020.

JORNAL MENSAGEIRO. **Revista de Circulação Interna do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)**. Edição n.º 18, ano de 1982.

JORNAL MENSAGEIRO. **Revista de Circulação Interna do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)**. Edição n.º 20, ano de 1983.

LEAL, Maura. **“O Território Imaginado”**: Amapá, de Território à autonomia política (1943-1988). Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 - 1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

ROHTER, Larry. **Rondon, uma biografia**. Objetiva. Edição do Kindle. 2019.

SANTOS, Sinésia Forte dos. **As Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque (1976 – 2017)**. Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena (CLII), área Ciências Humanas, Oiapoque, 2018.

SILVA, Meire Adriana. **Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Kari-puna**: Demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP – Amazônia. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho/Araraquara, 2020.

TASSINARI, Antonella I. M.. **No bom da festa**. São Paulo: EDUSP, 2003.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

O Ensino de História em Quilombos Contemporâneos: Estratégias Metodológicas à Concepção de Escola/Território

Raimundo Erundino Santos Diniz¹

Introdução

Os processos educacionais em terras tradicionalmente ocupadas precisam ser repensados e debatidos intermitentemente com os sujeitos do processo formativo escolar considerando as possibilidades cognitivas e materiais deste campo educacional, o território. Acredita-se aqui que as alternativas para reinventar o ensino de história e os processos formativos em territórios quilombolas, afluem estudos, metodologias, práticas educacionais e reflexões sobre questões educacionais relativas ao currículo e aprendizagem a partir do território, extrapolando o conceito de escola e educação escolar.

Este artigo pretende apontar reflexões sobre a concepção de *Escola/Território* à medida que interpreta o território em sua complexidade e de modo peculiar os quintais e áreas próximas às unidades domésticas, como campos pedagógicos. Projeta-se aqui a noção de *Escola/Território* como espaço de coexistência da comunidade educativa (todos os sujeitos da escola e da comunidade que fazem parte do processo educacional), diretamente vinculada ao modo de vida local, as maneiras de viver, existir e resistir no território.

As reflexões aqui propostas acompanham também as diretrizes dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN, 1998) do Ensino de História ao considerar a necessidade de “conhecer e respeitar o modo de vida de diferentes grupos sociais, em diversos tempos e espaços, em suas manifestações culturais, econômicas, políticas e sociais, reconhecendo semelhanças e diferenças entre eles” (PCN, 1998, p. 33). Por conseguinte, reforça a importância de “valorizar o patrimônio sociocultural e respeitar a diversidade, reconhecendo-a como um direito dos povos e indivíduos e como um elemento de fortalecimento da democracia” (PCN, 1998, p. 33). Em ambas as passagens

¹ Historiador. Doutor pelo NAEA/UFPA. Docente Permanente do Programa de Mestrado Profissional do Ensino de História – PROFHISTÓRIA/UNIFAP. Professor efetivo do Curso de Pedagogia/UNIFAP. Membro o NEAB/UNIFAP. E-mail: derundinosantos@yahoo.com.br.

são salientadas elementos importantes das relações, educação e cultura, modo de vida e diversidade, essenciais ao cultivo de uma pedagogia participativa, autônoma e diferenciada.

O rigor metodológico ficou aplainado pela aproximação entre Ensino de História e Antropologia ao fazer uso de observações e registros etnográficos e propor “contextualizar a realidade dos sujeitos onde estão e vivem; inverter o olhar deles (e o nosso) para com a sociedade; ver como essa sociedade se refere a esses sujeitos; pôr em questão o conhecimento que produzimos e a ciência que praticamos.”, (GUSMÃO, 2008, p.53). A metodologia de pesquisa utilizada procurou revelar eixos temáticos a partir de quintais, interpretados como espaços pedagógicos, lugar comum de memórias, histórias, saberes, sociabilidades, relações de gêneros, rituais, vinculados aos próprios sujeitos. Portanto, a observação etnográfica implicada como um processo conjunto de objetivação do sujeito e subjetivação do objeto ao considerar sujeito e objeto, idênticos, Lévi-Strauss (1973).

Por fim, a concepção de educação compreendida aqui confere, Educação como Cultura, (FONSECA, 2005; FORQUIN, 1993). Educação como cultura antirracista² no sentido de desnaturalizar as visões preconceituosas impostas pelo racismo institucional predominante em muitas Secretarias de Educação de Estados e Municípios da Amazônia. O ensino de história (BITTENCOURT, 2004; 2008; 2006) e a Educação Escolar Quilombola (RESOLUÇÃO nº 08/2012) reúnem instrumentos teórico-metodológicos importantes para pensar práticas educativas alternativas alinhadas a este objetivo. Entende-se que este conjunto de bens culturais encontrados em quintais quilombolas em suas dinâmicas com o território, conferem recursos didáticos para a elaboração de práticas educativas diferenciadas, por disporem de insumos e repertório cognitivo que permitem problematizar processos de ensino/aprendizagens cotidianos.

² Conforme orientações apresentadas nos dispositivos jurídicos, Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003; Estatuto da Igualdade Racial: Lei nº 12.288, de 20 julho de 2010; Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

1. Quilombos contemporâneos, consciência histórica e ensino de história.

No tempo presente ao referir comunidades quilombolas projeta-se um conjunto de ações e valores relativos a direitos territoriais, étnicos, saberes tradicionais e identidades. Os quilombos e os quilombolas contemporâneos não são resquícios de histórias de escravidão ou apêndices folclóricos. As comunidades quilombolas em querela³ são parelhas ao conjunto de identidades étnicas que incidem sobre territórios tradicionalmente ocupados na Amazônia. A identidade quilombola é uma identidade coletiva, política, em defesa de direitos assegurados pela ancianidade, pertencimento e pela própria natureza de ocupação histórica da região Amazônica.

A conotação política do termo quilombola remonta uma história de luta e sobrevivência que hoje se coloca a partir de novas demandas representadas pelo direito à titulação dos territórios e a inserção política e social através de políticas públicas específicas. O termo quilombola ou quilombo, remanescentes de quilombos e comunidades negras, na atualidade, passaram a reproduzir elementos de auto identificação e representação social. Neste trabalho a referência à categoria “quilombola” está diretamente vinculada a uma concepção política como define Almeida (apud ACEVEDO MARIN, 2004, p.12):

Quilombola é mais precisamente aquele que tem consciência de sua posição reivindicativa de direito étnicos e a capacidade de auto definir-se como tal, mediante os aparatos do poder, organizando-se em movimentos e a partir de lutas concretas.

Nestes termos, pode-se considerar que as demandas sociais destas comunidades quilombolas contemporâneas apontam prioridades ao reconhecimento e titulação coletiva da terra/território (GUSMÃO, 2005), e ainda, a assistência à saúde, educação diferenciada, cultura e respeito às práticas cosmológicas seculares. Estas demandas são pertinentes à história do tempo presente devem ser alinhadas as perspectivas do etnodesenvolvimento e

³ As coletas de dados para a realização este trabalho foram realizadas nas comunidades quilombolas da região Amazônica, como Santa Rita da Barreira (PA), Itacoã Mirim (PA), Bom Jardim (PA), África/Laranjituba (PA), Itaboca (PA), Ptmandeua (PA), Paraíso (PA), São Pedro dos Bois (AP), Torrão do Matapi (AP), Curiaú (AP) e Quilombo do Rosa (AP).

não podem ser confundidas como sendo exigências anacrônicas de grupos isolados. As noções correntes de terra comum (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998), bens comuns (OSTROM, 2002) ou terra/território (GUSMÃO, 2005) entre os quilombolas se apresentam como modalidades de percepções diferenciadas da noção trivial de terra/propriedade, para fins exclusivamente utilitaristas.

O território quilombola é acionado como elemento de identidade indissociável ou correlato ao território tradicionalmente ocupado, congrega saberes, histórias e memórias, usos sociais e simbólicos acompanhados de acertos e regras coletivas compartilhadas. No território encontram-se alternativas para pensar o processo educacional e demais demandas inerentes aos modos de vidas das famílias que se reproduzem secularmente em interações com diversas concepções de tempo e espaço. O eixo temático “tempo/espaço em territórios quilombolas” constitui reflexão singular ao processo educacional e ao ensino de história.

Os sistemas de uso comum encontrados em territórios quilombolas “tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso a terra frente a outros grupos sociais mais poderosos circunstancialmente afastados” (ALMEIDA 2008, p. 145). O autor destaca ainda que estes segmentos de camponeses como no caso os quilombolas passaram a produzir reflexibilidades sobre as estratégias de um passado comum a designações e linguagens específicas atreladas ao sistema de uso comum. Esta perspectiva aponta evidências de consciência histórica sobre o território, sobre as maneiras de usos sociais comuns, coletivas e individuais. Esta consciência histórica deve ser cultivada no processo formativo educacional escolar, no ensino de história.

Entre as diversas concepções de tempo e espaço existentes nos territórios, os quintais, portanto, conferem espaços fundamentais a compreensão de parte das relações sociais existentes nas comunidades quilombolas. As práticas de sociabilidades e dinâmicas territoriais são mediadas pela cultura tradicional, elaboram saberes tradicionais como fruto de aprendizagens e domínios reproduzidos secularmente no território. Estes saberes arriam a importância do território e do modo de vida diferenciado, assegu-

rando consciência histórica sobre as maneiras de ser, existir e resistir. Este modo de vida diferenciado exige uma educação diferenciada, uma escola diferenciada, uma escola/território.

A consciência histórica (BERGMANN, 1990) sobre o território se atualiza nos manejos específicos, construções simbólicas, linguagens, rituais e reprodução de saberes tradicionais sintetizadas por práticas coletivas ou individuais de uso comum do território. A Educação Escolar Quilombola deve acompanhar estas reflexões ao problematizar querelas específicas relativas à história e memória dos sujeitos no território, seus modos de ser, fazer e criar. O território vivo e vivido, o sentido prático do território, anuncia diversas possibilidades de interações pedagógicas que não podem escapar as reflexões do cotidiano escolar, do cotidiano educacional, na escola/território.

O sentido prático do território, apontado por Almeida; Sousa (2009) como concepção que ultrapassa a materialidade da terra alude à disposição e uso dos recursos naturais (hídricos, florestal, solo e subsolo). Para estes autores incorporam-se também representações simbólicas que abarcam a identidade sociocultural e a etnicidade à medida que reforçam o sentimento de pertença, laços de solidariedade referidos em conformação aos movimentos da natureza. Entende-se, portanto, que as práticas de manejo, conservação, cultivo e criação constituem resultados de “trabalhos invisíveis”, saberes e linguagens que precisam ser problematizados metodologicamente no ensino de história como compreensão pedagógica de memória social local.

Para Gómez-Baggethun (2009), os conhecimentos local, ecológico ou tradicional convergem ao acúmulo de práticas e crenças transmitidas pela cultura tradicional. A principal estratégia de transmissão refere-se à recuperação da memória, à oralidade entre gerações num contínuo processo de interações e atualizações entre os seres humanos e destes com as propriedades da natureza. A oralidade, praticada pelos Griot (LIMA; NASCIMENTO; OLIVEIRA, 2009) em África, reinventadas e reproduzidas secularmente nas comunidades quilombolas são estratégias de atualizações de saberes, ou seja, como práticas educacionais não necessariamente, alfabetizadas pela cultura escrita.

O pendulo investigativo foi escoltado pela etnografia de saberes que orientou metodologicamente o levantamento e análise de dados em campo norteados pela viabilidade do ensino de história. A busca pelo ligame, História e Antropologia, permite interpretar as relações comunitárias entremeadas pelo uso de regras internas voltadas ao bem comum e ao uso racional do território, dos quintais. Existem racionalidades pedagógicas não escolares exercitadas pelos quilombolas em suas maneiras de conceber as noções de tempo/espaço. A utilização dos recursos das áreas de quintais e adjacências congregam diversos saberes e domínios conservados e/ou preservados que podem ser interpretados como repertórios didáticos ao processo educacional.

2. Escola/território, ensino de história, e etnografia de quintais.

Aqui quase ninguém senta na frente, é raro. A gente senta nos bancos, perto do jirau, e é em todos. Informação verbal (Sebastiana Santos).

Partes das análises dos dados levantados em atividade de campo sobre a etnografia de quintais quilombolas para problematizar com o ensino de história foram orientadas pelos ensinamentos de Bronislaw Malinowski (1998) ao considerar a importância do isolamento do observador, nos limites das interações comunitárias. Esta estratégia de pesquisa submerge ao universo de fontes materiais anunciadas no próprio território, ajustadas aqui as observações de calendários climáticos, pequenas arquiteturas, disposições dos objetos, maneiras de fazer e criar e a própria morfologia da paisagem. De outro modo, o principal arrimo desta metodologia foi desvelar os papéis e dramas sociais, como assevera o autor, a partir do registro de narrativas e fotografias. Estas técnicas procuraram recuperar, mapear e analisar as experiências, estruturas e ações da vida social, organização familiar, o trabalho, e os rituais do espaço vivido em suas dimensões físicas e simbólicas com o território.

As escolas observadas para a realização deste trabalho estão localizadas nos territórios em lugares comumente chamados de “arraial”, concentram o maior número de unidades domésticas e serviços públicos no território, o posto de saúde, igreja, barracão. Identificou-se que estas unidades educa-

cionais não estão contextualizadas ao território, são construções simples e reúnem diversas dificuldades de operacionalizações de atividades pedagógicas. As políticas públicas educacionais do estado do Amapá (formalizou o registro de 24 escolas quilombolas, em 2019), por exemplo, não são sensíveis à diversidade cultural dos territórios (CUSTÓDIO; FOSTER; SUPERTI, 2008). Esta situação se estende a outras escolas quilombolas em diversos estados da Amazônia. Com frequência usa-se a terminologia Educação do Campo para atender estas demandas com adoção de políticas universais que não atinam as especificidades de cada território quilombola.

Os registros em campo apontam que as condições físicas das unidades educacionais deixam muito a desejar, os prédios das escolas são visivelmente deteriorados, recursos didáticos escassos, corpo docente e pedagógico, incompletos. São muitos os problemas das escolas em terras tradicionalmente ocupadas. Não serão analisados com primazia aqui por serem de fácil identificação e conhecimento dos setores competentes em suas respectivas unidades federativas, mas convém questionar:

Como transgredir a concepção de escola e ensino de história na Educação Escolar quilombola no sentido do cultivo à consciência histórica ante a realidade vigente?

Estas reflexões propõem reinvenções de concepções de escola, trabalho docente e metodologia do ensino/aprendizagem.. Theobald (2010) provoca reflexões aos professores (as) e ao ensino de história ao salientar a importância de problematizar a formação do professor, os objetivos e metodologias do ensino de história, as experiências e relações com o saber na escola. Ressalta a importância da investigação de ideias históricas de crianças, jovens e adultos, a natureza, seleção e organização de conteúdos e conhecimentos históricos. E ainda, a necessidade de didáticas específicas ao ensino de história e a produção de narrativas em história.

As escolas quilombolas são definidas na Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, Art. 9º, como “Escolas que atendem estudantes oriundos de territórios quilombolas ou aquelas localizadas em territórios quilombolas”. A mesma Resolução orienta que as arquiteturas de escolas quilombolas devem ser pensadas como um complexo arquitetônico natural e simbólico

atinente e ajustado às dinâmicas territoriais específicas. Compreende-se aqui o complexo arquitetônico natural, a reprodução de laboratórios e “museus vivos” (ASHBY, 2003), espaços de lazer, escola/território, trilhas ecológicas em diferentes pontos do território e outras demandas definidas pelas próprias comunidades quilombolas em suas especificidades territoriais.

Na comunidade quilombola Santa Rita da Barreira⁴ (priorizada neste artigo como escopo de pesquisa e análise de dados) os quilombolas referiam este universo singular como “quintais” ou “terreiros”. Entre os trinta e três entrevistados, 33% responderam que utilizam a terminologia “Quintal” para referir-se a esta parte. Outros 21,2% a denominam de “terreiro” e 48,5% não veem diferença entre ambos. Durante a pesquisa de campo foram feitas duas perguntas aos entrevistados com o objetivo de conceituar este lugar. A primeira pergunta: Existem diferenças entre “quintais” e “terreiros”? Os entrevistados (as) responderam, sim. A segunda pergunta: Quais as diferenças? Foram várias compreensões!

Para o Sr. Damião Castro⁵ o “Terreiro é área limpa. Quintal é onde ficam as frutas, plantas, criação”. Já o Sr. Valdir Reis⁶ considerou que “Terreiro é aberto, quintal é cercado”. Nas palavras da Sra. Antônia Silva (58 a.) o “Terreiro fica em frente da casa o quintal atrás”; por sua vez o Sr. Oswaldino Gama⁷ ponderou que “Quintal é aberto. Terreiro é limpo e fechado”. Nas definições não se observa um consenso entre os entrevistados (as) quanto à referência de “aberto” e “fechado”, em “frente” ou “atrás” e “limpo”. Refletir sobre estas definições torna-se importante para entender as estratégias de manejos e domínios que exercem sobre esse entorno doméstico. Estes mapas mentais elaborados a partir de diferentes caracterizações de espaços demonstram estratégias, interações e ações cotidianas relativas à cultura e usos sociais de cada lugar. Leia - se, os territórios quilombolas não são homogêneos.

4 Localizada no município de São Miguel do Guamá na região nordeste do estado do Pará.

5 Comunidade quilombola, Santa Rita da Barreira.

6 Comunidade quilombola, Santa Rita da Barreira.

7 Comunidade quilombola, Santa Rita da Barreira.

A Sra. Sebastiana Santos fez uma longa explanação sobre o caráter multifacetado dos usos em terreiros e/ou quintais ao considerar que representam também um lugar *“calmo, mais tranquilo, tem aonde a gente conversar com mais clareza. A gente sentava à noite no quintal, saía aqui do nosso e sentava no quintal do vizinho pra li, e lá já tinha um banquinho, saía aquele café na boca da noite, como até hoje”*. Refere-se sempre ao quintal como área localizada atrás das unidades domésticas ao que parece lugar de uso comum, livre circulação, destinados à sociabilidade, conversas e reuniões informais, onde tecem relações de pertencimentos, estratégias, avaliações e projetos.

Raimundo Gomes⁸ recupera o período em que se criavam porcos ao afirmar que, *“antes se criava o porco solto, a roça ficava a quilômetros da residência, hoje a roça fica próxima e os animais presos não vão pra frente”*. Da mesma forma salienta Raimunda Rufina⁹: *“lá no terreno do meu pai a gente tinha muita fruta, criava muito porco, agora não cria mais. Agora não tem como trabalhar pra longe, a cria acaba com tudo. Eu vendia muito porco aqui, de oito capado”*. As narrativas demonstram a descontinuidade de uma tradição e perda de território já que as distâncias entre os currais de porcos e as roças diminuíram, anulando a possibilidade de concomitância entre ambas.

A entrevistada comentou, nos quintais, as rodas de conversas apresentam um caráter pedagógico por constituírem momentos de ensinamentos e aprendizagens relativos à importância dos mais idosos:

“Nas histórias eles vão se lembrar, os mais adultos, aqui em casa é centro das atenções. A gente passa a tarde conversando, aí anoitece conversando, se lembrando do passado, como era a atitude das crianças naquele tempo e vê como é hoje, dos jovens daquele tempo. Informação verbal (Sebastiana Santos)

Os quintais são espaços privilegiados de grande sociabilidade sob a orientação dos mais idosos em interações com jovens e crianças. Em meio

8 Comunidade quilombola, Santa Rita da Barreira.

9 Comunidade quilombola, Santa Rita da Barreira.

a sombras e diversas opções de lazer para as crianças, próximas às residências, permitem o monitoramento pelos responsáveis. As crianças se apropriam das condições naturais oferecidas pela vegetação para as brincadeiras em árvores, adaptação de materiais não produzidos (plásticos, latas) ou ainda com a coleta de galhos, folhas, cascas e ouriços para fabricar brinquedos. Este eixo temático, “infância e lazer criativo em quilombos”, aguça a cognição para maneiras alternativas de alfabetizar e compreender o processo educativo comunitário diferenciado.

Por meio da memória, cultivam a consciência histórica e conferem mudanças e permanências em relação ao espaço habitado:

“Tinha aquela roda de conversa na boca da noite e aí saía à história, como era de primeiro aquele local, a distância de uma casa uma pra outra, era difícil aquele acesso, essas coisas. Então, a gente tem uma facilidade muito grande no quintal da gente, o nosso aí é livre”. Informação verbal (Sebastiana Santos).

Os quintais, enquanto áreas de uso comum reproduzem espaços diferenciados aludidos ao uso familiar. Segundo Acvedo Marin; Castro (2004) em estudos sobre a comunidade quilombola do Abacatal (Ananindeua-PA), eles correspondem a 39% do uso do território com diversas formas de utilidades, acessibilidades e diversidades de espécies estrategicamente selecionadas. A domesticação de espécies, trazidas de outros ecossistemas são reservadas em canteiros, jardins, pomares, de usos restritos, familiar ou individual. A adubação natural é colocada como experimento para saber o grau de adaptação e se deve ou não ser incorporada ao repertório, como apontam Acvedo Marin; Castro (2004).

