Fábio Wosniak Josiele Rizzari Pereira Pedro Luiz da Silva Junior

ESCRITAS AMAZÔNICAS

Saberes em Movimento

Copyright © 2024, organizadores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira
Vice-Reitora: Prof.ª Dr.ª Ana Cristina de Paula Maues Soares
Pró-Reitor de Administração: Me. Seloniel Barroso dos Reis
Pró-Reitor de Gestão de Pessoas: Ma. Emanuelle Silva Barbosa
Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof. Dr. Christiano Ricardo dos Santos
Pró-Reitor de Planejamento: Prof.ª Dr.ª Simone de Almeida Delphim Leal
Pró-Reitora Pesquisa e Pós-Graduação: Prof. Dr. Carlos Eduardo Costa de Campos
Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Dr. Robert Ronald Maguiña Zamora

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá
Prof. Dr. Fábio Wosniak

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá
Prof. Dr. Fábio Wosniak

Conselho Editorial
Fabio Wosniak
Aldrin Vianna de Santana
Alisson Vieira Costa
Alaan Ubaiara Brito
David Junior de Souza Silva
Daniel Batista Lima Borges
Éliane Leal Vasquez
Frederico de Carvalho Ferreira
Ivan Carlo Andrade de Oliveira
Inara Mariela da Silva Cavalcante
Marcus André de Souza Cardoso da Silva
Marcos Paulo Torres Pereira
Rosivaldo Gomes
Romualdo Rodrigues Palhano
Victor André Pinheiro Cantuario

Diagramação e Capa: Marcelo dos Santos Brandão Júnior

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 imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP
Elaborado por Cristina Fernandes – CRB-2 / 1569

Escritas Amazônicas - Saberes em Movimento / Fábio Wosniak; Josiele Rizzari Pereira; Pedro Luiz da Silva Junior (Orgs). - Macapá: Ed. Universitária da UNIFAP, 2026.
1 recurso eletrônico.
507 p.: il. color.

ISBN: 978-85-5476-127-1

Modo de acesso: World Wide Web.
Formato de arquivo: Portable Document Format (PDF).

1. Indígenas da Região Norte. 2. Indígenas da América do Sul - Amapá. 3. Indígenas - Usos e Costumes. I. UNIFAP. II. Título.

CDD 23. ed. – 980.41

APRESENTAÇÃO

Como um rio que não conhece fronteiras, o pensamento amazônico flui neste livro, tecendo saberes que emergem das profundezas da floresta e das margens da resistência. "Escritas Amazônicas: saberes em movimento" não é apenas uma coletânea acadêmica; é um corpo d'água epistemológico que carrega em seu leito as memórias, lutas e reexistências dos povos da Amazônia.

Esta obra nasceu no encontro de águas proporcionado pela disciplina "Cultura, Identidade e Representações", ministrada pelo Prof. Dr. Fábio Wosniak em 2025, no âmbito do Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política (PPCULT/UNIFAP). Como um igarapé que se alimenta de múltiplos afluentes, os textos aqui reunidos partem de diferentes perspectivas para mapear os territórios simbólicos e materiais da Amazônia contemporânea.

O livro navega por três grandes bacias temáticas que se entrelaçam como os fios de uma rede de pesca tradicional. Na primeira, "Da Roça ao Prato", acompanhamos a crise da mandioca nos territórios indígenas de Oiapoque, onde a "vassoura-de-bruxa" não é apenas uma praga agrícola, mas um sintoma da colonialidade que ameaça a segurança alimentar e a cosmohistória dos povos originários. Aqui, o conceito de "maiuhi" (trabalho coletivo) se contrapõe à lógica individualista do capital, revelando como a resistência se dá no cotidiano da roça.

Na segunda bacia, "Aporofobia e Exclusão Social", mergulhamos nas águas turvas da discriminação estrutural que afeta as comunidades quilombolas do Amapá. A luta pela titulação coletiva das terras se revela como um rio de obstáculos, onde a burocracia estatal funciona como uma represa que impede o fluxo dos direitos fundamentais. As análises demonstram como o racismo institucional e a aporofobia (aversão aos pobres) se materializam em políticas públicas que negam dignidade e autonomia.

A terceira bacia, "Cultura e Representação", explora os meandros da produção simbólica amazônida. Do Maracatu da Favela em Macapá às máscaras de Mazagão Velho, da dança sagrada do mestre-sala e porta-bandeira no carnaval à

readequação linguística do Jornal do Amapá, os textos revelam como a cultura funciona como um igarapé de memória que mantém viva a ancestralidade africana e indígena. A criação do Museu de História do Negro em Macapá, ainda que enfrentando a invisibilidade institucional, representa uma nascente de esperança na luta contra o epistemicídio.

Como um rio que muda de curso, mas nunca perde sua essência, este livro demonstra que a identidade amazônida é um processo contínuo de "escrevivência" — termo cunhado por Conceição Evaristo que aqui ganha contornos regionais específicos. Os autores, muitos deles pesquisadores vinculados à UNIFAP, não apenas analisam realidades, mas se inserem nelas como sujeitos políticos comprometidos com a justiça climática, linguística e social.

A pandemia de COVID-19, analisada em suas repercussões sobre as comunidades ribeirinhas do Marajó, aparece como um repiquete histórico que expôs as fraturas sociais já existentes, mas também revelou a resiliência dos saberes tradicionais em saúde. Da mesma forma, o projeto "Qual(is) língua(s) você fala?" em Oiapoque representa um esforço de contra-corrente contra o linguicídio que ameaça as línguas Karipuna, Galibi-Marworno, Galibi Kali'na e Palikur-Arukwayene.

"Escritas Amazônicas: saberes em movimento" é, portanto, uma canoa epistemológica que convida o leitor a remar contra a corrente do pensamento colonial. Seus textos são remos que nos impulsionam para além das margens do academicismo convencional, rumo a um conhecimento que cheira a terra molhada, que tem o ritmo do marabaixo e que reconhece nas vozes das mulheres negras, indígenas e ribeirinhas as verdadeiras guardiãs dos territórios.

Que esta obra possa transbordar das bibliotecas acadêmicas para irrigar os solos férteis das lutas sociais, fortalecendo as correntezas de transformação que já movem as águas da Amazônia. Como diz um provérbio ribeirinho: "Água parada apodrece, água corrente sempre renova". Que estas escritas mantenham-se em movimento perene.

Prof. Dr. Fábio Wosniak
Amazônia/2025

07.APRESENTAÇÃO

14.DA ROÇA AO PRATO:
O IMPACTO DA CRISE DA MANDIOCA NA SEGURANÇA ALIMENTAR DOS POVOS INDÍGENAS DE OIAPOQUE
ALCIMARA ANICÁ DOS SANTOS – UNIFAP
CARINA SANTOS DE ALMEIDA

44. ENTRECRUZAMENTOS:
SAMBA-ENREDO E PERFORMANCE NO CORTEJO DE RUA DA ESCOLA DE SAMBA MARACATU DA FAVELA
ANA CLAUDIA CARVALHO DE JESUS
MARIANA JANAINA DOS SANTOS ALVES

70. MULHERES NEGRAS AMAZÔNIDAS COMO GUARDIÃS DA CULTURA E DA POLÍTICA:
ANCESTRALIDADE, RESISTÊNCIA E INSURGÊNCIA NAS PRÁTICAS CULTURAIS QUILOMBOLAS DE MACAPÁ
ANA VALÉRIA RAMOS DA COSTA

88. VIOLÊNCIA POLÍTICA DE GÊNERO:
RAÍZES HISTÓRICAS E PERSPECTIVAS POLÍTICAS
CARLA CRISTINA MAFRA RIBEIRO

110. MÁSCARA E TAMBORES:
ENCONTRO TRANSGERACIONAL, IDENTIDADE CULTURAL E INVISIBILIDADE FEMININA NA FESTA DE SÃO TIAGO DO POVO MAZAGANENSE
CARLA REJANE GOMES BARRETO
ANA CRISTINA DE PAULA MAUÉS SOARES

134. REALIDADES OCULTAS:
A AUSÊNCIA DE LÍNGUAS INDÍGENAS NA COBERTURA DE PAUTAS INDÍGENAS NO JORNAL DO AMAPÁ 1A E 2A EDIÇÃO
FLÁVIA COIMBRA SANTOS DO CARMO

152. OCUPAÇÕES OU INVASÕES?
A REPRESENTAÇÃO DA LUTA POR TERRA NA IMPRENSA AMAPAENSE
INGRA VALE QUEIROZ TADAIESKY

170. AS POTENCIALIDADES DA EXTRAÇÃO DO AÇAÍ PARA ECONOMIA DAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DO ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ/PA:
UMA ANÁLISE DE MATÉRIAS ELETRÔNICAS
JEFESON CALDAS DOS SANTOS

188. RETRATOS POÉTICOS DA MULHER NEGRA NO BRASIL
JOANA INGLEDY FERREIRA DIAS

212. FORTALECIMENTO DE VÍNCULO E CUIDADO NO TERRITÓRIO DA CIDADE:
REFLEXÕES SOBRE O SCFV COM ADOLESCENTES NO CRAS ALEGRIA, MACAPÁ/AP.
JOSÉ COSTA GEMAQUE
DAVID JUNIOR DE SOUZA SILVA

228. INDÍCIOS DE APOROFOBIA NA TITULAÇÃO DE TERRAS QUILOMBOLAS AMAPAENSES
JOSÉ MARIA PEREIRA DIAS

252. A ITINERÂNCIA "BUBUIA" DA BIENAL DAS AMAZÔNIAS EM MACAPÁ:
CULTURA LOCAL, CONEXÕES PAN-AMAZÔNICAS E O POTENCIAL DA ARTE PARA A RESISTÊNCIA E MEMÓRIA.
JOSIELE RIZZARI PEREIRA

272. INVENÇÃO E ENVOLVIMENTOS ESTÉTICOS COM A PESQUISA E SEUS VÍNCULOS POÉTICOS NA COMUNIDADE DO ELESBÃO/AMAZÔNIA
LAUDICLEA PIRES DA SILVA
SILVIA MARQUES

290. GÊNERO E VIOLÊNCIA NO CONTEXTO RURAL AMAZÔNICO:
APONTAMENTOS CONCEITUAIS E EMPÍRICOS PRELIMINARES SOBRE ESTUDO NA COMUNIDADE BALANÇA, MONTE ALEGRE/PA
MARIA ANTÔNIA DE ASSUNÇÃO KOBAYASHI
ANTÔNIO CARLOS SARDINHA

320. O MUSEU DE HISTÓRIA DO NEGRO: QUE EXISTIA, NUNCA EXISTIU
MARIA CRISTINA DO ROSÁRIO ALMEIDA MENDES

332. CULTURA NO PERÍODO PANDÊMICO (COVID-19):
COLONIALIDADE, IDENTIDADES E POLÍTICAS CULTURAIS NA EXECUÇÃO DA LEI ALDIR BLANC EM MACAPÁ -2020/2021.
MAX GREGORI FREITAS YATACO

352. REFLEXÕES MUSEAIS NA ENCRUZILHADA DA ARTE:
ENSAIO PARA A IMPLEMENTAÇÃO DO MUSEU DE ARTE CONTEMPORÂNEA NA UNIFAP
MICHEL DUARTE FERRAZ
CARINA SANTOS DE ALMEIDA

376. O SAGRADO BAILADO DO CARNAVAL:
UM RELATO DE EXPERIÊNCIA.
PABLO SENA

396. DO LEGADO AO ACERVO DIGITAL:
CONTRIBUIÇÕES PARA A LÍNGUA, CULTURA E MEMÓRIA DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE
PEDRO LUIZ DA SILVA JUNIOR

428. CAMINHOS DESCOLONIAIS À JUSTIÇA CLIMÁTICA NA AMAZÔNIA
SÁVIO WENDELL BARBOSA DE ALMEIDA
DAVID JUNIOR DE SOUZA SILVA

436. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AMAZÔNICA NA CONTEMPORANEIDADE:
ENTRE NARRATIVAS LOCAIS, ESTEREÓTIPOS GLOBAIS E PROCESSOS DE RECONFIGURAÇÃO CULTURAL.
SHIRLEN GOMES ESPÍNDOLA

454. PÓS PANDEMIA DA COVID-19 E A SAÚDE DE COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA MARAJOARA:
REFLEXÕES SOBRE O MUNICÍPIO DE PORTEL/PA
SILVANA RAMOS LACERDA
DAVID JÚNIOR DE SOUZA SILVA
JACQUELINE TATIANE DA SILVA GUIMARÃES

474. A READEQUAÇÃO LINGUÍSTICA EXPERIMENTADA PELO JORNAL DO AMAPÁ 1ª EDIÇÃO:
A FALA COMO IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO LOCAL
TASSIA MALENA LEAL COSTA

498. SOBRE OS AUTORES

Da Roça ao Prato:

o impacto da crise da mandioca na segurança alimentar dos povos indígenas de Oiapoque

Alcimara Anicá dos Santos - UNIFAP
Carina Santos de Almeida - UNIFAP

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS POVOS INDÍGENAS

Em termos de historicidade, os povos indígenas da Amazônia enfrentaram e continuam enfrentando pressões coloniais, indigenistas e desenvolvimentistas que transformaram seus modos de gestão e autonomia socioespacial. Essas pressões revelam vulnerabilidades herdadas da colonialidade e que foram agravadas por efeitos recentes, como a pandemia de COVID-19, as mudanças climáticas – que fragilizam as práticas tradicionais – e, particularmente no caso do Amapá, a recente crise da "vassoura de bruxa" na mandioca, alimento-base regional.

O contínuo territorial da margem esquerda do rio Amazonas, estendendo-se do Amapá ao norte do Pará, é marcado por uma expressiva diversidade indígena. Ao todo, são mais de 11 povos distintos, incluindo subgrupos. Cada povo possui sua própria história, modos de vida, organização política e econômica, além de línguas e culturas específicas que permanecem pulsantes até os dias atuais. No Amapá, estão presentes os povos Karipuna, Palikur (também chamados Arukwayene), Galibi-Marworno, Galibi-Kali'na e Wajãpi. Já no norte do Pará vivem os povos Tiriyó, Kaxuyana, Wayana, Aparai, Txikiyana, Akuriyó e outros subgrupos sob denominação yana.

Esses povos vivem em terras indígenas demarcadas e homologadas nas décadas finais do século XX. Organizam socialmente suas aldeias a partir de conselhos, associações e lideranças próprias, de acordo com suas concepções de cosmopolítica*. No município de Oiapoque (AP), fronteira com a Guiana Francesa, vivem quatro povos que se identificam como "Povos Indígenas do Oiapoque": Karipuna, Galibi-Marworno, Galibi-Kali'na e Palikur-Arukwayene. Esse coletivo se distribui pelas Terras Indígenas Galibi, Uaçá e Juminã, demarcadas e homologadas, respectivamente, em 1981, 1991 e 1992, e estão organizados em cinco regiões principais: a) BR-156; b) Rio Oiapoque; c) Rio Uaçá; d) Rio Urukawá; e) Rio Curipi. São falantes de diferentes línguas, como o Kheuol, entre Karipuna e Galibi-Marworno; o Parikwaki, entre os Palikur, do tronco Arawak. As principais formas de organização política incluem o Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO) e as associações específicas de cada povo.

O povo Wajãpi, por sua vez, vive entre os municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari, no Amapá. Sua terra foi demarcada e homologada em 1996. São falantes da língua Wajãpi, pertencente ao tronco tupi, e vivem em diversas aldeias dispersas pelo território. Cada grupo familiar possui seus próprios chefes, e as decisões coletivas são tomadas de forma conjunta, por representantes de todas as aldeias. Três organizações coordenam suas ações: Apina, Apiwata e Awatac.

No norte do Pará, na fronteira com o Suriname, localiza-se a Terra Indígena Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, onde vivem os povos Tiriyó, Kaxuyana, Wayana, Aparai, Txikiyana, Akuriyó, Waiãpi, entre outros grupos e povos isolados. Esse território foi homologado em 1997 e, devido à dificuldade de acesso – realizado apenas por via aérea –, esses povos enfrentam desafios no atendimento à saúde, educação escolar e no transporte. Em termos organizacionais, dividem-se territorialmente em dois lados: no oeste, estão os rios Paru de Oeste e Marapi, onde falam-se as línguas Tiriyó, Kaxuyana e Txikiyana, representados pela Associação Apitikatxi; no lado leste, está o rio Paru d'Este, onde se falam Wayana, Apalai, Tiriyó, Wajãpi e Kaxuyana, organizados pela Associação Apiwa.

Todos esses povos, atualmente, são identificados pelo coletivo "Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará" e integram a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP), importante instância de representação regional e nacional do movimento indígena. Apesar das significativas diferenças sociais, econômicas, culturais e políticas entre eles, destaca-se uma característica comum: a produção de mandioca como base alimentar de suas comunidades. Da mandioca obtêm-se não apenas a farinha, mas também derivados como o tucupi, a goma, a tapioca e bebidas fermentadas tradicionais, amplamente consumidas em festividades.

*A noção de cosmopolítica aqui destacada tem como inspiração os estudos de Isabelle Stengers (2018) e Marisol de La Cadena (2019).

Embora os territórios dos povos indígenas do Amapá e Norte do Pará estejam formalmente salvaguardados por lei, a territorialidade entre os povos do Oiapoque tem sido afetada nos últimos anos por um fenômeno regional que compromete a produção das roças de mandioca nas aldeias, prejudicando significativamente a autonomia alimentar. As mudanças climáticas, associadas às pragas nas lavouras e às transformações nos modos de vida, impactam diretamente a alimentação e a cultura agrícola das comunidades. Em especial, os povos Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur-Arukwayene enfrentam dificuldades na continuidade das práticas tradicionais de cultivo. A produção de mandioca, farinha e seus derivados, bem como a preservação dos saberes ancestrais – comumente transmitidos no cotidiano das roças –, vem sendo seriamente comprometida pelas pragas. Esse cenário afeta a transmissão de conhecimentos entre gerações e ameaça a diversidade de manivas, que determina a qualidade da farinha produzida por esses povos.

Nesse contexto, torna-se imprescindível compreender como esses fatores vêm influenciando os hábitos alimentares, os vínculos familiares e comunitários, e a segurança alimentar dos povos. Sem pretensão de realizar uma revisão bibliográfica exaustiva, esta pesquisa representativa explicita, de forma introdutória e aplicada, elementos que evidenciam como pessoas de diferentes aldeias do Oiapoque estão sendo afetadas pela praga nas roças.

Como estratégia metodológica, elaboramos e aplicamos um questionário digital via Google Forms para alcançar o público-alvo da pesquisa: indígenas dos povos de Oiapoque. A escolha dessa ferramenta permitiu a rápida disseminação do formulário por meio do WhatsApp. Assim, entre os dias 30 de junho e 6 de julho de 2025, direcionamos o envio para pessoas com as quais mantemos maior proximidade. Portanto, temos consciência dos limites da nossa amostragem. Os participantes responderam ao questionário por celular ou smartphone. Também o divulgamos entre os alunos do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, durante as aulas presenciais no Campus Binacional de Oiapoque (UNIFAP), o que ampliou a abrangência da coleta de dados e agregou múltiplas perspectivas à pesquisa.

Embora o questionário tenha sido elaborado com linguagem acessível e estrutura objetiva, visando facilitar o preenchimento à distância, suas 18 perguntas permitiram traçar, de forma geral, o perfil dos 29 participantes. A elaboração exigiu atenção à clareza, à objetividade e à pertinência das perguntas. Procuramos construir questões que dialogassem com a realidade dos participantes e contribuíssem concretamente para a reflexão acerca dos impactos alimentares e culturais enfrentados pelas comunidades. A principal questão que este capítulo busca responder situa-se na intersecção entre as seguintes perspectivas: em que medida as pessoas foram afetadas pela praga nas roças, como têm enfrentado esse problema e quais os impactos gerados na autonomia alimentar e financeira de suas famílias?

A coleta de dados foi realizada de forma voluntária, com garantia de anonimato e respeito aos participantes. Contribuíram moradores de diversas aldeias das regiões Uaçá, Urukawá, Curipi, BR-156 e Rio Oiapoque, como Santa Izabel, Manga, Espírito Santo, Açaizal, Kumenê, Kumarumã, Kunanã, Flamã e Tukay, além de pessoas residentes na cidade de Oiapoque. Os resultados indicam não apenas certa redução na prática da agricultura tradicional, mas também o aumento no consumo de alimentos industrializados e a diminuição da participação dos jovens nas atividades produtivas familiares.

Cientes das limitações da aplicação do questionário e da abrangência da amostra, o presente capítulo tem por objetivo analisar os impactos das pragas nas roças sobre a alimentação tradicional das comunidades indígenas do Oiapoque, destacando suas implicações culturais, sociais e nutricionais. A leitura e interpretação dos dados possibilitou a elaboração de figuras com base nas respostas dos participantes. A perda das roças afeta não apenas a autonomia alimentar, mas também a transmissão de saberes, frequentemente mediada pela língua materna e pelas práticas cotidianas que compõem a identidade cultural desses povos. Este estudo oferece um panorama geral das consequências da "praga" na mandioca entre os povos indígenas dessas regiões, reconhecendo que o fenômeno é mais complexo do que pode ser apresentado neste breve capítulo.

TERRITÓRIO E COSMO-HISTÓRIA:
para compreender a problemática da praga nas roças de mandioca

Um dos maiores impactos enfrentados pelas sociedades indígenas ao longo dos séculos foi a perda significativa de seus territórios e, por consequência, de suas territorialidades. O território, enquanto produto histórico de processos sociais e políticos, deve ser analisado sob uma abordagem histórica e, em nossa perspectiva, como sugere Federico Navarrete Linares (2016, p.1), sob a abordagem da cosmo-história, que significa "[...] una forma de concebir las historicidades humanas como un conjunto de realidades plurales e irreductiblemente diversas que se suman y combinan, dialogan y entran en conflicto, pero no se integran en un solo conjunto."

No contexto das historicidades indígenas, destacam-se outras expressões societárias relevantes, como a territorialidade, definida por Paul Little (2002, p. 3) como "[...] o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território' ou homeland.". A reivindicação por território – e tudo o que ele representa – permanece presente na história dos povos originários.

Complementa o antropólogo:

> "Os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em algun s casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais. O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as situa dentro de uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência cultural (Little, 2002, p.11)."

Apesar dos povos indígenas de Oiapoque possuírem uma grande variedade de manivas, como xingu, camarão, macaxeira, papai, jamã kauaua, bulin, seis meses, calixa, sãsan, entre outras, esse fenômeno da "vassoura de bruxa" vem gradativamente alcançando e dificultando a manutenção das roças das famílias.

Segundo explica a Nota Técnica n.º 14/2024/CCP/CGPP/DSV/SDA/MAPA, da Coordenação de Controle de Pragas, do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, que emitiu uma declaração de estado de emergência fitossanitária por risco de surto da praga Rhizoctonia theobromae nos Estados do Amapá e Pará, a dita praga é causada: "[...] pelo fungo Rhizoctonia theobromae (Ceratobasidium theobromae), a vassoura de bruxa da mandioca é uma doença caracterizada pela infecção e colonização de folhas, hastes e ramos de mandioca, ocasionando murcha, seca e, posteriormente, morte da planta."