Os quintais são laboratórios vivos, transversalizados por conhecimentos práticos. São resultados de um contínuo exercício de observações, aprendizagens e experimentações desenvolvidas por séculos como estratégias de sobrevivências em territórios predominantemente naturais e tradicionalmente ocupados. Os chás destacam-se como principais formas de consumos de ervas medicinais, cultivadas nos quintais como uma espécie de farmácia natural. O quadro abaixo elenca algumas espécies:

Quadro 1

Folha	Panama, Trevo roxo, Pirarucu, Trevo menino, Correntinha da Branca, Coramina, Vindicá, Pião Pajé, Hortelã, Babosa, Catinga de Mulata, Arruda, Meracilina, Afavacão, Capim Santo, Brasileira, Hortelanzinho, Lima, Amor crescido, Cordão de São Francisco, Abacateiro, Esturac, Favaca, Matruz, Japana Branca, Chá preto, Cidreira, Canarana, Manjeriçã, Cabelo de Jurema, Cuia de Preto Velho, Pião Mirim, Cuminho, Xiparigori, Eucalípto, Camilita, Canela, Cabi, Anador, Carrapato, Quina, Pariri e Sulfato ferroso.
Talo	Cidreira, Chá preto e Meracilina.
Raiz	Cidreira, Chá Preto, Meracilina, Chicória, Mamão Macho, Urucum, Ipecacunha, Brasileira, Nambututano, Trevo Menino e Gengibre.
Seiva	Urucum, Babosa, Pião Pajé, Pirarucu, Carrapato, Pião Branco e Limão.

Fonte: Atividade de Campo, 2011-20118. (Compilação de Comunidades quilombolas do Pará/Amapá).

Das ervas utilizam os talos, raízes, seivas, óleos, cascas ou folhas, com destinações variadas, lesões e inflamações, regulação do sistema digestivo, dores e febre. Algumas vezes usam-na diretamente sobre a área afetada em caso de inflamações e ferimentos. Amoroso; Silva (2002) informa, a Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que 80% da população mundial faz uso de algum tipo de método de saúde tradicional ou depende diretamente para atender suas necessidades de saúde e 85% da população utilizam algum tipo de planta, sejam, extratos vegetais, tinturas, cascas, raízes entre outros princípios ativos na composição medicamentosa.

A etnociência esteia leituras particularizadas do saber local no território e ajuda a revelar que existem gestões de espaços conforme as funcionalidades, a exemplo de cultivos de plantas domesticadas para fins culinários, ornamentais e medicamentosos, todos originários de histórias, memórias e saberes. Os quintais ou terreiros são potenciais salas de aulas aos estudos interdisciplinares de botânica, química, história, culinária, linguística, etnomatemática, geografia e literatura. O eixo temático “história e interdisciplinaridade” se alinham a este diálogo de saberes e conhecimentos disciplinares.

Neles também estão os vegetais frutíferos cujas disposições são definidas segundo as condições de acesso e preferências, predominantemente. No inverno os frutos aparecem com maior incidência oferecendo bastante fartura, como destaca Bruno de Menezes (2005, p.85), em seu livro “Batuque” no poema “fartura”: “Tanta fruta madura tanta fruta pelo chão./ Tanta terra plantada/Pejada de fruto que ainda está para nascer [...] / Tanta fartura de fruta cheirosa que o preto plantou boa de comer../ E é por isso que a gente até nem estende a mão”. A fartura alinha-se a liberdade, riqueza e memória no território.

As distribuições de algumas espécies frutíferas no território ocorrem quase de forma indistinta ao passo que outras são criteriosamente selecionadas em cada “terreiro” ou “quintal” respeitando as preferências de consumo e manejo de cada unidade familiar. Ou seja, dependem de proporções matemáticas das pequenas arquiteturas, de regras de circulações, cálculos relativos ao número de entes familiares, manejos e controles sobre as dispersões de sementes, concentração de hospedeiros como formigas e abelhas e calendário climático. Existe racionalidade na organização das disposições das espécies vegetais nos quintais.

Todos estes elementos informam sincronias nos usos dos quintais compreendidos como insumos didáticos pedagógicos dignos de serem problematizados na educação escolar quilombola. O eixo temático, “memória social de quilombos” coaduna a catalogação de recursos didáticos alternativos anuentes a concepção de escola/território. O território enquanto campo pedagógico (FONSECA, 2005; FORQUIN, 1993) assinala conexões aos processos de ensino/aprendizagens e mobiliza sujeitos em defesa dos valores locais a partir de práticas educativas que recuperem histórias, memórias e saberes. Estes sujeitos passam a se perceberem como participes de sua própria história, reúnem elementos culturais que cultivam a consciência histórica de suas existências, tendem a valorizar as relações costumeiras, seus territórios e identidades. Reposicionam os territórios, a condição de “patrimônios históricos”. Eixo temático peremptório ao ensino de história em territórios quilombolas.

Thompson (1998) destaca os costumes e tradições como elementos importantes e definidores das relações sociais ao considerar que o costume revela interfaces de práticas sociais, concebidas como “lei”. Nessa interpretação, os costumes podem configurar crenças, normas sociológicas, práticas usuais e usos coincidentes desprovidos de registros escritos ou regulamentos formais e se atualizam principalmente pela tradição oral. Destaca o autor que por meio desse valor social estabelecem consensos, normas comunitárias, obrigações de vizinhanças, trocas, serviços, regras de usos e sansões que são aplicadas de forma endógenas aos grupos ou unidades sociais à medida que o direito e regulamentos formais e constitucionais não contemplarem o *lex loci* (costume local):

O lex loci só adquire significado quando inserido num estudo disciplinado do contexto local que procure conhecer o equilíbrio das terras incultas e aráveis, difusão e concentração de propriedades, colheitas e rebanhos, fertilidade do solo, acesso aos mercados e demografia populacional pertinentes as características geográficas apropriadas pelo direito comum e tradições orais (THOMPSON, 1998, p. 120).

O território e a microescala dos quintais expressam o bem coletivo maior usufruído pelas famílias, ganham ainda conotações simbólicas reconhecidas nos costumes e tradições que postulam o bem comum e o direito ao uso coletivo da terra como dimensões específicas de territórios étnicos. Projeta-se aí sentidos e práticas voltadas a construção de uma consciência histórica sobre o território etnicamente e politicamente configurado, como quilombola. Esta perspectiva alude o eixo temático “territorialidade quilombola”.

Os quintais são “lugares de coexistências” (CERTEAU, 1998, p.201) de categorias como gênero e trabalho, de convivências femininas, neles existem relações sociológicas que representam a continuidade de uma organização social e política importante no cotidiano das comunidades. As mulheres quilombolas atuam nos esquemas e articulações políticas enquanto grupo autônomo, ou seja, exercendo atividades cotidianas fundamentais e estratégicas a manutenção da coesão social, coesão familiar, coesão educacional. Anuncia-se aqui o eixo temático “trabalho e gênero nos quilombos”.

As tarefas das mulheres são realizadas com mais intensidade no horário da manhã, elas desenvolvem várias habilidades e reproduzem um conheci-

mento prático que atualizam e combinam com todas essas atribuições domésticas e comunitárias. Segundo Pinto (2004), as mulheres sempre ocuparam posições importantes na organização social dos quilombos na Amazônia:

Neste processo de resistência, a mulher desempenhava um papel de vital importância. Podia ajudar tanto na produção econômica como ‘administrar’ em termos logísticos, materiais e culturais os próprios quilombos. Pois estes eram ao mesmo tempo comunidades camponesas e unidades militares. Na manutenção material, no abastecimento de provisões, na confecção de roupas, de utensílios, no mundo espiritual e no mundo do trabalho, de forma geral, as mulheres foram muito importantes na comunidade quilombola. (PINTO, 2004, p. 20)

Estas atividades diversas conferem modalidades de “trabalho invisível”. Sobre a composição social e participação de outros agentes das unidades domésticas na produção invisível, Menezes et. al. (2001) pesquisou alguns assentamentos agroextrativistas da região sudeste do Pará e identificou que estas atividades chegam a responder por 18,77% e em alguns casos em até 35,38% da renda familiar o que remete a um dado saliente que precisa ser ponderado na análise da chamada agricultura familiar na Amazônia.

Pequenas arquiteturas reúnem espaços multifuncionais. Nas barracas dos quintais armazenam-se peneiros, vidros, caixas de madeira, rodas e outros utensílios necessários, muitos reaproveitados ou adaptados para outras funções como depósitos. As crias são encontradas nos terreiros ou quintais, os “bicos” como são chamados o galo, a galinha, o pintinho, em maior quantidade, e alguns patos e poucos perus destinados ao consumo doméstico. Os ovos das aves dificilmente são consumidos, pois se prioriza a reprodução. O período em que mais consomem galinhas denomina-se de “mês do galo” sendo este de maior dificuldade financeira. As crias são alimentadas com milho comprado em São Miguel do Guamá/PA ou com a casca ou o bico da batata da mandioca. Observa-se a preocupação com o reaproveitamento contínuo e com a segurança alimentar.

Na imagem abaixo as construções provisórias, depois adaptadas para outros fins:

Fotografia 01 - Construções provisórias com usos diversos.



Fonte: atividade de campo, 2011. (Comunidade S. R. Barreira).

Quanto às criações de “bicos” entre os trinta e três entrevistados 60,4 % informaram que são as mulheres as principais responsáveis. Os quintais ou terreiros são espaços efetivamente do fazer das mulheres que organizam as criações, controlam e manuseiam os ovos para consumo e preparam os “ninhos” com a tala do japuti ou Guarujá, para que os “bicos” possam “chocar”, elas ainda realizam a contagem, a acomodação das aves nas árvores no final da tarde e os alimentam no início do dia.

Estas pequenas arquiteturas espalhadas pelos quintais conferem resultados de cálculos e trabalhos diários executados pelas famílias, Menezes (2001) aponta que as atividades não-agrícolas representam uma estratégia de segurança alimentar alternativa. Esta estratégia de diversificação de manejo e usos sociais voltados às reproduções no território ajudam a diminuir as pressões sobre os recursos naturais de usos repetitivos, como o cultivo de roças, agravados às pressões externas que ameaçam os recursos naturais.

Portanto, ao referir as unidades domésticas e entorno, deve-se procurar entender as várias dimensões relacionais as redes de serviços, consumos, micro poderes, saberes, valores sociais e simbólicos. Neste conjunto de relações anunciadas para além da arquitetura escolar os sujeitos fazem o cotidiano das comunidades e muitas vezes do processo educacional, são outras aprendizagens ocultadas pelos postulados e métodos da educação formal. A leitura proposta neste artigo convida a uma reelaboração do conceito de escola, ensino de história e educação escolar quilombola, de modo

a cultivar outras sensibilidades às dimensões sociais e educacionais existentes nos territórios, quintais e/ou terreiros quilombolas.

Considerações finais

Este artigo procurou sinalizar meandros de modos de vidas quilombolas na Amazônia de modo a demonstrar possibilidades de processos educacionais sensíveis a diversidade de saberes, técnicas e fazeres quilombolas, deslocando o conceito de Escola para Escola/território ao problematizar os quintais como espaços pedagógicos. Cultivou-se aqui a necessidade de ampliar a percepção de currículo e de ensino de História articulado com a antropologia e a etnociência em relação dialógica a outros saberes disciplinares. A proposta de interpretar os quintais como laboratórios assinalam as riquezas das modalidades de manejos do território, a partir de ações coletivas, uso comuns, estabelecimento de regras e técnicas específicas de fazer como processos de aprendizagem herdados a partir das relações sociais construídas no território.

Estas são atualizadas através da recuperação de experiências anteriores baseadas na memória e em regras sociológicas de pertencimentos. Os registros das informações referentes às modalidades de uso e formas de apropriação coletiva do território, a exemplo dos quintais, sinalizam o tempo de permanência no território e a indicação do direito de autonomia, continuidade e controle dos recursos naturais existentes no território por várias modalidades de domínios. Estas práticas de domínios referendam consciência histórica em relação ao território e ao modo de vida diferenciado. Portanto, a Educação Escolar emanadas das Secretarias de Educação devem ser sensíveis às dinâmicas territoriais quilombolas.

A elaboração de eixos temáticos e operacionalização do Ensino de história na Educação Escolar Quilombola devem respeitar e aprender com os esquemas de autogestão dos territórios em todas as instâncias, educação, saúde, cultura, religiosidade e política, reproduzidas secularmente pelos quilombolas. Os gestores e docentes devem conciliar as propostas de conteúdos, currículos e metodologias de ensinamentos as necessidades e costumes locais. A desnaturalização do preconceito e racismo das concepções de

educação formal e/ ou escolar constituem ação premente para desmontar a ideia de isolamento cultural. As visões etnocêntricas, as epistemologias do norte - ocidentais produziram marginalizações sobre as comunidades quilombolas. Diferentemente, estas comunidades sempre interagiram, com outros códigos e sistemas culturais reproduzindo praticas alternativas de existências e resistências consoantes a dinâmica cultura, diversidade de saberes e harmonia com a natureza.

Referências

ACEVEDO MARIN, R. E. ; CASTRO, E. R.. **No caminho de pedras do Abacatal: experiência social de negros no Pará.** 2 ed. Belém. UFPA; NAEA, 2004.

ALMEIDA, A. W. B.; SOUZA, R. M. **Terras de faxinais.** Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas. UEA, 2009.

ALMEIDA, A. W. B. **Antropologia dos arquivos da Amazônia.** Rio de Janeiro: Casa 8. Fundação Universidade do Amazonas. 2008.

AMOROZO, Maria Christina de Melo; MING CHAU, Lin; SILVA, Sandra Pereira. **Métodos de coletas e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas.** Anais. Rio Claro. São Paulo. UNESP/CNPQ, 2002

ASHBY, R. O conceito de evidência histórica: exigências curriculares e concepções de alunos. In: BARCA, I. (Org.). **Educação histórica e museus.** Actas das segundas jornadas internacionais de educação histórica. Braga: Universidade do Minho, 2003

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Instituiu a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana no Currículo da Educação Básica.** Disponível em:<<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/Leis/2003/L10.639.htm>>. Acesso em: 20 de jun 2020.

_____. **Estatuto da Igualdade Racial: Lei nº 12.288, de 20 julho de 2010.** Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Ético- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.** Conselho Nacional de Educação. nº. CNE/CP 003/2004. 2004.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.** RESOLUÇÃO nº 8. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

BERGMANN, K. A história na reflexão didática. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 19, p. 29-42, set. 1989/fev. 1990.

BITTENCOURT, C. M. F. **Ensino de história:** fundamentos e métodos. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Ensino de história:** fundamentos e métodos. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. (Org.). **O saber histórico na sala de aula.** São Paulo: Cortez, 2006.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; FOSTER, Eugenia da Luz Silva; SUPERTI, Eliane. **Políticas públicas e diversidade cultural nas escolas no Amapá.** PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP . Macapá, n. 6, p. 165-178, dez. 2013. Disponível em: <http://periodicos.unifap.br/index.php/pracs>. Acesso: 18/06/2020.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.** Rio de Janeiro. Petrópolis. Editora Vozes, 3ª Edição, 1998.

FONSECA, S. G. **Didática e prática do ensino de história:** experiências, reflexões e aprendizados. Campinas: Papirus, 2005.

FORQUIN, J. C. **Escola e cultura:** as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik. **Sabidurías Ecológicas. Perspectivas del conocimiento ecológico local ante el proceso de globalización.** Espanha. Icaria Editorial. PAPELES, n. 107, p. 57-67, 2009.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Antropologia, Estudos Culturais e Educação: desafios da modernidade.** Pro-Posições, v. 19, n. 3 (57) - set./dez. 2008.

_____, Neusa Maria Mendes. **Os Filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie Structurale II.** Paris, Plon, 1973

LIMA, Tânia, NASCIMENTO, Izabel, OLIVEIRA, Andrey. **Griots - culturas africanas: linguagem, memória, imaginário** .1.ed. - Natal: Lucgraf, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1998.

MENEZES, A. J. E. **A Importância da produção invisível para a agricultura familiar na Amazônia:** o caso dos projetos de assentamento agroextrativistas Praialta e Piranheira, município de Nova Ipixuna, Pará. Novos Cadernos NAEA. Belém, v.4, n. 2 NAEA;UFPA, 2001.

MENEZES, Bruno. **Batuque.** Belém: [s.n], 2005.

OSTROM, E. **Reformulando los bienes comunes el cuidado de los bienes comunes:** gobierno y manejo de los lagos y bosques em la Amazonía, IEP.; Instituto del Bien común, 2002.

PINTO. B. C. M. **Nas veredas da sobrevivência:** memória, gênero e símbolo de poder feminino em povoados amazônicos. Belém. Paka-Tatu, 2004.

THEOBALD, Henrique Rodolfo. **Fundamentos e metodologia do ensino de história.** Curitiba: Editora Fael, 2010.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Panorama dos Movimentos Sociais no Amapá Diante do Processo de Reordenamento Territorial Hegemônico¹

Eduardo Margarit²

Introdução

O Amapá apresenta grande potencial para o desenvolvimento das atividades produtivas ligadas à dinâmica do capitalismo global. A posição estratégica do estado na foz do Rio Amazonas e mais próxima aos mercados consumidores do hemisfério norte colocam-no como território estratégico para o desenvolvimento de uma logística competitiva para o capitalismo nacional.

O potencial logístico-localizacional do Amapá não havia sido amplamente explorado até o século XX, pois a infraestrutura necessária para o seu aproveitamento era incipiente. Entretanto, o início deste século marca uma gradativa transformação nesse contexto. O planejamento regional estratégico para a Amazônia desenvolvido no final do século XX se consolidou gradativamente com a implantação de rodovias e programas de desenvolvimento regional. Mas foi com as grandes obras de infraestrutura desenvolvidas pelo Programa de Aceleração do Crescimento (Pac) que se permitiu a fluidez necessária ao desenvolvimento do capitalismo e a consequente apropriação dos bens naturais do estado.

A pavimentação de rodovias, construção de hidrelétricas e redes de transmissão de energia no âmbito do Pac consolidam as redes técnicas necessárias ao desenvolvimento do capitalismo no Amapá. Este cenário resultou em um processo de reordenamento territorial no Amapá de acordo com a lógica do capitalismo global, em que destaca-se o desenvolvimento do agronegócio, da mineração, da indústria madeireira e da indústria pesqueira. Esta dinâmica é concebida como uma fronteira capitalista, em que a

1 Este texto é parte dos resultados de pesquisa financiada pela Capes e desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás entre 2016 e 2019.

2 Graduado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense - UFF (2010), Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS (2012) e Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás - UFG (2019). Professor do Curso de Licenciatura em Geografia do Campus Binacional de Oiapoque, da Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, desde 2013. Atua principalmente nas áreas de Geografia Agrária e Análise Regional, ministrando disciplinas na graduação e pós-graduação e realizando pesquisas e publicações sobre a dinâmica socioespacial da Amazônia. E-mail: eduardo.margarit@unifap.br

conversão da relação terra-território passa a representar massivamente os interesses do capitalismo global.

A nova dinâmica de ordenamento territorial do Amapá, segundo a lógica do capitalismo global, promove a apropriação das terras dos povos tradicionais. Com isso, estes povos passam a incorporar a massa de desempregados em aglomerados de exclusão na periferia das cidades e são impedidos de perpetuar seus modos de vida. Trata-se de um processo perverso, no qual, por vezes, a violência é instrumento, e a coerção faz parte do processo de construção ideológica que permeia o desenvolvimento do capitalismo no Amapá.

Os conflitos decorrentes do processo de desenvolvimento do capitalismo no Amapá resultaram no surgimento e consolidação de movimentos sociais e na construção do debate em torno desse processo. Portanto, o desenvolvimento do capitalismo no Amapá provocou, da mesma forma, a ascensão da luta contra os grandes projetos e do debate em torno dos limites e alternativas a este modelo de desenvolvimento.

Este texto apresenta um panorama dos movimentos sociais de resistência aos empreendimentos do grande capital no Amapá e busca sistematizar como está se dando este processo de enfrentamento, identificando seus atores e arenas de atuação, além das dificuldades e avanços por eles obtidos. Tratam-se de resultados de pesquisa sobre os povos tradicionais do Amapá realizadas entre 2016 e 2019 e da atuação institucional junto aos movimentos sociais.

1. O contexto socioespacial amazônico

Os povos tradicionais são os protagonistas do processo histórico de organização do espaço na Amazônia. A configuração territorial dos povos tradicionais é resultado de milênios de construção histórico-geográfica de uso e ocupação da terra, ditado pelo modo de vida e concebido dentro dos ditames da natureza. Rios, lagos, igarapés, campos e matas constituíram as bases da dinâmica socioespacial da Amazônia, que resulta de uma trajetória complexa de processos migratórios e questões político-econômicas.

O processo de reordenamento territorial na Amazônia, iniciado com os grandes projetos de desenvolvimento do capitalismo, rompeu abruptamente o ritmo lento e gradual dos povos tradicionais de conceber seus processos territoriais e impôs uma nova lógica exógena ao processo. Como referência teórico-conceitual para contextualizar essa dinâmica de expansão espacial do capitalismo mundial na Amazônia, cabe destacar a concepção de *fronteira*, como instrumento de interpretação deste fenômeno espacial. Neste texto adotou-se o caminho epistemológico realizado pela geógrafa Lia Osório Machado (1998).