Nesse momento, o desafio dos povos indígenas de Oiapoque tem sido conseguir produzir suas roças de mandioca em seus territórios, prática concebida como tradicional e que carrega consigo mais que o ato de sustentabilidade, pois, nas palavras do intelectual Ailton Krenak, comer consiste em um processo educativo orientado pela transmissão geracional:

> "As crianças indígenas não são educadas, mas orientadas. Não aprendem a ser vencedoras, pois para uns vencerem outros precisam perder. Aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legadoque passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra. (Krenak, 2021, kindle)"

A literatura regional, seja ela etnográfica ou mesmo historiográfica, afirma que a produção de farinha consistia e consiste em uma das atividades econômicas mais importantes para o sustento das famílias e comunidades indígenas na região de Oiapoque (Coudreau, 1893; Musolino, 2006; Andrade, 2007; Machado, 2017; Oliveira; Oliveira, 2023). Assim, para entender as implicações que a praga da mandioca promove na vida das famílias, elaboramos um breve questionário estruturadas de

modo a atender aos objetivos da pesquisa. As questões iniciais foram direcionadas à caracterização do perfil dos participantes e, a partir da nona, buscou-se aprofundar a compreensão acerca da realidade vivenciada pelos povos de Oiapoque. Todas as perguntas foram de resposta obrigatória, predominando os formatos de múltipla escolha ou alternativa única. A exceção foi a última questão, de natureza aberta, cujo propósito foi captar, sob a perspectiva individual dos respondentes, elementos subjetivos de suas experiências frente ao cenário investigado.

Quadro 1: Perguntas aplicadas no Google Forms (Whats App)

1. Diga seu nome completo
2. Qual etnia você pertence?
3. Qual é o seu gênero?
4. Indique a sua faixa etária de idade?
5. Qual aldeia você mora atualmente ?
6. Você é casado/a?
7. Você tem filhos?
8. Você faz roça?
9. Você produz farinha ou ajuda a fazer?
10. Nestes últimos anos (2024 e 2025) você fez roça ou ajudou a fazer roça?
11. A sua roça ou da sua família foi afetada pela praga na roça?
12. Você costuma comer alimentos tradicionais (Ex.: moqueado de peixe, caldo de cutia, jacaré moqueado, etc.)?
13. Com que frequência você consome alimentos industrializados (Ex.: frango congelado, refrigerantes, calabresa, mortadela, ovos, macarrão etc.)?
14. Por que você consome alimentos industrializados?
15. Na sua opinião, quais dos alimentos abaixo são saudáveis?
16. Quais refeições você costuma fazer durante o dia?
17. Por causa da praga na roça você recebe alguma ajuda como cesta básica?
18. Como sua família está enfrentando os problemas das roças (Ex.: mudaram o local da roça, plantaram outras manivas, o governo está fazendo alguma coisa para resolver o problema, as organizações estão ajudando, vocês desistiram de fazer roça)? Explique.

Fonte: Elaborado pelas autoras.

Esta seção está estruturada em quatro partes que se complementam e são capazes de evidenciar as características e especificidades dos povos indígenas de Oiapoque no contexto do enfrentamento da crise da mandioca e dos impactos significativos na segurança alimentar.

Dados para a elaboração do perfil dos entrevistados

Embora os povos indígenas do Oiapoque sejam compostos por quatro etnias, o questionário não contou com a participação de representantes do povo Galibi-Kali'na. Tal ausência pode ser explicada, em parte, pelo curto período de circulação do formulário entre os parentes e, também, pelo fato de essa etnia apresentar uma população proporcionalmente menor em relação às demais, seja em dados absolutos quanto em percentuais de população indígena total. Entre os 29 participantes da pesquisa, a maioria pertence ao povo Karipuna, 17 pessoas (58,6%), seguida por 6 Galibi-Marworno (20,7%) e 6 Palikur-Arukwayene (20,7%).

A distribuição por gênero foi relativamente equilibrada, com 16 participantes (51,7%) do sexo masculino e 15 (48,3%) do sexo feminino. Destaca-se que o grupo predominante foi composto por adultos jovens: 25 pessoas (86,2%) têm entre 21 e 40 anos, enquanto 3 participantes (10,3%) estão na faixa de 41 a 60 anos, e apenas uma pessoa (3,4%) encontra-se na faixa de 12 a 20 anos. Nenhum participante tinha mais de 60 anos. O cruzamento entre etnia, idade e gênero sugere que a maioria dos respondentes Karipuna são adultos jovens do sexo masculino, refletindo um perfil social ativo.

Em termos de procedência, observou-se uma maior concentração de respostas entre residentes das aldeias Kumenê (8 participantes) e Santa Izabel (6 participantes), o que representa quase metade da amostra. Outros entrevistados se distribuíram entre as aldeias Kumarumã (4), Açaizal (3), Espírito Santo (2) e na cidade de Oiapoque (2). Participações pontuais (1 pessoa cada) foram registradas nas aldeias Manga, Tukay, Kunãnã e Flamã.

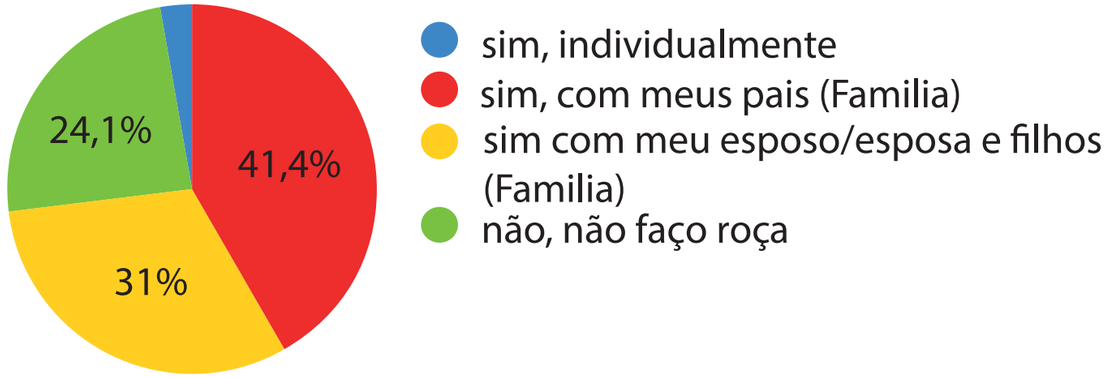
Quanto à condição civil, 19 participantes (65,5%) declararam-se casados ou comprometidos matrimonialmente, enquanto 10 (34,5%) afirmaram não manter vínculos conjugais no momento.

Quando observada em relação à parentalidade, nota-se que 17 entrevistados (58,6%) têm filhos, ao passo que 12 (41,4%) não possuem. Esses dados, analisados em conjunto, reforçam o perfil majoritário de adultos jovens, casados e com filhos, o que pode estar diretamente relacionado ao envolvimento com as práticas alimentares e agrícolas no cotidiano familiar – tema central da pesquisa.

Perspectivas sobre as relações dos participantes da pesquisa com as atividades da roça

A análise da Figura 1, a seguir, revela que a maior parte dos participantes realiza atividades de roça, seja com seus pais, totalizando 41,4% das respostas, seja com seus cônjuges e filho, alcançando 31%, ou ainda fazendo sua roça de forma individual (uma pessoa ou 3,4%). Por outro lado, 7 pessoas ou 24,1% declararam não exercer essa atividade. Esses dados demonstram que, apesar das transformações recentes nos modos de vida das comunidades indígenas, a agricultura tradicional ainda se mantém como uma prática relevante e amplamente compartilhada no âmbito familiar, sendo referida por 75,8% dos respondentes. No entanto, o percentual expressivo de pessoas que não fazem roça sugere o impacto crescente de fatores que dificultam a continuidade dessa prática, pois é possível que essas pessoas estejam envolvidas com outras atividades econômicas e, nesse sentido, sejam dependentes da compra de produtos alimentares. Entre esses obstáculos, destacam-se as mudanças climáticas – que afetam o calendário ecológico das plantações –, o aumento da incidência de pragas, a irregularidade no regime de chuvas e temperaturas, e a escassez de manivas, todos elementos que comprometem diretamente a produção e a reprodução dos saberes agrícolas tradicionais.

Figura 1: Pergunta "Você faz roça?", no questionário do Google Forms

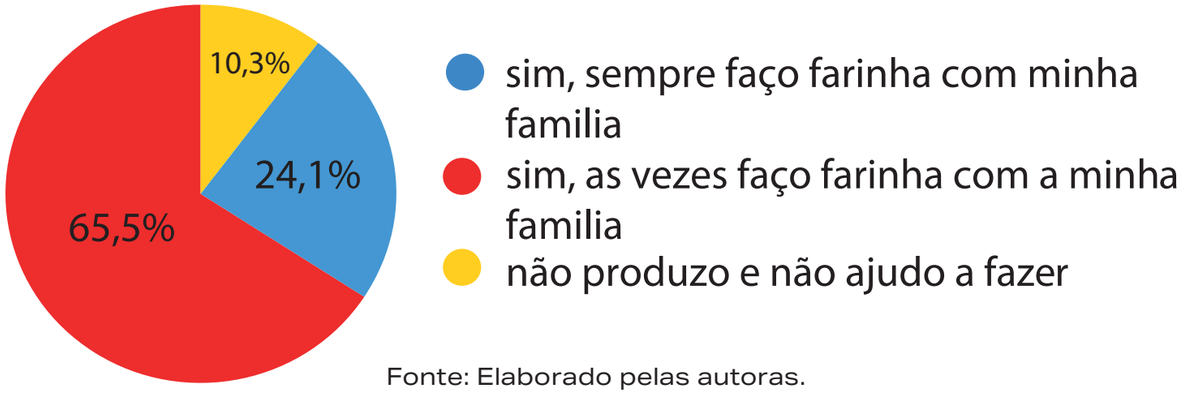


Fonte: Elaborado pelas autoras.

A análise da pergunta apresentada na Figura 2, "Você produz farinha ou ajuda a fazer?", revela que apenas 3 participantes declararam não participar da produção de farinha nem colaborar com o processo. As demais respostas indicam diferentes níveis de envolvimento: 19 pessoas afirmaram que participam "às vezes" da produção de farinha com suas famílias, o que demonstra que, embora não seja uma atividade cotidiana, ela permanece incorporada à dinâmica familiar; outras 7 pessoas relataram participar de forma constante desse processo. O cruzamento entre os dados sobre a produção de farinha e o cultivo da roça permite observar que somente 3 indivíduos se distanciam completamente dessas práticas, revelando que, mesmo diante das adversidades que afetam a produção de mandioca – como pragas, mudanças climáticas e escassez de manivas –, a maior parte dos entrevistados segue engajada, ao menos parcialmente, nas atividades associadas à roça e à transformação da mandioca em farinha.

Esse dado reforça a resiliência das práticas alimentares tradicionais e sua permanência como elemento estruturante da vida nas comunidades indígenas do Oiapoque, seja por necessidade material, seja por vínculo cultural. Contudo, o afastamento de uma parcela da população, especialmente dos mais jovens, acende um alerta quanto à continuidade desses saberes intergeracionais, apontando para a necessidade de estratégias de valorização, transmissão e fortalecimento das práticas agrícolas e alimentares no interior das aldeias.

Figura 2: Pergunta "Você produz farinha ou ajuda a fazer?"

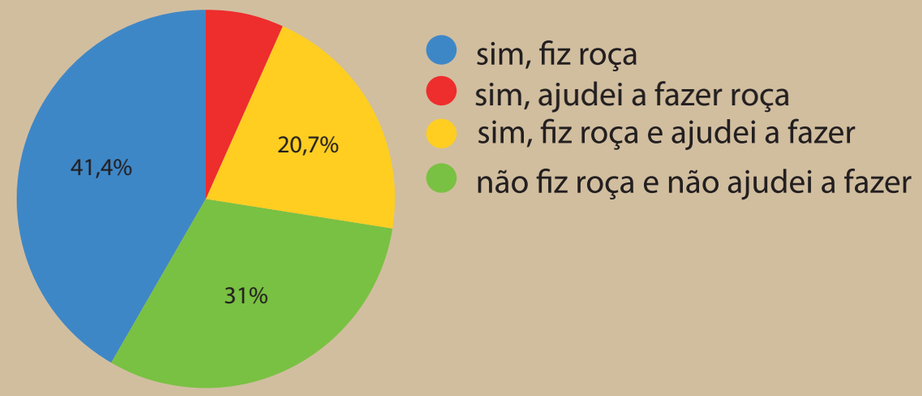


Fonte: Elaborado pelas autoras.

Apesar de a Figura 3 indicar que a maioria dos participantes (58,6%) realizou ou colaborou com atividades de roça nos anos de 2024 e 2025, um percentual significativo, correspondente a 41,4%, declarou não ter participado dessas práticas no período mencionado. Esse dado sugere uma possível redução da presença ativa na agricultura tradicional nos anos mais recentes, possivelmente associada a múltiplos fatores. Entre eles, destacam-se os efeitos das mudanças climáticas, que vêm alterando o regime de chuvas e dificultando o preparo do solo e o manejo das roças, além do aumento de pragas que compromete a disponibilidade de manivas e mudas de mandioca, inviabilizando a continuidade do plantio.

Tais fatores evidenciam não apenas obstáculos ambientais e estruturais, mas também um risco iminente de enfraquecimento das práticas agrícolas tradicionais, com implicações diretas na segurança alimentar das comunidades e na transmissão intergeracional de saberes vinculados à produção de farinha. Nesse contexto, é possível inferir que os 41,4% que não cultivaram suas roças podem estar em situação de dependência alimentar de outros membros da família ou, ainda, recorrendo à aquisição de alimentos no comércio local, inclusive produtos industrializados – o que representa uma ruptura nos modos tradicionais de subsistência, acarretando em consequências à saúde.

Figura 3: Pergunta "Nestes últimos anos (2024 e 2025) você fez roça ou ajudou a fazer roça?"



Fonte: Elaborado pelas autoras.

A Figura 4 evidencia de forma contundente a situação vivenciada pelos povos indígenas do Oiapoque: a ampla maioria dos participantes, 93,1%, relatou que suas roças – ou as de suas famílias – foram afetadas pela vassoura de bruxa da mandioca. Esses dados revelam um cenário alarmante, no qual a presença recorrente de pragas representa uma séria ameaça não apenas à produção de farinha, mas também à transmissão dos conhecimentos associados a essa prática tradicional. Como já mencionado, o aumento da incidência de pragas pode estar diretamente relacionado às mudanças climáticas, especialmente às alterações no regime de chuvas, que têm favorecido o surgimento de fungos como o Rhizoctonia theobromae (Ceratobasidium theobromae). Essa realidade compromete de maneira significativa tanto a segurança alimentar das famílias quanto o ciclo produtivo tradicional, permeado pelo maiuhí (mutirão), gerando prejuízos materiais e desmotivação para a continuidade das atividades agrícolas. Apenas dois entrevistados declararam não fazer roça, o que pode indicar uma situação de dependência alimentar em relação a outros membros da família ou a fontes externas de abastecimento, como alimentos adquiridos no comércio local.

Figura 4: Pergunta "A sua roça ou da sua família foi afetada pela praga na roça?"

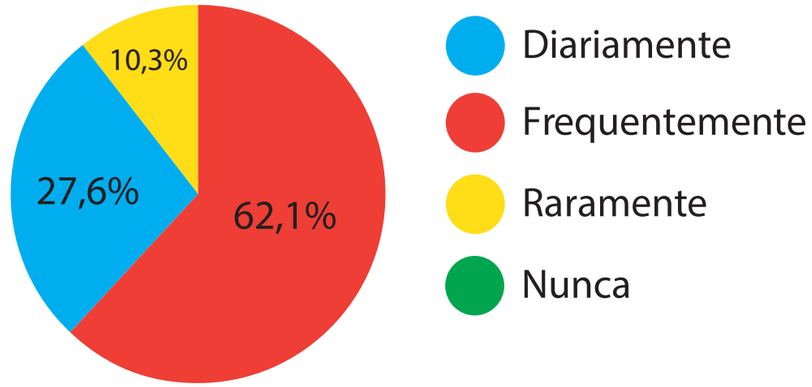
Fonte: Elaborado pelas autoras.

Relações entre alimentos tradicionais e industrializados

A análise da Figura 5 aponta um dado que pode ser considerado positivo: a maioria dos participantes relatou consumir, ainda que ocasionalmente, alimentos tradicionais. Especificamente, 62,1% afirmaram que consomem esse tipo de alimento com frequência, enquanto 27,6% indicaram fazê-lo diariamente. Esses resultados evidenciam que a alimentação tradicional indígena permanece viva no cotidiano das comunidades, refletindo a continuidade das práticas de caça, pesca e preparo de alimentos segundo os modos tradicionais, mesmo diante das transformações contemporâneas.

Embora a maioria mantenha algum grau de vínculo com essas práticas alimentares, chama atenção o fato de 10,3% dos respondentes declararem não consumir alimentos tradicionais. Essa parcela, ainda que minoritária, pode sinalizar mudanças nos hábitos alimentares, possíveis processos de distanciamento físico ou simbólico das aldeias, ou ainda condições socioeconômicas que dificultam o acesso a tais alimentos. De todo modo, os dados reafirmam a relevância da cultura alimentar como eixo central de resistência, identidade, memória e saúde coletiva dos povos indígenas do Oiapoque.

Figura 5: Pergunta "Você costuma comer alimentos tradicionais (Ex. moqueado de peixe, caldo de cutia, jacaré moqueado, etc...)?"



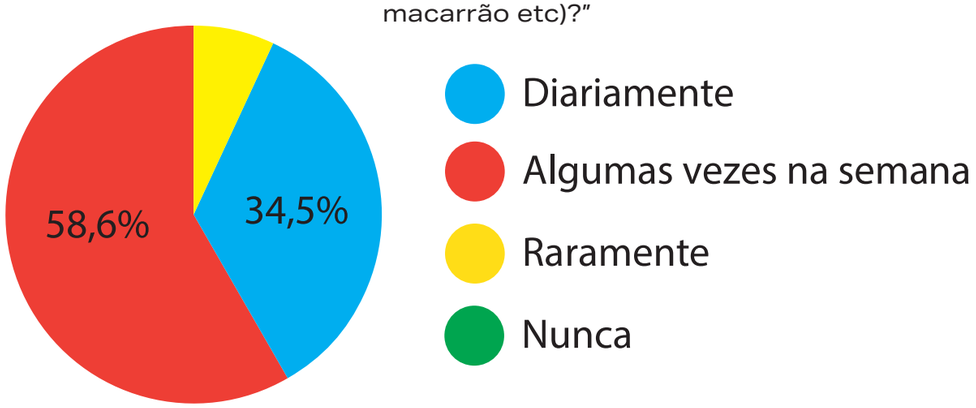
Fonte: Elaborado pelas autoras.

A Figura 6 acende um importante sinal de alerta em relação às transformações nos hábitos alimentares das comunidades indígenas do Oiapoque. A maioria dos participantes (58,6%) declarou consumir alimentos industrializados algumas vezes por semana, enquanto 34,5% afirmaram fazê-lo diariamente. Entre os 29 entrevistados, apenas uma pessoa declarou não consumir esse tipo de alimento, e duas indicaram consumo apenas ocasional. Esses dados apontam para a presença expressiva – e crescente – de alimentos industrializados na rotina alimentar das comunidades, revelando uma tendência que pode impactar negativamente os modos tradicionais de produção, preparo e consumo dos alimentos.

Esse cenário pode estar relacionado a diversos fatores, entre os quais se destacam a maior facilidade de acesso aos produtos industrializados, a praticidade no preparo e a escassez de tempo para o cultivo, coleta ou produção de alimentos tradicionais – especialmente entre aqueles que exercem atividades remuneradas fora das práticas agrícolas e de subsistência. Além das implicações nutricionais, o avanço do consumo de alimentos industrializados levanta preocupações quanto à descontinuidade de saberes ancestrais transmitidos durante o preparo dos alimentos, ao enfraquecimento do uso cotidiano da língua materna entre jovens e crianças, e à ruptura de experiências culturais e afetivas que se constroem em torno da alimentação

tradicional. Além de trazer como alerta a preocupação com relação as doenças crônicas desenvolvidas nas aldeias e que são associadas a ingestão de alimentos industrializados.

Figura 6: Pergunta "Com que frequência você consome alimentos industrializados (ex: frango congelado, refrigerantes, calabresa, mortadela, ovos, macarrão etc)?"

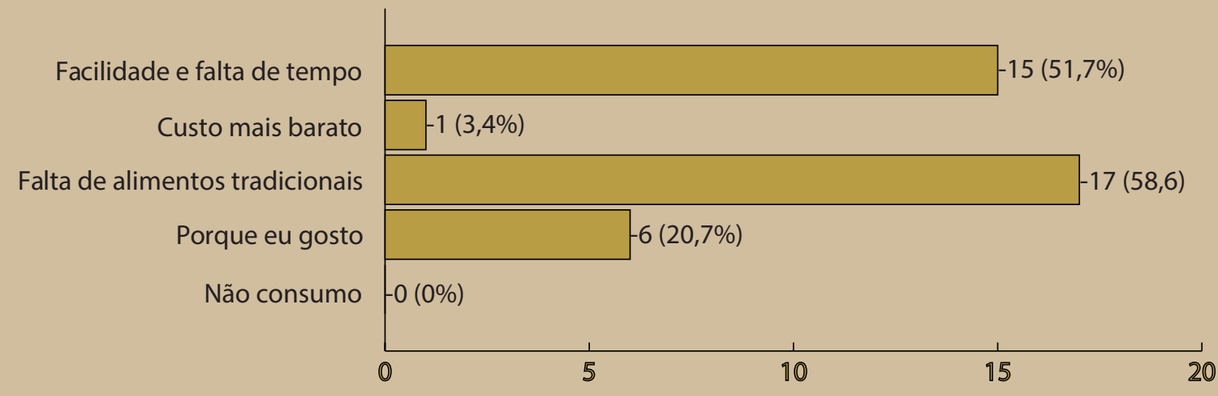


Fonte: Elaborado pelas autoras.

A análise da Figura 7, referente à pergunta "Por que você consome alimentos industrializados?", revela os principais fatores que justificam esse tipo de consumo entre os participantes. A maioria das respostas aponta para a facilidade e a rapidez no preparo como os principais motivos, evidenciando que a escolha por alimentos industrializados está diretamente relacionada à economia de tempo no cotidiano, especialmente entre aqueles que exercem atividades remuneradas, como funções públicas nas próprias aldeias, e que, possivelmente, dispõem de menos tempo para atividades como caça, pesca ou cultivo agrícola. Além disso, alguns participantes mencionaram a escassez de alimentos tradicionais como fator determinante para o consumo de produtos industrializados, sobretudo em períodos de baixa produção nas roças ou quando há indisponibilidade de recursos naturais como peixe e caça. Também foi citado que a falta de tempo para o preparo de alimentos tradicionais leva muitas pessoas a optarem por alternativas de preparo rápido, como macarrão, frango congelado, calabresa e outros produtos similares.

De forma geral, os dados evidenciam que o consumo de alimentos industrializados está mais vinculado a condicionantes práticos e estruturais – como a falta de tempo, a dificuldade de acesso a alimentos tradicionais e a conveniência no preparo – do que a uma mudança deliberada de preferência cultural. Essa constatação reforça a importância de políticas públicas e ações comunitárias que valorizem, viabilizem e fortaleçam o acesso à alimentação tradicional nas comunidades indígenas, assegurando sua continuidade como prática cultural, nutricional e identitária.

Figura 7: Pergunta "Por que você consome alimentos industrializados?"

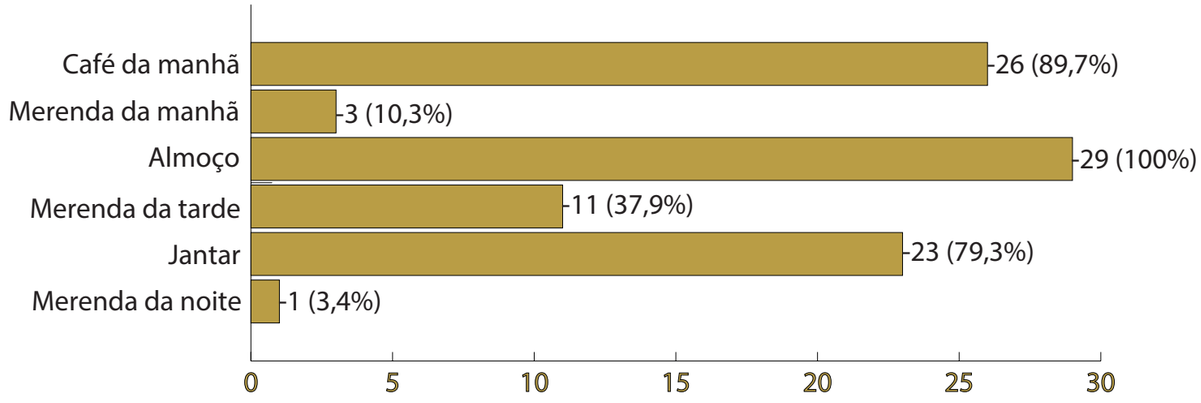


Fonte: Elaborado pelas autoras.

Na pergunta "Na sua opinião, quais dos alimentos abaixo são saudáveis?", os resultados indicaram uma percepção amplamente favorável aos alimentos tradicionais. A totalidade dos participantes (100%) considerou o peixe, a carne de caça e a carne de jacaré como alimentos saudáveis. Além disso, 72% dos respondentes apontaram o beiju, a farinha de tapioca e o cará como opções saudáveis, enquanto 69% atribuíram esse mesmo valor à farinha de mandioca. Como a pergunta permitia múltiplas respostas, observou-se também que 31% dos participantes incluíram o arroz, o macarrão e o feijão entre os alimentos considerados saudáveis. Em menor escala, apenas um entrevistado indicou o charque como saudável, e outro atribuiu essa mesma qualidade a alimentos ultraprocessados, como calabresa, mortadela e toscana.

A Figura 8 apresenta a quantidade de refeições realizadas ao longo do dia, permitindo uma caracterização da rotina alimentar dos participantes. A maioria dos entrevistados (89,7%) afirmou iniciar o dia com a primeira refeição pela manhã, indicando que 26 pessoas consomem o café da manhã como forma de preparação para as atividades diárias, especialmente entre aqueles que atuam nas roças ou exercem outras funções produtivas. O almoço se destaca como a refeição de maior adesão e prestígio entre os participantes, sendo consumido por 100% dos respondentes. Esse dado evidencia a centralidade simbólica e nutricional do almoço na organização alimentar cotidiana, funcionando não apenas como momento de reposição energética, mas também como espaço de convivência e reunião familiar. Por outro lado, observa-se menor frequência nas merendas intermediárias. Apenas 10,3% dos participantes relataram consumir a merenda da manhã, enquanto 37,9% afirmaram realizar a merenda da tarde. Essa menor incidência pode estar relacionada às exigências da rotina de trabalho, à disponibilidade de alimentos no domínio doméstico ou mesmo à incorporação de novos hábitos alimentares, influenciados por transformações socioculturais recentes. A janta também aparece como uma refeição relevante, realizada por 78,3% dos entrevistados, geralmente ao final do dia, após o retorno das atividades cotidianas. Em contrapartida, a merenda noturna é raramente mencionada, sendo registrada por apenas uma pessoa (3,4%). De modo geral, os dados demonstram que os horários e a quantidade de refeições variam conforme a rotina das famílias, as condições de acesso aos alimentos e os desafios enfrentados no contexto local. Apesar da influência crescente dos alimentos industrializados e das mudanças nos estilos de vida, nota-se um esforço de resistência e adaptação, no qual as refeições tradicionais seguem desempenhando papel estruturante na organização social e alimentar das comunidades.

Figura 8: Pergunta "Quais refeições você costuma fazer durante o dia?"



Fonte: Elaborado pelas autoras.

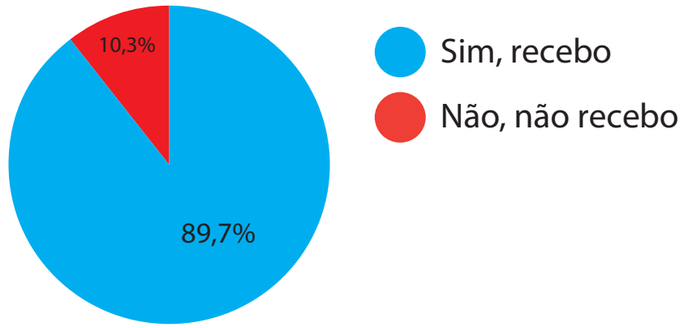
"A roça é muito importante para nós!" Percepções sobre os enfrentamentos à praga da mandioca

A Figura 9 apresenta dados sobre o apoio recebido pelas famílias diante dos impactos causados pela vassoura de bruxa que atingiu as roças, com ênfase na distribuição de cestas básicas como medida emergencial. Os resultados indicam que 3 pessoas, das 29 entrevistadas, não têm acesso a esse tipo de auxílio, mesmo enfrentando tais dificuldades na produção das roças. Esse dado, apesar de diminuto, pode evidenciar lacunas na efetividade das políticas públicas e nos mecanismos institucionais de apoio às comunidades indígenas afetadas, sobretudo no que se refere à recuperação da produção de mandioca – elemento central na elaboração da farinha indígena, alimento base e de profundo prestígio cultural para os povos do Oiapoque.

A ausência de apoio adequado agrava a situação de insegurança alimentar e compromete a continuidade das práticas tradicionais de cultivo e alimentação. Como consequência, muitas famílias passam a depender de alimentos industrializados, frequentemente alheios à cultura alimentar local e nutricionalmente inferiores. Esse deslocamento forçado nos hábitos alimentares representa não apenas um risco à saúde, mas também uma ameaça à soberania alimentar e à preservação dos saberes ancestrais relacionados ao plantio, preparo e consumo da mandioca. Entre os que relataram receber cestas básicas, destaca-se que esse apoio, na maioria

das vezes, é pontual, chegando apenas em momentos críticos. Mesmo assim, não supre todas as necessidades alimentares das famílias nem substitui a importância cultural, espiritual e nutricional dos alimentos produzidos no próprio território. A nossa análise reforça que a praga da vassoura de bruxa nas roças tem afetado não apenas a produção da farinha, mas toda a organização alimentar e social das aldeias.

Figura 9: Pergunta "Por causa da praga na roça você recebe alguma ajuda como cesta básica?"



Fonte: Elaborado pelas autoras.

Com base nas respostas à pergunta aberta "Como sua família está enfrentando os problemas das roças?", é possível identificar tendências significativas que revelam tanto a resiliência quanto a vulnerabilidade das famílias indígenas diante da praga que afetou suas plantações, especialmente a mandioca – elemento central na produção da farinha tradicional. A maioria das famílias demonstrou uma postura persistente diante da crise. Estratégias presentes nas respostas dos entrevistados como: a) mudança do local da roça para áreas mais distantes e menos afetadas; b) adoção de manivas mais resistentes (como a mandioca branca); c) uso de técnicas tradicionais de controle de pragas, como defumação e manejo do solo; e, d) monitoramento constante das plantações, apontam para uma tentativa ativa de adaptação e continuidade da atividade agrícola, mesmo sem garantia de sucesso. Há também relatos de mutirões comunitários e envolvimento coletivo, mostrando uma ação comunitária como mecanismo de enfrentamento.

Apesar da resiliência, há uma parcela expressiva de famílias que relatam desistência total ou parcial da atividade agrícola. Algumas famílias abandonaram a roça por completo, seja por desmotivação, seja por alternativas econômicas, como emprego fixo ou assistência social. Outras reduziram significativamente o tamanho da roça ou passaram a depender de cestas básicas do governo e da farinha comprada em outras localidades, o que representa perda de autonomia alimentar e impacto na soberania cultural e nutricional.

Foram mencionadas famílias que conseguiram retomar a produção da farinha tradicional, em geral aquelas que: a) conseguiram plantar em áreas mais distantes e não afetadas; b) usaram variedades de maniva resistentes; c) receberam algum apoio técnico ou organizacional, inclusive dos órgãos governamentais, como Embrapa. Esses casos, no entanto, são minoritários e enfrentam demanda superior à sua capacidade de produção, o que revela um descompasso entre oferta e necessidade dentro das próprias comunidades.

As respostas expressas pelos entrevistados revelam percepções diversas. Em muitos relatos, há reconhecimento da distribuição de cestas básicas e manivas, bem como iniciativas de pesquisa sobre variedades resistentes. Contudo, a ajuda é percebida como insuficiente ou ineficaz para resolver estruturalmente o problema. Algumas pessoas que responderam o formulário indicaram não receber qualquer auxílio direto, o que aponta para desigualdades no alcance das políticas públicas ou para um descompasso de comunicação. Há uma crítica direta à substituição da farinha tradicional pela farinha da cidade, considerada de menor qualidade e símbolo do afastamento das práticas alimentares tradicionais. Esse deslocamento representa um impacto cultural profundo, a erosão de saberes ancestrais e fragilidade na segurança alimentar das famílias.

A análise dos relatos reforça que nem todas as famílias recebem apoio alimentar, mesmo em situações de perda total das roças. A centralidade da mandioca e da farinha na vida alimentar e simbólica permanece clara, sendo um marcador de identidade. A dependência de alimentos industrializados ou externos é vivida como imposição, não como escolha, sendo sentida com pesar. Vejamos o que nossos entrevistados destacaram, com algumas respostas em negrito:

Quadro 2: Pergunta "Como sua família está enfrentando os problemas das roças (Ex: mudaram o local da roça, plantaram outras manivas, o governo está fazendo alguma coisa para resolver o problema, as organizações estão ajudando, vocês desistiram de fazer roça)? Explique:?"

Entrevistado	*Resposta*
1	**Meus pais continuam plantando as [maniva] que resistiram a praga** e temos os agentes ambientais que fazem monitoramento das roças e ajudam no que podem para que as manivas resistam!
2	**Fazendo defumação nas plantações**, e isso é um método que está ajudando com as pragas!
3	Plantamos outra **manivas que são resistentes a praga**; sim, tem uma organização que está nos ajudando a enfrentar o problema da praga nas roças!
4	**Mudaram o local da roça**, procuraram lugares mais distantes da aldeia. O governo, em parceria com alguns órgãos, está desenvolvendo manivas mais resistentes a praga para serem distribuídas às famílias. Mas também duas espécies nossas têm resistido a praga e as famílias têm plantado nas roças, e tem dado certo!
5	A minha família e nossa comunidade [es]tão tentando voltar a plantar, fazer roça de novo com essa **praga não [es]tá sendo fácil**!
6	Recebemos uma cesta básica do governo, e mudamos os locais das roças, porém não **resolveu o problema**!
7	**Nossa família está tentando plantar novamente**, mas em outro local e com manivas que apresentam mais resistência a praga.
8	Não tenho roça, mas **posso relatar dos acontecimentos da minha aldeia**. De uns tempos para cá, desde a pandemia, as famílias da minha aldeia ainda estão enfrentando essa situação. Muitos deixaram de fazer roça, outros tentavam em locais mais longe da área afetada. Mas sem sucesso. O governo até então ajudava trazendo manivas para dentro da aldeia, pois as pessoas não tinham mais onde pegar. **As lideranças da minha aldeia fizeram um mutirão e fizeram uma roça, todos os moradores participaram do trabalho. Porém**, novamente, assim como todos os outros moradores que tentavam plantar as suas roças, **as manivas chegaram a brotar mas não completavam como deveria, elas secavam e morriam**. Até hoje o governo tem ajudado as famílias com cesta básica, e **nessa cesta vem farinha da cidade**. E sabemos que **a farinha da cidade não é como a nossa da aldeia; e não nos acostumamos**! Algumas pessoas compram as suas farinhas da cidade porque não tinha mais [de] onde tirar mandioca para produzir a sua própria farinha. Atualmente, algumas pessoas estão produzindo farinha, são aquelas pessoas que conseguiram plantar a roça ou que fizeram a roça longe da aldeia e da área afetada. E **quando as pessoas da aldeia descobrem que uma família está produzindo farinha todos vão à procura daquela família para comprar**. E muitas das vezes não dá para todos!
9	**Diminuí o tamanho da roça, mudou o local, receberam manivas novas** do governo.
10	Sim, minha família **[es]tá continuando fazer a roça**.
11	Quando a praga chegou na aldeia, acertou muitas pessoas da comunidade. **Depois o governo entregou ajuda de cesta básica**.
12	Mudaram o local da roça, mas, mesmo assim, a roça diminuiu bastante, mas pode ser feito farinha para consumo próprio. Mas **uma saca não dura muito tempo**.
13	Estamos plantando outras manivas e **muita defumação com remédios tradicionais** que meus pais sabem fazer.
14	Sim, **mudamos de lugar, plantamos outros tipos de manivas**. O governo ajudou, e as organizações também, e nós **não desistimos das nossas roça**, estamos confiando que vamos conseguir ter roças novamente.
15	**Minha família não está mais fazendo roça.**
16	**Tem sido um pouco difícil se adaptar a uma realidade que estamos sendo forçados a se acostumar, sem os nossos produtos derivados da mandioca**. Foi um impacto muito grande! Onde a farinha, a goma, o beiju, o tacacá, etc. era tudo em nossas mesas! E, também, em nossa renda financeira. Sim, o governo vem tentando resolver esse problema através de plantio de novas manivas, estudando as manivas que serão resistentes a praga, **mas até agora muitos ainda continuam sem**

	uma solução para voltar a produzir a sua farinha de qualidade que produziam. E muitas famílias dependem da roça e precisam de uma alternativa para sobreviver diante dessa crise. Muitos estão vivendo apenas do bolsa família porque não tem como fazer farinha pra vender e sustentar sua família.
17	Ainda estamos tentando fazer o plantio, mas não tem bons resultados, mas realizamos **outros tipos de plantação,** como bananais.
18	Minha família está enfrentando os problemas das roças com algumas mudanças importantes. **Como o solo estava ficando fraco e algumas pragas atacaram a mandioca, decidimos mudar o local da roça para uma área mais distante e menos explorada**. Também começamos a usar outras variedades de maniva, mais resistentes às pragas. Até agora, não recebemos ajuda direta do governo, mas algumas organizações têm oferecido orientação técnica e sementes melhoradas. Apesar das dificuldades, **não desistimos da roça, pois é nossa principal fonte de sustento. Estamos nos adaptando como podemos para continuar plantando.**
19	Falta de farinha nas comunidades.
20	Bom, minha família não faz roça atualmente porque foi uma decisão do **meu pai, que é o chefe da família. Como ele tem um trabalho e uma renda fixa, preferiu que a gente não segue [seguisse] a vida na roça**. Por isso, não enfrentamos diretamente esses problemas, mas sabemos que m**uitas famílias da comunidade ainda dependem da roça e passam por dificuldades**. E, sim, o governo está nos ajudando de alguma forma, todo mês temos uma cesta básica que é dada pelo governo, e teve um projeto que não me lembro ao certo de qual instituição ou se era do governo, que foi feito uma distribuição de manivas, para tentar resolver esse problema das pragas. E lá na minha aldeia, teve algumas pessoas que mudaram de lugar para ver se resolvia o problema e escolheram a mandioca que aparentemente não tinha sido afetada e assim **está voltando aos poucos a produção de farinha**.
21	**A roça é muito importante para nós**, mas no momento a gente não teve nenhuma ajuda do governo, pra ajudar através de ver uma solução para reconstruir nossas roças de novo.
22	Minha [família] tentou fazer novas roças, mas infelizmente a praga também atingiu e a**tualmente compramos farinha na cidade ou em outras comunidades, eu não tenho conhecimento se o governo ajuda!**
23	Eu continuo fazendo a roça com as mesma manivas sem ajuda do governo, mesmo assim nas **manivas tem a praga nelas!**
24	Sim, **por causa da praga a gente perdeu alguns tipos de maniva**. A gente passou a plantar só mandioca branca porque é mais resistente a praga.
25	A minha família enfrenta muitos problemas, a questão da roça, **mudamos de local, mesmo assim a praga continua e as manivas acabam ficando fraca e morrendo**, mesmo assim, com ajuda de governo, continua o problema.
26	**Procura[mos] outro local para fazer roça** para tentar enfrentar os problema[s] da roça.
27	Ano passado fiz uma roça [e] infelizmente foi afetado[a] pela praga, o governo mandou alguns[mas] manivas, mas, mesmo assim, foi afetado[a] pela doença, **sentimos muito falta sobre a nossa farinha tradicional.**
28	**Mudamos o local de fazer a roça** e plantamos apenas as manivas mais resistente que sobreviveram a praga da mandioca.
29	**Minha família tem monitorado a roça para entender qual espécie é mais resistente à praga da vassoura de bruxa,** cortando as partes contaminadas e jogando fora, **indo diariamente monitorar o avanço da praga**, foi feito isso e deu certo para que pudéssemos ter maniva para plantar próxima roça.

Fonte: Elaborado pelas autoras.

O quadro apresentado sintetiza a centralidade das roças de mandioca para os povos indígenas do Oiapoque. A persistência das comunidades na busca por soluções é evidenciada, entre outros aspectos, pela adoção de práticas como a defumação com remédios tradicionais, que convocam os "invisíveis" em auxílio à saúde das manivas. A afirmação "A roça é muito importante para nós!" expressa o sentimento compartilhado por uma ampla parcela dos entrevistados, sendo reforçada por outra resposta que revela a essência da resiliência indígena: "[...] não desistimos da roça, pois é nossa principal fonte de sustento. Estamos nos adaptando como podemos para continuar plantando."

Outrossim, gostaríamos de destacar duas respostas que revelam posturas significativamente distintas adotadas pelos entrevistados. A oitava resposta, proferida por uma mulher arukwayano, expressa uma prática coletiva exemplar entre o povo Palikur-Arukwayene: "[...] As lideranças da minha aldeia fizeram um mutirão e fizeram uma roça, todos os moradores participaram do trabalho. [...]". Tal iniciativa revela um forte senso de coletividade e liderança comunitária. Em contraste, a vigésima resposta evidencia a presença de preceitos de individualidade que tensionam a lógica anterior: "Bom, minha família não faz roça atualmente porque foi uma decisão do meu pai, que é o chefe da família. Como ele tem um trabalho e uma renda fixa, preferiu que a gente não segue [seguisse] a vida na roça.". Essa última afirmação traduz uma característica marcante das sociedades ocidentais: a busca por soluções individualizadas, frequentemente dissociadas das premissas que orientam as práticas e valores das sociedades tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos de mudanças climáticas drásticas, esta modesta análise das percepções dos entrevistados revela um panorama heterogêneo, marcado pela coexistência entre a persistência e o desânimo. As famílias indígenas, diante de um contexto crítico, têm mobilizado estratégias diversas para manter suas roças, reafirmando, assim, a mandioca como símbolo de resistência cultural. Contudo, a continuidade dessa produção enfrenta ameaças que transcendem o campo agrícola e material, afetando dimensões econômicas, sanitárias e, sobretudo, simbólicas, o que compromete a sustentabilidade dos modos de vida e o próprio futuro das comunidades.

Ainda que existam ações de apoio por parte de instituições governamentais, estas têm se mostrado insuficientes ou de difícil acesso, evidenciando a necessidade urgente de reestruturação das políticas públicas voltadas à agricultura tradicional indígena e à promoção da segurança alimentar nas Terras Indígenas do Oiapoque.

Um dos aspectos mais preocupantes desse cenário de crise na produção da mandioca é a gradual incorporação de alimentos industrializados e ultraprocessados na dieta das famílias indígenas. À medida que a farinha deixa de ocupar o centro da alimentação, as aldeias tornam-se mais vulneráveis à entrada de produtos vinculados à lógica do consumo global e da cadeia do fast food, o que representa uma ameaça direta à soberania alimentar e à saúde coletiva.

A gravidade da situação é reconhecida oficialmente por documentos como a Nota Técnica nº 1/2025/CCP/CGPP/DSV/SDA/MAPA, que declara estado de emergência fitossanitária diante do risco de surto da praga Rhizoctonia theobromae nos Estados do Amapá e Pará. Esta manifestação institucional reforça a preocupação com os impactos provocados pela chamada "vassoura de bruxa", expressão amplamente utilizada pelos próprios povos indígenas para descrever a praga, que, caso se espalhe para outras regiões e territórios, pode desencadear uma crise generalizada de escassez na produção de farinha em toda a Amazônia.

Nesse mesmo sentido, o Decreto Estadual nº 4.146/2025, que reconhece a "situação de emergência" em diversos municípios do Amapá, entre eles Oiapoque, Calçoene e Pedra Branca do Amapari, atesta o conhecimento técnico e político, tanto em nível estadual quanto federal, sobre o caráter insidioso e a capacidade de propagação da praga. Medidas como a instalação de barreiras sanitárias esporádicas na BR-156 indicam esforços de contenção, mas têm se mostrado insuficientes. Já há relatos de comunidades indígenas das Terras Wajãpi e do Tumucumaque

que denunciam sintomas da infestação em suas roças, o que acende um alerta mais amplo sobre os riscos que se avolumam.

Diante desse cenário, é imperativo que as políticas públicas sejam reorientadas com base no diálogo intercultural, na valorização dos saberes tradicionais e no fortalecimento da autonomia indígena. A mandioca, mais que um cultivo, é um elemento estruturante dos modos de vida, da memória e da identidade dos povos indígenas do Oiapoque - sua preservação não se restringe à produção agrícola, mas se projeta como um ato de resistência e de afirmação sociocultural.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ugo M. O real que não é visto: xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP). Tese. PPGAS, Universidade de São Paulo, 2007.

BRASIL. Nota Técnica nº 1/2025/CCP/CGPP/DSV/SDA/MAPA. Declaração de estado de emergência fitossanitária por risco de surto da praga Rhizoctonia theobromae nos Estados do Amapá e Pará. Disponível em: https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/defesa-agropecuaria/gestao-das-emergencias-agropecuarias/centro-de-operacoes-de-emergencia-agropecuaria/coe-unificado-vassoura-de-bruxa-da-mandioca/Nota_Tecnica_1_2025.pdf. Acesso em: 26 jun.2025.

BRASIL. Nota Técnica nº 14/2024/CCP/CGPP/DSV/SDA/MAPA. Declaração de estado de emergência fitossanitária por risco de surto da praga Rhizoctonia theobromae nos Estados do Amapá e Pará. Disponível em: https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/defesa-agropecuaria/gestao-das-emergencias-agropecuarias/centro-de-operacoes-de-emergencia-gropecuaria/coe-unificado-vassoura-de-bruxa-da-mandioca/Nota_Tecnica_14_2024.pdf. Acesso em: 26 jun.2025.