A apropriação capitalista dos bens naturais da Amazônia e sua lógica de mercado impôs uma nova racionalidade de ordenamento territorial, sobrepujando a lógica local, principalmente a lógica do modo de vida dos povos tradicionais de conceber a relação terra-território. A relação com a terra para a reprodução do modo de vida passa a dar lugar à relação com a terra para a reprodução do capital. É nessa dicotomia que reside o processo de reordenamento territorial na Amazônia. No bojo desses acontecimentos, os povos tradicionais perderam o controle sobre o processo de ordenamento territorial e, em muitos casos, perderam o próprio território. Este processo é inerente à expansão da fronteira capitalista e é analisado pelas ciências sociais há bastante tempo. Como exemplo, pode-se citar a consideração feita por Lia Osório Machado na década de 1990:

Mais grave é a questão da reprodução, na fronteira pioneira da Amazônia, da mesma estrutura econômica socialmente injusta responsável pela organização do conjunto do território brasileiro. Os conflitos e as contradições marcantes que a caracterizam agravam a instabilidade inerente às áreas pioneiras e põem em dúvida toda a racionalidade em que se fundamenta a ocupação do solo. Mais do que uma questão científica de âmbito regional, a Amazônia é parte de uma questão política de nível nacional (MACHADO, 1998, p. 215).

Os mecanismos de consenso e coerção que sustentam o poder hegemônico se apresentam igualmente como sustentáculo da política de integração territorial produtiva na Amazônia. Por hegemonia entende-se a relação de dominação ideológica de classes, estabelecida no contexto de *Estado ampliado* de Antonio Gramsci, onde a burguesia controla o Estado e en-

gendra mecanismos para a manutenção da ordem hegemônica (GRAMSCI, 2004, 2007). Trata-se de uma construção sociológica simbólica, que apresenta nas instituições estatais os mecanismos para a sua manutenção. Seria ingenuidade acreditar que este processo de expansão dos circuitos produtivos se dá sem conflitos, entretanto, também seria demais pretensioso alegar que os conflitos estão no cerne de todas as relações de expansão dos circuitos. Isso porque, apesar de os empreendimentos capitalistas terem se expandido sobre territórios de povos tradicionais, é de se destacar os discursos empregados na coerção dos povos tradicionais e da população em geral neste processo. No tocante a esta questão cabe destacar uma valiosa ponderação tecida por Manuel Castells:

Parto da premissa de que as relações de poder são constitutivas da sociedade porque os que detêm o poder constroem as instituições segundo seus valores e interesses. O poder é exercido por meio da coerção (o monopólio da violência, legítima ou não, pelo controle do Estado) e/ou pela construção de significado na mente das pessoas, mediante mecanismos de manipulação simbólica. As relações de poder estão embutidas nas instituições da sociedade, particularmente nas do Estado. Entretanto, uma vez que as sociedades são contraditórias e conflitivas, onde há poder há também contrapoder, que considero a capacidade de os atores sociais desafiar o poder embutido nas instituições da sociedade com o objetivo de reivindicar a representação de seus próprios valores e interesses. Todos os sistemas institucionais refletem as relações de poder e seus limites tal como negociados por um interminável processo histórico de conflito e barganha. A verdadeira configuração do Estado e de outras instituições que regulam a vida das pessoas depende dessa constante interação de poder e contrapoder (CASTELLS, 2013, p. 10).

É consubstanciado na aposta de que os mecanismos de poder e contrapoder representam a essência da fronteira capitalista que se pode compreender o atual processo de expansão dos circuitos produtivos na Amazônia. Ao romper com a lógica anterior de organização do espaço, o Estado se faz enquanto produtor do conflito, da desigualdade e da injustiça que se reproduz na fronteira capitalista. Esta lógica é considerada perversa e injusta pelos povos tradicionais, movimentos sociais e segmentos da sociedade e das ciências sensíveis a esta questão, que representam o contrapoder.

Entretanto, as próprias políticas territoriais para a Amazônia nas últimas décadas se configuraram de modo contraditório. Desde meados do século XX, mas com mais intensidade a partir da década de 1970, o Estado tratou de expandir as redes técnicas em direção a Amazônia e promoveu uma vasta degradação ambiental e social na região. Contraditoriamente houve também a criação de um mosaico de áreas protegidas, que reconheceram territorialidades de povos tradicionais e asseguraram a preservação de sistemas ecológicos ambientalmente valiosos. Sobre este cenário Bertha Becker tece uma importante observação que precisa ser considerada:

O ano de 1996, contudo, é um novo marco. Neste ano o projeto ambientalista propõe a formação de imensos corredores ecológicos para proteção ambiental, constituídos de um mosaico de áreas protegidas. Mas no mesmo ano, o governo federal, após uma década de omissão, retoma o planejamento com o Programa Brasil em Ação, resgatando e fortalecendo o modelo exógeno e propondo a implantação de igualmente grandes corredores de desenvolvimento. Corredores de transporte e corredores de conservação implementam, respectivamente, os modelos exógeno e endógeno orientados por políticas públicas paralelas e conflitantes (BECKER, 2004, p. 127).

Este cenário instala uma relação conflituosa dentro do próprio aparelho estatal, que passa a atuar dentro dessa dinâmica ambígua. A eclosão da contradição de políticas públicas é reflexo de um contexto político da sociedade mundial, que estava promovendo o debate sobre questões ambientais e sociais e tinha a Amazônia como um de seus principais focos de atenção. O desenho deste cenário ocorre no Brasil sob o contexto do assassinato do líder sindical Chico Mendes (1988), que alimenta o debate sobre a relação entre povos tradicionais e o meio ambiente. Desvela-se, então, diversos cenários de luta pela posse e permanência na terra na Amazônia, que alteram significativamente a percepção e a essência sobre a questão da terra na Amazônia.

2. As políticas territoriais do Estado e a territorialidade dos povos tradicionais

O Amapá se inseriu igualmente no contexto das políticas territoriais contraditórias para a Amazônia. A construção das rodovias BR-156 e BR-210,

nas décadas de 1970 e 1980, ocorrem de forma concomitante com a criação de terras indígenas e unidades de conservação no estado. É neste contexto que afloram os primeiros movimentos sociais no Amapá, representados pela luta dos povos tradicionais no reconhecimento de suas territorialidades (RANGEL, 2017). O resultado foi a criação da Reserva Extrativista do Rio Cajari (1990) e da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru (1997), por força do movimento dos povos extrativistas do sul do Amapá, e das terras indígenas Juminã (1982), Uaçá (1991), Galibi (1992) e Waiãpi (1996), por força do movimento dos povos indígenas do norte do Amapá.

Essa primeira grande etapa de levante dos movimentos sociais do Amapá no final do século XX é fruto justamente da pressão exercida pelas grandes obras de infraestrutura da época, que suscitaram a problemática territorial dos povos tradicionais do Amapá e a necessidade de reconhecimento destas territorialidades pelo Estado. Quanto aos conflitos no campo no Amapá, ao analisar os dados que a Comissão Pastoral da Terra (CPT) produz desde 1985, é possível deduzir que enquanto outros estados experimentavam o desgosto de sangrentos conflitos pela posse e uso da terra, no Amapá, os dados dos conflitos no campo foram irrisórios durante o século XX, se comparados com outras unidades da federação. Entre 1985 e 2001 foram registrados ao todo apenas 30 casos de conflitos no campo no Amapá. Já entre 2002 e 2017 foram registrados 835 casos (CPT, 1985-2017).

Portanto, a retomada da política territorial hegemônica com o Pac (2007) acendeu novamente o caráter contraditório de atuação do Estado e suscitou também a necessidade de retomada da luta dos povos tradicionais do Amapá. Diversas iniciativas organizativas e de politização emergem diante da nova investida do desenvolvimento capitalista no Amapá, configurando um processo de empoderamento e criação de mecanismos de luta pela posse e permanência na terra.

A grande novidade em termos de reconhecimento de territórios dos povos tradicionais neste início de século no Amapá tem se dado com relação aos povos quilombolas. No Amapá há 138 comunidades quilombolas identificadas, sendo que 28 possuem o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, 4 possuem o título de propriedade e 30 possuem processo em anda-

mento no Incra (SOARES, 2017). Os povos quilombolas também buscaram se articular para que pudessem fortalecer a luta pelo território e vem buscando trabalhar a questão da reafirmação da identidade quilombola, a promoção de eventos e a manutenção dos festejos tradicionais de cada comunidade.

Os povos quilombolas que vivem no entorno do lago do Curiaú são os mais conhecidos e cujos movimentos sociais estão mais consolidados. Entretanto, também são os que os territórios são mais ameaçados, devido à proximidade com a capital, redes técnicas e desenvolvimento do agronegócio. Analisando os dados da CPT sobre os conflitos no campo sob a perspectiva espacial, é possível notar que há um acúmulo de conflitos em maior número nos municípios em que as redes técnicas são mais desenvolvidas e o grande capital se instalou, com destaque para Macapá, Porto Grande, Ferreira Gomes e Tartarugalzinho (CPT, 1985-2017).

Trata-se de comunidades que sofrem desde a especulação imobiliária, por influência da expansão da área urbana de Macapá, até os conflitos por terra com o agronegócio. Para gerir um território tão complexo e diverso foi criado o Conselho Gestor da Área de Proteção Ambiental (APA) do Rio Curiaú (Congar), que reúne os povos tradicionais do lago do Curiaú e instituições públicas periodicamente, para traçar estratégias de luta e superação de problemas (TERRA, 2013).

3. As estratégias de luta pela terra-território no Amapá

Uma das principais estratégias de luta dos povos tradicionais do Amapá que não se identificam como indígenas ou quilombolas tem sido a mobilização em torno da criação de diversos projetos de assentamentos, que surgem, na maioria, como instrumento de regularização de terras já ocupadas por posseiros. Esta estratégia acabou por se configurar como uma forma de reconhecimento das territorialidades de diversos povos tradicionais do Amapá, que apesar de não possuírem uma identidade territorial particular que os agregasse, construíram sua organização e luta em torno da necessidade de manutenção de seus modos de vida. Trata-se de comunidades rurais, ribeirinhas ou não, que atualmente somam 54 projetos de assenta-

mento, que abrigam 14.723 famílias em 2.245.309,568 hectares no Amapá (INCRA, 2017).

Quanto às estratégias de luta pela terra por meio de acampamentos e ocupações não há o registro expressivo. Em 2015 surgiu o primeiro acampamento de movimentos sociais de trabalhadores sem terra do Amapá, no município de Porto Grande, às margens da BR-156 e em frente às terras da Amcel, como forma de reivindicar a criação de novos assentamentos. Mas se tratou de uma iniciativa isolada e que não teve a articulação necessária para se consolidar como estratégia de luta pela terra.

Em relação à construção de hidrelétricas, seus impactos para os povos tradicionais ribeirinhos provocou a criação da Associação dos Atingidos por Barragens de Ferreira Gomes (Atimba), com militância ligada ao Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). Esta organização dos pescadores em Ferreira Gomes surgiu em meio aos impactos ao seu modo de vida, que diante da degradação social que vivenciaram passaram a integrar movimentos sociais. A organização tardia não possibilitou a resistência à construção das hidrelétricas, mas vem se demonstrando como de fundamental importância para a reparação de danos provocados por elas³.

Entre os povos indígenas destaca-se o processo de gestão de suas terras. Para lidar com as inúmeras problemáticas existentes na gestão territorial e respeitar a diversidade de opiniões e relações étnico-culturais os povos indígenas criaram o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO), que reúne periodicamente os caciques das várias aldeias existentes nas terras indígenas de Oiapoque para deliberar sobre questões que sejam de relevância para toda a comunidade. Esta iniciativa tornou-se símbolo de organização dos povos tradicionais do Amapá e é amplamente respeitada e reconhecida pelas instituições como instância de decisões dos povos indígenas de Oiapoque.

Um símbolo recente do movimento social dos povos indígenas do Amapá foi o I Chamado Internacional dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do

3 Informações obtidas por meio de entrevista com representante do MAB em Ferreira Gomes.

Pará, realizado em junho de 2018. Uma iniciativa dos povos indígenas para debater temas de interesse coletivo desses povos junto à representantes de instituições públicas, segmentado em eixos. O evento resultou em um documento final⁴ que serve como parâmetro para compreender os anseios e angústias dos povos tradicionais do Amapá, especialmente os povos indígenas.

No mesmo caminho de luta e resistência estão os pescadores, organizados em 22 associações e colônias de pescadores (OLIVEIRA e RIBEIRO NETO, 2013). São instancias que mantêm um cadastro atualizado de pescadores e realizam reuniões periódicas para tratar de assuntos e deliberar questões de interesse do setor. Alguns pescadores estão também se organizando em cooperativas, para superar a subjugação às indústrias pesqueiras.

A política de desenvolvimento rural implantada durante o governo do Partido dos Trabalhadores também se revelou como significativa no tocante à organização dos movimentos sociais no Amapá, a partir da criação de territórios rurais e territórios da cidadania. O programa é fruto de um estudo encomendado pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), para criar tipologias territoriais capazes de agregar a sociedade em uma unidade espacial com identidade social, econômica e cultural semelhante, em municípios com menos de 50 mil habitantes, com baixa densidade demográfica, existência de povos tradicionais e situações de vulnerabilidade social. Esta estratégia resultou na criação de 4 territórios no Amapá: Território Sul do Amapá, Território dos Lagos, Território Extremo Norte e Território Centro Oeste. Cada território passou a ter um colegiado, formado por integrantes da sociedade civil organizada e instituições públicas, com o objetivo de debater e deliberar sobre questões relativas ao desenvolvimento econômico e social do território (CHAVES; FERREIRA; CUNHA, 2017). Como resultado, houve o fortalecimento dos movimentos sociais destes territórios, promovido pela aproximação com as instituições públicas e a participação nas políticas territoriais municipais.

4 Disponível em: < <https://www.even3.com.br/chamado/>>.

4. A participação das instituições

Aliados aos povos tradicionais estão diversas instituições públicas e não governamentais que atuam direta e/ou indiretamente nos movimentos sociais do Amapá. A Comissão Pastoral da Terra (CPT) tem se demonstrado como uma instituição relevante na luta contra o poder hegemônico e em defesa dos povos tradicionais do Amapá. A instituição e outras pastorais sociais organiza todos os anos, junto com os movimentos sociais, a passeata do grito dos excluídos e tem atuado decisivamente em processos judiciais de povos tradicionais expulsos de suas terras. Um dos casos de maior relevância nesse sentido foi a apropriação de terras pela Amapá Papel e Celulose (Amcel) no município de Amapá, na década de 1990, que com a contestação judicial pela CPT resultou na devolução das terras aos povos tradicionais.

Outra estratégia articulada pela CPT para a permanência dos povos tradicionais em suas terras, diante dos conflitos com a Amcel, foi a criação de assentamentos junto ao Incra. Neste contexto, foram criados os projetos de assentamento Piquiá do Amapá (1997) e Cruzeiro (1998), ambos no município de Amapá (INCRA, 2017). Ressalta-se ainda o trabalho feito no Amapá, assim como em todo o Brasil, pela CPT, de levantamento de dados dos conflitos no campo, de extrema importância para evidenciar o caráter perverso do modelo de desenvolvimento adotado pelo Estado no Brasil.

Em entrevistas realizadas nas comunidades rurais foi possível constatar que as lideranças religiosas, de forma geral (padres e pastores), tem se demonstrado como principais influencias na formação política das comunidades rurais, tecendo críticas nos cultos e fora deles contra o agronegócio e sensibilizando os povos tradicionais para que não vendam suas terras. Em torno de algumas igrejas católicas e evangélicas tem havido a organização política de comunidades do Amapá para a defesa de seus territórios e solução de questões sociais.

Apesar das iniciativas de resistência, a venda das terras sob a posse dos povos tradicionais do Amapá tem sido a principal forma de apropriação da terra pelo agronegócio, fato constatado no relato de entrevistados durante a pesquisa. Não há instrumento que impeça a venda das terras por povos tradicionais, a não ser que a terra esteja sob jurisdição do Estado, como

ocorre nas terras indígenas e quilombolas. Parte desse problema se deve a dificuldade dos jovens em permanecer em suas comunidades de origem. Muitos jovens deixam as comunidades para poder estudar na cidade e acabam por constituir família e se inserir no mercado de trabalho urbano, o que leva os pais a se desfazerem das terras sob sua posse após a aposentadoria. Por isso, alguns movimentos sociais no Amapá já detectaram a importância de mobilização dos jovens e estão atuando na construção de lideranças nesse segmento etário.

As instituições de ensino e pesquisa também tem exercido um papel significativo junto aos movimentos sociais, com destaque para a Universidade Federal do Amapá (Unifap). A universidade exerce uma parceria importante com os movimentos sociais em suas atividades de ensino, pesquisa e extensão, colaborando com a formação, desenvolvimento científico e ações que fortalecem os movimentos sociais do Amapá. Uma das iniciativas nesse sentido é a realização bianual pela Unifap do Simpósio Amazônico sobre Reforma Agrária, Meio Ambiente e Desenvolvimento (SARADAM). Foi durante este simpósio, em 2012, que surgiu o Fórum de Acompanhamento dos Conflitos Agrários e Desenvolvimento (FACADE). O fórum tem como objetivo discutir e acompanhar os conflitos fundiários no Amapá e tem estabelecido o posicionamento acadêmico frente à questão da terra no Amapá, fortalecendo os movimentos sociais no estado.

As instituições não governamentais são outro alicerce importante para os movimentos sociais do Amapá. Uma delas é o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena Iepé, que atua desde 2002 junto aos povos indígenas do Amapá e norte do Pará no fortalecimento cultural, político e para o desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas, por meio da consolidação de suas formas de gestão comunitária e coletiva (IEPÉ, 2019).

Outras instituições, como o Instituto do Homem e do Meio Ambiente da Amazônia (Imazon) e o Greenpeace, atuam mais indiretamente, no levantamento de dados, difusão de informação e articulação internacional. Sobre a atuação do Imazon destaca-se o monitoramento de alertas de desmatamento e degradação florestal na Amazônia, que contribui com o fortalecimento da luta dos povos tradicionais do Amapá contra os empre-

endimentos do grande capital. Já o Greenpeace teve um papel fundamental na descoberta e divulgação de informações sobre os corais da Amazônia, que vem dificultando o processo de obtenção de licenças para a exploração petrolífera e a suspensão do leilão de blocos exploratórios na Bacia da Foz do Amazonas.

Um dos produtos da atuação das instituições não governamentais foi o Seminário Socioambiental, realizado em maio de 2017, sob iniciativa do Greenpeace. O seminário deu voz aos povos tradicionais do Amapá atingidos pelos grandes projetos de desenvolvimento e resultou na confecção da Carta Socioambiental do Amapá. A carta representa a compreensão e as demandas do povo amapaense sobre mineração, exploração de petróleo, agrogotório e hidrelétricas. Trata-se de um documento que traz em síntese a problemática dessas atividades para o povo do Amapá e suas reivindicações.

Na esfera governamental, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) também tem contribuído em questões relacionadas à manutenção do modo de vida dos povos tradicionais. Na costa do Amapá o ICMBio vem atuando em parceria com o Ibama na coibição da pesca predatória realizada por embarcações de outros estados junto às unidades de conservação, como o Parque Nacional do Cabo Orange e a Estação Ecológica de Maracá-Jipioca. Tal atuação contribui para a manutenção da atividade pesqueira realizada pelos povos tradicionais do Amapá. Entretanto, o órgão enfrenta grande dificuldade de realizar operações regulares para coibir a pesca predatória por falta de recursos financeiros e humanos para atuar no extenso território das unidades de conservação.

5. Os desafios dos movimentos sociais no Amapá

O desenvolvimento do capitalismo no Amapá significa o conflito com uma forma milenar de conceber o território, colocando em risco o modo de vida dos povos tradicionais. Diante deste processo, os povos tradicionais do Amapá passaram a conceber a necessidade de luta pela terra-território – exercer o contrapoder –, mas vem encontrando severas dificuldades para empreendê-la. O fato decorre, em princípio, por não haver um processo histórico de luta pela terra-território no Amapá, como ocorreu em outros

estados brasileiros. O conflito intenso pela terra é um elemento relativamente recente e os povos tradicionais não se encontram plenamente organizados e politizados para enfrentar esta situação.

No estado vizinho, o Pará, por exemplo, a luta pela terra encontra-se evidente, pelo menos, desde a década de 1980. Fruto das políticas de colonização e da migração de povos que enfrentaram a violência no campo em larga escala e precisaram se organizar para sobreviver. Já no Amapá, a tardia introdução do desenvolvimento capitalista não suscitou a necessidade da luta pela terra-território com a mesma intensidade no final do século XX.

Outro agravante constatado na realização da pesquisa e vivência junto aos movimentos sociais é a ausência de uma concepção de classe, ou identidade única entre os povos tradicionais do Amapá. Ou seja, não há uma construção identitária unificada em torno do conceito de povos tradicionais, por exemplo. Apesar das similitudes, indígenas, ribeirinhos, quilombolas, agricultores familiares, entre outros, organizam-se separadamente sob estes títulos/construções identitárias, e lutam em seu segmento pelo uso e ocupação das terras que lhe são caras. Há ainda conflitos entre os diferentes segmentos de povos tradicionais, que apesar de não serem numerosos, causam ainda mais segregação, já que acabam por reafirmar singularidades ao invés de aproximar similitudes. Tal aspecto coloca os povos tradicionais do Amapá em situação de fragilidade política e, conseqüentemente, vulnerabilidade territorial.