COUDREAU, Henri. Chez nos Indiens: quatre années dans la Guyane Française (1887-1891). Hachette, 1893b.

ESTADO DO AMAPÁ. Decreto nº 4.146, de 31 de março de 2025. Disponível em: https://leisestaduais.com.br/ap/decreto-n-4146-2025-amapa-decretacao-da-situacao-anormal-caracterizada-como-situacao-de-emergencia-nas-areas-dos-municipios-de-oiapoque-calcoene-amapa-tartarugalzinho-pracuuba-e-pedra-branca-do-amapari-no-estado-do-amapa-afetadas-por-evento-adverso-caracterizado-como-gradual-natural-e-biologico-e-classificado-como-infestacoes-pragas-outras-infestacoes-cobrade-1-5-2-3-0-e-da-outras-providencias. Acesso em: 26 jun.2025.

KRENAK, Ailton. Futuro ancestral. Companhia das Letras. Edição do Kindle. 2021.

LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da política. Maloca. Revista de Estudos Indígenas, Campinas, SP, v. 2, p. 1 – 37, 2019.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, 322. Brasília, 2002. p. 04. Disponível em: http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf. Acesso em: 11 set 2013.

MACHADO, Tadeu L. Na cidade vendo a farinha e de lá trago mercadoria e dinheiro para a aldeia: Redes de sociabilidades e intercâmbio de bens dos indígenas Palikur na cidade de Oiapoque – AP. Dissertação. PPGSA, Universidade Federal do Pará, 2017.

MUSOLINO, Álvaro A. N. Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira do Oiapoque e litoral sudeste da Guiana Francesa. Tese. CEPPAC, Universidade de Brasília, 2006.

NAVARRETE LINARES, Federico. Las histórias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria. Nikon Raten Amerika Gakkai. Anales del I. Japonés de Estudios Latinoamericanos, 2016.

OLIVEIRA, Leônia R.; OLIVEIRA, Lilia R.. Atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre o Povo Karipuna. TCC. CLII, Universidade Federal do Amapá, 2023.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

ENTRECRUZAMENTOS:

Samba-enredo e performance no cortejo de rua da escola de Samba Maracatu da Favela

Ana Claudia Carvalho de Jesus – UNIFAP
Mariana Janaina dos Santos Alves-UNIFAP

INTRODUÇÃO

O carnaval é uma manifestação cultural brasileira que acontece em diversos formatos, dependendo do lugar e dos costumes. O festejo do carnaval acontece antes da Páscoa e é comemorado em todo o país. Dentre esses rituais festivos estão os cortejos pelas ruas da cidade com os foliões da comunidade, os chamado cortejos de rua ou ensaios de rua, que geralmente acontecem onde a agremiação carnavalesca está localizada geograficamente. A caminhada se dá ao som de sambas-enredos e performances que simulam o dia oficial do desfile no sambódromo.

Os cortejos de rua são práticas comuns nas escolas de samba para ensaios, ajustes técnicos, para que os participantes possam aprender o samba-enredo e principalmente agregar a comunidade antes do desfile principal da competição por lugar no pódio nos grupos especial e de acesso. Neste tópico, trataremos especificamente de uma abordagem sobre a escola de samba que elegemos para este capítulo, considerando a importância de esclarecer sobre a organização, desde a concentração dos brincantes até a chegada no fim do trajeto. É o momento de representatividade dentro do bairro de onde a escola é oriunda para reafirmar o compromisso de unidade por meio das festividades de carnaval.

É conveniente esclarecer que este capítulo refere-se a um recorte da dissertação em andamento, do programa de pós-graduação em Letras – PPGLET, da Universidade Federal do Amapá- UNIFAP, cujo o tema é "Ancestralidade e Identidade no samba-enredo "festa na favela" (2023), da escola de samba maracatu da favela de Macapá/AP", pesquisa onde faço um estudo do processo de configuração das identidades negras, destacando os lugares, contextos e o conceito de negritude abordando a ancestralidade por meio da análise literária do samba-enredo nos eixos Ancestralidade, Literatura, Cultura e Identidade, a fim de levar compreensão ao leitor, não só da análise do samba-enredo escolhido, como também do contexto histórico, do espaço geográfico e implicações que envolveram a comunidade negra na luta pelas tradições ancestrais em que o carnaval é uma performance de resistência.

A tradicional Escola de Samba Maracatu da Favela é pesquisada academicamente por mim, é a escola onde eu faço imersão para dar conta de registrar a poética do samba-enredo fazendo análise literária desse gênero lítero-musical, mais especificamente, faço a análise do samba-enredo "Festa na Favela" usado para esse recorte da pesquisa com o objetivo de narrar os entrecruzamentos que envolvem samba-enredo e performances nos cortejos de rua, evoluções que, assim como em várias cidades do país, também acontecem nas ruas de Macapá e são movimentos culturais com a participação massiva da comunidade.

A produção cultural do carnaval, os sambas-enredos, são suporte poético-melódicos dos desfiles, segundo Aquino e Dias (2009), são "potentes" porque levam no canto a voz da comunidade nessas construções coletivas, narrando fatos, contando histórias, denunciando injustiças, fazendo críticas sociais, enfim, é a oportunidade que os membros das escolas de samba têm para, por meio de suas artes, falar de suas inquietações, satisfações e vivências. Desta forma, para descrever o cortejo de rua será necessário contextualizar a letra do samba-enredo supracitado em síntese histórica sobre a criação da cidade de Macapá e a importância de figuras de grande representatividade na cultura do estado do Amapá.

A intenção não é esgotar o entendimento sobre os entrecruzamentos artísticos que acontecem no carnaval, mas delinear os recursos envolvidos nas performances dos cortejos de rua e importância desses movimentos para a sociedade. Se há a necessidade dessas expressões artísticas, o que as atravessa? Quem são os grupos que participam desses momentos na escola de samba Maracatu da Favela e qual a identidade ancestral para esses feitos? São questionamentos que podem não ser respondidos em poucas linhas, no entanto, essas poucas linhas oferecerão elementos para nossa reflexão sobre as artes e os movimentos sociais no carnaval.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa com estudo de caso e bibliográfico. O estudo de caso serviu como suporte de observação para o entendimento dos movimentos dentro e fora da escola de samba. O acervo bibliográfico não conduziria essa pesquisa explorando suas diferentes dimensões se não fosse vista

no ambiente real de vivência do cortejo de rua com as emoções afloradas, expressões e gestos das pessoas participantes, visualizações performáticas e estéticas. A presença no ambiente do cortejo, desde sua organização, mapeamento do percurso até a realização do evento foi essencial para dimensionar a relevância cultural e histórica das comunidades carnavalescas.

A literatura, o samba e o subgênero samba-enredo

O traçado dos escritos já nos mostrou que a poética do samba-enredo envolve uma pluralidade artística com dimensões infindas de criatividade no "universo" do carnaval. Acrescenta-se a essa percepção o papel da literatura como fonte de estudos para o desenvolvimento dos enredos e construção da sinopse que dá origem ao samba-enredo. muitas escolas de samba levam as literaturas e autores para homenagear na avenida, isso mostra a vinculação entre literatura e carnaval.

A literatura, pode-se dizer, permeia todos tipos de arte e é direito humano universal, seja oralizada, ou escrita, como é o caso das composições dos sambas-enredos, que contam a história do enredo e geralmente é composto coletivamente para ser oralizado pela comunidade nos espetáculos carnavalescos. Simas e Mussa (2023), escrevem sobre esse conceito:

> "O conceito de Literatura, tomado a rigor, se aplicaria apenas ao conjunto de textos produzidos com finalidade estética e veiculados exclusivamente em meio escrito.
> Todavia, os compêndios de história literária incluem tradicionalmente em seus cânones espécimes poéticas de veiculação oral, como a lírica clássica greco-latina, as canções de gesta, o hinário cristão medieval, os cancioneiros galaico-portugueses.
> Assim, é fácil entender por que as antigas formas musicadas continuam a figurar nos compêndios literários: elas são o modelo, o ponto de partida. Aliás, no caso particular da poesia, o conceito de verso – sem o qual o gênero não pode existir – surgiu com as formas orais.
> Assim, poesia pressupõe oralidade: a forma escrita e silenciosa constitui uma exceção. (SIMAS E MUSSA, 2023, p.09)"

E quando se fala em direito humano, Cândido (2023) defende como bem incompreensível:

> "Chamarei de literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos de folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações. [...] E durante a vigília a criação ficcional ou poética, que é a mola da literatura em todos os seus níveis e modalidades, está presente em cada um de nós, analfabeto ou erudito, como anedota, causo, história em quadrinhos, noticiário policial, canção popular, moda de viola, samba carnavalesco (CÂNDIDO 2023, p.189)."

A arte e a literatura não se dissociam, e nas manifestações culturais populares percebemos a força dessa unidade nas performances, seja nos salões, nas calçadas, nas ruas, nos campos, seja em qualquer lugar os movimentos artísticos lançam mão da oralidade, da musicalidade como forma de expressão. Neste estudo se evidencia o samba-enredo, poética dos cortejos carnavalescos que abrilhantam dias e noites de festa popular.

O Samba-enredo é pensado para contar a história social, encantar plateias e se eternizar na voz do povo.

O samba-enredo é subgênero do samba, esse faz parte das expressões musicais de pessoas negras colonizados e surgiu no século XX, com características diferentes do que ouvimos atualmente. Tinhorão (1927) nos fala sobre a origem do samba:

> "É evidente que o gênero de música urbana cantada aparecido nas primeiras décadas do século XX como o nome de samba ainda estava longe de ganhar a estrutura com que viria a ser reconhecido, mas seus elementos básicos já integravam, por certo, as várias saídas desses batuques de samba: o ritmo em 2/4 da percussão que acompanhava os estribilhos fixos, de um ou dois versos, e os improvisos construídos sobre eles geralmente em quadras (ou até em décimas, como nos cocos da área da cana-de-açúcar, ou os baianos ou baianas do sertão cearense, por influência da cantoria nordestina) (TINHORÃO, 2008, p. 85)."

O samba deu origem a vários subgêneros e o gênero cancional que presenciamos nos cortejos das escolas de samba foi nomeado como “samba-enredo ou samba de enredo”, justamente por ter na sua composição uma finalidade clara, poetizar a história que está sendo contada na avenida. Até chegar a essa finalidade, os sambas não tinham como proposta ilustrar o que estava sendo mostrado na avenida, os cantos eram vários e de escolha das escolas:

> “Os regulamentos dos anos 40 não incluem mais a liberdade que as escolas de samba teriam de se exibir cantando mais de um samba durante o desfile. A nova proposta – um carnaval com finalidade pedagógica – exigia que os enredos nacionalistas fossem devidamente ilustrados com sambas de enredo adequados ao discurso visual proposto. Samba e enredo começam definitivamente a andar juntos ((Simas e Mussa, 2023, p.53).”

Em síntese, a cultura que se desenvolve no centro das comunidades sentiu necessidade de criar subgêneros do samba para cada época e particularidades da localidade, além do espaço geográfico e influências religiosas e de outros gêneros cancionais:

> “O samba, como ninguém ignora, recua à virada do século, tendo por berço a cidade do Rio de Janeiro, e mais especificamente os terreiros dos bairros pobres do centro da cidade, sendo forma de divertimento dançado de negros e mulatos, como vimos. É por isso que até hoje persiste a distinção entre samba de terreiro ou samba de quadra, ou ainda de meio do ano, de um lado, e, de outro, samba-enredo, apenas este último servindo ao desfile de escola de samba e obedecendo a suas normas (GALVÃO, 2009, p. 93).”

Convém esclarecer que o carnaval sofreu interferências políticas ao longo da história até que chegasse aos cortejos mostrados em nossos dias, neste caso, o samba-enredo também evoluiu na forma que é apresentado ao longo dos anos, esta modalidade escolhida para discorrermos são os sambas-enredos cantados a partir da década de 1950, cujo os temas afro-brasileiros começou a ser enredo nas escolas de samba.

> “Foi precisamente nessa época que amadureceu e tomou corpo a linha temática que maior número de grandes sambas proporcionou: os enredos afro-brasileiros. Uma agremiação que merece o título de pioneira da linhagem afro-brasileira é o Salgueiro. Logo no seu primeiro desfile, em 1954, a escola desceu com Romaria à Bahia, samba de Abelardo, Duduca e Zé Ernesto ((SIMAS e MUSSA, 2023, p.63).”

É na conjuntura da história do samba e seu subgênero samba-enredo que surgem as performances nos cortejos carnavalescos. Para expressar o conjunto de sensações estéticas e fazer a atração tornar-se grandiosa, os artistas levam para a avenida suas apresentações, relacionadas ao tema da escola, das formas mais diversificadas e tecnológicas possíveis, uma vez que carnaval também é competição e os detalhes importam aos jurados e a plateia. Para Leda Maria Martins (2021, p.50), "os povos negros se constituem em encruzilhadas" e por meio deste sentido, uma vez que o carnaval é constituído de saberes negros, que nos permitimos trazer esse conceito:

> Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens performáticas e também discursivas, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sígnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais (MARTINS,2021, p.51).

A cultura brasileira se constitui dos saberes negros, no carnaval não é diferente, as performances trazem as religiões, as linguagens, as vivências, as danças, os instrumentos e todas as artes em sintonia para revelar as cosmovisões, independentemente do tempo, o que se quer no cortejo é expressar o que incomoda e o que agrada, o que causa alegria e dor.

A performance poética do samba-enredo

A poética em seu contexto multifacetado permite que a história e a poesia coexistam transversalmente nas artes, e no carnaval o enredo se configura como a história contada no canto do samba-enredo e nas diversas performances dos brincantes na avenida. A organização do desfile oficial começa nas quadras e em outros locais de ensaio, cada ala prepara seus movimentos conforme o enredo e projeto de carnaval. Nos cortejos de rua os diretores de cada ala determinam os lugares que cada brincante ocupará no desfile. Posterior a esses eventos nas quadras e ruas, os últimos ajustes acontecem no ensaio técnico, no sambódromo.

O gênero lítero-musical que comunica, alegra e emociona no carnaval tem a incumbência de unir pessoas em torno de um propósito onde sons e movimentos comandam as artes. Sobre essa figuração, Aquino e Dias (2009) argumentam, "Consideramos que os sambas-enredo constituem um objeto especial a ser apreciado enquanto forma de produção cultural das classes populares, pois a sua trajetória dá oportunidade para que um tipo de produção cultural subalterna possa ser avaliada".

Para compreender esses entrecruzamentos de samba-enredo e performances para contar a história no carnaval de Macapá, estado do Amapá, há de se compreender o percurso do cortejo na Favela, posteriormente a isso comentarei sobre o gênero cancional samba, seus subgêneros, mais especificamente o samba-enredo, e as artes imbricadas no espetáculo carnavalesco das escolas de samba, onde músicas, danças, poesias, pinturas e esculturas, se manifestam através dos corpos negros como forma de reivindicar, denunciar e ensinar sobre a cultura negra no Brasil.

Para estes escritos tivemos como referência o cortejo de 2025, nomeado como "Favelaço". É importante que se diga que no ano de 2025 a escola teve o enredo com o tema: "Amazonizar, o olhar do poeta Joãozinho Gomes em verde e rosa". O homenageado é poeta nortista paraense, reside em Macapá e tem contribuição significativa na literatura amapaense, especialmente na poesia. Suas poesias são cantadas por grandes nomes da música brasileira. No Favelaço o samba-enredo foi distribuído para os brincantes de forma impressa e cantado inúmeras vezes durante o percurso, a fim de garantir a voz uníssona da comunidade do bairro Favela, no sambódromo.

O objetivo do cortejo feito anualmente pela comunidade é obter a benção da filha da dona Gertrudes Saturnino Loureiro*, a

* Os sobrenomes da senhora Gertrudes Saturnino Loureiro, usados nesse capítulo, partiram dos estudos de Piedade Lino Videira (2009) e Mariana de Araújo Gonçalves (2023). Convêm informar que nos estudos do historiador Alci Jackson (2023), também citado como referência em partes do texto, consta o nome Gertrudes da Silva Gaia. Nos três os estudos discorrendo sobre o pioneirismo da mulher negra e sua importância no bairro Favela e no Marabaixo.

Maria José Libório, conhecida com Tia Zezé, à comunidade da Maracatu da Favela, num ato de respeito aos ancestrais e religiosidade. Para os diretores e membros da agremiação, cumprir os ritos para o pedido de permissão para entrar na avenida, não só homenageia os pioneiros da comunidade, como também ensina as novas gerações sobre a história dos negros do Amapá. Tem um viés pedagógico nas ações relativas ao carnaval. Mas o que é Favela?

O bairro da Favela, de outrora, hoje chamado de Bairro Santa Rita e abrange parte do Bairro Central, na cidade de Macapá, no Amapá, foi o lugar escolhido como abrigo num ato de resistência de alguns moradores insatisfeitos com a modernização proposta pelo Governador Janary Nunes (1944 – 1956) para a cidade de Macapá. Embora não tenha sido registrado oficial e nominalmente como bairro pelos órgãos da prefeitura, a identidade da Favela nunca se extinguiu, graças aos movimentos artísticos, culturais e religiosos dos pioneiros e das gerações que os precederam (Gonçalves, 2023).

Em síntese, os moradores do entorno do Largo do São João, hoje área comercial e histórica do bairro central foram remanejados, por decisão administrativa e política, para a região onde atualmente são os bairros do Laguinho e Perpétuo Socorro. A Dona Gertrudes Sarturino se tornou voz da resistência ao não aceitar as condições impostas para receber um lote, condições essas que limitavam a doação de terrenos aos chefes de família do gênero masculino. Gertrudes, inconformada, se juntou a outros moradores que compartilhavam da mesma indignação e partiram mata a dentro, rumo ao espaço que ficou sendo chamado de Favela, como reforça a pesquisa de Mariana Araújo Gonçalves:

> Dona Gertrudes Saturnino ficou marcada na história no bairro não apenas por ser a idealizadora da festa que representa a tradição do Marabaixo, mas também por ser uma das principais combatentes, principal líder também, daqueles que não aceitaram a imposição do governo e decidiram viver e construir família e toda a sua tradição no bairro Favela. Mesmo com todos os mecanismos do Estado trabalhando contra as populações afro-amapaenses, estas permaneceram no bairro e foram, no decorrer das décadas, expandindo as fronteiras da Favela (Gonçalves, 2023, p.46).

A Favela, consideramos em nossa abordagem, é um sentimento de pertencimento, é resistência as tentativas de apagamento da cultura negra de Macapá, é contar a história do povo preto marginalizado, em todos os movimentos artísticos e religiosos, é ato político. A partir dos anos 1990 a escola de samba passou a usar seus sambas-enredos e performances nos desfiles para contar a história da Favela para a sociedade amapaense. Apenas pertencer a favela e não contar a história estava gerando uma sensação de insuficiência na comunidade, mas nem sempre foi assim.

Segundo os estudos da historiadora Mariana Gonçalves (2001), a nova geração de fazedores de carnaval, denominada "ala jovem" se constituiu a partir dos anos 1990 e trouxe consigo uma perspectiva diferente para as escolas de samba do Amapá, um olhar crítico sobre a colonização e todos os acontecimentos que traziam consigo um discurso de progresso para o Estado do Amapá. Não foi diferente com a Maracatu da Favela e esse olhar é evidenciado nos enredos propostos para a avenida e sambas-enredos marcantes ao contar a história da comunidade negra. Vejamos na citação abaixo:

> De um lado a Velha Guarda, composta dos primeiros quadros da escola: fundadores, diretores, compositores e brincantes antigos. De outro lado, um segmento mais jovem, a chamada Ala Jovem que irrompe nos anos 1990 com seus participantes mais ativos dedicando-se a várias atividades antes dispersas, como a de compositores, carnavalescos, dirigentes etc. (Gonçalves, 2001, p.17)

É importante que se diga, fazer sambas-enredos com olhar mais crítico na intenção de contar a história do Amapá na perspectiva de quem viveu e prestando homenagens as personalidades pioneiras, no sentido de valorizar a cultura e raízes ancestrais rememorando o Marabaixo, o Batuque, a gengibirra, a religiosidade e os movimentos de vivência dos lugares, se diferencia do "fazer carnaval" da Velha Guarda da escola, que imprimia na manifestação cultural carnaval, uma proposta ufanista ao encontro do discurso político que prometia, desde a década de 1940, progresso para a cidade.

No estado do Amapá a cultura afrodescendente traz as rememorações de sua identidade e no carnaval centrada nos elementos do Marabaixo:

> O Marabaixo é uma dança afrodescendente em que dançam adultos, jovens e crianças entre homens e mulheres. Não há limite de participantes e se aprende a dançar e a tocar, dançando e tocando [...] em alguns casos as pessoas mais antigas sentam com as crianças para ensinar-lhes sobre a tradição, seus princípios e sentidos. O conhecimento sobre a dança e a história do Marabaixo é transmitido por meio da oralidade pelos mais antigos aos mais jovens. As mulheres são maioria nessa dança, como dançadeiras, cantadeiras e responsáveis pela cozinha. Os homens tocam as caixas e alguns também cantam os ladrões de Marabaixo, preparam a gengibirra e soltam fogos de artifícios (Videira,2009, p.101).

Sobre a gengibirra, Piedade Lino Videira (2009), faz as seguintes considerações:

> A bebida mais tradicional dos festejos do Marabaixo e das demais danças tradicionais do Estado do Amapá é a gengibirra, feita com gengibre, cachaça, água e açúcar a gosto e servida abundantemente aos participantes dos festejos. Essa bebida é típica é afrodisíaca e faz os brincantes dançarem de forma frenética até o raiar do dia (Videira,2009, p.124).

Assim como o Marabaixo, no Amapá a cultura do Batuque predomina como manifestação cultural afrodescendente praticada principalmente nos quilombos, conforme explicita Jackson (2023):

> O Batuque é a segunda manifestação cultural tradicional do Amapá. Dança praticada com mais intensidade nas zonas rurais de Macapá [...] Ao contrário do Marabaixo, que é o lamento do povo negro através dos seus "Ladrões", O Batuque é alegria, é festa com ritmo forte, onde o homem, na dança, protege a sua parceira, sempre a cortejando (Jakson, 2023, p.125 e 126).

A religiosidade é característica dos festejos afrodescendentes no Amapá, Jakson (2023, p. 126) nos diz que "A influência religiosa está na ladainha, seguida da folia". Os festejos acontecem nos quilombos, área rural do Amapá, e na cidade de Macapá, com encontros e festas, não só nos ciclos de Marabaixo, em datas religiosas, como em novembro, no mês da Consciência Negra.

No samba-enredo "Cantos da Favela- dos caminhos da saudade ao amor à cidade", de 2002, composição de Egídio Gonçalves, Robson do Kawaco e Ronery, pode-se observar a história cantada enfatizando a história do Amapá contada por personalizadas que construíram o espaço favela. São citados os patrimônios materiais tradicionais onde aconteciam e acontecem movimentos esportivos, religiosos e culturais com a comunidade do bairro e fortalecem a luta de resistência em manter viva as manifestações negras, são eles: Estádio Glicério de Souza Marques, conhecido como "Glicerão", o Clube Recreativo Oratório e o Grêmio Recreativo Escola de Samba Maracatu da Favela.