Em relação às grandes obras de infraestrutura há a plena propagação de seus ideais, por meio da grande mídia, em torno de um discurso coeso de desenvolvimento. Já para os povos tradicionais, as múltiplas formas de apropriação capitalista dos bens naturais do Amapá resultaram, igualmente, em múltiplos movimentos sociais e formas de construção do debate em torno dos grandes projetos de desenvolvimento. Desta forma, passou a coexistir movimentos sociais e debates em torno dos impactos das hidrelétricas, do agronegócio, da mineração, da indústria madeireira e da indústria pesqueira, de forma segmentada e sem uma coesão entre si.

Afora a falta de coesão entre os movimentos sociais, a invisibilidade é outro fator de vulnerabilidade desses movimentos. As lideranças dos po-

vos tradicionais tem dificuldade de inserção na grande mídia e na política partidária. Persiste, ainda, o preconceito e a exclusão social dos povos tradicionais presentes no cotidiano dos discursos de que constroem a concepção ideológica hegemônica, constatado nos veículos de comunicação.

6. Apontando caminhos

A mudança do cenário de parcimônia diante do arrojo do poder hegemônico no Amapá passa pela constituição e fortalecimento de movimentos sociais. É possível potencializar a atuação dos movimentos sociais do Amapá por meio da organização política, que necessita da criação de uma identidade de classe. Mas o rompimento da atuação segmentada dos movimentos sociais do Amapá só tem ocorrido quando há o estímulo de uma situação problema comum a mais de um segmento. Essa situação pode ser melhor compreendida a partir da reflexão de Manuel Castells de que os movimentos sociais são também produto do plano emocional individual, conforme citado:

No plano individual, os movimentos sociais são emocionais. A insurgência não começa com um programa ou estratégia política. Isso pode vir depois, quando surge a liderança, de dentro ou de fora do movimento, para fomentar agendas políticas, ideológicas e pessoais que podem ou não relacionar-se às origens e motivações dos participantes do movimento. Mas o big bang de um movimento social começa quando a emoção se transforma em ação. Segundo a teoria da inteligência afetiva, as emoções mais relevantes para a mobilização social e o comportamento político são o medo (um afeto negativo) e o entusiasmo (um afeto positivo). Afetos positivos e negativos ligam-se a dois sistemas motivacionais básicos resultantes da evolução humana: aproximação e evitação. O sistema de aproximação está ligado ao comportamento voltado para objetivos, que leva o indivíduo a experiências gratificantes. Os indivíduos entusiasmam-se quando são mobilizados para um objetivo que apreciam. É por isso que o entusiasmo está diretamente relacionado a outra emoção positiva: a esperança. A esperança projeta o comportamento no futuro. De vez que uma característica distintiva da mente humana é a capacidade de imaginar o futuro, a esperança é um ingrediente fundamental no apoio à ação com vistas a um objetivo (CASTELLS, 2013, p. 18).

Da emoção individual, a problemática precisa se tornar uma emoção coletiva, e para essa ativação se faz necessário a construção de canais de

comunicação capazes de transbordar esses sentimentos para a agregação de uma coletividade que os transforme em ação. Por isso, prossegue Manuel Castells dizendo:

Entretanto, para que se forme um movimento social, a ativação emocional dos indivíduos deve conectar-se a outros indivíduos. Isso exige um processo de comunicação de uma experiência individual para outras. Para que o processo de comunicação opere, há duas exigências: a consonância cognitiva entre emissores e receptores da mensagem e um canal de comunicação eficaz. A empatia no processo de comunicação é determinada por experiências semelhantes às que motivaram o acesso emocional inicial. Em termos concretos, se muitos indivíduos se sentem humilhados, explorados, ignorados ou mal representados, eles estão prontos a transformar sua raiva em ação, tão logo superem o medo. E eles superam o medo pela expressão extrema da raiva, sob a forma de indignação, ao tomarem conhecimento de um evento insuportável ocorrido com alguém com quem se identificam. Essa identificação é mais bem atingida compartilhando-se sentimentos em alguma forma de proximidade criada no processo de comunicação (CASTELLS, 2013, p. 19).

No contexto de estabelecimento de meios de comunicação a revolução tecnológica operada na contemporaneidade permitiu uma relação de empoderamento popular e instantaneidade da circulação de informações. Tal fato permite que as redes sociais digitais também exerçam papel fundamental no processo de mobilização e organização dos movimentos sociais na contemporaneidade, como afirma Manuel Castells:

Ao longo da história, os movimentos sociais são produtores de novos valores e objetivos em torno dos quais as instituições da sociedade se transformaram a fim de representar esses valores criando novas normas para organizar a vida social. Os movimentos sociais exercem o contrapoder construindo-se, em primeiro lugar, mediante um processo de comunicação autônoma, livre do controle dos que detêm o poder institucional. Como os meios de comunicação de massa são amplamente controlados por governos e empresas de mídia, na sociedade em rede a autonomia de comunicação é basicamente construída nas redes da internet e nas plataformas de comunicação sem fio. As redes sociais digitais oferecem a possibilidade de deliberar sobre e coordenar as ações de forma amplamente desimpedida (CASTELLS, 2013, p. 14)

O principal marco da ascensão das redes sociais como mecanismo de mobilização de movimentos sociais no mundo ocorreu em 2011, com a Pri-

mavera Árabe (países árabes), o Occupy Wall Street (Nova York – EUA) e os Indignados (Espanha). A partir de então as redes sociais assumiram um protagonismo notável no processo de mobilização social, difusão de ideias e construção de alternativas. Sobre os desdobramentos desses movimentos sociais de 2011 Immanuel Wallerstein teceu relevante comentário:

Não é que movimentos como o Occupy Wall Street, a Primavera Árabe e os Indignados tenham alcançado tudo o que esperavam. Mas conseguiram alterar o discurso mundial, levando-o para longe dos mantras ideológicos do neoliberalismo, para temas como desigualdade, injustiça e descolonização. Pela primeira vez em muito tempo pessoas comuns passaram a discutir a natureza do sistema no qual vivem. Já não o veem como inevitável (WALLERSTEIN, 2012, p. 74).

Esse novo estágio de insurgência de alternativas populares que a humanidade assumiu com as redes sociais é que suscita diversas possibilidades de arranjos da mobilização dos povos tradicionais do Amapá e da Amazônia em torno de alternativas ao modelo hegemônico. Espera-se que as redes técnicas que beneficiam o desenvolvimento capitalista também contribuam no fortalecimento dos movimentos sociais, que gradativamente tem se apropriado das redes sociais digitais, a partir do desenvolvimento das telecomunicações no Amapá.

Considerações finais

Diante do exposto, verifica-se que os povos tradicionais do Amapá vêm se demonstrando como protagonistas na construção de suas territorialidades, autonomia e poder, diante dos mecanismos democráticos do Estado disponíveis. Algumas instituições governamentais e não governamentais também tem atuado no fortalecimento da luta e organização dos movimentos sociais no estado, contribuindo, assim, com o seu fortalecimento.

Percebe-se que os povos tradicionais não podem ser vistos de forma dissociada do processo de reordenamento territorial promovido pelos grandes projetos de desenvolvimento do capitalismo no Amapá. Os povos tradicionais não são meramente vítimas dos empreendimentos capitalistas, tão pouco apáticos ao processo de reordenamento territorial em curso. Estes

povos integram o processo de transformações territoriais e são geradores de projetos alternativos, participando ativamente na construção de sua própria realidade.

Embora haja movimentos sociais no Amapá de grande potencial na luta pela terra-território, os povos tradicionais representam ainda estão politicamente frágeis e precisam de apoio institucional para a construção de estratégias eficientes de resistência. Cabe à academia grande parte na participação da construção destas estratégias junto aos povos tradicionais, por meio de formação política e técnica capaz de empoderar os sujeitos dos ideais e instrumentais para o enfrentamento ao projeto de desenvolvimento hegemônico. O agravamento do contexto pós eleição do presidente Jair Bolsonaro, implica, mais do que nunca, a necessidade desta tarefa de colaboração no empoderamento dos povos tradicionais.

Referências

BECKER, Bertha Koiffmann. **Amazônia**: Geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CHAVES, Patrícia Rocha; FERREIRA, Rúbio José; CUNHA, Evilânia Bento. O Território Rural do Extremo Norte do Amapá no contexto amazônico. In: **Ciência Geográfica**. Vol. XXI. AGB: Bauru, Janeiro/Dezembro – 2017.

CPT, Comissão Pastoral da Terra. **Conflitos no campo (1985-2017)**. Goiânia: CPT, 1985-2017. Disponível em: < <http://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes-2/conflitos-no-campo-brasil>>. Acesso em: 31 jan. 2019.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2004. (v. 2)

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007. (v. 3)

IEPÉ, Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. **Sobre o Iepé**. Disponível em: <<https://www.institutoiepe.org.br/sobre-o-iepe/>>. Acesso em: 11 mai. 2020.

INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Superintendência Regional Amapá – SR 21: Assentamentos – Informações Gerais**. Incra: Brasília, 2017. Disponível em: <<http://painel.incra.gov.br/sistemas/index.php>>. Acesso em: 13 mai. 2020.

OLIVEIRA, Cristian Clisman Lima de; RIBEIRO NETO, Ronaldo Henrique. **Análise de sustentabilidade da atividade pesqueira da população ribeirinha do município de Macapá**. 2013. 61 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Ambientais) Universidade Federal do Amapá.

MACHADO, Lia Osório. A fronteira agrícola na Amazônia brasileira. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio. [et. al.] (orgs.) **Geografia e meio ambiente no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Hucitec / Rio de Janeiro: UGI, 1998. p. 181-217.

RANGEL, Kátia Souza. **Modo de vida e território na Reserva Extrativista do Rio Cajari (Amapá)**. 2017. 296 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo.

SOARES, Liliane Rodrigues. Identidades quilombolas e territórios em disputa no cerrado do Amapá. In: VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária; 2017, Curitiba. **Anais...** Curitiba, 2017. Disponível em: <https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt02_1506924650_arquivo_liliane_soares_trabalho_singa2017.pdf>. Acesso em: 13 mai. 2020.

TERRA, Chico. **Novos conselheiros da Área de Proteção Ambiental do Rio Curiaú são empossados**. 6 dez. 2013. Disponível em: <<https://chicoterra.com/2013/12/06/novos-conselheiros-da-area-de-protecao-ambiental-do-rio-curiau-sao-empossados/>>. Acesso em: 6 fev. 2019.

WALLERSTEIN, Immanuel. A esquerda mundial após 2011. In: HARVEY, David [et al.]. **Occupy**. São Paulo: Boitempo / Carta Maior, 2012. p. 73-76.

Política de Fomento à Economia Solidária e a Luta pela Sobrevivência: Análise da Associação de Catadores de Resíduos Sólidos de Macapá (Acam)

Kátia Paulino dos Santos¹

Introdução

A economia solidária tem crescido no Brasil. Do ponto de vista social e econômico, percebe-se o progressivo aumento de empreendimentos que compõem o setor. Verifica-se ainda o crescimento de estudos referentes ao contexto teórico e ideológico em que a economia solidária está inserida. Economia solidária é uma forma alternativa de economia, que se diferencia da lógica capitalista, por sua maneira de produzir, vender, comprar, com minimização da exploração entre os membros e com aumento da preocupação com o meio ambiente.

França Filho (2002) destaca a importância de lembrar o fato de que foram exatamente as experiências associativistas da primeira metade do século XIX, na Europa – em particular, as chamadas sociedades de socorro mútuo – que primeiro conceberam a ideia de uma proteção social. Ou seja, o embrião, em termos de ideia, da concepção moderna de solidariedade via a função redistributiva do Estado, conforme exprime o sistema previdenciário estatal, encontra-se exatamente em algumas práticas de economia social iniciadas na primeira metade do século XIX na Europa, que foram, entretanto, mais tarde, apropriadas pelo Estado.

Para Laville e Roustang (1999), o conceito de economia solidária proporciona uma ênfase sobre o desejo primeiro da economia social, na sua origem, de evitar o fosso entre o econômico, o social e o político, pois é na articulação destas três dimensões que se situa o essencial da economia social ou solidária. O termo, segundo esses autores, tenta dar conta da originalidade de numerosas iniciativas da sociedade civil que não se encaixam na trilogia legalizada na França das cooperativas, mutualidades⁴ e associações. Mas os autores alertam que o termo não é a expressão do que seria

¹ Doutora em Gestão, pela Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) (Vila Real - Portugal). Mestre em Planejamento e Políticas Públicas, pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Cientista Social, pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professora Adjunta da Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Reitora da UEAP (quadriênio 2018-2022). Email: katia.santos@ueap.edu.br.

desejável fazer. Ele visa muito mais a problematizar práticas sociais implantadas localmente.

França Filho (2002) reforça ainda que economia solidária e economia social remetem hoje a dois universos distintos de experiências. O termo economia social serve, inclusive, para designar, de um ponto de vista jurídico, o universo constituído por quatro tipos organizacionais fundamentais: as cooperativas, as organizações mutualistas, as fundações e algumas formas de associação de grande porte. É justamente em relação às características atuais assumidas pela economia social que vem se demarcar a noção de economia solidária, pela afirmação da dimensão política na sua ação.

No cenário brasileiro, constatou-se nas últimas duas décadas uma intensificação das políticas públicas de fomento à economia solidária, viabilizadas pela criação da Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES), em 2003. A institucionalização da SENAES aliada ao delineamento de uma política concentrada em ações pautadas em pesquisas empíricas, geraram credibilidade e reconhecimento social da Instituição, impactando em muitos de seus resultados.

O Estado do Amapá vem apresentando um significativo crescimento populacional, de forma a integrar cada vez mais as características dos grandes centros urbanos. De acordo com o último censo, realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a elevação populacional foi de 40,18%, bem superior à média nacional, de 12,33%, e ainda da Região Norte, 22,98%, compondo a maior taxa de crescimento populacional do Brasil. Tal crescimento reflete as expectativas econômicas vinculadas ao Estado, impulsionadas pela criação na década de 1990 da Área de Livre Comércio de Macapá e Santana (Capital do Estado e segunda maior cidade em número populacional, respectivamente), e ainda da implantação de grandes multinacionais da mineração, que geraram amplas perspectivas de emprego (IBGE, 2010).

Este estudo delimita sua análise no período de 2003 a 2010, com ênfase nos reflexos do fomento à economia solidária no Estado do Amapá, por meio de estudo de caso realizado na Associação de Catadores de Resíduos Sólidos de Macapá (ACAM). Parte-se do seguinte problema: quais as políti-

cas públicas disponibilizadas à ACAM e seus reflexos nos avanços e dificuldades vivenciados pela Associação?

Neste sentido, este artigo tem como objetivo geral analisar as políticas públicas de fomenta disponibilizadas pelo Estado do Amapá à ACAM, bem como suas influências na Associação. Com relação ao tratamento metodológico, possui caráter qualitativo e exploratório, uma vez que busca proporcionar maior familiaridade com o problema da investigação, com vistas a torná-lo mais explícito, envolvendo: levantamento bibliográfico e entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado. Trata-se de estudo de caso, que utilizou a análise de custo-efetividade, que constitui uma técnica analítica que compara os custos de um projeto com os benefícios resultantes, não expressos na mesma unidade de medida. O objetivo é estabelecer relações entre “custos” e “benefícios” e comparar os custos provocados por formas alternativas de alcançar os objetivos propostos.

Este artigo encontra-se estruturado em três partes, a primeira tratou dos marcos originários da economia solidária no Brasil, falando de sua origem e evolução da política de fomento. A segunda pontuou os principais avanços na política nacional de fomento à economia solidária, por meio da análise de relatórios da SENAES, levando em consideração também outros estudos com ênfase na temática. E a terceira apresentou os resultados do estudo de caso, apresentando a análise das entrevistas realizadas junto ao empreendimento econômico solidário.

1. Economia Solidária Brasil: marcos originários da política pública

Para Laville (1994), a economia solidária caracteriza-se como um conjunto de atividades econômicas cuja lógica é distinta tanto da lógica do mercado capitalista quanto da lógica do estado. Ao contrário da economia capitalista, centrada sobre o capital a ser acumulado e que funciona a partir de relações competitivas tendo por objetivo o alcance de interesses individuais, a economia solidária organiza-se a partir de fatores humanos, favorecendo as relações onde o laço social é valorizado através da reciprocidade e adota formas comunitárias de propriedade. Ela distingue-se tam-

bém da economia estatal que supõe uma autoridade central e formas de propriedade institucional.

Paul Singer (2007), que se destaca pela densa produção voltada ao tema e ainda por ter sido o primeiro Secretário Nacional de Economia Solidária no Brasil, considera que Economia Solidária é um modo de produção que se caracteriza pela igualdade. Pela igualdade de direitos, os meios de produção são de posse coletiva dos que trabalham com eles – essa é a característica central. E a autogestão, ou seja, os empreendimentos de economia solidária são geridos pelos próprios trabalhadores coletivamente de forma inteiramente democrática.

Singer (2012) contextualiza o cenário de surgimento da SENAES no Brasil, enfatizando que a discussão sobre a economia solidária no Partido dos Trabalhadores (PT) começou aproximadamente no final de 1999 e início dos anos 2000. No ano 2000, na ocasião do Congresso Nacional do PT em Belo Horizonte, surgiu claramente o problema do significado do socialismo nos tempos pós-muro de Berlim, ou seja, nos tempos pós-1989, quando os regimes do chamado socialismo real praticamente foram derrubados. Esses regimes foram todos derrubados e substituídos por regimes democráticos e o sistema econômico voltou a ser ou passou a ser o capitalista.

O autor revela que um dos seminários promovidos pelo Partido foi sobre economia socialista, palestrado por ele próprio, ocasião em que tratou da economia solidária, que já estava em debate, mas ainda incipiente, pequeno fora do PT e até mesmo dentro do PT. Mas, nessa ocasião, toda a direção do partido estava presente e houve uma anuência, houve uma unanimidade de que Economia Solidária deveria necessariamente estar nas plataformas e nos programas dos candidatos do PT, tendo tal fato ocorrido em 2002, no ano da eleição em que Lula fora eleito Presidente da República do Brasil.

De acordo com Gaiger (2013), especialmente nos países periféricos em relação ao centro hegemônico mundial, sempre subsistiram práticas econômicas fundamentadas no trabalho e escoradas em laços de reciprocidade, nas quais a produção material atende a necessidades coletivas e guarda um sentido primordialmente social. Desde o século XIX, em paralelo ao domínio do capitalismo, estratégias associativas e cooperativas têm buscado

assegurar condições de vida a importantes contingentes e, ademais, vêm mantendo vigentes princípios de produção de bens, de organização do trabalho e de circulação da riqueza distintos da racionalidade estrita do capital. A economia solidária reedita essa estratégia histórica dos trabalhadores, vinculada umbilicalmente ao movimento operário em seus primórdios, mas dele posteriormente cindida em muitos lugares, por óbices políticos mais do que por singularidades supostamente irreduzíveis.

Firmou-se a partir de 2003 no Brasil o compromisso de desenvolver uma política de fomento à Economia Solidária. Em junho de 2003, o Congresso Nacional Brasileiro aprovou projeto de lei do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, criando no âmbito do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) a Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES). Reconheceu dessa forma o Estado brasileiro um processo de transformação social em curso, provocado pela ampla crise do trabalho que vem assolando o país desde os anos 1980. A desindustrialização, suscitando a perda de milhões de postos de trabalho, a abertura do mercado acirrando a competição global e o desassalariamento em massa, o desemprego maciço e de longa duração causando a precarização das relações de trabalho - tudo isso vem afetando grande número de países (SINGER, 2004).

Singer (2006) revela ainda que a SENAES foi criada por lei e instalada a pedido do então Grupo de Trabalho de Economia Solidária do Fórum Social Mundial (FSM). O Fórum, inaugurado em 2001, representa as insatisfações de parte da população mundial com o “neoliberalismo, o domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo” (FSM, 2004, p. 1).

A ideia do FSM é facilitar a articulação de entidades e movimentos engajados em ações concretas, local, e, internacionalmente, pela construção de “um outro mundo”. Dentro das propostas por um mundo diferente há a preocupação com as formas de produção, troca e distribuição de riquezas. Nesse contexto, no primeiro FSM criou-se, a partir de iniciativa de entidades da sociedade civil e de membros do governo do Rio Grande do Sul, o Grupo de Trabalho Brasileiro de Economia Solidária (GT - Brasileiro) (CONTIJO, 2012, p. 15).

Durante o planejamento das atividades da Economia Solidária no III FSM, tendo uma conjuntura que apontava para a eleição do candidato do Partido dos Trabalhadores, para a 16 presidência do Brasil, o GT – Brasileiro programou a realização de uma reunião ampliada para discutir o papel da economia solidária no governo do futuro presidente. Essa reunião, realizada em novembro de 2002, resultou na elaboração de uma carta, contendo os anseios do movimento de ES que foi elaborada e entregue ao já Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Nessa mesma reunião de novembro decidiu-se realizar, em São Paulo, a I Plenária Nacional de Economia Solidária (CONTIJO, 2012).