A mudança de proposta para os enredos e sambas-enredos dos anos 1990 até o que presenciamos hoje no carnaval da Maracatu da Favela, apesar de diferente da proposta mais conservadora da Velha guarda, foi feita em consenso à medida que os brincantes mais jovens começaram a assumir papéis de liderança dentro do Grêmio Recreativo e com anuência e supervisão dos mais experientes dentro das diretorias primando pelo processo democrático dando voz às vontades e anseios da comunidade. A prova desse processo é escolha do atual presidente da Maracatu, Sandro George da Conceição Ferreira, conhecido como Sandro Macapá, que não pertencia à comunidade, era apenas simpatizante da escola e por seu trabalho como carnavalesco ganhou confiança dos membros da agremiação carnavalesca.

A urbanização para a cidade de Macapá e todo o processo de formação do bairro da Favela é cantado pela comunidade nos sambas da Escola de Samba Maracatu da Favela, composta por moradores pioneiros e seus descendentes, que perpetuam o legado de resistência através das diversas manifestações culturais, que têm sempre a religiosidade como destaque. Vale destacar que as delimitações geográficas dos bairros constituídos em Macapá não impediram que os moradores mantivessem suas tradições em pontos estratégicos de origem da velha Macapá, inclusive muitos moradores já não habitam na região onde se formou o bairro da Favela, no entanto, continuam frequentando e participando ativamente das programações tradicionais do bairro.

A Maracatu da Favela tem grande importância no bairro da Favela, pois foi criação de moradores pioneiros e usa as performances na avenida nos seus enredos, embalados pelos sambas-enredo que contam a história dos negros da cidade de Macapá marcando aspectos históricos, religiosos e culturais na avenida. A velha guarda da Escola é reverenciada pelos mais jovens e transmitem conhecimentos a fim de garantir as tradições ancestrais, como no samba-enredo escolhido para esta pesquisa, que em seu enunciado conta a história e faz a comunidade vibrar ao se identificar com aspectos vivenciados cotidianamente, se veem nas tradições negras que mantém viva a trajetória de lutas desse povo.

O interesse de afirmar a continuidade do projeto da agremiação de valorizar suas origens, contar sua história e ensinar conhecimentos às novas gerações que estão sendo formadas dentro da escola, a equipe liderada pelo presidente Sandro Macapá e suas diretorias constituídas para o Carnaval 2025, organizaram o evento performático do cortejo para que a comunidade rememorasse suas raízes na caminhada, cujo percurso mapeava pelas ruas e avenidas onde originalmente faziam parte do bairro Favela, saudando seus moradores, contemplando seus espaços e cantando seus sambas-enredos e fortalecendo as identidades negras.

A emblemática e pioneira escola de Samba Maracatu da Favela, carrega a identidade de uma comunidade e no intuito de homenagear e manter a tradição e respeito pelos seus fundadores. No dia 05 de janeiro de 2025, mais uma vez um cortejo concentrou a comunidade da favela na avenida Mendonça Júnior, onde fica localizado o Estádio Glicério de Souza Marques e o tradicional barracão de Marabaixo Dica Congó nome que homenageia a tradicional marabaixeira Raimunda

Rodrigues da Silva e seguiu cantando seus sambas-enredos com performances ao som potente da bateria Surfista, do encanto dos mestres salas e porta bandeiras, passistas, baianas, velha guarda, crianças do projeto Maracatu do amanhã e outros brincantes, rumo à casa da dona Gertrudes, a mulher de coragem que comandou outros moradores para fundar um novo espaço de convivência onde pudessem se expressar livremente com suas crenças e modo de vida.

Diante dessa contextualização foram elucidadas algumas particularidades sobre o lugar onde fica localizado o Grêmio Recreativo Maracatu da Favela, a importância histórica para os moradores e a diversidade cultural que envolve a comunidade, seguimos para a tentativa de compreensão mais aprofundada sobre o simbolismo artístico e poético do movimento de marcha pelas ruas de Macapá, tendo como percurso cartográfico os espaços tradicionais de festas e religiosidade. Qual a importância de promover essas performances poéticas em forma de cortejo nesse território figurativo que é a Favela?

O cortejo "Favelaço" seguiu mapeando o território favela e pelas ruas por onde passava era prestigiado com alegria e entusiasmo pelos moradores, que se posicionavam na frente de suas casas para ver o cortejo. Ao chegar na tradicional avenida Presidente Vargas, marco da Favela, a comunidade foi recebida na casa da dona Gertrudes, por sua filha Maria José Libório, conhecida como Tia Zezé, que muito lúcida e emocionada deu a benção para a escola entrar na avenida mais uma vez no carnaval 2025. Na ocasião, tia Zezé cantou o primeiro samba cantado pela comunidade, falou da importância do Marabaixo entoado e dançado na favela, além de relembrar da história que iniciou com sua mãe para formar a comunidade.

O dia histórico marcado por muita emoção por todos os presentes, em que a comunidade foi pedir a benção e acima de tudo reconhecer a importância da ancestralidade através do respeito aos seus pioneiros, teve o samba-enredo "Festa na Favela", do enredo de 2023, "Resistência é Favelar", objeto de estudo de dissertação do Mestrado em Letras, cantado por todos os brincantes de carnaval presentes, momento em que a rua foi tomada por pessoas que expressavam atitudes de pertencimento e orgulho por fazer parte da história dos negros do Amapá, como a letra do samba-enredo supracitado, com "punhos serrados e banhados de fé" em voz uníssona pela resistência de mais um ano de luta pelos direitos de liberdade.

A história da família da dona Gertrudes Saturnino Loureiro simboliza a história de luta e superação de muitas famílias brasileiras, nem sempre favorecidos economicamente pelo progresso das urbanizações nas cidades. No entanto, a característica dos povos negros é lutar por seus espaços, suas culturas, suas crenças, seu modo de vida, histórias que devem ser contadas oralmente, em forma de manifestações artísticas e registrada academicamente como produção historiográfica e literária, para a formação de um povo consciente da sua construção identitária e dos seus direitos.

O evento "Favelaço" é apenas um exemplo da importância das manifestações artísticas do Amapá, que demarcam o espaço geográfico, cultural e imaterial dos negros, e foi trazido para este trabalho devido ao tema escolhido. O tema, "Aqui é favela!", que retrata o sentimento de várias gerações de moradores desse lugar e foi levado para as ruas da cidade de Macapá, pelas vozes dos brincantes, o samba-enredo que se tornou símbolo da escola: "Festa na favela", cujo seu tema de enredo se consolidou como um tipo de mantra na voz dos participantes da escola, que com orgulho entoam: "Resistência é Favelar!"

No intuito de criar uma impressão imagética para o entendimento do que é Favela, retomarei a letra do samba-enredo cantado pelos brincantes da Maracatu da Favela em todos os eventos como reafirmação de suas tradições, tendo em vista os aspectos literários, mas para dar sentido ao que está sendo tratado, a valorização das raízes ancestrais, memórias e história do povo negro da favela em ações afirmativas que celebram e reverenciam os moradores vanguardistas, seus descendentes e suas vivências na Favela.

Para melhor compreensão destacarei as sentenças que julgo principais para ilustrar meus escritos na composição. Importa explicar que os nomes dos compositores indicados estão de acordo com os registros do Projeto do enredo "Resistência é Favelar" da Escola de Samba Maracatu da Favela, do ano de 2023. Notamos, ao compulsar os documentos, que os nomes não estão completos com sobrenomes e alguns são nomeados por apelidos. São eles: Carioquinha, Gulle, Sandro Macapá, Davi Silva, Cláudio Rogério:

FESTA NA FAVELA (RESISTÊNCIA É FAVELAR)

Feliz da vida, **sou griô dessa história**
De raça, lutas e glórias
Quebrando forças da opressão
Minha favela da santíssima Trindade
Mina nagô e africanidade
Tia Gertrudes, lhe saúdo em oração
Tem que respeitar a linda trajetória delas
Negra libertação
É de arrepiar
Bate no peito, resistência é favelar!
Agô, agô favelando eu vou na avenida
Maracatu és o grande amor da minha vida
Ô seu dotô tire a mão da minha história
Jamais vão nos calar, nossos tambores têm memória
Eu quero ver você resistir
O surdo um tocando no seu coração
Com marabaixo até o dia clarear
Tem gengibirra boa para comemorar
Escola do povo, raiz da igualdade
Erguendo a bandeira da diversidade!
Pisando forte eu vou
Punho cerrado entre becos e vielas
Abriu-se as portas da senzala, lá vem ela
Banhada de fé, devotos de Nazaré
É arte e cultura
É festa na favela!
Me dê licença que eu vou passar
Pode o céu desabar, ninguém vai me conter
Sou verde-rosa podem falar
Sou maracatu até morrer

A Amazônia é tradicionalmente “oralizada” pelos seus povos, negros e indígenas transmitem conhecimentos no fazer de suas culturas, nas suas artes e religiosidade. No Amapá prevalece a cultura dos negros “devido a miscigenação ocorrida forçosamente nos lugares onde existiu o processo de escravidão [...] a presença e os costumes dos negros propalaram-se pelas suas terras, fazendo do Amapá um lugar cheio de alegria, festivo e afro religioso” Jakson (2023, p.69), e é sobre essas memórias e tradições a mensagem do samba-enredo supracitado.

Os “griôs” para perpetuar tradições, como já explicitado na análise do samba-enredo, grosso modo, são indivíduos difusores de tradições, são as pessoas que repassam conhecimentos da sua cultura através da oralidade e do fazer, marca da Maracatu da Favela quando reúne a comunidade, com a benção de seus moradores tradicionais, e ensinam suas crenças, seus festejos, ritmos e danças. A voz da resistência, dona Gertrudes Saturnino Loureiro, quebrou as forças da opressão ao dizer não para às determinações do governo do território e com seus filhos e amigos travou batalhas para se manter liberta, foi um ato de coragem que marcou a história da Favela, como nos conta a historiadora:

> “É por conta de mulheres como ela que a Favela adquire seu perfil étnico e de gênero, pois, se a Favela é um núcleo populacional criado nos primeiros anos após a autonomia territorial, ela foi criada, majoritariamente, por mulheres, e mulheres negras, que ali puderam continuar a prover suas famílias após serem expulsas de suas casas à beira do rio, onde tinham meios de garantirem sua sobrevivência e a dos seus. Dona Gertrudes Saturnino, além de prover o sustento da família, também impulsionou a cultura do crescente bairro, realizando em sua residência, na Avenida Presidente Vargas, atividades teatrais com crianças e jovens (GONÇALVES, 2023, p.30).”

A trajetória delas, das mulheres que desbravaram a mata para se abrigar em lugar seguro e construir na favela o primeiro terreiro, a primeira escola de samba e barracões de Marabaixo, foi regada pela fé e devoção, pela religiosidade presente em todos os festejos e movimentos relacionados ao bairro. As religiões de matrizes africanas são manifestações presentes na comunidade, além do cristianismo e o respeito a essa diversidade religiosa se evidencia na composição da estrutura espiritual da escola de samba.

Os tambores, instrumento de grande importância para a escola de samba em suas apresentações carnavalescas e nos festejos do Marabaixo, também são símbolos de resistência. Importa registrar que, para Jackson (2023, p.151), dona Gertrudes foi “corajosa e uma liderança, tocava caixa de Marabaixo e cantava os improvisos do “ladrão”. Graças a ela o Marabaixo difundiu-se para outros cantos da pequena Macapá”, abrindo portas para outras mulheres que hoje fazem parte da percussão nos movimentos negros do Amapá, guardam memórias, como diz poeticamente a canção, ao enunciar que as vozes negras da favela jamais calarão diante da opressão e das arbitrariedades que foram impostas ao povo.

A comunidade aceitou a proposta de mapear a favela em cortejo de punhos cerrados, cantando seus sambas-enredos e batendo no peito sinalizando as lutas diárias do povo negro, onde as senzalas se manifestam de outras maneiras, assim como os doutores, no samba-enredo “dotô”, se apresentam com outras características e discursos, no entanto, se faz necessário resistir em unidade. O grêmio recreativo é do povo, para o povo e feito pelo povo negro da favela, pra valorização do lugar, embora muitos desses filhos já não habitem no espaço geográfico onde houve as primeiras batalhas por melhores condições de vida e dignidade.

O carnaval da escola de Samba Maracatu da Favela começou nas ruas da favela com grupo de vizinhos que se reuniam para festejar. A tradição de usar as ruas para manifestação carnavalesca remete os festejos sem pretensão de fundar uma escola de samba e aconteciam nos blocos de negros nas ruas de Macapá. Anos depois, com a fundação das escolas de samba os desfiles continuaram

nas ruas até a construção de um lugar específico para competição entre escolas, o sambódromo. Verifica-se que a participação da comunidade nas performances do carnaval pelas ruas da cidade celebra a manutenção da cultura negra no estado do Amapá.

O cortejo de rua "Favelaço" (2025) tomado como referência neste texto, assim como o samba-enredo "Festa na Favela" (2023), canto que conta a história da Favela, assim como o tema do cortejo "Aqui é favela", pensado pela diretoria da escola de samba, representam um dos momentos mais belos e performáticos da trajetória dos eventos carnavalescos, por reproduzir as práticas de Marabaixo, religião e carnaval vivenciados diariamente pelos moradores. Elucidado sobre a importância do cortejo de rua como manifestação cultural, retoma-se o aprofundamento sobre os elementos principais dos cortejos carnavalescos: a performance e o samba de enredo como expressão estética, poética e literária do carnaval.

É na performance do samba-enredo que a escola faz suas evoluções e a comunidade mostra suas artes. Walnice Nogueira Galvão nos mostra a composição do cortejo das escolas de samba:

No cortejo, sucedem-se os seguintes componentes, considerando-se que a ordem não é seguida por todas as escolas, apresentando pequenas variações:

1) Comissão de frente: em geral integrada pela velha-guarda da escola, que "pede passagem", ou seja, solicita o beneplácito público para a apresentação;
2) Carro abre-alas, com um gigantesco emblema da escola e o título do enredo do ano em letras enormes;
3) Porta-bandeiras e mestres-salas, casais que conduzem o estandarte da agremiação enquanto fazem evoluções;
4) Bateria, ala de percussão e ritmistas, componente primário e essencial (uma escola grande apresenta no mínimo 300 percussionistas);
5) Carro de som eletrônico: conduz os "puxadores", que puxam cantando o samba-enredo, acompanhados por um pequeno conjunto musical, em geral cavaquinho. Violão, tamborins e pandeiros;
6) Alas ou blocos de dançarinos: cada ala uniformizada quanto a fantasia, mas diferindo uma das outras, pois cada uma tem sua temática exclusiva. São obrigatórias a ala das baianas, constituída por senhoras mais velhas, e ala mirim ou das crianças, enquanto as demais encaram diferentes aspectos do enredo daquele ano;
7) Carros alegóricos: intercalam as alas, com enormes esculturas que expressam os elementos de cada tema de enredo. (GALVÃO, 2009, p. 25)

A formação descrita por Walnice Galvão (2009) é a do desfile oficial no sambódromo, no entanto, nas apresentações de rua essa formação também é composta a fim de ajustar pontos técnicos, tempo de desfile e posicionamento de cada participante na avenida. No embalo da poética do samba-enredo todos se movimentam de acordo com as suas performances já criadas antecipadamente e ensaiadas e cantam ao som do ritmo da bateria, que no caso da Maracatu da Favela, agrega os tambores de Marabaixo como expressão da cultura amapaense.

Para Aquino e Dias (2009, p.03) "o samba-enredo foi, nas últimas décadas, o núcleo em torno do qual gravitou uma das mais genuínas manifestações artísticas e culturais brasileiras – o Carnaval". Aliado a grandes performances de muitos artistas envolvidos a experiência torna-se multi-sensorial e esteticamente grandiosa para quem assiste, mesmo que os telespectadores sejam moradores da comunidade, que sentam em suas calçadas e esperam ansiosos por essa grande "manifestação artística e cultural que possibilita desvelar as múltiplas leituras feitas, pelas classes populares, da História da sociedade brasileira", (id., ibd).

Os entrecruzamentos no carnaval

As manifestações culturais negras, citadas neste capítulo, mostra a importância das encruzilhadas e dos entrecruzamentos, conhecimentos transmitidos para as novas gerações. No caso do carnaval em Macapá, inspirado nos rituais do Rio de Janeiro nos seus modos de apresentações, trazem em suas performances a religiosidade das religiões de Matrizes africanas, os instrumentos de terreiro, o cristianismo, suas danças e devoções, e por um período se revelam nos seus cantos e suas artes para contar suas histórias.

A experiência, como observadora dos trabalhos dentro da escola de samba até o cortejo, foi emocionante, não só pelo ritual alegórico, mas pelo trabalho que é desenvolvido para que o dia do cortejo aconteça. Simplesmente os "_professores_" da cultura trabalham antecipadamente por meses em vários ambientes com reuniões periódicas para alinhar quesitos em igualdade humana de respeito, solidariedade, fé e alegria. Todos são trabalhadores que durante o dia encaram uma jornada de trabalho cansativa e o amor pela cultura faz com que eles se disponham a sacrificar a noite de sono em busca do melhor resultado.

O aprendizado adquirido na imersão dentro da escola de samba Maracatu da Favela me faz pensar que toda pessoa, pelo menos uma vez na vida, deveria experenciar esses entrecruzamentos de saberes. A comunidade da Favela é viva e se apresenta nos seus eventos com fidelidade para formar seus griôs e manter suas tradições, independente dos nomes originais dos bairros nomeados formalmente, lá sempre será o lendário bairro da Favela, rico em tradições e diversos artisticamente.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Rubim, Santos L. de; DIAS, Luiz Sérgio. O Samba-enredo Visita a História do Brasil – O samba-enredo e os Movimentos Sociais. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna Ltda., 2009.

CÂNDIDO, Antonio. Vários escritos. 1.ed – São Paulo: Todavia, 2023.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Ao som do samba: uma leitura do carnaval carioca. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

GONÇALVES, Mariana de Araújo. Os Caminhos que levam à favela. João Pessoa – PB. Mídia Gráfica e Editora, 2023.

JACKSON, Alci. A cultura negra no Amapá: história, tradição e políticas públicas. 1 ed. Macapá, AP: Gráfica e Editora Cromoset, 2023.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MUSSA, Alberto; SIMAS, Luiz Antônio. Samba de enredo: história e arte. 2º ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

TINHORÃO, José Ramos. Os sons dos negros no Brasil. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Ed. 34, 2008.

VIDEIRA, Piedade Lino. Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

MULHERES NEGRAS AMAZÔNIDAS COMO GUARDIÃS DA CULTURA E DA POLÍTICA:

ANCESTRALIDADE, RESISTÊNCIA E INSURGÊNCIA NAS PRÁTICAS CULTURAIS QUILOMBOLAS DE MACAPÁ

Ana Valéria Ramos da Costa - UNIFAP

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma reflexão crítica e interseccional sobre a ancestralidade de mulheres negras amazônidas/macapaenses na construção da cultura e da política, a partir de suas vivências, memórias e práticas ancestrais em comunidades quilombolas e tradicionais do território de Macapá.

Essas mulheres atuam como guardiãs de um território simbólico, afetivo e espiritual de seus povos, sendo responsáveis pela preservação de saberes rituais e formas de vida, ancoradas em uma perspectiva decolonial e afrocentrada. A reflexão aqui apresentada dialoga com autoras e autores como Grada Kilomba, Frantz Fanon e Neusa Santos Souza, cujas contribuições teóricas possibilitam compreender o fazer cultural e político das mulheres negras como um ato insurgente.

O texto evidencia a cultura como um campo de disputa política e espaço de resistência cotidiana, no qual as práticas das mulheres negras se tornam fundamentais para a criação de sustento, proteção e transformação do mundo. Historicamente invisibilizadas, essas mulheres sempre estiveram no centro da produção cultural e da resistência política. Suas práticas cotidianas — nos terreiros, nas feiras, nas festas tradicionais ou nas cozinhas — constituem ações políticas que resguardam, recriam e reinventam saberes ancestrais, atuando como pilares de continuidade e reinvenção identitária. Ao retomar essas práticas por meio de uma leitura decolonial e interseccional, este artigo busca reconhecer as mulheres negras quilombolas de Macapá como agentes culturais e políticos que, por meio da oralidade, do corpo e do sagrado, produzem existência, memória e mundos possíveis.

Atravessado pelas minhas próprias vivências com as mulheres negras da minha família — minhas ancestrais vivas e aquelas que já partiram para o mundo invisível, mas que seguem presentes em minha trajetória. A reflexão aqui proposta nasce da escuta atenta, das memórias afetivas e das experiências visuais que marcaram minha infância no convívio. Recordo, com nitidez, as cenas que vi tantas vezes: mulheres negras da minha família e da comunidade carregando paneiros sobre a cabeça, equilibrando frutas, farinha, mandioca, madeira — com o pano dobrado na base, protegendo o couro cabeludo e dando sustentação à carga.

A visualidade desses gestos — firmes, ritmados, ancestrais — falava mais do que as palavras podiam traduzir na época. Na infância, muitas dessas falas e imagens me tocavam sem que eu compreendesse completamente. Hoje, adulta enquanto mulher negra amazônida, compreendo que esses gestos cotidianos carregam a força da insurgência e da continuidade. As experiências que relato neste artigo emergem da oralidade, da visualidade e da prática. São fragmentos vivos que se entrelaçam à minha formação intelectual e existencial. Minha avó, que hoje se aproxima dos cem anos, segue sendo um símbolo de resistência, assim como outras mulheres da minha linhagem e da minha comunidade. Elas mantêm viva a tradição do trabalho na agricultura e a prática de carregar objetos na cabeça com precisão e elegância — independentemente do tipo de terreno, o que é carregado permanece estável, como símbolo de equilíbrio, destreza e memória.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A presente pesquisa fundamenta-se em uma revisão bibliográfica qualitativa, ancorada em autoras e autores cujos trabalhos são centrais para a compreensão das experiências negras, sobretudo das mulheres negras, em suas dimensões subjetivas, políticas e culturais. O objetivo é compreender como essas mulheres atuam como guardiãs da ancestralidade, da cultura e da resistência social.

Kilomba (2019), em Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano, propõe uma escrita teórica marcada pela experiência vivida. A autora denuncia os mecanismos de silenciamento que atingem corpos racializados, principalmente femininos, e evidencia o racismo como uma estrutura que se perpetua no cotidiano e nos modos de produção do saber.

Fanon (2008), por sua vez, em Pele Negra, Máscaras Brancas, analisa os efeitos psicológicos e sociais da colonialidade sobre os sujeitos negros. Sua contribuição é relevante para refletir sobre os processos de negação, alienação e resistência que atravessam a construção da identidade negra em contextos marcados por exclusão e violência simbólica.

Souza (1983), em Tornar-se Negro, aprofunda a discussão

ao abordar o impacto do racismo na constituição psíquica do sujeito negro. A autora oferece uma leitura crítica e psicanalítica sobre os processos de autoidentificação, sublinhando o papel da ancestralidade e da memória coletiva como instrumentos de resistência subjetiva.

Essas contribuições teóricas permitem uma leitura interseccional e crítica das práticas culturais desenvolvidas por mulheres negras, entendidas aqui como formas de insurgência, pedagogia ancestral e produção de conhecimento a partir de saberes historicamente marginalizados.

QUEM PODE FALAR? VOZES SILENCIADAS E MEMÓRIAS EMERGENTES

Grada Quilomba (2021) nos convoca a pensar: "Quem pode falar?". Em uma sociedade atravessada por colonialidade e patriarcado, essa pergunta desvela os silenciamentos impostos às mulheres negras e evidencia como seus saberes e expressões culturais foram historicamente marginalizados. O racismo estrutural institui um regime de fala que seleciona quem merece ser ouvido e o que merece ser considerado como conhecimento legítimo. Nesse contexto, as mulheres negras (Figura 1) resistem cotidianamente ao apagamento, preservando e recriando a memória coletiva por meio de narrativas orais, performances, culinária e espiritualidade.

Figura 1 - Francisca Ramos dos Santos
Fonte: Gabriel Penha (2025)

Uma das figuras mais emblemáticas da cultura quilombola no Amapá, em especial no território de Macapá, foi Francisca Ramos dos Santos, carinhosamente conhecida como Tia Chiquinha. Mulher negra, amazônida e quilombola, sua trajetória se confunde com a história de resistência cultural do Estado. Filha do Quilombo do Curiaú, Tia Chiquinha foi e é reconhecida por sua força, alegria e presença constante nas expressões culturais populares da região.

Moradora ativa e respeitada por sua comunidade, era comum vê-la passar com caixas de seus líquidos preferidos, esbanjando bom humor e vigor. Sua caminhada era marcada por uma pulsação viva e potente de quem venceu batalhas profundas — como mulher negra, como artista, como guardiã de saberes culturais. Tia Chiquinha tornou-se símbolo de resistência, utilizando a cultura como ferramenta de afirmação e liberdade.

Sua voz e seus versos ultrapassaram as margens de Macapá. Ecoaram em diferentes palcos do Brasil e chegaram até a Alemanha, rompendo fronteiras territoriais e revelando ao mundo a força da oralidade e da ancestralidade negra amazônida. Sua contribuição para a cultura do Amapá é inegável e permanece viva na memória do povo e nas práticas culturais que ela ajudou a preservar.

A memória, como nos lembra Quilomba, é também uma ferramenta política. Quando uma mulher preta conta a história de sua comunidade, canta os cantos de seus ancestrais ou repete os gestos ritualísticos que aprendeu com as mais velhas, ela desafia o projeto colonial de esquecimento. Cada história contada, cada verso cantado, cada corpo que dança, é uma afirmação de existência.

"o privilégio de falar é um privilégio de poder. E, geralmente, esse privilégio é concedido àqueles que representam a norma: o sujeito branco, masculino, heterossexual e europeu". Kilomba (2019, p. 26)

Kilomba (2019) aponta que o epistemicídio — a exclusão sistemática de vozes negras dos circuitos formais de saber — é uma herança direta da colonialidade. O silêncio imposto às populações negras não é ausência de fala, mas o resultado de um

processo ativo de deslegitimação. Fala-se, mas não se é escutada; narra-se, mas a narrativa é questionada ou desautorizada. É neste sentido que a autora interroga: quem pode falar? Quem tem o direito de narrar suas próprias memórias sem ser interrompida, traduzida ou reinterpretada pelo olhar do outro.

A escrita de Kilomba emerge como performance e denúncia. Ela rompe com os modelos tradicionais da escrita acadêmica, utilizando o ensaio, o poema, a cena dramatúrgica e o relato autobiográfico como formas de reivindicar um lugar de fala próprio, legítimo e autoral. Não se trata apenas de inserir novos conteúdos nos velhos moldes do saber, mas de reivindicar uma nova linguagem — uma linguagem que acolha a complexidade de experiências que foram historicamente negadas e reprimidas.

As memórias que emergem na obra de Kilomba não são apenas individuais, mas coletivas. São fragmentos da história da diáspora africana, da violência colonial, da exclusão institucional e da dor cotidiana, inscritas nos corpos negros. O que a autora nos propõe é um resgate dessas memórias como forma de reconstrução de subjetividades, como caminho de cura e como projeto político. Falar, nesse contexto, é também lembrar — e lembrar é desenterrar histórias soterradas pelo discurso hegemônico.

Ao interrogar "quem pode falar?", Kilomba (2019) também nos conduz a uma reflexão sobre os lugares de escuta. Quem está disposto a ouvir? Ouvir verdadeiramente, sem domesticar a dor, sem diluir o desconforto, sem exigir tradução? A escuta, assim como a fala, é uma prática que exige comprometimento ético e político. Ouvir as vozes silenciadas implica deslocar privilégios, abrir espaços e rever hierarquias epistemológicas profundamente enraizadas.

ENTRE CORPOS, TERRITÓRIOS E POLÍTICA

O gesto ancestral de carregar objetos sobre a cabeça permanece vivo nas comunidades negras quilombolas de Macapá, constituindo-se como prática cultural e política que atravessa gerações. Utiliza-se uma base de tecido entre o objeto e o couro cabeludo, protegendo o corpo e conferindo equilíbrio. Tal técnica, transmitida pelas mulheres por meio da observação e da oralidade, expressa não apenas funcionalidade, mas também a permanência de uma epistemologia corporal que resiste à colonialidade.

Ao refletir sobre a corporeidade negra, Frantz Fanon, em Pele Negra, Máscaras Brancas (2008), discute como o corpo negro foi historicamente construído pelo olhar colonial como objeto de dominação, silenciamento e caricatura. No entanto, ao subverter esse olhar por meio de práticas como a de carregar sobre a cabeça — com altivez, controle e saber — as mulheres quilombolas rompem com a lógica da inferiorização. Seus corpos não são objetos, mas sujeitos ativos de uma tradição que reafirma sua humanidade, sua memória e sua soberania sobre si.

Fanon nos lembra que a luta contra o racismo e a colonialidade não se dá apenas nas ideias, mas no corpo que habita o mundo e exige ser reconhecido em sua inteireza. As mulheres negras amazônidas, ao carregarem paneiros com frutas, sacas de farinha, latas de água ou pedaços de madeira sobre a cabeça, sustentam não apenas objetos, mas histórias, saberes e modos de vida. São gestos que performam a insurgência cotidiana, reafirmando a identidade quilombola e negando as máscaras que o colonialismo tentou impor.

Frantz Fanon (2008) aborda os efeitos subjetivos da colonização sobre os povos racializados, denunciando o apagamento de suas culturas e identidades. Para as mulheres negras, essa violência se manifesta de modo interseccional, atingindo simultaneamente o corpo, o gênero e a ancestralidade. No entanto, é a partir desses mesmos corpos e territórios que elas forjam novas formas de presença política.

A política que essas mulheres praticam não está necessariamente nos palanques ou instituições formais, mas nos rituais cotidianos que sustentam a vida. Ao incentivar o uso de roupas tradicionais, ao manter a língua, ao dançar, ao cantar, ao organizar as festas da comunidade, ao costurar uma saia de pano da costa ou preparar o prato ancestral, a mulher negra estabelece uma estética da resistência, que é também ética e política.

Essas ações culturais não são apenas expressão de identidade:

são estratégias de permanência e reexistência. Elas se recusam a ser assimiladas ou apagadas, e ao fazerem isso, constroem alternativas simbólicas à dominação.

A reflexão sobre a política que se inscreve no corpo e no território não pode se esquivar das contribuições de Frantz Fanon, cuja obra Pele negra, máscaras brancas (2008) permanece como referência incontornável para compreender os efeitos da colonialidade sobre os sujeitos racializados. Fanon revela como a experiência da negritude se constitui a partir de uma corporalidade marcada pelo olhar do outro — um olhar colonizador que transforma o corpo negro em superfície de projeção do medo, da exotização e da desumanização.

O corpo, sob esse prisma, deixa de ser apenas biológico ou individual para se tornar um território político. Nas palavras de Fanon (2008), a construção da subjetividade negra é atravessada por um sistema de significações que antecede a experiência vivida, uma espécie de "pré-história ontológica" imposta ao sujeito negro antes mesmo de qualquer possibilidade de agência. Nesse sentido, o corpo negro não é apenas um corpo que sente e se move, mas um corpo que carrega em si o peso simbólico da história colonial e da violência epistêmica.

Esse corpo, entendido como território, é também espaço de resistência. A inscrição da memória coletiva, da ancestralidade e das práticas culturais se dá nesse corpo que, mesmo alvo de dominação, não se rende à lógica colonial. Ao contrário, ele reage, se insurge, e transforma sua própria existência em ato político. Para Fanon, não há neutralidade na corporeidade negra: ou ela é silenciada pela estrutura ou se torna potência insurgente (FANON, 2008).

Quando se observa o corpo negro feminino — e, mais ainda, o corpo das mulheres negras em contextos periféricos e quilombolas —, torna-se evidente que ele carrega em si não apenas a herança da dor, mas também a sabedoria do enfrentamento. O corpo torna-se território de saberes ancestrais, onde política e cultura se entrelaçam como formas de sobrevivência e afirmação.

> "Não sou apenas responsável pelo meu corpo, mas também pelo corpo de todos os que se parecem comigo. Um negro é observado. Um negro é olhado. O branco fixa o negro através de mil olhares. [...] Eu estava nu e a vergonha me recobria. Eu não era mais um ser racional. Eu era uma coisa, um objeto entre outros objetos."
> Fanon (2008, p. 93)

Essa leitura se aprofunda com a contribuição de Neuza Santos Souza (1983), que, em Tornar-se negro, nos apresenta os efeitos psíquicos e subjetivos do racismo na formação do sujeito negro. Segundo a autora, o tornar-se negro é um processo marcado por ruptura e reconstrução. Não se trata apenas de uma constatação racial, mas de um movimento político e existencial, em que o sujeito precisa se reapropriar de sua identidade diante de uma sociedade que insiste em negar sua humanidade. Para Souza (1983), o corpo negro passa a ser território simbólico de luta, num percurso que envolve dor, consciência, afirmação e pertencimento.

Essa travessia subjetiva é profundamente política. Tornar-se negro, nas palavras de Neuza, exige desnaturalizar os valores brancos que nos são impostos desde a infância, reconfigurando o modo como nós olhamos e nos posicionamos no mundo. Assim como Fanon, ela revela que a colonização não se dá apenas nos territórios externos, mas também nas estruturas psíquicas, e que resistir é um gesto que parte do corpo, da fala e do reconhecimento da ancestralidade como fonte de força e saber.

Portanto, entre corpos, territórios e política, o que se delineia é um campo de disputas, mas também de criação. O corpo negro, historicamente violado e marginalizado, torna-se ao mesmo tempo campo de insurgência e afirmação. Fanon e Souza, cada qual em sua abordagem, revelam que o tornar-se negro é uma jornada de reconexão com a dignidade, com a memória e com a possibilidade de existir para além das máscaras e imposições. É nesse entre, nesse lugar de travessia e construção, que se inscreve a potência das mulheres negras como guardiãs políticas

da vida, da cultura e dos territórios.

CURA, AFETO E MEMÓRIA: A POLÍTICA DO SENTIR

A obra de Neuza Santos Souza (2006) ilumina a complexidade das vivências subjetivas das mulheres negras em espaços que negam sua humanidade. Ao tratar do sofrimento psíquico como uma resposta coletiva à exclusão racial, Souza nos permite compreender que a cultura pode ser também campo de cura.

Tia Zefa (Figura 2), reconhecida como a matriarca do Marabaixo macapaense, viveu até os 108 anos, tendo nos deixado de corpo presente no dia 23 de julho de 2024. Sua partida, no entanto, não significou ausência. Tia Zefa permanece viva na força ancestral que pulsa nas práticas culturais, na memória coletiva e no cotidiano da comunidade preta da Amazônia amapaense. Seu legado é imensurável, forjado ao longo de uma vida dedicada à preservação e à afirmação da cultura negra no Amapá.

Figura 2 – Tia Zefa
Foto: Gabriel Penha

Falar de Tia Zefa é falar de Macapá, pois sua trajetória se entrelaça com a história da cidade e do próprio Estado. Mulher negra, sábia, politicamente ativa e espiritualmente potente, sua contribuição ultrapassa o campo da cultura: ela participou da construção simbólica, política e histórica do Amapá, tornando-se uma referência incontornável para as mulheres negras amazônidas — e para todos que reconhecem o poder das tradições negras em território brasileiro.

Sua ancestralidade permanece viva, latente no corpo, no DNA, na memória e na espiritualidade do povo preto macapaense. Tia Zefa não é apenas lembrança: é presença. Sua existência continua a reverberar em gerações de mulheres negras que resistem, recriam e reexistem, inspiradas por sua força, sua dignidade e sua entrega à coletividade.

As práticas culturais das mulheres negras são atravessadas pelo afeto e pela memória. São elas que curam as feridas coloniais através de cantos, rezas, danças e símbolos. São elas que transformam a dor em força, o silêncio em tambor, a ausência em presença ancestral. Ao valorizar esses gestos, compreendemos que a cura não é uma abstração, mas um processo político e comunitário — um gesto contínuo de reconstrução da dignidade.

Pensar a cura como um processo político é deslocar o centro da racionalidade ocidental para abrir espaço ao sentir como lugar legítimo de produção de saber. Na obra Tornar-se negro (SOUZA, 1983), Neuza Santos Souza inscreve a experiência do sujeito negro no campo da psicanálise, revelando que o sofrimento psíquico causado pelo racismo não é uma patologia individual, mas uma consequência concreta da violência estrutural que atinge o corpo, a alma e a memória dos sujeitos negros. Nesse sentido, curar-se é um ato político e coletivo.

> “A experiência de tornar-se negro é dolorosa, e só é possível enfrentá-la com a mobilização de muitos afetos. A percepção da discriminação racial, que muitas vezes se dá na infância, atinge o coração antes de atingir a razão. E, por isso, ela é sentida antes de ser compreendida. Não se trata apenas de um fato, mas de uma vivência que se imprime no corpo, na memória e na alma (Souza 1983, p. 25)”

Souza (1983) nos mostra que o tornar-se negro é um processo que envolve dor, conflito e, sobretudo, reconhecimento. O sujeito negro, ao se perceber através do espelho do racismo, vive um estranhamento que compromete a construção da identidade. O corpo, muitas vezes rejeitado desde a infância, torna-se alvo de internalizações perversas: é o corpo que não se encaixa, que precisa ser moldado, escondido ou negado para sobreviver. Assim, a psique negra se forma em permanente tensão com os padrões de humanidade impostos por uma sociedade que privilegia a branquitude como norma.

É nesse ponto que o afeto assume centralidade como campo de disputa. O afeto, tantas vezes desautorizado na escrita acadêmica, emerge na obra de Souza como força estruturante do sujeito negro. A psicanálise, neste caso, não é aplicada como ferramenta neutra, mas como uma escuta radical do sofrimento racializado. O acolhimento da dor, o reconhecimento do trauma e a validação da experiência emocional são os primeiros passos rumo à cura. E essa cura não é silenciosa: ela exige fala, memória e escuta sensível.

A memória, nesse contexto, não é apenas lembrança, mas campo de resistência. É pela memória que o sujeito negro reconstrói sua história e reinscreve sua dignidade. Para Souza (1983), o acesso à ancestralidade e à coletividade é parte fundamental do processo terapêutico, pois oferece ao sujeito referências que não o patologizam, mas o reconhecem em sua inteireza. A memória ancestral, ao ser evocada, torna-se abrigo e possibilidade de reexistência.

A política do sentir, portanto, é a recusa da anestesia. É a afirmação de que sentir dor diante do racismo não é fraqueza, mas lucidez. Sentir afeto em meio à luta é manter acesa a centelha de humanidade que a lógica colonial tentou extinguir. E curar-se, nesse sentido, é um gesto profundamente revolucionário — pois implica na reintegração do ser, na recusa do silenciamento e na construção de uma subjetividade negra que não se define pela carência, mas pela potência.

Assim, Neuza Santos Souza nos oferece mais que uma leitura clínica da dor negra; ela nos entrega uma epistemologia do afeto, uma práxis do cuidado e uma política da memória. Sua obra nos convida a reconstruir o mundo a partir da escuta das feridas, mas também das alegrias que nascem quando um corpo negro se reconhece, se afirma e se cura.

FESTAS, RITUAIS E SABERES: A CULTURA COMO INSURGÊNCIA

Nas festas tradicionais, no marabaixo, nos cortejos religiosos, nas celebrações quilombolas, a presença das mulheres negras é estrutural. Elas organizam, ensaiam, cozinham, costuram, dançam e conduzem os rituais — assumindo papéis de liderança simbólica e comunitária. Cada evento cultural é também uma afirmação política: ali se reafirma o pertencimento, a memória e a continuidade.

> “A oralidade é a linguagem daqueles que foram historicamente proibidos de falar, escrever e produzir conhecimento. É através da oralidade que nossas memórias sobrevivem e que nossos saberes são passados de geração em geração. Nossos corpos falam, nossos gestos ensinam, nossas festas e rituais preservam o que foi negado como ciência (Kilomba 2019, p. 32)”

A separação imposta pelo pensamento ocidental entre cultura e política, arte e vida, teoria e prática, não encontra lugar nas práticas das mulheres negras. Seus corpos são território e linguagem. Suas expressões são simultaneamente artísticas, espirituais e políticas. Ao fazerem farinha, ao cantar versos, ao conduzir uma roda de dança, essas mulheres movimentam a história e tecem o futuro.

O conhecimento que compartilham — entre o gesto, a palavra, o cheiro e o som — é um conhecimento que forma, transforma e resiste. A cultura, nesse sentido, não é passatempo nem folclore: é resistência radical.

Pensar a cultura como insurgência é reconhecer que festas, rituais e saberes tradicionais não são meramente manifestações folclóricas ou simbólicas, mas práticas políticas de resistência,

memória e produção de conhecimento. No contexto amazônico, especialmente em territórios como Macapá e suas comunidades negras, ribeirinhas e quilombolas, esses eventos constituem formas de reexistência frente às tentativas históricas de apagamento, colonização dos saberes e deslegitimação das epistemologias populares.

As festas tradicionais, como a de São Sebastião onde tem a noite do Batuque e o Marabaixo em Macapá, são expressões vivas de uma ancestralidade que se reinventa na coletividade. Elas não são apenas celebrações religiosas ou culturais, mas verdadeiras pedagogias da presença. Nestes espaços, o saber não é fragmentado nem apartado da vida: ele é transmitido no corpo que dança, na mão que cozinha, na voz que canta e na memória que narra. O aprendizado se dá na partilha e na observação, na escuta atenta e no envolvimento com o coletivo. É uma pedagogia do chão, da experiência e da oralidade.

As griôs, mulheres mais velhas reconhecidas como mestras da palavra e do fazer, têm papel central nesse processo. São elas que guardam as histórias, os ritos, os cantos, os modos de plantar, de curar, de bordar e de transformar a dor em ensinamento. Mais do que transmissoras de conteúdo, elas são guardiãs de modos de vida, cultivadoras do tempo circular e da conexão entre passado, presente e futuro. Ao escutá-las, aprendemos não apenas o que fazer, mas principalmente como ser — com dignidade, com afeto e com consciência de pertencimento.

As mulheres negras amazônidas, quilombolas, assumem nesse contexto o papel de educadoras populares. Seus saberes não estão nos livros acadêmicos, mas são profundamente complexos e sistemáticos. São saberes que envolvem o manejo da terra, o entendimento dos ciclos da natureza, as relações de cuidado comunitário e a resistência espiritual às lógicas de exclusão. Quando uma mulher mais velha ensina a preparar uma comida ritual, ela não transmite apenas uma receita: ela transmite uma cosmovisão, um sentido de mundo.

Nesse sentido, os rituais e festas não se opõem ao conhecimento formal; eles o tensionam e o ampliam. A epistemologia que nasce dessas práticas é relacional, territorializada e afetiva. É uma ciência do vivido, que articula corpo, memória e espiritualidade como elementos indissociáveis. E, por isso, é insurgente. Porque desafia os cânones eurocêntricos do saber, porque subverte a lógica da hierarquia acadêmica e porque reposiciona a mulher negra, velha, da floresta e do quilombo como fonte legítima de conhecimento.

Reafirmar a centralidade das festas, dos rituais e dos saberes populares é, portanto, uma ação política. É insurgir contra o epistemicídio. É afirmar que nossa cultura não é resíduo: ela é futuro. E que nossas mestras mais velhas são faróis, são livros vivos, são as bibliotecas que a colonização tentou queimar, mas não conseguiu silenciar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres negras, ao longo da história, têm sustentado a cultura como campo de força, de memória e de futuro. São elas que cantam, cozinham, bordam, oram, dançam e escrevem a história com o corpo e com a palavra. Sua presença é política. Seus gestos são revoluções silenciosas que desafiam o tempo e o sistema.

Este trabalho foi tecido a partir das vozes que, por muito tempo, foram silenciadas, mas que jamais deixaram de pulsar nos territórios, nos corpos e nas memórias vivas das mulheres negras, amazônidas, quilombolas, ribeirinhas e periféricas.

Através da escuta atenta às práticas culturais, aos rituais, às festas e aos saberes ancestrais, foi possível compreender que a cultura, em suas múltiplas expressões, não é apenas um campo simbólico, mas uma forma profunda de insurgência e de produção de conhecimento. As mais velhas, mulheres-memória e guardiãs dos saberes, atravessaram este trabalho como presença constante, como referencial epistemológico e como fonte de sabedoria encarnada. Elas nos ensinam que a oralidade é ciência, que a festa é pedagogia, que o corpo que dança também pensa e que o afeto, quando reconhecido como política do cuidado, se transforma em estratégia de resistência. Ao caminhar por entre os territórios simbólicos e reais dessas mulheres, foi possível acessar um outro modo de pensar e viver a educação, a política e a espiritualidade: um modo enraizado na ancestralidade, na coletividade e na circularidade do tempo.

Através das reflexões de autoras e autores como Grada Kilomba, Frantz Fanon e Neuza Santos Souza, este estudo buscou articular os atravessamentos da colonialidade nos corpos negros e a potência da reexistência que se ergue a partir deles. Kilomba nos convocou à escuta radical das vozes subalternizadas; Fanon nos ofereceu ferramentas para compreender a violência inscrita na subjetividade negra; Souza nos conduziu a uma política do sentir que reconhece a cura como ato de emancipação. Esses aportes foram fundamentais para sustentar uma análise que não dissocia saber e corpo, território e memória, política e afeto.

Mais do que uma conclusão, este texto se encerra como continuidade. Porque as memórias que emergem não se apagam, elas se multiplicam. E as palavras aqui escritas são, na verdade, ecos das vozes que me antecederam, me atravessam e seguirão adiante. A pesquisa acadêmica, nesse sentido, não é fim em si, mas um ponto de encontro entre o saber ancestral e a necessidade de registrar, com rigor e beleza, aquilo que nunca deixou de existir, apesar das tentativas de apagamento.

Expresso, por fim, minha profunda gratidão a todas as mulheres que, com seus gestos cotidianos, com seus cantos, suas comidas, suas danças, seus conselhos e seus silêncios, fazem da cultura um campo de vida e de resistência. São elas que me inspiram a seguir, a escrever, a lutar e a sonhar com uma sociedade que reconheça o valor dos saberes ancestrais como parte inseparável da construção do presente e do futuro.

REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

QUILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

SOUZA, Neuza Santos. Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

VIOLÊNCIA POLÍTICA DE GÊNERO:

raízes históricas e perspectivas políticas

Carla Cristina Mafra Ribeiro -PPCULT

INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo conceitualizar a discutir a violência política de gênero no Brasil, de uma perspectiva histórica, e trazer a lume uma discussão que vem a cada dia ganhando força, que é a distribuição dos papéis de gênero e os estudos que demonstram a existência de uma estrutura de opressão contra a mulher. Porém, muito graças aos avanços dos estudos nas áreas de sociologia, hoje é possível identificar e fazer avançar medidas e políticas públicas que possam mitigar a situação.

O problema dos papéis de gênero e da representatividade da mulher na política ganhou significativas contribuições nos últimos anos. Para se ter uma ideia, até bem pouco tempo atrás a mulher não podia sequer votar, e toda essa trajetória de emancipação política veio acompanhada dos estudos acadêmicos que corajosamente questionavam o predomínio do homem nas esferas sociais de produção e da política. Não foi um caminho fácil nem em linha reta, mas, como se pretende demonstrar, alcançou conquistas valiosas não apenas para as mulheres, mas, principalmente, para toda a humanidade.

Nosso principal objetivo é demonstrar que, apesar da evolução histórica da participação da mulher, e das conquistas em nome da igualdade entre os papeis de gênero, ainda é possível perceber uma grande violência contra a mulher na política, ou seja, violência motivada por papeis de gênero socialmente determinados. Nesse sentido, nossa proposta é também discutir a cultura machista e patriarcal que permeia a participação política das mulheres. Essa cultura foi construída ao longo do tempo, mas, nosso interesse recai principalmente para o desenvolvimento do patriarcado no Brasil, a partir da proclamação da República e do avanço das ideias de igualdade no país.

Justifica-se tal discussão por conta do momento histórico que atravessa o Brasil, em que alternativas científicas precisam ser levantadas, mas também demonstradas a população, para que haja um avanço na compreensão de problemas básicos, porém persistentes, e a cultura machista e patriarcal é um desses exemplos. Para que possa existir qualquer democracia saudável, é preciso que as pessoas estejam totalmente esclarecidas, que tenham acesso à informação e aos métodos investigativos que lvaram a certas conclusões. No caso específico, a democracia exige que haja um equilíbrio e uma representatividade proporcional, para que os papeis de gênero socialmente válidos possam ser discutidos, inclusive, abertamente e sem preconceitos. Por isso, é preciso que nas discussões sobre políticas públicas se leve em consideração as vicissitudes históricas da condição da mulher no Brasil.

O presente artigo é resultado parcial da pesquisa de mestrado desenvolvida pelo autor, e apresenta os fundamentos teóricos que embasam a investigação concernente ao tópico estudado. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que servirá como alicerce para a construção de entrevistas e de pesquisa de campo em relação a violência política de gênero no Brasil contemporâneo. Neste primeiro momento, busca-se tão somente conceitualizar e operacionalizar as ideias de política, gênero e violência, a fim de poder mensurar com acuidade, em um segundo momento, a situação da conjuntura brasileira, mediante os fenômenos atuais de expressão dessa violência de gênero.

Essa pesquisa bibliográfica está sendo realizada, procurando sempre correlacionar as palavras-chaves, contextualizar através do estudo dos resumos dos artigos sua contribuição para o debate, inclusive com o uso de tabelas de dados para compilação dos resultados em diversos bancos de dados disponíveis. A literatura científica será pesquisada através das plataformas especializadas Scielo, Jstor, Google Scholar, bem como em banco de dados universitários, com a utilização das palavras chaces recomendadas. A discussão dos resultados dar-se-á também, através do uso de tabelas, para implicação da relevância do tema, bem como sua atualidade e pertinência.

Para citar um paralelo que já pode ser imediatamente correlacionado ao assunto, temos o caso recente da ministra Marina Silva, que pode ser analisado do ponto de vista da violência política de gênero. Porém, tais casos são apenas a ponta de lança de toda uma estrutura organizacional opressiva contra a mulher, principalmente das mulheres que se tornam lideranças pela força de seu pensamento, e de sua coragem. Essa violência política tem raízes histórica, que, ao serem desveladas,

permitem enxergar a melhor maneira de ser combatida, com políticas públicas de qualidade e formuladas cientificamente.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Historicamente, a participação política das massas no Brasil tem sido recente. Isso porque, durante séculos, a colônia de Portugal foi entregue nas mãos de poucas pessoas, os assim chamados capitães donatários, que exerciam um poder absoluto em nome do rei de Portugal. Mesmo após a descoberta do ouro, e com a instalação de um governo geral na colônia, o poder dos donos de terras em sesmarias continuava quase intocável, exercido de forma absoluta dentro de seu território, e instrumentalizado através das Câmaras Municipais, sede do poder local que, em alguns casos, se opunha inclusive ao poder que emanava de Lisboa. Célebre caso dessa disputa entre o poder dos "coronéis" e o poder central da Coroa está no exemplo dos bandeirantes paulistas, que reiteradamente desobedeciam as ordens reais, e entravam pelo sertão a fim de prear e vender como escravos os indígenas (RIBEIRO, 1995).

A independência do Brasil se dá em um contexto em que, por conta da exploração econômica da colônia, havia-se criado uma elite nacional constituída em uma classe para si, ou seja, que aspirava a liberdade econômica. Essa classe social se dividia em frações, que podem ser resumidas em: latifundiários no campo, e comerciantes da cidade. Apesar do grosso do comércio estar nas mãos de potugueses, uma elite nacional, interessada sobretudo em acessar mercados fora da metrópole, principalmente os bens industriais da Inglaterra, lutou para garantir seus interesses, e aprovitando-se da ocasião da vinda da família real para o Rio de Janeiro, apoiou a independência nacional. Essa fração então passou a lutar fortemente pelo poder, e a oposição entre o poder do Rio de Janeiro e os poderes provinciais exercidos pelo mandonismo dos chefões locais em muitos casos resultou em luta aberta e separatismo. Destacou-se então o papel do exército do Império, que na sua organização contingencial garantiu a unidade do território. Por mais de quatro décadas o Poder Moderador garantiu ao Imperador D. Pedro II o caráter absolutista de seu poder, e a própria Constituição confirmava o caráter divino do seu mandato. Às massas cabia apenas adorar e obedecer, e rezar na Igreja Católica por sabedoria para o imperador (FREYRE, 2003).

As diferentes frações das elites se dividiram, no século XIX, principalmente em "liberais" e "conservadores", uma oposição que a grosso modo simbolizava os poderes dos comerciantes nas cidades, principalmente as portuárias como Recife, Salvador e Rio de Janeiro, e os poderes dos latifundiários, em que se destacava o papel de São Paulo e do seu interior, nos lugares onde se plantava o café. Todo o século XIX no Brasil pode ser resumido na riqueza gerada pelo café. O uso da mão de obra escrava vai ser substituído pela mão de obra assalariada, majoritariamente de imigrantes, ou no regime de colonato. A terra vai passar para o regime de compra e venda em 1850, fazendo com que aos poucos se descentralize a enorme sesmaria em lotes menores, mas também vai colocar o agricultor em dívida com os agiotas citadinos. Assim, essa disputa se dava em debates parlamentares, mas era o imperador quem decidia o governo e o ritmo das mudanças (PRADO JÚNIOR, 2004).

Então, no fim do século, um acontecimento que é celebrado nos livros didáticos, que é a Proclamação da República. A origem do movimento está no exército, e talvez ele represente a primeira vez que as elites tentaram falar em nome do povo. O povo passa a aparecer não apenas como um complemente a figura do monarca, mas sim como o centro de nova ordem de soberania nacional que seria erguida. Em que pese o discurso a favor da liberdade, da igualdade e da fraternidade, os ideais da revolução francesa que muitos militares ardentemente abraçaram ao construir o Partido Republicano, e inclusive a noção de que o que estariam fazendo era uma verdadeira revolução no Brasil quando tomaram o poder e participaram do novo governo, o que se constata é que o movimento republicano deixou o povo de lado, e procurou manter o status de dominação dos mandões locais. Logo nas primeiras eleições, e durante toda a chamada República Velha, a imensa maioria do povo está privada do direito de votar, pois eram analfabetos (RIBEIRO, 1995).

Somente com o avanço de uma nova configuração econômica do país, principalmente se falando em

industrialização e na explosão urbana do Brasil, fenômeno demográfico quase sem paralelo no mundo, que em 50 anos inverteu a distribuição da população brasileira. A partir disso então, começa a surgir no país uma classe média interessada em participação política, alfabetizada, consumidora de jornais e com aspirações a cidadania. São funcionários do Estado, militares ou civis, são técnicos ou gente formada nas universidades nacionais, profissionais liberais, engenheiros trabalhando nas fábricas, enfim, uma classe média que se sente impedida de ter acesso ao poder político de decisão, monopolizado pela elite econômica do Brasil (PRADO JÚNIOR, 2004).

Os movimentos tenentistas dos anos 20 são a expressão dessa luta da classe média por mais direitos democráticos. Liberdade de pensamento, liberdade de opinião, voto secreto, sufrágio universal são as demandas imediatas dessa classe, para tirar o país do controle dos latifundiários do café. Essas lutas ajudam a explicar o contexto do governo de Getúlio Vargas. Encampando a ideia de democratização, ele constrói uma ditadura aos moldes fascistas, e se lança como grande e único mediador entre o capital e o trabalho. Encarcerando seus opositores, Vargas transforma profundamente o país, criando as chamadas indústrias de base, embrião necessário de toda a cadeia produtiva que se desenvolveria depois (PRADO JÚNIOR, 2004).

Como toda a história de Vargas é carregada de contradição, a história do voto feminino também se insere nesse contexto. A ditadura de Vargas foi a responsável por decretar o direito de voto feminino. Teve que vir de um governo provisorio, chefiado por um líder supremo, aos moldes de Hitler na Alemanha ou Mussoulini na Itália o direito das mulheres votarem e serem votadas. O exercício de fato desse direito foi realizado na Assembleia Constituinte, mas a mulher brasileira ainda teve que esperar mais de uma década, por conta da permanência e esgotamento do Estado Novo Varguista, e somente nas eleições de 1945 as mulheres tiveram acesso, pela primeira vez, ao poder de escolher o presidente do Brasil.

Mas a história da participação política da mulher não deve ser vista apenas como o direito ao voto, e sim também com sua participação na economia. Desde a escravidão as mulheres carregam o fardo de sustentar os filhos, trabalhando para fora. Com a industrialização e o crescimento das cidades, passaram a ocupar um lugar importante, como força de trabalho empregada nas oficinas têxteis, por exemplo. E, assim, começam a participar dos sindicatos e das organizações de trabalhadores, fazendo a luta nas ruas em oposição a exploração econômica e os desmandos da elite.

Pode-se localizar na greve de 1917 a primeira atuação organizada de mulheres no Brasil. Desse movimento aguerrido, que combateu os patrões em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre, surgiu o movimento feminino organizado, a capacidade das mulheres de compreender e reivindicar seus direitos como força de trabalho. E data também desse período os primeiros sinais de uma resistência violenta à participação das mulheres, e o que podemos chamar de violência política de gênero.

As questões de gênero e suas intersecções com outros estudos permite que possamos compreender a situação da mulher na sociedade brasileira que vai se desenvolvendo sob a égide do capitalismo. As opressões se somam e se acentuam, conforme a situação econômica da mulher vai decaindo. De fato, como aponto Marx em "Sobre o suicídio", até mesmo a mulher burguesa está sujeita a uma opressão por parte do gênero masculino. E também a mulher burguesa sofre com o fato de que o marido burguês exerce através do seu poder financeiro um domínio sobre ela, e sobre também as mulheres da fábrica que ele possui. Na verdade, o homem burguês oprime sexualmente com seu dinheiro todas as mulheres ao seu redor. É famosa a ideia do burguês que faz o "teste do sofá" para contratar suas funcionárias. Essa situação de opressão dentro de casa foi visto por Marx como uma expressão da dominação burguesa. O sistema capitalista destruiu as relações entre os gêneros existentes, e tende a destruir todas as formas de relação de gênero, através da exploração econômica, da proletarização das pessoas e da apropriação privada das terras (MARX, 2006).

Por exemplo, podemos falar das relações de gênero

no povo indígena guarani. Como não havia propriedade privada, o casamento e a instituição família não existiam. Engels vai falar sobre isso, que a apropriação privada determina o surgimento da questão da herança, e então solidifica-se a ideia do casamento e da família centrada no homem e na mulher, com seus filhos orbitando. Com os guaranis não acontecia isso. Os filhos eram filhos do bando, como nos mostra Levi-Strauss, e o casamento era o casamento coletivo do bando. A filiação era matrilinear, mas geralmente se reconhecia o pai biológico. A Igreja Católica, através da Companhia de Jesus, vai condenar o modo de relação dos guaranis, e forçar o casamento, junto com o batismo. Essa primeira perseguição a outras formas de relações de gênero não explica totalmente, uma vez que ainda faltava o elemento da exploração econômica. Os indígenas aos poucos vão sendo inseridos nos mercado de trabalho como força de trabalho, escravizada em primeiro momento, mas depois como assalariados nas fazendas, e por fim, migrando para as cidades em busca de vida melhor. Tanto homem e mulher proletários vão sofrer com a destruição das relações familiares. A proletarização implica na perda dos papeis de gênero, o casal tem que trabalhar e as crianças cedo começam também a serem empregados para completar a renda. As constantes mudanças de cidades e de regiões do país, sempre em busca de um emprego, terminam por impedir completamente que qualquer ideia de família se concretize. O desemprego e o alcoolismo dão os toques finais no verdadeiro pesadelo que é a relação de gênero entre homem e mulher na classe operária brasileira (ENGELS, 2019).

Porém, não apenas Marx e Engels se debruçaram sobre o assunto, como também novos pesquisadores, principalmente a partir da solidificação do movimento feminista. Ao longo de todo o século XX, os estudos de gênero mostraram como o patriarcado se soma a exploração econômica e impõe uma dupla jornada de trabalho às mulheres. Essa já é uma visão arraigada na sociedade, a de que o trabalho doméstico é coisa da mulher. Esse tipo de visão acarreta em muitas vezes adoecimento psicológico, pois a mulher se sente culpada por não dar conta da jornada exaustiva de trabalho.

Portanto, até a mulher conseguir alçar alguma pretensão política, ela tem que romper com barreiras há muito estabelecidas. E, se quiser realmente fazer parte de alguma mudança, terá que enfrentar o machismo e a violência de gênero. Os estudos mostram que a violência de gênero significa não apenas violência física, mas também outros tipos, nem sempre tão evidentes, como a violência psicológica e material. Restam ainda poucos estudos sobre a violência política de gênero, mas alguns já apontam para o que acontece por exemplo contra lideranças políticas femininas, as críticas direcionadas a elas em discursos machistas, e também obviamente os casos de assédio sexual e também de assassinatos com motivação machista e de opressão física sobre as mulheres.

Procedimentos metodológicos

Inicialmente, foi proposto uma pesquisa em bancos de dados científicos, reconhecidos pela comunidade acadêmica, a exemplo do Scielo e do Jstor, como forma de obtenção dos artigos mais recentes sobre o tema, usando as palavras: violência, política, gênero. Com essa busca ampla, apenas no Scielo foi possível identificar 75 artigos que continham as três palavras. Já no Google Scholar a busca por essas três palavras chaves retornou incontáveis resultados, incluindo resultados em língua espanhola, trazendo uma dificuldade a essa pesquisa, que era a de refinar o assunto, principalmente buscando aqueles que se referem a situação do Brasil.

Essa pesquisa, que se encontra em sua fase inicial, ou seja, a de obtenção de uma revisão bibliográfica e uma discussão teórica a respeito dos conceitos política e cientificamente válidos, como a discussão a respeito das teorias dos papeis de gênero na sociedade contemporânea, bem como a participação da mulher nos espaços públicos de discussão e de tomada de decisões, além da violência cometida contra a mulher simplesmente por ela ser mulher. Essa discussão teórica deverá levar a um trabalho de campo, de pesquisa qualitativa, no sentido da produção de roteiros de entrevistas que possibilitem uma compreensão mais aprofundada sobre o assunto, que se baseie na experiência de corpos reais de mulheres reais. A finalidade dessa pesquisa, que resultara em uma dissertaçção de

mestrado, é oferecer caminhos, possibilidades e perspectivas de políticas públicas que possam, de maneira mais fecunda e eficiente, mitigar ou até mesmo erradicar a violência política contra mulher dos espaços públicos, institucionais e oficiais.

Portanto, a pesquisa pode ser classificada como sendo de cunho qualitativo (CHARLOT, 2006), pois sua parte principal e mais importante é o estudo de campo e a criação das ferramentas de pesquisa que permitirão a compreensão contextualizada ds dados recebidos de forma em entrevistas roteirizadas.

DESENVOLVIMENTO

GÊNERO

O conceito de gênero tem passado por uma revisão intensa, a partir de novos estudos, principalmente oriundos de universidades estrangeiras, e que tem repercutido com bastante intensidade entre os intelectuais autóctones, no sentido de transformar os debates e a literatura acadêmica sobre as relações sociais. Essa verdadeira mudança de paradigma científico teve como principal veículo de difusão o movimento feminista, talvez o movimento social com mais conquistas no último século, e que por isso mesmo tem se destacado na inovação do conhecimento nas universidades ocidentais (ROUGEMONT, 2021).

É importante destacar que somente através das conquistas politicas das mulheres, somente a partir de uma participação para além da esfera doméstica, e quando as mulheres, por sua própria emancipação política começam a contribuir cientificamente para o desenvolvimento social da humanidade, somente então as questões de gênero passam a ser problematizadas. Principalmente, sob o domínio da Igreja Católica, as mulheres sofreram um grande silenciamento, e ficaram relegadas ao trabalho doméstico e de criação dos filhos. Foi somente a partir do desenvolvimento de uma sociedade industrial que o trabalho nas fábricas passou a ser dividido entre homens, mulheres, e até mesmo crianças, e então a mulher se libertou da esfera doméstica e pôde compartilhar a sorte dos homens nais fainas do labor industrial (ENGELS, 2010).

Essa libertação não seguiu de uma real independência financeira para as mulheres. Porém, com o advento de formas jurídicas que não se pautavam nos costumes religiosos cristãos, ou seja, com o advento de um Estado laico, as mulheres aos poucos foram conseguindo arrancar participação política. Do século XIX para cá, não foi sem muita luta que o direito ao voto foi reconhecido, o direito a ser candidata, o direito de se divorciar dos maridos, e na prática sua emancipação da condição de tutelada. Mas, como pode ser verificado nas pesquisas demográficas, as mulheres ainda estão subordinadas a toda uma opressão de gênero, que pe justamente o objeto de discussão mais recente (SCOTT, 1989),

A ideia de opressão de gênero vem justamente de uma perspectiva que integra as relações sociais na análise da questão biológica. É sabido que mesmo entre os seres humanos, não existem apenas dois gêneros. No mínimo, biologicamente falando, temos os casos de hermafroditismo. Porém, somente essa definição não satisfaz a realidade concreta da multiplicidade de formas de interação sexual entre os humanos, nem da complexidade das possíveis identidades, que de acordo com os pesquisadores mais avançados no tema, estão no âmbito da fluidez, ou seja, não são solidamente estanques, mas estão em constante transmutação (SCOTT, 1989).

A MULHER NA HISTORIOGRAFIA ANDROCÊNTRICA

MULHERES NA ANTIGUIDADE

A história da mulher na politica pode ser remontada a Aristóteles, quando em seu livro "Política" ele relega a mulher a condição de dona de casa, uma figura responsável apenas pela economia doméstica. O filósofo natural de Estagira de 384 a.C. argumenta que na arte de adquirir coisas, ou seja, na esfera da economia, devem ser as mulheres que devem cuidar dessa parte no que se refere a casa. Já a economia da cidade, que Aristóteles define como o amálgama de classes sociais básicas para a autossuficiência (autarquia) estaria reservada ao comando do homem. Assim, já no nascedouro da história política ocidental, a mulher já figura em segundo plano, subordinada naturalmente ao comando dos homens.

Um outro aspecto muito interessante da obra de Aristóteles e que concerne a

análise da situação política das mulheres é quando o autor compara mulheres e escravos. Ele destaca uma parte de seu discurso para argumentar o porquê da diferença que deve ser dispensada entre eles. Considera Aristóteles que é um erro tratar escravo e mulher de maneira igual. Pode-se perceber que o status político da mulher era bastante baixo nas cidades gregas. E que, por mais androcêntrica que fosse a posição de Aristóteles, ainda havia muito a se caminhar no sentido da emancipação feminina do poder do homem.

Deve-se lembrar que o autor de "Política" observava a Verdade através do espectro da Natureza. Em outras palavras, a verdade estava nas coisas naturais. Para chegar a verdade, era preciso buscar a natureza das coisas, em observação constante, no que ficou depois conhecido como empirismo aristotélico. É possível perceber seu método de busca da verdade funcionando, quando ele vai falar dos regimes políticos. Sempre que precisa explicar o regime, Aristóteles recorre a acontecimentos históricos, reais ou lendários, para argumentar que aquilo naturalmente aconteceu, ou seja, buscando a legitimidade no mundo material para as suas ideias. Por exemplo, ao citar o regime oligárquico, toma como exemplo a cidade de Esparta e sua Gerúsia. A especulação, fora do âmbito da natureza histórica, ou fora da experiência vivida, era um erro imperdoável para o filósofo. Os exemplos e os fatos eram o material obrigatório para se organizar o pensamento e a crítica, em busca da verdade. Nesse sentido, a Política nada mais era que a ciência das ciências, a máxima forma de resolução de problemas.

Toda essa longa digressão foi necessária, para explicar e contextualizar a solução política de Aristóteles para as mulheres. Ele definia a mulher como naturalmente inferior ao Homem. Mas o Homem se dividia naturalmente entre dois tipos: os senhores, e os escravos. E as mulheres estavam acima dos escravos, mas abaixo dos senhores. Essa suposta "ordem natural" imaginada pelo filósofo natural de Estagira, mas radicado em Atenas, teria que ser observada, por conta daqueles que nasceram para o trabalho mental (senhores), e aqueles para o trabalho braçal (escravos). Essa dialogia entre Mente e Corpo determinada naturalmente pelo nascimento do indivíduo. As mulheres tinham um estatuto jurídico intermediário, jamais podendo fazer a política da Cidade, mas também não devendo ser tratadas como escravos. Em regimes democráticos, como o da cidade de Atenas onde ele viveu, Aristóteles critica que as mulheres teriam liberdades demais, e que isso não é natural. Argumenta que esse desvio da natureza, cuja finalidade é sua autoconservação (autarquia, autossuficiência), leva o regime democrático a se decompor e a ser superado por outra forma de regime político, que restringe os direitos e liberdades femininas. Portanto, à mulher apenas caberia o cuidado coma economia doméstica, aos assuntos privados, e na política estaria sempre na sombra de um senhor.

Essa situação pode ser ilustrada pela condição de Penélope, a esposa de Odisseu, que, na angústia de não saber o paradeiro do marido, se torna alvo da cobiça dos pretendentes ao trono de Ítaca. Por ser mulher, e também pela sua condição de nobreza, casada com o rei e mãe do herdeiro do trono Telêmaco, Penélope levantou uma multidão de homens dispostos a ser o senhor dela. Não havia a possibilidade de Penélope escolher a viuvez para sempre. Seu filho, ainda jovem, não podia sustentar a luta contra tantos homens, que pelas leis gregas podiam ficar hóspedes enquanto ela não se resolvia. Mesmo a condição da mulher rica e bem nascida era essa, na arena pública das cidades antigas da Grécia. Jamais poderia ser cogitado que Penélope reinasse no ínterim entre o reinado de Odisseu e de Telêmaco. Penélope jamais seria senhora do próprio destino, estando fadada apenas a esperar pelo homem que lhe tutelaria.