A decisão do Governo Federal de criar a Secretaria Nacional de Economia Solidária, respondendo positivamente às mobilizações feitas no campo da economia solidária (seminários, plenárias, fóruns), significa uma mudança profunda nas políticas públicas de trabalho e emprego que visam à geração de renda e a garantia de direitos de cidadania da população menos favorecida na sociedade. As outras formas de trabalho associado e cooperado ganharam espaço e reconhecimento ao lado das demais políticas de geração de emprego (SENAES, 2012).

A SENAES buscou desde sua criação, em 2003, fomentar a economia solidária nacionalmente. No ano de 2009 consideráveis recursos foram investidos para a realização de cursos de formação em economia solidária, que objetivavam esclarecer a temática para empreendedores identificados como solidários, para representantes governamentais (prefeituras e estados) e para a sociedade civil organizada.

2. Avanços da Gestão da Economia Solidária no Brasil (2003 – 2016)

A SENAES estava vinculada ao Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), funcionando dentro das instalações do Ministério e ocupando o menor espaço físico entre as outras secretarias que se encontram vinculadas, além de contar com número pouco significativo de funcionários do quadro. A SENAES era formada por Gabinete, Departamentos e Coordenações que articulados executam o conjunto de competências da Secretaria.

Apesar de ter sido criada com certo número de cargos de direção e assessoramento, a natureza do trabalho da SENAES exigia a sua incorporação

na estrutura de recursos humanos do MTE para que pudesse desempenhar bem suas funções. Isso não ocorreu sem dificuldades tendo em vista que aquele Ministério havia sido historicamente constituído para ser um órgão de fiscalização das relações de trabalho e garantia do cumprimento dos direitos dos trabalhadores.

Valmor Schiochet (2011) enfatiza que a SENAES faz parte da história de mobilização e articulação política de diversos sujeitos e organizações que fomentam e participam de iniciativas de ES enquanto estratégia de enfrentamento à exclusão e à precarização do trabalho, a partir das formas coletivas de geração de trabalho e renda, e articulada aos processos democráticos e sustentáveis de desenvolvimento. A organização política da ES expressa uma parte desse movimento de redemocratização política, quando os movimentos sociais ampliaram suas capacidades organizativas, reivindicatórias e propositivas, na constituição de fóruns e redes, que ganharam impulso no final da década de 90 e se consolidaram na primeira década do século XXI, com a criação do Fórum Brasileiro de Economia Solidária e a conquista de um espaço institucional de coordenação de políticas públicas de ES no Brasil.

O Sistema de Informações em Economia Solidária (SIES) foi desenvolvido pela Secretaria Nacional de Economia Solidária, sob a coordenação da Comissão Gestora Nacional e em parceria com o Fórum Brasileiro de Economia Solidária enquanto um instrumento para identificação e registro de informações de empreendimentos econômicos solidários, entidades de apoio e fomento à economia solidária e políticas públicas de economia solidária no Brasil. (SENAES, 2013)

O SIES foi implantado no ano de 2004 e realizou três rodadas nacionais de identificação e caracterização dos empreendimentos econômico solidários (EES) no país. O primeiro levantamento ocorreu em 2005 quando foram mapeados 14.954 EES. Este levantamento foi complementado em 2007 com o mapeamento de mais 6.905 EES. Nesta primeira fase foram totalizadas informações de 21.859 EES. A terceira rodada ocorreu nos anos de 2010-2012 quando foram mapeados mais 11.663 EES. Portanto, desde 2004 o SIES já identificou 33.518 EES em todo o território nacional. (SENAES, 2013)

Os dados do SIES demonstram que 72,7% dos empreendimentos receberam apoio ou assessoria externa, sendo que 40,6% de órgãos governamentais, 22,9% de ONGs, Igrejas ou associações, 20,4% do “sistema S”, etc. Segundo Gaiger (2009, p. 576), os “EES beneficiados com algum apoio apresentam um grau de desempenho global mais positivo do que os demais, exceto no caso de EES apoiados unicamente por órgãos governamentais”. Não há dúvidas que o envolvimento dos agentes externos qualifique o processo, a questão é sobre o espaço de decisão que estes agentes adquirem frente aos EES em seu cotidiano e em um plano maior – no FBES.

É ainda fundamental falar da locação desses projetos do ponto de vista das regiões brasileiras. Como eles foram distribuídos com maior participação do Nordeste, em relação à quantidade de projetos custeados, o que é importante, uma vez que o Nordeste representa no mapeamento uma maior relação de Economia Solidária se comparado ao conjunto brasileiro, e ainda porque representa um desafio importante em termos de perspectiva de desenvolvimento nacional. Na tabela abaixo verifica-se a distribuição dos projetos pelas regiões:

Tabela 1: Distribuição dos recursos investidos nos projetos por abrangência nacional e regional (2003-2010)

<i>Abrangência</i>	<i>Projetos</i>	<i>%</i>	<i>R\$</i>	<i>%</i>
Nordeste	135	31,0	38.242.988,60	18,5
Sudeste	99	22,8	40.847.739,60	19,8
Sul	73	16,8	23.624.286,70	11,5
Norte	35	8,0	22.383.075,20	10,9
Centro Oeste	26	6,0	10.893.380,70	5,3
Nacional	67	15,4	70.281.870,61	34,1
Total	435	100,0	206.278.341,41	100,0

Fonte: SENAES (2012)

Além dos recursos alocados pela SENAES houve a participação de fundos públicos oriundos de outros ministérios, como por exemplo, o Programa de Educação de Jovens e Adultos (Ministério da Educação), do Plano Nacional de Qualificação (Ministério do Trabalho e Emprego), ações de apoio a organização do trabalho, geração e renda para usuários da saúde mental (Ministério da Saúde), entre outros.

3. Associação de Catadores de Resíduos Sólidos de Macapá: economia solidária e a luta pela sobrevivência

O escasso investimento público e privado em infraestrutura no Estado do Amapá resulta em uma série de problemas urbanos. A questão da destinação dos resíduos sólidos consubstancia-se como um dos sérios problemas. De acordo com Góes (2013), desde a década de 1980, quando o Amapá ainda era Território Federal, a cidade de Macapá sofre com o problema da inadequada destinação do lixo em seu território. Nos últimos 10 anos o problema aumentou com o surgimento de um “lixão” que se instalou na zona norte de Macapá, com o consentimento dos dirigentes de serviços públicos municipais dessa área, pois:

O referido “lixão” conhecido como Aterro Controlado, encontra-se situado à altura do Km 14, na margem esquerda da Rodovia Br-156, que liga os Municípios de Macapá à Porto Grande, possuindo uma área total de aproximadamente 121 hectares, onde a princípio, os resíduos eram colocados na área, sem qualquer tratamento, permanecendo em decomposição a céu aberto (GÓES, 2013, p. 105).

Tal denominação de Aterro Controlado é originada de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), celebrado entre a Promotoria de Meio Ambiente e Conflitos Agrários (PRODEMAC) do Ministério Público Estadual do Amapá, em agosto de 2006, o qual prevê o encerramento do “lixão”, o início do aterro controlado, bem como medidas compensatórias para as famílias que trabalham na catagem de resíduos sólidos com vistas à comercialização e que são conhecidos socialmente por *carapirás*.

4.1 A Associação de Catadores de Resíduos Sólidos de Macapá e o dilema pela sobrevivência

A Associação de Catadores de Resíduos Sólidos de Macapá (ACAM) foi fundada em 02 de maio de 1997 e tem como presidente um catador que trabalha nesta função desde 1993. A sede da Associação é uma modesta construção em alvenaria, localizada no interior do espaço onde o aterro controlado é operacionalizado.

A denominação de Aterro Controlado é originada de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), celebrado entre a Promotoria de Meio Ambiente e Conflitos Agrários (PRODEMAC) do Ministério Público Estadual do Amapá, em agosto de 2006, o qual prevê o encerramento do “lixão”, o início do aterro controlado, bem como medidas compensatórias para as famílias que trabalham na catagem de resíduos sólidos com vistas à comercialização, e que são conhecidos socialmente por carapirás.

Antes do aterro controlado, Macapá compunha o conjunto de municípios brasileiros que destinavam seus resíduos sólidos aos lixões a céu aberto. A alteração deste status deu-se em função das constantes reivindicações sociais, principalmente das pessoas que residiam próximo às áreas dos lixões, dados aos constantes incômodos e problemas derivados da condição do lixo a céu aberto, como proliferação de insetos, roedores, e mau cheiro provocado sobretudo pelo líquido que surge do lixo, conhecido por chorume.

De acordo com Góes (2011), inicialmente a entidade foi composta com a titularidade de Associação de Carapirás de Macapá, existindo desde 1982, e desenvolvia suas atividades na lixeira pública de Macapá, com a coleta de materiais recicláveis para venda e produção de artesanato, trabalhando em equipes, sem eletricidade, sem prédio próprio, utilizando a queima de pneus para iluminar o ambiente para o trabalho. Santos e Alves (2001) enfatizam que os únicos materiais comercializados, no período do lixão a céu aberto eram o alumínio, o cobre, o papelão e as garrafas PET; sendo comuns os conflitos entre os associados, devido aos ritmos de trabalho diferenciados, apesar da renda depender do material que cada associado recolhia.

Optou-se pela utilização de entrevista semiestruturadas e não-estruturadas. As entrevistas semiestruturadas viabilizam uma certa liberdade ao pesquisador, para ir além das respostas, de uma maneira que pareceria prejudicial para as metas de padronização e comparabilidade. Neste método, o entrevistador pode buscar tanto o esclarecimento quanto a elaboração das respostas dadas, pode registrar informação qualitativa sobre o tópico em questão. (May, 2004)

Realizou-se entrevista com o presidente da ACAM e com quatro associados, além da observação in loco, e da análise documental, que garantiu uma compreensão mais sistêmica das informações alcançadas. As entrevistas foram realizadas em novembro de 2019.

Na entrevista realizada com o presidente da ACAM, ele revelou que a Associação foi criada a partir do acompanhamento e orientação da Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Amapá (SEMA) no ano de 1995, por meio de auxílio da SEMA aos catadores no que tange à explicação dos procedimentos para a composição da Associação.

A sede da ACAM fora construída por meio de doações comunitárias no ano de 2003, onde populares, pequenos comerciantes e pequenos empreendedores doaram pequenas quantias em dinheiro, não havendo nenhum investimento por parte da Associação. Cada associado contribui mensalmente com o valor de R\$ 5,00 (cinco reais), renda utilizada para as despesas coletivas da entidade.

O presidente da Associação ressaltou que existe uma grande lista de espera de catadores que pretendem se associar, sendo que a Associação constantemente realiza a atualização dos sócios, enfatizando que os que deixam de executar a função sem avisar a ACAM são substituídos por outros da lista de espera.

Ressalta-se que até o ano de 2003, grande parte dos catadores de resíduos sólidos moravam na área do lixão, que a essa época era a céu aberto. A área era preenchida por barracos de madeiras, lonas e papelões, onde os catadores residiam em condições sub-humanas. O trabalho era realizado

por todos da residência, inclusive por crianças, sem qualquer intervenção ou assistência do Estado.

Após 2003 determinou-se pela Prefeitura Municipal de Macapá a proibição de moradias na área. Restou proibido ainda o trabalho de crianças na área. A retirada dos moradores da área do lixão impulsionou a ocupação dos bairros próximos à lixeira pública, como Ipê, Açaí e Amazonas, desaparecendo da área da lixeira as condições precárias de moradia, mas permanecendo tal condição na realidade de cada catador em seu novo destino.

Figura 1: Célula do aterro controlado de Macapá (2014).



Fonte: Arquivo do Fórum Estadual de Economia Solidária (FAES).

Existe uma empresa responsável pela organização da sistemática de funcionamento do aterro controlado e o acesso aos catadores se dá mediante à apresentação de carteirinha de associado na ACAM, sendo que o período da coleta é limitado ao horário das 6h às 9h, e os catadores só podem permanecer no espaço até às 17h30min, não podendo haver coleta, nem permanecer no espaço no horário noturno, sob pena de punição.

O trabalho dos catadores é controlado pelos fiscais da SEMUR e da Empresa Rumos Engenharia Ambiental, sendo que só é permitida a coleta de materiais quando não há o funcionamento das máquinas. Tal regra é sistematicamente descumprida, uma vez que as máquinas (tratores) iniciam cedo seus trabalhos, e de acordo com os catadores nas entrevistas realiza-

das, os operadores das máquinas não disponibilizam espaços de tempo para a realização das coletas, havendo os catadores de disputar espaço com as máquinas, muitas vezes arriscando sua integridade física e a própria vida, o que inclusive fora observado no local, na ocasião desta pesquisa.

Nas entrevistas realizadas os catadores foram unânimes em apontar as dificuldades enfrentadas para a realização da coleta. Os mesmos alegam não possuir tempo suficiente para coletar os resíduos, sendo que após a chegada dos caminhões e o despejo do material, os operadores das máquinas não disponibilizam tempo para a realização da coleta.

A Prefeitura Municipal de Macapá, em atendimento à Lei nº 12.305/10, que trata da Política Nacional de Resíduos Sólidos, implantou, em 2013, a célula onde são despejados diariamente cerca de 250 toneladas de lixo, que até 2012 eram colocados no aterro controlado. A mudança no tratamento do lixo doméstico insere Macapá entre as cidades que estão de acordo com a legislação da política nacional de resíduos sólido.

A Associação conta com 70 (setenta) sócios, sendo 36 mulheres e 34 homens. Que se encontram na faixa etária de 19 a 68 anos, estando a maioria compondo os indicadores de baixa escolaridade, uma vez que muito pouco encontram-se cursando o ensino médio. A renda média dos catadores atualmente é de R\$ 788,00 (setecentos e oitenta e oito reais), e atualmente são responsáveis pela seleção de 30.000 toneladas de resíduos mensal. O Quadro 1 demonstra sinteticamente o perfil social dos trabalhadores entrevistados.

Quadro 1: Perfil dos sócios entrevistados - ACAM

Informação	Respostas
Idade	Entre 42 a 53 anos. Uma única entrevistada de 23 anos.
Escolaridade	Ensino fundamental incompleto.
Cidade onde mora	Macapá. Apenas um sócio entrevistado de Tartarugalzinho.
Bairro onde mora	Com exceção do sócio que é de Tartarugalzinho e de um outro que mora no Km 17 - Santana dos Paricás, todos os entrevistados moram no Bairro Amazonas.
Profissão / ocupação	Todos declararam-se catadores.
Quantas pessoas residem na casa onde mora	A maioria informou que somente uma pessoa trabalha, havendo duas pessoas informado que duas pessoas trabalham na residência.
Quantas pessoas trabalham na residência	Apenas um dos entrevistados não é beneficiário de programa de renda mínima. Todos os outros declararam receber ou o programa “Renda para Viver Melhor” (estadual) ou o programa “Bolsa Família” (federal), ou mesmo os dois.
Situação familiar	Apenas uma catadora entrevistada afirmou contribuir na renda, todos os outros declararam ser arrimo de família.
Renda familiar	Dois entrevistados afirmaram possuir renda de até R\$ 1.000,00, o restante declarou renda familiar de R\$ 250,00 a R\$ 500,00.

Fonte: Elaborado pela autora.

Observou-se que as condições de trabalho dos catadores são precárias, embora utilizem equipamentos de segurança como botas impermeabilizantes e luvas, os mesmos ficam expostos a insetos de várias espécies, e o meu cheiro do local é intenso. Os principais avanços, dificuldades e fomentos recebidos serão tratados na seção a seguir.

4.2 Fomentos governamentais e principais resultados e desafios da ACAM

Realizou-se observação in loco no aterro controlado, onde funciona a Associação, participando-se de algumas reuniões ao longo de 2016, com a presença da ACAM e do Fórum Estadual de Economia Solidária. Realizou-se entrevista com o presidente da Associação e ainda com oito catadores de resíduos sólidos. As informações coletadas foram atualizadas em diálogo realizado em novembro de 2019, com o Presidente da Associação e com quatro associados.

Com relação à comercialização, esta é realizada na própria ACAM, onde os comerciantes se dirigem para comprar os resíduos sólidos selecionados pelos catadores. Quando interrogado acerca das dificuldades de comercialização, o presidente enfatiza que as maiores dificuldades se dão no final de semana, em função de diminuir o substancialmente a quantidade de comprador.

Os cinco sócios revelaram nas entrevistas que não houve investimento algum na associação nos últimos anos, sendo que o prédio da associação funciona em situação precária, sem ser rebocada, sem móveis ou portas dentro dos compartimentos internos (quatro compartimentos). Ressalta-se ainda que nunca fora pleiteado pela associação qualquer empréstimo ou financiamento para a dinamização das atividades, sob a alegação da entidade não se encontrar organizada suficientemente, e, desta forma, inapta para tal pleito.

Sintetizou-se no Quadro 2 as principais respostas apresentadas pelos sócios referentes aos avanços e desafios da Associação, na ocasião das entrevistas:

Quadro 2: Avanços e dificuldades apresentadas pelos sócios nas entrevistas.

Pergunta	Respostas
Dificuldade apresentada na comercialização do produto	Formação do preço (presidente e entrevistados 2, 3 e 4)
	Venda para atravessador (presidente e entrevistado 2)
Quais os benefícios ou garantias proporcionadas pela Associação	Qualificação social e profissional (apenas dois sócios responderam. Entrevistado 2)
	Nenhum (presidente, entrevistado 1)
O que poderia ser melhorado com relação ao fomento governamental	Não existe fomento. (presidente e entrevistados 3 e 4)
	Auxílio para a construção de uma sede fora do aterro, a fim de que os catadores tivessem mais liberdade. (apenas um catador respondeu (entrevistado 2)
No ano anterior, os resultados da atividade permitiram	Pagar as despesas e não possuir nenhuma sobra (presidente, entrevistados 2, 3 e 4)
	Pagar as despesas e ter uma sobra. (apenas um catador respondeu – entrevistado 1)
Principais conquistas da associação	Atualização da documentação, as formações e as reuniões para formalizar parceria (presidente, entrevistados 2 e 4)
Quais os principais desafios da associação	Proporcionar aos sócios condições adequadas de trabalho. (presidente, entrevistados 3 e 4)
	Viabilizar condições de trabalho e o respeito pela empresa Rumos (entrevistado 1 e 2)
O que a economia solidária mudou em sua vida	Houve uma conscientização de que se pode avançar na metodologia e resultados da coleta seletiva. (presidente, entrevistados 3 e 4)
	Aprendeu realizar trabalho em equipe e aumentar a organização. (entrevistados 2 e 3)
	Incentivou o trabalho em equipe e o fomento às parcerias. (presidente, entrevistado 1 e 2)
	Conhecimento adquirido. (entrevistados 1 e 4)

Fonte: Elaborado pela autora.

Com relação aos resultados da gestão, o presidente enfatizou que não há remuneração ou divisão de recursos na Associação em função de cada sócio realizar a comercialização dos resíduos que coletada, afirmando ainda que a renda obtida pela atividade, em geral, é a fonte principal de renda para os sócios. A renda obtida com a atividade é insuficiente até para pagar as despesas, sendo a afirmação do presidente da associação e a resposta de grande parte dos catadores entrevistados na pesquisa. De acordo com o presidente a renda média mensal da Associação é de R\$ 34.000,00 (trinta e quatro mil reais), sendo que a renda média mensal declarada pelos catadores é de 1 a 2 salários mínimos.

Quando perguntado ao presidente da associação sobre a principal conquista alcançada pela associação, ele mencionou que a aproximação e orientação do Fórum Amapaense de Economia Solidária (FAES) foi a maior conquista realizada. E quando perguntado sobre os principais desafios da ACAM, o presidente enfatizou a necessidade da empresa responsável pelo aterro respeitar o espaço e a função dos catadores, afirmando ser esta uma grande dificuldade para o avanço das atividades. Quando questionado sobre o que a economia solidária alterou em sua vida, o presidente salientou a satisfação com a possibilidade de conhecimento, de amadurecimento da experiência, e do esclarecimento sobre os conceitos e ideais da economia solidária.

O Fórum possui três representantes, funcionando como uma representação do Fórum Nacional de Economia Solidária. Todas as representantes são envolvidas diretamente em movimentos sociais inseridos na economia solidária e passaram pela formação de gestores em Economia Solidária, sendo que uma delas possui o ensino superior, com formação em Comunicação Social, e as outras duas possuem o ensino médio completo. Para a visualização das formas de atuação do FAES, e ainda dos seus principais avanços e desafios, entrevistou-se, simultaneamente, as três representantes.

O entrevistado 3, ao responder sobre as conquistas do empreendimento, ressaltou o seguinte: “a maior conquista do empreendimento é a união da equipe. O presidente. Com o apoio do Fórum, conseguiu integrar de forma muito bonita os associados, de maneira que o grupo se sente numa família”.

Com relação à análise de efetividade das políticas de fortalecimento à economia solidária, observou-se que poderia haver uma rede de serviços para a efetividade do fomento ao empreendimento. Tal rede proporcionaria a valorização dos ideais de gestão de negócios, com as etapas de planejamento e avaliação, que poderiam ser realizadas pela Secretaria de Trabalho, assim como pela Superintendência de Trabalho e Emprego. Ainda em observância aos princípios da economia solidária, a rede seria uma forma de se ressaltar a preocupação com o meio ambiente, como a conscientização ambiental, o correto delineamento da política de resíduos sólidos, adequação da estrutura física do aterro para a realização de triagem e seleção dos resíduos, que oficialmente deveriam ser desenvolvidos pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Prefeitura Municipal de Macapá.

Observou-se, no entanto, que os órgãos atuam de forma isolada, sem articulação e planejamentos adequados, o que inviabiliza um ciclo de políticas necessárias à otimização do tratamento dos resíduos sólidos em Macapá, prejudicando, conseqüentemente, o trabalho, o cotidiano e os resultados das atividades da ACAM. Restando, neste sentido, a conclusão de que não existe a efetividade nas políticas de fomentos à economia solidária, no caso da Associação de Catadores de Macapá.

Há de ser ressaltado que embora os catadores estejam inseridos em uma dinâmica social significativamente desfavorável, o que fora ressaltado pelos resultados do perfil socioeconômico apresentado, há de ser observado que a atividade apresenta resultados financeiros para os sócios, de forma a cobrir as despesas da maioria dos entrevistados (despesas estas adquiridas a outros fins, e não em função ou como forma de investimento no empreendimento). O que leva a entender que a atividade tem sido positiva aos sócios, uma vez que o investimento no empreendimento é mínimo, necessitando apenas da aquisição dos equipamentos de segurança por cada sócio, e o pagamento da taxa mensal da Associação, sendo o retorno financeiro pequeno, em alguns casos, insuficientes, mas para a grande maioria, positivo.

Além da análise meramente financeira, torna-se necessário destacar também a satisfação e a identificação dos catadores com a atividade, assim como a identificação com o grupo em que estão inseridos. Os catadores

entrevistados enfatizaram a satisfação com o amadurecimento do conhecimento sobre os ideais da economia solidária, e com a integração do grupo.

Observou-se com este estudo que o potencial de desenvolvimento da Associação é bastante significativo frente à especificidade de inserção do empreendimento. O tratamento dos resíduos sólidos possui muitas perspectivas em Macapá, uma vez que o crescimento da cidade impulsiona paralelamente o amadurecimento da atuação do Estado em várias searas. Neste caso em particular, o tratamento dos resíduos sólidos insere-se num contexto transversal e difuso, sendo uma questão de saúde pública, uma questão de ordem ambiental, que se relaciona também com o paisagismo da cidade. Deve ser enfatizado, neste contexto, o potencial de geração de renda oriundo das atividades de triagem dos resíduos sólidos.

Considerações finais

Este estudo delimitou a análise na Associação de Catadores de Resíduos Sólidos de Macapá (ACAM), com vistas a se compreender os impactos da política de fomento à economia solidária no Estado do Amapá.

Constatou-se que a ACAM se insere num contexto bastante estratégico na cidade, uma vez que os resíduos se consubstanciam numa grande problemática social, agravada pelo fato do Estado do Amapá não possuir coleta seletiva de resíduos sólidos. No caso de Macapá, todo o lixo apanhado pela prefeitura é depositado em um mesmo tipo de caminhão, que comprime e mistura tudo, sem nenhum mecanismo de distinção.

Verificou-se que as condições de trabalho ainda são precárias, embora a grande maioria dos associados faça uso de alguns equipamentos de segurança, que são adquiridos por conta própria, como botas impermeáveis, luvas e chapéus de proteção contra o sol. A precariedade não se volta apenas à insalubridade do local, ela é ampliada quando se trata das condições de coleta dos resíduos pelos trabalhadores, que necessitam lutar por espaço com os tratores, que não realizam pausa em suas atividades, de forma a permitir a seleção dos resíduos pelos catadores. Há de ser destacado que não existe triagem prévia em local específico, os resíduos são despejados diretamente

nas células sanitárias, sendo posteriormente recoberto por aterro, que depois é espalhado pelas máquinas. Frequentemente os catadores possuem o trabalho de desenterrar resíduos para elevar sua produção e renda.

Diante das informações colhidas, verificou-se que o empreendimento é rentável para a grande maioria dos associados, necessitando, contudo, ser contemplado por políticas públicas que melhorem as condições de trabalho, para que, conseqüentemente, a renda dos catadores também possa ser melhorada, uma vez que a grande maioria dos associados entrevistados respondeu que a renda obtida com o empreendimento oportuniza apenas o custeio de despesas, poucos responderam que possui alguma sobra. Avaliou-se o negócio como rentável, em função de praticamente não existir investimento por parte dos sócios, com exceção dos instrumentos de trabalho adquiridos pelos mesmos, os quais são de baixo valor.

Com relação à análise de custo-efetividade, observou-se que as políticas de fomento à economia solidária não contemplam a Associação de Catadores, com exceção do FAES, os catadores não têm apoio direto de nenhum órgão governamental ou não-governamental, uma vez que declararam que há mais de cinco anos não realizam curso de capacitação, e nem possuem orientação ou assessoramento voltado ao fortalecimento do empreendimento, nunca acessaram financiamento, nem qualquer outro serviço que visasse a ampliação ou amadurecimento do empreendimento. Em função disso, avaliou-se que a política de fomento à economia solidária não é completamente eficaz na perspectiva da ACAM, precisando ser inserida e aprimorada, de acordo com as necessidades dos catadores, diante da grande potencialidade verificada na atuação do segmento, e do contexto social e econômico que pode ser alterado em benefício da Associação e da sociedade amapaense.

Referências

CONTIJO, Felipe Marques Carabetti. **Qual Economia Solidária?** Os sentidos da emancipação em um curso de formação. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de. (2002). **Terceiro Setor, Economia Social, Economia Solidária e Economia Popular: traçando fronteiras conceituais**. Bahia Análise & Dados. Salvador, SEI – v.2, n. 1. P. 09-19. Jun de 2002.

GÓES, Helívia Costa. **Dever de proteção ambiental e a gestão municipal dos resíduos urbanos em Macapá, Estado do Amapá**. Dissertação de Mestrado. Macapá: Universidade Federal do Amapá, 2011.

_____. **A gestão pública e a destinação final dos resíduos sólidos urbanos do município de Macapá-AP**. Dissertação de Mestrado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Lisboa, 2013.

GAIGER, Luiz Inácio. Antecedentes e expressões atuais da Economia Solidária. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 84, Março 2009. (p. 81-99). Disponível em: http://base.socioeco.org/docs/rccs_84_luiz_inacio_gaiger.pdf. Acesso em: 25/03/2019.

_____. Economia solidária e a revitalização do paradigma cooperativo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 28, nº 82, junho de 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v28n82/v28n82a13.pdf>. Acesso em: 07/08/2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE PESQUISAS E ESTATÍSTICAS (IBGE). Censo, 2010.

LAVILLE, Jean-Louis (dir.). **L'économie solidaire**. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.

LAVILLE, Jean-Louis; Roustang, Guy. L'enjeu d'un partenariat entre État et société civile. In: Jacques Defourny et al. **Economie sociale au Nord et au Sud**. Bruxelles: Deboeck, 1999.

SCHIOCHET, Valmor. Políticas públicas de economia solidária: breve trajetória e desafios. In: BENINI, Édi A.; *et al.* (Org.s). **Gestão Pública e Sociedade: Fundamentos e políticas públicas de economia solidária**. Volume 1. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

_____. A experiência da Secretaria Nacional de Economia Solidária: um breve relato. In: LIANZA, Sidney; HENRIQUES, Flávio Chedid (orgs.). **A economia solidária na América Latina: realidades nacionais e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Pró Reitoria de Extensão UFRJ, 2012.

SECRETARIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA (SENAES). *Por uma Política Pública Nacional de Formação em Economia Solidária - PPNFES*. SENAES/TEM, 2012. Disponível em: http://www.fbes.org.br/biblioteca22/politica_formacao.pdf. Acesso em 28/03/2019.

_____. 2013. Disponível em: <http://portal.mte.gov.br/data/files/FF80808148EC2E5E014A394E2F856F5C/Acontece%20SENAES%202013%20-%20n34%20ed%20especial.pdf>. Acesso em: 28/07/2014.

SINGER, Paul. Economia solidária no Brasil: Possibilidades e limites. **Revista Mercado de Trabalho**. São Paulo: IPEA, 2004.

_____. Os oito primeiros anos da Secretaria Nacional de Economia Solidária. In: LIANZA, Sidney; HENRIQUES, Flávio Chedid (orgs.). **A economia solidária na América Latina: realidades nacionais e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Pró Reitoria de Extensão UFRJ, 2012.

_____. SENAES: Uma experiência brasileira de política de economia solidária. In: FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho et al (Orgs.). **Ação pública e economia solidária: uma perspectiva internacional**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006. p. 201-206.

_____. Economia Solidária. Entrevista concedida a Paulo de Salles Oliveira. **Projetos coletivos de mudança de vida**. São Paulo, Edusp/Fapesp, no dia 23 de setembro de 2007.

_____. Os oito primeiros anos da Secretaria Nacional de Economia Solidária. In: LIANZA, Sidney; HENRIQUES, Flávio Chedid (orgs.). **A economia solidária na América Latina: realidades nacionais e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Pró Reitoria de Extensão UFRJ, 2012.



Relato De Experiência

A Faculdade de Serviço Social (Facss) e As Estratégias para a Garantia de Direitos Sociais e Humanos: Experiências de Enfrentamento de Violações no Marajó/Pa

Ana Maria Smith Santos¹

Eunápio Dutra do Carmo²

Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães³

Introdução

O presente artigo antes de tratar sobre produções acadêmicas, numa lógica academicista e conteudista, constitui-se em relatos de vidas e experiências fortalecedoras de práticas de ensino, pesquisa e extensão desenvolvida pela Faculdade de Serviço Social que atua na região do Marajó, a que nos referimos como FACSS.

A FACSS faz parte das cinco faculdades do Campus Universitário Marajó/Breves (CUMB) da Universidade Federal do Pará (UFPA), e que atualmente, abriga cinco faculdades, das quais quatro são da área da licenciatura e uma de bacharelado, que é justamente a do curso de Serviço Social, que ao longo de seus dez anos de existência vêm fomentando diálogos formativos que se constituem em verdadeiras trocas de vivências.

Uma longa atuação que tem como foco de suas reflexões e ações as diferentes e múltiplas expressões da questão social que ocorrem em uma região repleta de desafios. Estes desafios vêm motivando alunos, professores, técnicos a desenvolverem ações junto à realidade social de um território amplo, rico em diversidade e de muita resistência. Quando nos referimos ao citado contexto, têm-se como leitura crítica a histórica ocupação de caráter colonialista pautada em práticas elitistas, sexistas e racistas, que dão base e sustentação para a expansão do sistema capitalista na Amazônia e

1 Assistente Social, Mestre em Educação, Doutora em Antropologia, e Professora Adjunta A da Faculdade de Serviço Social do Campus Universitário do Marajó/Breves UFPA.

2 Bacharel em Administração, Mestre em Planejamento do Desenvolvimento, Doutor em Educação e Professor Adjunto A da FACSS/CUMB/UFPA.

3 Assistente Social, Mestre em Serviço Social, Doutora em Educação e Professora Adjunta A da FACSS/CUMB da UFPA.

no Marajó, que partem de perspectivas hegemônicas e eurocentrada que desconsideram a diversidade.

As reflexões apresentadas neste texto visam dá visibilidade à região do Marajó e a história de resistência dos sujeitos e *sujeitas*⁴ marajoaras. Neste sentido, iniciamos com a caracterização social, política e econômica do Marajó dando especial destaque a sua pluralidade e diversidades humanas e naturais, bem como sobre construção histórica de narrativas sobre Amazônia Marajoara e as implicações do avanço do capital e a contrapartida das desigualdades sociais.

Posteriormente, contextualiza-se a FACSS e as especificidades e imbricações dos programas de intervenção em estudo para, na sequência, descrever analiticamente as principais experiências dos programas em curso, apontando seus desafios e resultados. Nas considerações finais, são sinalizadas as estratégias de continuidade dos programas e as agendas de novos enfrentamentos.

A Faculdade de Serviço Social (FACSS) realiza ações integradas de ensino, pesquisa e extensão que problematizam o aprofundamento da desigualdade social na região, que estão intimamente interligados aos movimentos da economia política e com a mobilidade do capital nas suas fases industrial, monopolista e financeira do sistema capitalista na economia-mundo. Centra-se em compreender a contradição da rica história, cultura e recursos naturais em contraste com o avanço sistemático da desigualdade social, ao mesmo tempo, que também aumenta a acumulação do capital, privilegiando elites econômicas e políticas.

Com base nessa compreensão da totalidade social e seus rebatimentos para as histórias sociais, negação de direitos e lutas políticas travadas no âmbito das diversas realidades locais, a FACSS possui, atualmente em Bre-

4 Termo debatido na tese de doutorado de Smith-Santos (2019), a autora se inspirou em Venson e Pedro (2012, p. 126) que defendem a utilização do termo flexionado para o feminino como um posicionamento político de demonstração do coletivo. Assim, a intenção de Smith-Santos foi de fortalecer o coro de escritas as quais procuram mostrar que usualmente foi imposta às mulheres um lugar social de subalternidade e demarcar um posicionamento que tenta fortalecer uma nova representação social a respeito da palavra sujeita e do lugar social em que as mulheres são forçadas a assumir.

ves, três programas de pesquisa/extensão que atuam com a infância, os idosos e as comunidades ribeirinhas.

Os programas têm agendas, objetivos e metas próprias, mas estão imbricados em duas ideias-força que aproximam os programas e vem justificando a atuação coletiva e integrada dos mesmos: 1) o caráter formativo, informativo e de indução à participação social inscreve os programas na intervenção social em curso na região, forjada nos processos coloniais, destrutivos e de reprodução da desigualdade social que atravessam à diversidade da vida no Marajó; 2) a abordagem intersetorial dos programas privilegia o acesso dos atores sociais às políticas públicas e exige a visão de complementaridade entre território, sujeito, cultura e direitos para superação da naturalização, normalização e invisibilidade da narrativa hegemônica e, desta forma, tensionar as causas da exclusão social na perspectiva histórico-crítica em consonância com os saberes produzidos pelas experiências dos sujeitos da cidade, dos rios e das florestas.

Mediados pelo projeto político pedagógico que garante a indissociabilidade entre ensino, pesquisa extensão, os programas “Direitos Humanos, Infâncias e Diversidade no Arquipélago do Marajó”, “Ser Idoso no Marajó” e “Redes de Comunidades Ribeirinhas”, desenvolvidos no âmbito da FACSS, tem sua capilaridade protagonizada pelos sujeitos políticos e nas suas muitas histórias de vida que foram sendo forjadas numa outra direção: da consciência política e participação social para conquista de dignidade na região. É nessa direção, que este artigo se propõe a analisar as experiências de atuação integrada dos programas para garantia de direitos de grupos socialmente vulnerabilizados (crianças, idosos e ribeirinhos) no atual quadro de agudização dos processos de reprodução da desigualdade social no Marajó.

1. O Arquipélago do Marajó: diversidade e aprofundamento da desigualdade social

1.1 Um Marajó plural e diverso

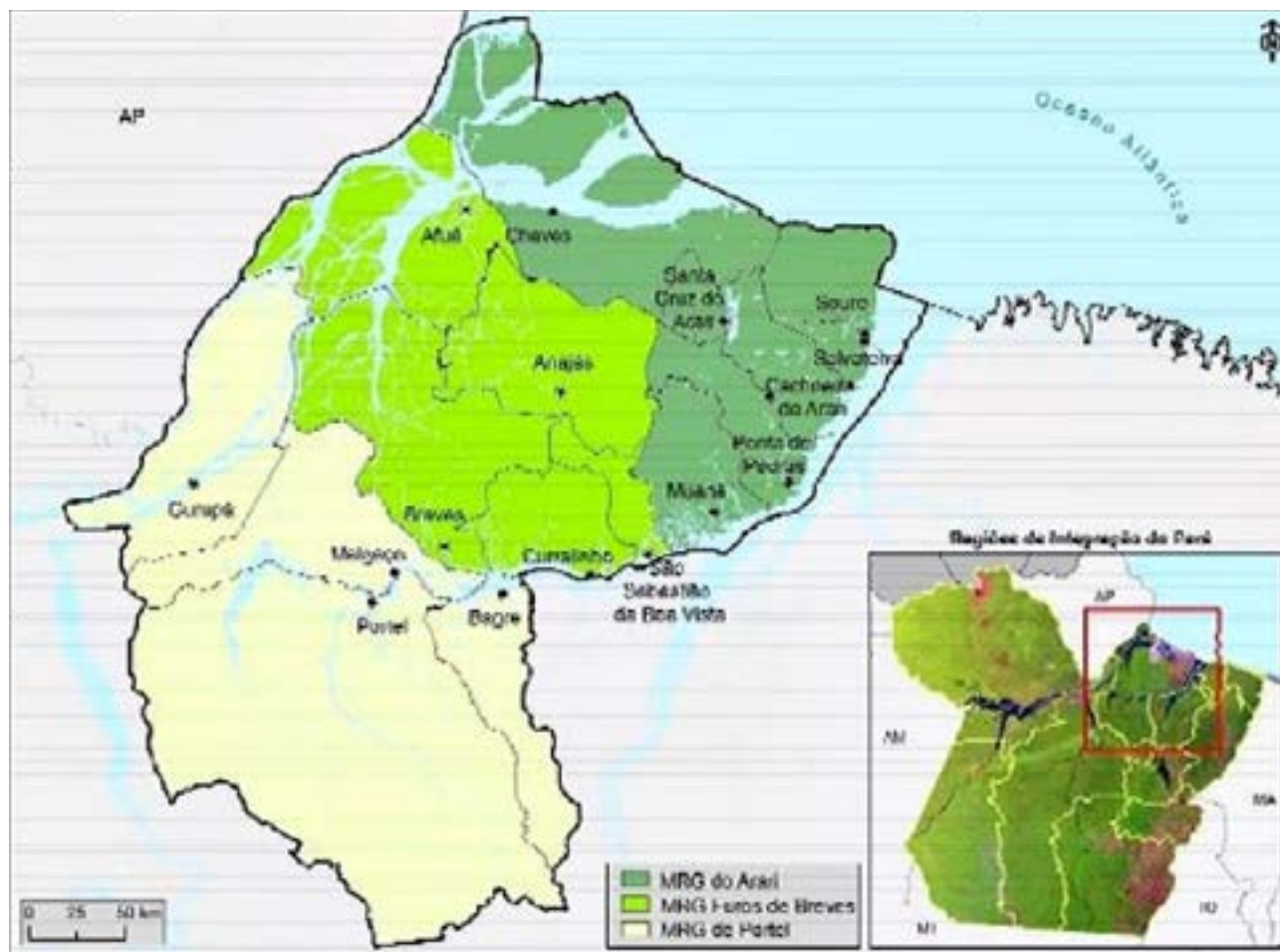
Comumente, o Marajó nos é apresentado pela mídia como um território homogêneo, singularizado, estando reduzido à noção de “uma ilha”.

Contudo, sempre é importante salientar que esta região constitui-se numa reunião de várias ilhas que formam o arquipélago do Marajó, contendo um conjunto de 2.500 ilhas, ilhotas e 16 municípios. Estando do lado Oriental, os municípios de Salvaterra, Soure, Chaves, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná, compondo o Marajó dos Campos. No Ocidental, estão os municípios de Afuá, Anajás, Breves, Currealinho e São Sebastião da Boa Vista que formam o Marajó das Águas e Florestas.

Segundo Gonçalves, Cornetta, Alves e Barbosa (2016) a região marajoara possui o maior arquipélago fluviomarinho existente no planeta, possuindo uma rica sociobiodiversidade, situada entre os imensos rios Amazonas e Tocantins-Araguaia e, por essa razão, é uma das regiões mais exuberantes do mundo por suas águas e os povos dessas águas, possuindo uma “estrutura fisiográfica e humana, conferindo um *ethos* e um ritmo à vida regional” (LOUREIRO, 2018, p. 34).

Esta região possui 48 ecossistemas que são diversos, correspondendo a uma área de grande importância para o planeta por concentrar águas, florestas e campos. A ocupação tradicional de índios, negros e camponeses estabeleceu relações sociais, organização comunitária, produção e trabalho compatíveis com os biomas existentes. Foi dessa relação (i)material que constituiu a base de reprodução social da vida dos grupos sociais pré-existent, cuja relação com a natureza é histórica e ancestral e, por sua vez, constituição da força da cultura como expressão da diversidade de vidas nos rios, florestas e várzeas.

Imagem 1: Mapa da mesorregião do Marajó



Fonte: SEIR/GeoPARÁ, 2007⁵

Dos 16 municípios do Marajó, 14 estão nas piores posições do ranking do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), no qual se exclui somente os municípios de Soure e Salvaterra que fazem parte do Marajó Oriental e que estão mais próximos da capital paraense. Comumente, os municípios do Marajó Ocidental são foco de noticiários que vão tratar sobre casos que são justamente o resultado de tais índices que se materializam nas violações de direitos sociais e humanos e na precarização de políticas públicas.

No levantamento quanto ao IDH, realizada em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), destacam-se com baixo e muito baixo IDH os seguintes municípios: Breves, Afuá, Anajás, Portel, Bagre, Chaves e Melgaço (que compõem o Marajó Ocidental). São estes municípios, espe-

⁵ Imagem retirada da dissertação de Renata Gláucia Barros da Silva Lopes (2015).

cialmente, que encontraremos graves problemas de violência, insegurança alimentar, desastres socioambientais, conflitos de terra, mendicância, exploração sexual infantil, tráfico humano, mortalidade infantil, doenças crônicas, analfabetismo, defasagem de aprendizado, baixo saneamento básico, falta de água potável, informalidade, drogas, dentre outros.

Infelizmente, aos que se dedicam a esta região, o destaque nacional dado ao município de Breves como uma dos maiores focos de propagação do novo COVID-19 no período do mês de maio não teria sido uma surpresa, justamente pela compreensão das condições de vivência e sobrevivência que são dadas nesta região.

Em estudo recente realizado pelo Observatório do Marajó e publicado em seu primeiro Caderno, intitulado “Cadernos do Marajó – Edição Especial 40 dias de Marajó com Coronavírus”⁶ verificou-se que a região do Marajó tem uma população estimada em 564.199 pessoas, em que 82,89% são negras⁷, 16, 28% são brancas, 0,81% amarelos⁸ e 0,03% indígenas.

No Marajó Oriental (que concentra seis municípios) está estimada em 181.092, sendo 84% negra e 15% branca, 0,86% amarela e 0,03% indígena. Enquanto que no Marajó Ocidental (com dez municípios) está com 409.747 habitantes, nos quais 82% são pessoas negras, 17% branca, 0,68% amarela e 0, 01% indígena.

Do total dos habitantes do Marajó, 43% estão na área urbana, enquanto 57% estão nas áreas rurais. No Marajó Oriental, 39,60% da população não possui serviço de abastecimento de água por rede geral de distribuição e 54,29% não têm banheiro e água encanada. No Marajó Ocidental, 77, 58% não têm acesso a serviço de abastecimento de água por rede geral de distribuição e 81, 56% não possui banheiro e água encanada.

⁶ Este documento que foi publicado no mês de maio deste ano e pode ser acessado no seguinte endereço eletrônico: www.observatoriodomarajo.org.

⁷ De acordo com os parâmetros do IBGE são as pessoas que se autodeclaram da cor preta e parda.

⁸ A população de cor amarela se refere às pessoas de origem e descendência de países do Extremo Oriente, como Japão, Coreia e China.

1.2 O histórico de ocupação e os rebatimentos: para pensarmos o presente

Com invasão dos europeus no século XVII e XVIII, em especial, portugueses e espanhóis, inicia o processo de saque e destruição da região, incrementada, em seguida, nos séculos XIX e XX (IPEA, 2015; p. 32). A dizimação de índios e a sujeição dos negros e camponeses ao processo de exploração da força de trabalho ilustram a subjugação da natureza e dos povos das águas e florestas ao sistema de lucro e concentrador do capital.

Nesse recorte histórico, a mercantilização da natureza passa a ser funcional ao capital monopolista e financeiro. Portanto, o “desenvolvimento” trazido pelos ciclos econômicos do capitalismo na região das águas e floresta foi desigual na medida em que agenciou, por um lado, a estrutura política e econômica racista e autoritária para concentração de renda e manter privilégios, como matriz da hegemonia local, e, por outro lado, foi responsável pela interface do capitalismo que é a destruição dos ecossistemas e a reprodução da desigualdade social em suas múltiplas dinâmicas de permanência e recorrência. Isso posto, entende-se a razão pela qual os territórios marajoaras foram invadidos e devastados.

As cadeias predatórias de exploração, extração, produção, distribuição e exportação de borracha, arroz e madeira, ocorridas no século XX e início do século XXI, são constatações de que as atividades produtivas dos empreendimentos do sistema capitalista precisaram/precisam de base territorial: rios, florestas e várzeas. Harvey (2003, p. 42) chama para este processo do capitalismo por despossessão atrelado a expropriação de terras, bens e avanço da barbárie.

A percepção da espoliação alinha-se com a “rede de fixos e fluxos” (SANTOS, 1992; p. 10) em que a infraestrutura de equipamentos de transporte e logística que necessitam de instalações físicas e tecnológicas (fixos) são imprescindíveis para a circulação de produtos, energia e informações, representados pelos corredores de transporte e redes de informações (fluxos).

No Marajó, os portos, a energia, os navios, as balsas, os equipamentos e serviços da cidade são movimentos da mobilidade do capital, ou seja, o con-

junto das redes de fixo e fluxos não foi criado para atender as populações marajoaras, ao contrário, foi prioridade para ampliação da reprodução do capital, representada pelos ciclos econômicos apontados, como resultado de integração ao mercado na periferia do capitalismo (NOVOA GARZON, 2019; p. 196).

A infraestrutura, como resultado da intervenção do poder público para a região, revela o papel do Estado na territorialização do capital na região. Diferentemente do tratamento dado às políticas sociais, tratadas como mitigação. O transporte das mercadorias mobilizadas pela economia de circulação do capital é um exemplo emblemático dessa realidade. O mercado priorizou o transporte de commodities, trabalhadores e bens de produção e serviço, mas dificulta o deslocamento de moradores de Breves (por exemplo) para outras localidades próximas ou mais distantes como Belém, quando precifica o valor das passagens hidroviárias em patamares incompatíveis como uma região considerada com maior vulnerabilidade social no país, dificultando a acessibilidade, importante vetor de cidadania. Ou seja, reforça-se que a política de transporte, logística e infraestrutura pensada na Amazônia, como estuda Patrício (2019, p. 126), além de corresponder a trilhas de destruição de florestas e contaminação de rios, opera para dar agilidade e eficiência ao processo de reprodução ampliada do capital.

Diferentemente da mídia e das análises lineares, é imperativo considerar os mecanismos de reprodução social dessa realidade. E, dessa forma, superar a visão artificial de normalidade e naturalização, muito comum na região que culpam os pobres pela pobreza por não estudarem, não quererem trabalhar e são preguiçosos. Romper com essa narrativa e assumir o “lugar de fala” daqueles que vivem, no dia-a-dia, os resultados de uma histórica desigualdade social, sendo uma opção política e de compromisso com a justiça social contidos nos programas em questão.

A organização territorial implantada na região correspondeu a relações políticas, econômica, sociais e ambientais excludentes com grau de interferência na dinâmica sociocultural pré-existente. A geopolítica mundial dos recursos naturais interfere diretamente nas formas de violações de crianças, negros, idosos e ribeirinhos.

Os programas de pesquisa/extensão da FACSS atentaram para isso quando refletem sobre a forma racista, homogênea, padronizada que as pessoas veem o Marajó. De que Marajó se referem? Quais as implicações socioculturais que trazem? Como colaboram para manter o status quo hegemônico? Ou como atuam para transformá-lo na perspectiva da plenitude dos direitos coletivos? Essas questões problematizadas acenam para o entendimento de que a realidade marajoara é reflexo do processo histórico de expansão do capital na Amazônia, aprofundando a dominação territorial, as violências e exploração dos ecossistemas amazônicos e negação dos saberes, culturas e modos de vida dos povos da floresta, tratando-os como irrelevantes e invisíveis. No plano local, as reflexões trazidas pelos programas avançam na perspectiva crítica em compreender as formas de reação, denúncia e intervenção social mediante a luta política por direitos e a mobilização em rede para garantia da autonomia e fortalecimento dos grupos sociais na relação com Estado e representantes do capital na Amazônia Marajoara.

2. A Faculdade de Serviço Social e a intervenção social

Na década de 1990, a UFPA se estabeleceu no município de Breves, inicialmente como um núcleo pertencente ao Campus de Soure, com cursos na modalidade intervalar, oferecendo licenciaturas e bacharelado em História. Somente em 1993, passou a oferecer turmas regulares, com os cursos de geografia e matemática⁹.

A FACSS se constitui em resultado das lutas empreendidas pela população marajoara pelo seu direito ao acesso ao ensino superior gratuito e de qualidade. Como já argumentado anteriormente quanto ao senso comum que desconhece a diversidade e extensão do Marajó, até então a referida região possuía somente um Campus no município de Soure, que infelizmente somente contemplava os moradores do Marajó Oriental, em que mesmo

⁹ Informações disponíveis no sítio eletrônico do Campus Universitário do Marajó/Breves UFPA (<http://campusbreves.ufpa.br/>).

pertencendo à mesma mesorregião, para os moradores de Breves, Portel, Currealinho e adjacências, a capital paraense, Belém, ainda era mais próxima.

Criada em 2009, ofertando a sua primeira turma de graduação, a FACSS foi concretizada a partir do programa de Reestruturação e Expansão das Universidades federais (REUNI). A Faculdade de Serviço Social do CUMB antes de completar seus 10 anos teve que definir novos rumos formativos. Foi quando procurou atender a demanda do município de Melgaço de solicitação de oferta aos seus municípios. Definidas as parcerias entre Universidade e Prefeitura, nos anos precedentes a 2016, foi possível constituir a primeira turma flexibilizada para o município de Melgaço, com aulas iniciadas em julho desse mesmo ano.

Antes disso, era necessário reorganizar seu projeto pedagógico de curso para transformar o ensino da modalidade extensivo para intensivo. As docentes que compunham o corpo de professores da FACSS na época se dividiram por temáticas e passaram a reformular o Projeto Pedagógico do Curso, sob a coordenação da Prof.^a Christiane Pimentel.

A partir de 2016 os docentes se depararam com uma turma bastante heterogênea no que diz respeito ao município de origem de seus alunos, isso se repetiria em todas as outras turmas intervalares da FACSS, pois permitiu que discentes de diferentes municípios pudessem acessar o ensino superior, uma vez que as aulas eram realizadas no período de janeiro e fevereiro e julho e agosto.

A atuação ampliada para os municípios do entorno de Breves, juntamente com inserção de novos docentes e a possibilidade de formação em doutoramento para os remanescentes, fez com que novas perspectivas de realização de projetos integrados ao ensino, a pesquisa e a extensão fossem consolidadas na formação de seus discentes. Em 2017, nova turma foi ofertada em Breves e em 2019, ampliamos o território de formação ao abrirmos uma turma para o Campus de Cametá da UFPA.

Em 2019 passamos a ter 14 bolsistas no total entre os projetos de pesquisa e extensão, há neste feito um grande esforço dos professores, considerando o número reduzido de docentes que compõem o quadro atual da subunidade

acadêmica, uma vez que ocorreu liberação de docentes para cursarem seus doutorados¹⁰. Os projetos seguiam com ações extensionistas e de pesquisa, cada docente atua conforme sua formação e acúmulo de pesquisa ao longo de sua carreira acadêmica, isso fez com que diferentes frentes de combate à violação de direitos fossem aos poucos constituídas no município marajoara, mas, ao mesmo tempo, construíram-se aproximações entre eles.

A aproximação entre os programas “Direitos Humanos, Infâncias e Diversidade no Arquipélago do Marajó”, “Redes de Comunidades Ribeirinhas” e do projeto “Memória de Idosos” está na mobilização política para cultura de direitos a partir da realidade histórico-cultural da Amazônia Marajoara. Outra amarração dos programas estão nos temas: direitos, cultura, identidade, historicidade e memória. Contudo, é na linha crítica e propositiva que os programas se encontram para analisar, denunciar e induzir ações de superação da extrema exclusão socioespacial forjada na “forma-padrão de apropriação de recursos territorializados em larga escala” promovida por agentes econômico-financeiros (NOVOA GARZON, 2019, p. 75).

As expressões da questão social atravessam os programas e dialoga teórico-metodologicamente com aquilo que os alunos e professores ensinam e aprendem nos espaços de formação, suas pesquisas engajadas e as aplicações no enfrentamento às violações de direito social e promoção de políticas públicas, conforme o quadro demonstrativo abaixo que apresenta dois programas e um projeto desenvolvidos pelos docentes em caráter de engajamento com a sociedade:

10 A FACSS possui seis docentes efetivos, sendo que atualmente, três estão de licença para o doutoramento, que é uma demanda importante de qualificação e fortalecimento do curso.

QUADRO 1 - Programas/Projetos da FACSS/CUMB/UFPA

Programa/Projeto	Objetivo	Redes/Parcerias
Direitos Humanos, Infâncias e Diversidade no Arquipélago do Marajó.	<p>Fomentar ações de educação em/para direitos humanos, tomando como foco reflexões sobre a infância numa perspectiva da diversidade, ou seja, pensando em “infâncias” em sua pluralidade junto aos presentes e futuros profissionais do Sistema de Garantia de Direitos do Marajó Ocidental e com a comunidade local. As ações visam contemplar quatro municípios do Arquipélago do Marajó/PA: Breves, Melgaço, Portel e Curralinho.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Foco: assistentes sociais, pedagogos, psicólogos e professores da rede pública, profissionais da área da saúde, profissionais de nível médio do Sistema de Justiça, integrantes de movimentos sociais, além de discentes de instituições de ensino superior e técnico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ministério Público – Região Marajó • Defensoria Pública/ Sede Regional do Marajó • Instituto Federal do Pará/IFPA – Campus Breves, • Secretaria de Trabalho e Assistência Social/ SETRAS de Portel,
Memórias de Idosos: oralidade, cinema e fotografia na interface com o direito ao envelhecimento	<p>Desenvolver ações de registro e reflexões sobre a memória dos idosos participantes dos CRAS, considerando suas demandas na garantia do direito ao envelhecimento.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Foco: idosos, jovens universitários, profissionais dos CRAS. 	SEMTRAS/CRAS
Redes de Comunidades Riberinhas	<p>Garantir a promoção da cultura de direitos em comunidades ribeirinhas e assegurar a participação social como forma de emancipação social e geradora de empoderamento político, preservando a diversidade cultural numa perspectiva contra-hegemônica.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Foco: Meio-Ambiente 	<ul style="list-style-type: none"> • Defensoria Pública; • Prelazia do Marajó; • Secretaria Municipal de Saúde; ICMBio

Fonte: Autores (2020)

O processo formativo desenvolvido na Faculdade pretende ir mais além do espaço de sala de aula e enfrenta o desafio de inserir os discentes nas atividades e/ou debates que possam compreender as expressões da questão social contemporâneas e, ao mesmo tempo, fazer refletir sobre a importância do engajamento social em contextos iguais ao da região marajoara.

Os programas e projetos que compõem a Faculdade se concentram na linha de discussão das políticas públicas, direitos humanos e sociais. Além disso, trabalham direta e/ou transversalmente com o acesso e a promoção da cultura em diferentes espaços e públicos. Desde 2016, estamos vivenciando uma conjuntura no Brasil de desmonte acelerado dos direitos estabelecidos na Constituição Federal de 1998, fruto de lutas históricas de tra-

balhadores e movimentos sociais, razão que nos fez pensar sobre a melhor forma de contribuir com a sociedade local.

3. Os permanentes enfrentamentos para promoção da cultura de direitos: experiências, aproximações e avanços

3.1 A atuação nas comunidades ribeirinhas do Marajó

O Programa Redes de Comunidades Ribeirinhas tem como eixo central a ampliação da participação social das comunidades ribeirinhas para garantia da cultura de direitos, tensionando as formas de exclusão social e de subjugação com vistas à valorização da autonomia dos sujeitos políticos e suas potências. O Programa se constitui em um projeto de pesquisa e extensão denominado “Trabalho, Agroecologia e Saberes da Terra nos Furos do Marajó: Segurança Alimentar e Qualificação Social em Comunidades Ribeirinhas” (Edital PROEXIA MARAJÓ/2019); três projetos de extensão: “Redes de Saberes e Ciência Cidadã: cultura e comunicação em comunidades ribeirinhas” (EIXO TRANSVERSAL/2020), “Economia Solidária e Geração de Renda: a revitalização das Casas de Farinhas das Comunidades Ribeirinhas Vila Intel e Magebras” (PIBEX/2020) e “Conectando informações para acessar direitos: comunidades ribeirinhas, territórios e organização social” (NAVEGA SABERES/2020) e um projeto de pesquisa “Desenvolvimento Desigual e Populações das Águas no Marajó: colonialidade do poder e (r)existências ribeirinhas” (PRODOUTOR/2019).

Partindo do trabalho coletivo em formação e informação, o Programa inicia suas atividades, em 2019 realizando oficinas e reuniões de trabalho nas comunidades ribeirinhas Vila Intel I, Vila II e Magebras. O trabalho tinha com foco os processos que vulnerabilizam os sujeitos e a percepção dos mesmos sobre as suas condições de vida. Questões-chave como “quem somos?” e “o que mais podemos ser?” foram centrais para estimular a compreensão das trajetórias das famílias, memórias, frustrações, opressões e, ao mesmo tempo, criar elementos de reflexão sobre o que pode ser feito, o futuro que podemos refazer, os direitos que podemos conquistar. A escuta atenta, as falas como desabafo, as muitas histórias de vida, o reconheci-

mento do sofrimento coletivo e a importância das comunidades revelaram-se centrais.

A colonialidade enquanto forma de negação das populações indígenas, quilombolas e ribeirinhas revela-se atual e constitui-se, ainda hoje, em forma de dominação econômica, social e cultural (QUIJANO, 2010). As comunidades ribeirinhas da Amazônia são consideradas populações passivas, atrasadas e, portanto, sem saber e cultura. A invisibilidade e a negação, produzidos socialmente, constitui-se em formas de poder político e econômico que articula a hegemonia urbano-industrial-financeira com a visão elitista e racista. É nesta perspectiva crítica de enfrentamento dessas formas de opressão e dominação contemporâneas da colonialidade que o Programa assume como centralidade a organização coletiva para emancipação social a partir do território das águas das comunidades ribeirinhas e as suas manifestações políticas, sociais e culturais.

A valorização da cultura ribeirinha e dos seus modos de vida como condição de reprodução sociais estão na base das lutas sociais e formas de enfrentamento como estratégia de organização social e política. Nesse sentido, a formação de associação de moradores, o cooperativismo e a geração de renda estão germinando como experiências em construção nas comunidades Vila Intel I, Vila Intel II e Magebrás e estão assentadas na garantia dos direitos socioterritoriais. Inspirado na metodologia da “ecologia de saberes” (SANTOS, 2007; p. 85), as experiências citadas incorporam a necessária valorização dos saberes e tecnologias ribeirinhas e imprimem um processo de gerar novas ações a partir do acúmulo das experiências e das histórias de mutirão, organização, produção e celebração coletivas.

De um modo geral, têm-se como resultado preliminar a definição da associação de moradores das comunidades ribeirinhas como uma tarefa político-organizativa e estratégico para superar lógicas de colonialidade e, simultaneamente, reivindicar os direitos como cidadãos brasileiros, garantidos constitucionalmente. Os campos de atuação em curso envolvem: formação e informação para direitos socioterritoriais, produção coletiva, qualificação social e participação cidadã e comunitária. Todos eles imbricados com os temas da cultura e identidade, saberes da terra, segurança ali-

mentar, inclusão produtiva, cooperativismo, economia solidária, comércio justo, tecnologias populares e preservação da natureza.

3.2 Os aspectos de gênero e geração para o empoderamento de mulheres idosas

O projeto “Memórias de Idosos: oralidade, cinema e fotografia na interface com o direito ao envelhecimento” nasceu da pesquisa de tese defendida em 2019 pela prof. Ana Maria Smith Santos. A tese estudou as experiências de 10 idosas marajoaras e suas trajetórias de vida que estiveram permeadas por situações de bordas quando vivenciavam exclusão material, violência doméstica, falta de acesso à educação formal e à saúde.

Ao mesmo tempo, a autora debateu em sua tese as agências estabelecidas pelas sujeitas como ações de empoderamento feminino em resposta às imposições que vivenciaram nas suas juventudes e vidas adultas. A partir de sua tese, desde então, tem desenvolvido atividades extensionistas com os idosos do município que são participantes os Centros de Referência de Assistência Social - CRAS. Essas atividades foram sendo construídas a fim de trabalhar com o conceito de memória e cultura com este público-alvo. Na intenção de possibilitarmos espaços de reflexões sobre a velhice, como meio de valorizar tanto as suas memórias quanto a cultura, as ações buscam criar sociabilidades socioculturais entre seus pares, uma vez que muitos são os preconceitos criados sobre o envelhecimento ou o ser velho.

Ao pensar em memória e cultura o projeto inspirou-se em Bosi (1994, p. 34): “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento. Frequentemente, as mais vivas recordações afloravam depois da entrevista, na hora do cafezinho, na escada, no jardim, ou na despedida no portão. (...) Lembrança puxa lembrança”. Assim, a coordenação do projeto, o bolsista e os voluntários, procuraram ampliar uma imagem positiva sobre o envelhecer e tentaram tornar visíveis as contribuições que os idosos têm para história local.

Dentre os objetivos que procuram alcançar, destaca-se: “ampliar a sociabilidade entre os idosos em uma perspectiva sociocultural na interface

entre o passado e o presente, a tradição e o moderno”. Dessa forma, nas oficinas realizadas, denominadas de “Tarde de Cinema”, suas memórias foram fundamentais e vieram à tona por meio da oralidade, talvez tenha sido o ponto alto das tardes de cinema. Além deste projeto de extensão, a docente desenvolveu em 2019 o projeto de extensão pelo edital Eixo Transversal: “Retratos o Marajó: idosos, memórias e saberes sob foco”, bem como o projeto de pesquisa pelo edital PRODUTOR: “A Luta pelo Acesso à água em Breves Marajó-PA: um estudo pautado na história de mulheres idosas e suas narrativas”, contemplando três bolsistas com perfil socioeconômico de baixa renda. Hoje conta com a continuidade dos projetos seguindo a renovação dos editais para o ano de 2020 e 2021.

Nessa jornada a equipe identificou que nas histórias de vida de muitos idosos breveses ocorreram situações de: exclusão material, de dificuldade de acessar a educação quando jovens, bem como, de exploração de sua mão-de-obra quando adolescentes ou jovens, com o agravante de outro tipo de exclusão presente no município: a falta de acesso à água potável para consumo cotidiano. Quando passaram a debater sobre o Estatuto do Idoso, Lei 10.741/2003 foi possível colher relatos de discriminação que alguns idosos sofrem no seu cotidiano quando precisam circular na cidade para retirar seu dinheiro no banco, ou mesmo, ir a algumas consultas no posto de saúde.

3.3 O debate étnico-racial e o fortalecimento das identidades marajoaras

Os diálogos em torno do tema da diversidade étnico-racial surgiram a partir de reflexões que colocavam em tela o tema dos direitos humanos da infância, partindo do entendimento de que qualquer criança deve ter o seu direito à diversidade garantida, da mesma forma e ordem de importância que deve ter acesso à educação, saúde, alimentação, lazer, cultura e esporte, como são mencionados em nossa Constituição Federal de 1988 e na Carta de Declaração dos Direitos da Criança de 1959.

Por que tratar sobre direito à diversidade com uma população que sofre com a ausência de água potável, saneamento básico, desemprego, fome, po-

breza e tantas outras problemáticas que num primeiro olhar nos parecem ser mais urgentes? Tratar sobre diversidade na perspectiva dos direitos humanos significa exercitar a compreensão de que estes são sujeitos que precisam ter a sua humanidade garantida de forma plena. É fortalecer na população marajoara o entendimento de que devem ter todas as suas dimensões orgânicas e inorgânicas de sujeitos biológicos, sociais, históricos e coletivos garantidos por políticas públicas que sejam inclusivas e equânimes.

E preparar profissionais que tenham como público-alvo de suas ações crianças e adolescentes se faz fundamental numa perspectiva de formação contínua de sujeitos críticos e éticos, que tenham a compreensão de que se constituem direitos inerentes à pessoa humana ter água potável, alimentação, saneamento básico, moradia digna, educação de qualidade, assim como tem o direito de ser feliz e orgulhoso com a sua estética, religião, cultura, orientação sexual. A diversidade, inclusive a de pensamento, é um direito humano básico.

Fortalecer ações de extensão, articulada à pesquisa e ao ensino, objetivam efetivar direitos humanos em uma perspectiva ampla numa região em que a pobreza materializa e se subjetiva, não somente na fome, mas também por meio de preconceitos e violências de todas as ordens, fazendo-se importantes ações contínuas que visem fomentar a reflexão sobre respeito, igualdade, equidade e dignidade humana na diversidade.

O Programa e Grupo de pesquisa Direitos Humanos, Infâncias e Diversidade no Arquipélago (DIDHAM), iniciado em 2017, compreende duas linhas de atuação que se encontram fortemente articuladas em um projeto de pesquisa e três projetos de extensão¹¹.

A abordagem em torno dos direitos humanos da criança à diversidade visa contemplar e concretizar um desenvolvimento mental, cognitivo, físico e afetivo da infância em sua plenitude. Deste modo, destaca-se que ao longo dos diálogos empreendidos com os diferentes sujeitos sobre o que seriam

¹¹ Informações sobre o DIDHAM estão disponíveis em <http://campusbreves.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias/137-programa-direitos-humanos-infancias-e-diversidade-no-arquipelago-do-marajo> e também na seguinte página do Facebook <https://www.facebook.com/dhinfanciamarajo/>.

direitos humanos tomavam esta categoria em um sentido amplo, destacando o caráter dialético e dialógico.

Tal abordagem objetiva dar visibilidade às diferentes formas de violações de direitos e negando perspectivas eurocêntricas que silenciam demandas decorrentes de ideologias segregadoras que sustentam as diferentes violências pautadas em pensamentos¹² conservadores que pretendem normatizar corpos e mentes. Pensamentos estes que se materializam em posicionamentos racistas, misóginos, machistas, homofóbicos que mutilam presente e futuro de crianças e adolescentes.

Consequentemente, a abordagem adotada quanto aos Direitos Humanos é de ordem decolonial, no sentido de questionar e denunciar as marcas colonialistas, eurocêntricas e racialistas que estão na base da exploração sexual, no tráfico de pessoas, no trabalho escravo, na fome, na pobreza e tantas outras problemáticas que atingem o Marajó.

Por fim, registramos, que estas ações acabam por contemplar com bolsas de iniciação científica e de extensão sete bolsistas, correspondendo ao seguinte perfil: cinco do gênero feminino, dois do gênero masculino, negros e negras, residentes e naturais do município de Breves, de baixa renda, oriundos de escolas públicas, tendo uma pessoa com deficiência e um aluno do ensino médio, também de escola pública.

Considerações finais

Como sinalizado ao longo deste texto, assim como as ações extensionistas encontram-se articuladas com as pesquisas e o ensino, os trabalhos executados por diferentes sujeitos realizam-se numa linha de integração que permite contemplar as diversas facetas dos modos de vida do marajoara, tomando-o em sua diversidade a partir de iniciativas que são coletivas.

A intenção deste ensaio foi trazer para o debate dados mais recentes da região, juntamente com autores que contribuem com as reflexões trazidas

12 Os projetos aqui apresentados inspiram-se em uma linha contrária aos pensamentos conservadores, procuram avançar com ações insurgentes no sentido da organização popular para viabilização de políticas públicas territorializadas e de caráter participativo.

pelos docentes, são dados e conceitos que proporcionam um considerações sobre o território em que estamos inseridos com sua historicidade e particularidades, bem como auxiliam na compreensão do processo de desigualdade social construído ao longo da história marajoara. Esse movimento, nos faz sermos mais atentos ao lugar de fala de seus habitantes e, ao mesmo tempo, nos instiga a desenvolver projetos pautados em um compromisso com a justiça social. O esforço dos docentes em articular autores decoloniais, que tratam do tema cultura em tempos contemporâneos juntamente com suas áreas temáticas de interesse, resultou nesse trabalho engajado e de posicionamento político demarcado em prol das melhorias sociais.

Em 2019 duas propostas de extensão da FACSS (considerando o reduzido número de docentes) foram aprovadas no edital interno da UFPA. O Programa de Extensão Inclusiva Avançada - PROEXIA MARAJÓ, lançado pela PROEX nesse ano, tornou-se um importante edital por ter proporcionado um impulso aos docentes do Campus de Breves. Este edital teve como objetivo: “selecionar e financiar 20 (vinte) Programas de Extensão, vinculados ao Projeto Pedagógico de Curso, para o desenvolvimento de ações extensionistas a fim de atender demandas socioeconômicas no Arquipélago do Marajó” (UFPA/PROEX, 2019), os programas selecionados estão voltados para as temáticas como: “Direitos Humanos Justiça, Educação, Meio Ambiente, Saúde, Trabalho, Tecnologia e Produção, Cultura e Comunicação”.

Seguindo uma linha de trabalho coletivo a intenção é de dar continuidade e inserir os diferentes debates desenvolvidos pelos docentes numa tentativa de integração entre os programas DIDHAM e Redes de Comunidades Ribeirinhas, bem como o projeto Memória de Idosos, na medida em que entendemos que os trabalhos promovidos pelos docentes e seus bolsistas no âmbito da FACSS podem servir melhor à comunidade local quando se faz em conjunto. Agindo dessa forma, tanto os objetivos do PPC do curso, quanto os da própria universidade, poderão ser contemplados.

Para além desses objetivos, há uma intenção maior a ser considerada, que são as demandas do público alvo pelos quais trabalhamos, a integração nas ações e debates dos docentes visam atender aos anseios da comunidade local e a busca pelo fortalecimento dos direitos sociais e humanos no

Marajó, uma região socialmente invisibilizada e tem as demandas das suas populações, historicamente, negadas. A cultura dessas populações e suas experiências políticas e vivências coletivas anunciam a importância da renovação de um pensamento e tipo de intervenção que, ao reconhecer e superar lógicas da modernidade-colonialidade, são portadoras de processos de emancipação social e a FACSS, neste momento histórico, reconhece sua tarefa imperiosa para construir um outro possível e livre Marajó.

Referências

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: Companhia da Letras. 3. Ed, 1994.

BRASIL, Governo Federal. **Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Marajó**. Casa Civil da Presidência da República. Brasília, DF, 2007. 313 p

CORNETTA, Andrei. Direitos territoriais nas várzeas de Breves, Marajó: novos usos da floresta e distintas percepções sobre o ambiente. **Novos Cadernos NAEA**, v. 19, n. 2, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/2220>. Acessado em: 02/02/2019

HARVEY, David. **O Novo imperialismo**. 7ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

IPEA. **Projeto Observatório da Função Socioambiental do Patrimônio da União na Amazônia – Relatório Territorial do Marajó**. Rio de Janeiro, 2015. Disponível: http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/7514/1/RP_Observat%C3%B3rio_2015.pdf Acessado em: 10 de jan. 2020.

LOPES, Renata Gláucia Barros da Silva. **Associação do status socioeconômico com a soroprevalência das hepatites B e C em crianças e adolescentes na Mesorregião do Marajó, Pará**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Biologia de Agentes Infecciosos e Parasitários do Instituto de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Pará. Belém-Pará, 2015.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 4. Ed. Belém: Cultura Brasil, 2015. Disponível em: < <https://books.google.com.br/books?id=DruKDwAAQBAJ&lpq=PP1&dq=JO%C3%83O%20DE%20JESUS%20PAES%20LOUREIRO&hl=pt=-BR&pg=P1P#v=onepage&q=JO%C3%83O%20DE%20JESUS%20PAES%20LOUREIRO&f=false> >. Acesso em: 10 de maio. 2018.

NOVOA GARZON, L. F. Limpeza e Funcionalização dos Territórios: a Rotação de Desastres na Amazônia. In: CASTRO, E.; CARMO, E. D. (Orgs). **Dossiê: Desastres e crimes da mineração em Barcarena**. Belém: NAEA: UFPA, 2019.

PATRÍCIO, Júlio Cezar dos S. Planos de desenvolvimento e desigualdade de transporte em Barcarena. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, **Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido**, Belém, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130

SANTOS, Milton. A renovação tecnológica e o território: realidades e perspectivas. **Terra Livre**, nº 9, São Paulo: AGB/Marco Zero, p. 7-17, 1992.

VENSON, Ana M. Maria & PEDRO, Joana M. Memórias como Fonte de Pesquisa em História e Antropologia. **História Oral**, 2012. N. 15 (2): 125-139.

SOBRE OS AUTORES

AUTORES E ORGANIZADORES

Antonio Carlos Sardinha é doutor e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Graduado em Jornalismo pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá com atuação no Curso de Jornalismo e Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas. É professor permanente do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (Unifap) e Líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

Ana Cristina de Paula Maués Soares é doutora em Ciências Sociais, Mestre em Sociologia Geral e Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente é Professora adjunta da Universidade Federal do Amapá com atuação no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas. Integra o Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP) e o Grupo de Pesquisa e Estudos e Pesquisas "Eneida de Moraes"/GEPEM(CNPq/UFPA)

Ana Maria Smith Santos é doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), mestra em Educação: História, Política, Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará UFPA (2001). É professora Faculdade de Serviço Social do Campus Marajó-Breves/UFPA. Atualmente coordena o Projeto Memória de Idosos, Saberes e Direitos.

Camila Soares Lippi é doutoranda em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre e Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bacharel em Relações Internacionais pelo Centro Universitário Metodista Bennett. Docente do Curso de Bacharelado em Relações Internacionais e do Curso de Especialização em Estudos Culturais da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Integrante dos Grupos de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP), Núcleo de História das Relações Internacionais (CNPq/Unifap) e Política Global e Povos Indígenas (CNPq/UFGD).

Carina Santos de Almeida é doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em Desenvolvimento Regional e graduada em História pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Docente no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos do Amapá e Norte do Pará e no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Líder do Grupo de Pesquisa "Núcleo de Estudos e pesquisas Indígenas" (NEPI - UNIFAP/CNPq).

SOBRE OS AUTORES

Carlos Cariacás é doutor em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), com estágios pós-doutorais na Universidade de Coimbra (Portugal) e na Universidade de Zulia (Venezuela). Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED-UNIFAP), do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas e do Curso de Filosofia, ambos da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Coordena o grupo de Pesquisa Hermenêuticas do sensível: Educação, Cultura e sociedade (CNPq/UNIFAP).

Cristián Valdés Norambuena Doutor em filosofia pela Université Catholique de Louvain, Bélgica. Suas principais linhas de ensino e pesquisa estão voltadas para filosofia intercultural e pensamento decolonial relacionando criticamente a tradição do pensamento latinoamericano e europeu. Tem publicado textos no campo da teoria do contexto, a tensão entre normatividade e mundo da vida, mundo da vida, geocultura e governança. Atualmente é professor na Universidad Católica de Temuco - Chile.

Daniela Rosendo é doutora e Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e graduada em Direito pela Universidade da Região de Joinville (Univille). Com experiência no terceiro setor e na docência/coordenação no ensino superior, realiza atualmente um estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina e dedica-se ao desenvolvimento de um projeto de educação ecofeminista. Membro do Comitê Latino Americano e do Caribe para Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM Brasil). Pesquisadora do Núcleo de Ética Prática (NuEP) da UFSC, do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Marginais: Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre Minorias e Exclusões da Universidade Federal do Oeste da Bahia.

Débora Cristina Salomão Corrêa é graduada em Engenharia Cartográfica e de Agrimensura pela Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA). Técnica em Gestão de Desenvolvimento Agrário e Fundiário no Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

Delamar José Volpato Dutra é graduado em Filosofia e em Direito [UFSC], doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York) sobre a relação entre Dworkin e Habermas. Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido) sobre o tema "Habermas Critique of Kant and Hobbes". É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na graduação, no Programa de pós-graduação em Filosofia (nota 6) e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (nota 5). Membro da Comissão Assessora da CAPES (Portarias nº 86/2017, nº 73/2020). Compôs a diretoria da ANPOF e coordenou o GT Teorias da Justiça.

Dilnéia Rochana Tavares do Couto é doutora pelo Programa Universitario de Ética e Democracia da Universitat Jaume I de Castellón, Espanha. Mestra em Nuevas Tendencias y Procesos de Innovación en Comunicación pela Universitat Jaume I de Castellón, Espanha. Bacharel em Comunicação Social - Jornalismo e Licenciada em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). É líder do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política (CNPq/UEAP)

SOBRE OS AUTORES

Eduardo Margarit é doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Graduado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do Curso de Licenciatura em Geografia do Campus Binacional de Oiapoque, da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP e do Curso de especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas (UNIFAP).

Eunápio Dutra do Carmo é pós-doutor em Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) – Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo NAEA-UFPA. Graduado em Administração pela UFPA. Docente da Faculdade de Serviço Social (UFPA – Campus Universitário do Marajó-Breves). Coordenador do Programa Redes de Comunidades Ribeirinhas. Membro do Grupo de Pesquisa Estado, Território, Trabalho e Mercados Globalizados na Amazônia (GETTAM) e integrante da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia.

Francinei Narciso Correia

Indígena do Povo Galibi-Marworno, vive na Aldeia Kumarumã da Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Amapá. Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos do Amapá e Norte do Pará pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor na rede pública de ensino nas escolas de seu povo e integrante da Organização Indígena de Jovens de Oiapoque (OIJO).

Francisca de Paula de Oliveira é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (2013) e mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2004). É professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e pesquisadora no Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

Ilze Zirbel é pós-doutora e Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Graduada em História pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB) e em Teologia pela Escola Superior de Teologia da IECLB (EST). Integrante do Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade (GERMINA); da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e do GT Filosofia e Gênero da ANPOF. Principais áreas de pesquisa: Filosofia Política e Ética; Estudos Feministas; História da Filosofia; Teorias do Cuidado.

Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães é doutora em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA), mestra em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e assistente social formada pela Universidade Federal do Pará (UFPA). É professora da Faculdade de Serviço Social do Campus Universitário do Marajó/Breves da UFPA (FACSS/CUMB/UFPA) e líder do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Infâncias e Diversidade no Arquipélago do Marajó.

SOBRE OS AUTORES

Jones Remo Barbosa Vale é graduado em Geografia pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) e em Engenharia Cartográfica e de Agrimensura pela Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA). Especialista em Gestão Ambiental pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e em Geoprocessamento e Georreferenciamento pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). Mestre e Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente do Instituto Ciberespacial da Universidade Federal Rural da Amazônia (ICIBE/UFRA). Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas Ambientais da Amazônia (GE-PAAM/UFRA).

Kátia Paulino dos Santos é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Mestre em Planejamento e Políticas Públicas, pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Doutora em Gestão, pela Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) (Vila Real – Portugal). É pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Políticas Educacionais e Gestão – GEPPEG/Universidade do Estado do Amapá. É professora convidada do Mestrado Profissional em Planejamento e Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará (MPPP/UECE).

Lourene Maffra é doutoranda no programa de Ciencias Económicas, Empresariales y Sociales na Universidade de Sevilla (Espanha). Mestre em Integração da América Latina pela Universidade de São Paulo (USP). Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Docente do Curso de Bacharelado em Relações Internacionais e do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Líder do Grupo de Pesquisa de Análises Contemporâneas em Teoria das Relações Internacionais (CNPq/Unifap) e pesquisadora no Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap)

Maria da Conceição da Silva Cordeiro é doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Planejamento e Políticas Públicas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Assistente social na Universidade Federal do Amapá e professora do Curso de Extensão Universidade da Mulher (Unifap). Pesquisadora do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (Unifap).

Patricio Simonetto é bolsista pós-doutoral Marie Sklodowska-Curie na University College London (Institute of Americas). É autor de "Entre la injuria y la revolucion. El Frente de Liberación Homosexual en la Argentina" (2017) e "El dinero no es todo. La compra y venta de sexo en la Argentina del siglo XX" (2019). Atualmente se especializa na história social e cultural da sexualidade na América Latina. Em seu novo projeto de pesquisa estuda a formação social da "mudança de sexo" na Argentina do século XX.

SOBRE OS AUTORES

Raimundo Erundino Santos Diniz é doutor em Ciências Sócio-ambientais pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU) do Núcleo de Altos Estudos Amazônico/Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA) com ênfase em Memória Biocultural, História e territorialidades quilombolas. Mestre em Planejamento do Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU/NAEA/UFPA) com ênfase em História, Educação e Etnodesenvolvimento. Especialista em Gestão Ambiental (UFPA/NUMA). Especialista em Gestão Escolar (UEPA/Centro de Educação). Bacharel e Licenciado em História (UFPA/IFCH). Professor Adjunto C3 da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor Permanente do Programa de Mestrado Profissional do Ensino de História- PPGEH/PROFHISTORIA/UNIFAP. Docente da Especialização Estudos Culturais e Políticas Públicas e pesquisador do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP). Pesquisa temas relativos ao Ensino de História, História e Cultura afrobradileira e Africana, Educação Quilombola, História da Educação Brasileira.

Ruth Helena Cristo Almeida é doutora em Ciências Agrárias pela Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA). Mestre em Sociologia Geral e Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará. Docente do Instituto Socioambiental e dos Recursos Hídricos da UFRA, ministrando a disciplina Sociologia Rural e Agricultura Familiar. Líder do Grupo de Pesquisa em Relações de Gênero e Ruralidades Amazônicas (GERAR/CNPq).

Salvador Vidal-Ortiz é doutor em Sociologia do Centro de Estudos Graduados do Sistema Universitário da Cidade de Nova York. É coautor do livro “Race and Sexuality” (2018). Coeditor de “The Sexuality of Migration” (2009) e “Queer Brown Voices” (2018) e “Travar el Saber: Educación de Personas Trans y Travestis em Argentina” (2018). Professor do Departamento de Sociologia e do Departamento de Estudos Críticos de Raça, Gênero e Estudos de Cultura na American University, Washington, D.C. (EUA). Membro do Grupo de Trabalho e Investigação Feminista e Queer/Cuir das Américas.

Sinésia Forte dos Santos

Indígena do Povo Karipuna, vive na Aldeia Manga, na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Amapá. Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos do Amapá e Norte do Pará, pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professora das séries iniciais na rede pública estadual de ensino, na Escola Indígena Estadual Jorge Iaparrá, da Aldeia Manga (TI Uaçá) e integrante da Articulação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

POLÍTICA, DELIBERAÇÃO PÚBLICA E ORGANIZAÇÕES SOCIAIS NA CONTEMPORANEIDADE

Antonio Carlos Sardinha

Dilnéia Rochana Tavares do Couto

Delamar José Volpato Dutra

(Organizadores)

O livro *Política, Deliberação Pública e Organizações Sociais na Contemporaneidade* resulta de um trabalho de cooperação, diálogo e parceria entre redes de investigação formadas a partir do **Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas** (CNPq/Universidade Federal do Amapá) e do **Grupo de Pesquisa em Ética e Filosofia Política** (CNPq/Universidade do Estado do Amapá).

A proposta da publicação foi reunir reflexões que tratem da ação político-cultural de sujeitas e sujeitos, grupos e movimentos sociais em um contexto de produção e afirmação identitárias e de reivindicação por redistribuição e reconhecimento em distintos espaços políticos da contemporaneidade.