Mulheres na Idade Média

É muitas vezes comentado, na grande mídia e no senso comum, principalmente entre aqueles que conhecem ou participam dos movimentos feministas, que a Idade Média foi um período particularmente opressivo para as mulheres. Isso se deve, segundo estudiosos da área, devido a penetração e amálgama de culturas religiosas que atribuem às mulheres uma série de defeitos e de papeis sociais muito negativos. O "ser mulher" passa a ser visto como coisa do diabo. Não à toa, a perseguição da Igreja Católica às mulheres vai ser particularmente feroz, tornando-as alvos favoritos para as fogueiras que eram acesas em todos os cantos da

Europa onde o braço do Papa em Roma alcançava.

Na mitologia cristã, a mulher é muitas vezes colocada como sinônimo de pecado. A primeira Mulher, tributária da costela do Homem, foi justamente a causa da danação do gênero humano. Ao dar ouvidos a serpente e comer do fruto proibido, Eva ainda convenceu o Homem a cair em tentação, e é justamente assim que o livro de Gênesis busca explicar a origem do trabalho e dos sofrimentos humanos, como um castigo de Deus aos humanos desobedientes, e a causa dessa punição é identificada na mulher. Também a mulher de Ló, que na fuga de Sodoma recusou-se a obedecer as ordens divinas, e olhou para trás, com apego à cidade em perdição, sendo transformada em uma estátua de sal. Mas é o exemplo de Dalila que mais chama a atenção para a misoginia bíblica: a mulher como símbolo da perfídia e da traição, causa maior da ruína do homem e da força de Sansão. Aliás, o exemplo dado por Dalila encontra um paralelo interessante na história mitológica de Mégara, a mulher que causa a ruína do heroi exemplo de força.

Mesmo que com o advento de Jesus o papel da mulher tenha sido redimido, principalmente na figura de Maria, a santa mais vereada na Igreja Católica e cujo culto atinge milhões de pessoas todos os dias. Maria representa a santidade da maternidade, essa visão da mulher mãe que é somente bondade e perdão, sem defeitos. O culto mariano, longe de afastar o machismo e a misoginia, o reforça, ao definir que o exemplo da mulher a ser seguido é o de uma mãe totalmente abnegada e passiva diante dos acontecimentos.

Mas, é preciso abrir o parênteses justo e destacado para a história de Maria Madalena, a prostituta que na presença de Jesus se arrepende e é perdoada, e que na verdade é salva do apedrejamento, justamente com o ensinamento mais democrático possível, que Jesus compartilha com os que estavam dispostos a assassiná-la. Quando ele diz que "atire a primeira pedra aquele que nunca pecou" está promovendo a isonomia, através da democracia do erro/pecado. Todos erram, e na visão de Jesus, todos os humanos pecam, então qualwuer julgamento deve ser evitado. Ahistória de Maria Madalena é a exceção que confirma a regra, e um caso curioso da religião cristão, ainda que muitas vezes esquecido pelas liturgias.

Na Idade Média, a Igreja Católica fez o papel de acolher mulheres que não estavam tuteladas pelos pais ou maridos. Criou meninas órfãs e as colocou para serem "esposas de Cristo", ou seja, freiras. Construir conventos em todo o planeta para tal fim. Portanto, para as mulheres da Europa controlada pelo braço papal, a situação política não tinha mudado nada. Continuavam subordinadas ao poder dos homens da família, e quando não o tinham, ficavam sujeitos ao domínio dos padres. As mulheres que ousavam se independizar acabavam perseguidas e maradas como bruxas, aliadas de Satanás, e toda a sorte de mentiras criadas pela imaginiaçao dos inquisidores.

O exemplo de Joana D' Arc é o mais significativo do período histórico ora analisado. Pobre, de orgem camponesa, desde cedo influenciada pelo msticismo religioso dos padres da Igreja, acabou tomaa por visções que a instigavam a lutar pelo herdeiro do trono da França. Caindo nas graças do povo, por sua coragem e por seu desejo de influenciar o destino de todo um povo, levou os exércitos `Pas vitórias improváveis. Mas, por conta justaente de seu exemplo perigoso para as mulheres, de que era possível viver uma vida sem ser tutelada por um homem, acaba perseguida e queimada na fogueira da brutalidade católica medieval.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

No Brasil, a questão da violência política de gênero começa a aparecer nas pesquisas acadêmicas de forma sistemática principalmente a partir dos anos 80, com a chegada dos pensamentos norteamericanos sobre feminismo e gênero. Até então, os estudos tinham se limitado a pensar as questões de classe, ou seja, a situação do desenvolvimento do modo de produção capitalista e a formação da classe operária brasileira. A sociologia preocupou-se principalmente com o aspecto cultural da nacionalidade, ou seja, com as manifestações culturais daquilo que seria próprio do povo brasileiro.

> Historicamente podemos afirmar que a mulher vem sendo socialmente oprimida de acordo com valores específicos de uma determinada época, influenciados pelas principais instituições sociais que contribuíram e contribuem para disseminar a ideia de que esta é um ser inferior, frágil e com instintos de proteção apenas.(BELLESTERO & GOMES, 2015, p. 2)

Nesse sentido, o principal pensador foi Darcy Ribeiro, aquele que mais se preocupou com a formação sociológica do brasileiro, e também um dos pioneiros que, ao observar a formação do povo fora do escopo do modo de produção e da relação de classe, ou seja, das relações econômicas entre as classes, Darcy Ribeiro busca um nível étnico e simbólico, uma espécie de simbologia para explicar a diversidade presente na composição do povo brasileiro (RIBEIRO, 1995).

Esse caminho aberto por Darcy Ribeiro começa então a ser percorrido pelos estudiosos a partir dos anos 80, e juntando-se também os estudos de gênero que tiveram origem nos Estados Unidos, a partir do desenvolvimento da luta pelos direitos civis, chegou no momento atual com profundos recortes identitários, que buscaram especializar a explicar a natureza da opressão capitalista, sob diversos pontos de vista. É o que foi chamado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro como multiperspectivsmo, ou seja, a realidade depende do ponto de vista de quem a observa, da mesma forma que um passageiro dentro do ônibus está parado do ponto de vista do ônibus, enquanto está em movimento do ponto de vista de quem está de fora. Nesse sentido, a forma e a natureza das relações sociais e políticas são moldáveis, de acordo com os interlocutores em questão (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

No caso das mulheres, os estudos de Gênero tem apontado para uma grande desigualdade, e uma cultura de machismo estrutural, que vão solapando a participação política das mulheres. Apesar de serem muitas vezes o único arrimo da família, as mulheres recebem salários menores para as mesmas funções exercidas pelos homens. Essa simples questão econômica já expressa toda uma situação de desigualdade política, que coloca as mulheres num papel de subalternidade, onde o homem aparece como protagonista e o tomador de decisões, enquanto a mulher é apenas um instrumento auxiliar, conforme foi discutido anteriormente.

> No seu uso mais recente, o "gênero" parece ter aparecido primeiro entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual". O gênero sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas das feminilidades. (SCOTT, 1989, p. 3)

A violência contra a mulher na política hoje é discutida em termos materiais e também simbólicos. Na questão da materialidade da violência, o caso recente mais concreto é o da vereadora Marielle Franco, fuzilada em pleno centro do Rio de Janeiro, por lutar contra a especulação imobiliária em áreas sensíveis e de alta vulnerabilidade social, nomeadamente no Complexo da Maré, pelo menos é o que apontou a investigação policial. Porém, antes mesmo de ser assassinada, Marielle conviveu com diversos tipos de violência política de gênero, sendo um dos mais importantes símbolos da importância dessa pesquisa. O outro caso aconteceu recentemente com a ministra do Meio Ambiente Marina Silva, que foi alvo de comentários ofensivos pela sua condição de mulher enquanto atuava no Senado Federal, a convite dos próprios senadores. Nesse sentido, pode-se perceber que existem vários tipos de violência, que podem ser classificadas, de acordo com a literatura atual, em violências físicas e simbólicas. Atualmente, a

própria legislação, quando trata das agressões e violências contra a mulher, reconhece a existência de múltiplas dimensões: à violência física soma-se a violência psicológica, patrimonial.

> Após a análise das estatísticas e pesquisas organizadas no mundo inteiro, com o intuito de concretamente provar que a mulher está inserida em um contexto social que oprime, podemos afirmar que muitos mitos são vencidos tanto no que diz respeito ao argumento de que a roupa contribui para a incidência de assédios e estupro, quanto em relação à prática da violência, que é predominantemente praticada pelo parceiro ou ex-parceiro íntimo da mulher, o que ratifica o argumento de que a violência está tão enraizada que já se inicia no ambiente privado, que em tese, seria onde a mulher estaria segura. (BELLESTERO & GOMES, 2015, p. 2)

Para o andamento dessa pesquisa, será preciso investigar esses tipos de violências e suas manifestações no cotidiano das mulheres atantes politicamente. No entanto, já podemos vislumbrar, graças a natureza multifacetada do fenômeno observado, que essas expressões são produto de um mecanismo estrutural de violência e opressão, marcado historicamente pela subjugação da mulher no espaço doméstico, e que se transporta para o espaço público, em que pese a libertação da mulher através do trabalho que a revolução industrial foi capaz de proporcionar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parte final do capítulo de livro, na qual se apresentam as conclusões correspondentes aos objetivos e hipóteses, apresentados na introdução. Aqui são apresentadas as respostas aos problemas de pesquisa, se os objetivos do capítulo foram alcançados e se as hipóteses levantadas (quando houver) foram ou não confirmadas. Podem ser incluídas breves recomendações, bem como sugestões para trabalhos futuros.

Após essa discussão bibliográfica apresentada, pode-se oferecer à guisa de conclusão

que a condição política da mulher é historicamente de subordinação ao do homem, e que esse papel de gênero desenvolveu uma condição estruturante de opressão e de violência política de gênero. Conforme discutido anteriormente, desde a Grécia Antiga, no pensamento de Aristóteles, um dos defeitos da democracia é justamente o de dar muitas liberdades para as mulheres. Para o filósofo a liberdade das mulheres era uma coisa negativa. Apesar de ser algo considerado antigo, nos podemos ver que esse tipo de pensamento ainda é muito preservado.

Teve-se a oportunidade de refletir a respeito dos recentes avanços políticos que os movimentos feministas alcançaram, principalmente a partir do século XX. Uma possível resposta para esse avanço está na própria revolução industrial, como nos mostrou Engels,que modificou profundamente a situação da mulher dentro da família. Já não apenas com o trabalho do lar, mas sobrecarregada com o trabalho fabril, para o qual teve de ser recrutada, mediante os baixíssimos salários oferecidos aos maridos. Ao se organizar no trabalho da fábrica, as mulheres começam a perceber sua condição e a opressão a que estão sujeitas no ambiente público. Passam então a se organizar coletivamente, e a reivindicar direitos, no que são duramente reprimidas. É justamente o grau de repressão e de violência que vai fazer com que a atenção seja voltada para a condição da mulher, e que a luta fique mais ampla. As mulheres conquistam direitos trabalhistas, licença maternidade, estabilidade na gravidez, direito ao voto, passam a ocupar cargos de chefia e de liderança, e também passam a ocupar a arena política. Apesar de todos esses avanços conquistados no último século, a desigualdade permanece de certa forma existindo, na questão dos salários, do desemprego, e, como mostramos, da violência política.

Os estudos de gênero foram essenciais para que o debate alcançasse o status atual, com dezenas de pesquisas voltadas para o assunto, e que tem mobilizado a sociedade, ONG's e até partidos políticos. Recentemente, foi aprovada uma quota para mulheres, a

fim de que por proporção elas possam acessar os mandatos legislativos e executivos. Esse avanço na representação política pode ser identificado como um nexo causal da emancipação geral do gênero feminino iniciada a partir da revolução industrial. No entanto, apesar do grande avanço tecnológico, a mulher ainda continua oprimida e sobrecarregada de trabalho.

Por fim, outro ponto a ser destacado é que permanece uma cultura patriarcal e machista, eivada de uma visão que a mulher seria portadora de um pecado original, que é uma ferramenta ou objeto a disposição do homem, que serve como auxiliar das decisões do homem. Essa visão atinge profundamente as camadas mais baixas da sociedade, as classes sociais com menos acesso a informação e mais suscetíveis aos discursos religiosos obscurantistas. No entanto, essa cultura permanece e pode ser verificada quando se verifica a gravidez na adolescência, e como esse papel de gênero, de provedora de filhos, acaba por colocar a mulher muito cedo na esfera doméstica do lar. Isso é o que vai explicar, por exemplo, a ausência de muitas mulheres nos espaços públicos de decisão.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, Política. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

BELLESTERO, Gabriela Soares. GOMES, Renata Nascimento. Violência de gênero: uma análise crítica da dominação masculina. Revista CEJ, Brasília, Ano XIX, n. 66, p. 44-49, maio/ago. 2015.

CHARLOT, Bernard. A pesquisa educacional entre conhecimentos, políticas e práticas: especificidades e desafios de uma área de saber. Revista Brasileira de Educação v. 11 n. 31 jan./abr. 2006.

ENGELS, Friedrich. A situação da classe trabalhadora na Inglaterra segundo o autor e fontes autênticas. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade e do Estado. São Paulo: Boitempo, 2019.

FONSECA, Júnior Xavier. FACHIN, Zulmar. A participação da mulher na política brasileira: obstáculos e desafios. Revista Estudos Políticos vol. 9 | n.2 issn 2177-2851.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 17ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª edição. São Paulo: Global, 2003.

JESUS, Carolina Maria de, 1914-1977 Quarto de despejo: diário de uma favelada. 10. ed. - São Paulo : Ática, 2014.

MARX, Karl. Sobre o Suicídio. São Paulo: Editora Boitempo, 2006.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. Texto publicado originalmente na coletânea Culturas Políticas na História: novos estudos, Editora Argumentum: 2009.

PRADO JÚNIOR, Caio. História Econômica do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2004.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. 2ª edição - São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROUGEMONT, Laura dos Santos. À margem da voz: sobre fronteiras e violência política contras as mulheres na Amazônia. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2021.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. TRADUÇÃO: Christine Rufino Dabat Maria Betânia Ávila. Texto original: Joan Scott – Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

MÁSCARA E TAMBORES:

ENCONTRO TRANSGERACIONAL, IDENTIDADE CULTURAL E INVISIBILIDADE FEMININA NA FESTA DE SÃO TIAGO DO POVO MAZAGANENSE

Carla Rejane Gomes Barreto – UNIFAP
Ana Cristina de Paula Maués Soares – UNIFAP

INTRODUÇÃO

A construção de uma identidade cultural robusta enfrenta desafios significativos, especialmente em contextos em que as tradições estão ameaçadas pela globalização e pela homogeneização cultural. O povo afro-brasileiro, em particular, luta para resgatar e manter suas memórias afetivas, que são fundamentais para a resistência e a continuidade de suas práticas culturais. A festividade de São Tiago em Mazagão Velho representa um espaço de resistência e afirmação cultural, onde as máscaras e tambores tornam-se elementos centrais. Como aponta Stuart Hall (2003), a identidade cultural não é algo fixo ou essencial, mas está em permanente construção, sendo atravessada por lutas simbólicas e contextos históricos.

O reconhecimento da cultura na construção de uma sociedade, contribui para valorização artística e religiosa de um povo. Sendo a cultura afro-brasileiro, imbricada na identidade milenar de muitas comunidades tradicionais, busca-se, neste artigo compreender as tradições e participação das mulheres na construção de memórias afetivas de resistência e significação se fazem presente na Festividade de São Tiago no município de Mazagão Velho/AP. Assim, este estudo apresenta como questão norteadora: Como se dá a participação das mulheres na Festividade de São Tiago em Mazagão Velho/AP? Qual a contribuição das mulheres na construção das máscaras e tambores utilizados na Festividade de São Tiago em Mazagão Velho/AP?.

A festividade de São Tiago em Mazagão Velho/AP, se constituem como espaços privilegiados de afirmação identitária e resistência. Ali, máscaras e tambores não são apenas elementos folclóricos, mas expressões vivas de uma memória coletiva que insiste em se manter presente.

Partindo dessa consideração, busca-se nesse contexto, observar a participação das mulheres na Festividade de São Tiago, sobretudo, no processo de construção de máscaras e tambores tão presentes e usados durante a referida festividade. Outrossim, destaca-se que a reflexão traçada neste artigo não unicamente se debruçará somente neste aspecto, mas, em especial compreender a presença das mulheres nesta tradição de Mazagão.

Deste modo, para desenvolvimento e condução deste estudo, nos guiamos pelo seguinte caminho metodológico. Em primeiro momento, realizamos pesquisa bibliográfica, em que recorremos a leitura de artigos, teses e dissertação disponíveis no site google acadêmico. Em segundo momento, realizamos pesquisa de campo, em que, nos utilizamos de entrevista semiestruturada. Em terceiro momento, realizamos sistematização das entrevistas, e análise qualitativa dos dados. Além destes recursos, sinaliza-se o uso de narrativas pessoais da autora, que, enquanto mulher e observadora participante de manifestações culturais afro-amazônidas, tensiona teoria e experiência na tentativa de compreender os mecanismos de invisibilidade e silenciamento do feminino, para conhecimento histórico-cultural e artístico da comunidade tradicional da Vila de Mazagão Velho.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Na perspectiva relacionadas as Tradições culturais e religiosas observam-se a curiosidade de averiguar a importância dos símbolos representados pelas máscaras e tambores para a realização dos festejos religiosos e encenação da festividade de São Tiago uma cultura viva em desenvolvimento cultural e representatividade coletiva. Contudo, a cultura como Processo de Produção de Sentidos e analisando a invisibilidade da mulher no contexto de envolvimento e participação observadora com a narrativa da autora.

Segundo Hall (2016) considera que a cultura não é um conjunto estático de práticas e valores, mas sim um processo dinâmico e em constante transformação. A cultura é produzida através da linguagem, das práticas discursivas e das interações sociais. A cultura, portanto, é um campo de disputa e negociação, onde diferentes grupos e indivíduos lutam para definir e controlar os sentidos e significados. Nesta abordagem, desenvolvimento da pesquisa, foi possível observar que elementos como as máscaras e os tambores possuem centralidade na dinâmica cultural e simbólica da Festa de São Tiago em Mazagão Velho. Esses elementos não apenas compõem a estética da celebração, mas também carregam significados históricos, sociais e identitários fundamentais para a continuidade da cultura na comunidade.

A Festa de São Tiago, realizada em Mazagão Velho, no Amapá, representa um espaço privilegiado de construção, manutenção e ressignificação da memória coletiva, das identidades culturais e das tradições religiosas de um povo cuja história está marcada pela diáspora luso-africana. A fundamentação teórica que sustenta os estudos de Silva (2021), Ynes (2018) Dias (2012) e Tilio, (2009), está ancorada nas discussões sobre cultura, memória, identidade e patrimônio imaterial. José Maria da Silva desenvolve sua reflexão a partir das teorias da antropologia cultural e da história social, destacando como a representação simbólica da guerra entre mouros e cristãos, encenada durante a festividade, é um mecanismo de 0transmissão de valores, crenças e memórias. Nessa perspectiva, os rituais performáticos assumem a função de dispositivo de memória cultural, que articula passado e presente, reafirmando pertencimentos e fortalecendo a coesão social.

A festa, portanto, se apresenta como uma prática social viva, onde a tradição é ressignificada constantemente. Na obra de Virgínia Maria Ynes, a fundamentação teórica dialoga com os estudos pós-coloniais, a história transatlântica e os conceitos de diáspora cultural, ao refletir sobre a conexão histórica e simbólica entre Mazagão Velho, no Brasil, e Mazagão, no Marrocos. A autora evidencia como os processos de migração forçada, deslocamento e reinscrição territorial impactaram na formação de uma identidade híbrida, na qual elementos europeus, africanos e amazônicos se entrelaçam. Assim, o patrimônio imaterial e as práticas culturais, como a própria festa de São Tiago, tornam-se expressões de resistência, memória e afirmação identitária. Por sua vez, Ronne F. Carvalho Dias fundamenta seu estudo nas teorias da cultura visual, da antropologia da imagem e dos processos de aprendizagem através da arte. O autor analisa o papel das máscaras utilizadas na festividade como instrumentos pedagógicos, simbólicos e estéticos e os tambores como instrumento de comunicação ancestral e preservação cultural negra. As máscaras não apenas compõem o espetáculo visual da festa, mas também são portadoras de significados sociais, históricos e culturais, que contribuem para a formação subjetiva e coletiva dos participantes. Além disso, o estudo ressalta como a produção e utilização das máscaras envolvem processos de transmissão de saberes, fortalecendo os laços intergeracionais e a preservação da memória Cultural. Rogério Tilio, discutir o papel das representações sociais na construção das identidades, as três características inerentes às identidades sociais apontadas por Moita Lopes (2003, 2002, 1999) e descritas anteriormente, a saber, fragmentação, contradição e fluxo, implicam necessariamente que os sujeitos se posicionem e/ou sejam posicionados no mundo através das inúmeras práticas discursivas das quais fazem parte Esse posicionamento pode ser passivo, ou seja, os sujeitos aceitam as identidades sociais a eles impostas pelas práticas discursivas da sociedade e submete-se ao seu poder, ou ativo, os sujeitos escolhem que posição tomar, independentemente das práticas discursivas e relações de poder impostas pela sociedade – o que Sarup (1996, p. 51) chama de "identidade política".

Na análise contextual desta pesquisa baseada nos quatros trabalhos se relacionam ao compreender a Festa de São Tiago como um complexo fenômeno sociocultural, em que tradição, memória, identidade e cultura visual se entrelaçam, constituindo-se em um importante patrimônio imaterial que reafirma a história e a resistência da comunidade de Mazagão Velho, como afirma Vidal (2008, p. 269) "Ora, atualmente Mazagão Velho abriga uma das principais comunidades negras do estado do Amapá".

Vinhemos lá do Marrocos
Para uma vila habitar
Revivendo nossa história num cantinho do Amapá
Sopra o vento africano
O navio sai pro outro lado
Em seus porões desumanos
Vêm nossos antepassados
Saímos lá da mãe África
Com destino a Belém.
Deixando nossas famílias e nossos amigos também
Sofrendo muito maltrato
E todo tipo de agravo
Desembarcam em Mazagão com condição de escravo
Negro valente guerreiro
Ao chegar neste lugar
Arregaçaram as mangas e se puseram a trabalhar
Terra abençoada em terra
Tudo que se planta dá
Com milho, arroz e feijão
Abasteceram o meu Pará
Mesmo longe da mãe África
Humilhado e sem amor
O negro trocou sua casa
E sua história contou
Fui escravo e sou liberto
Vou pra cima e vou pra baixo
E pra comemorar
Hoje canto Marabaixo.

(Canção de marabaixo de autoria do Sr. Jozué apud ALMEIDA 2011, p. 65).;

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este trabalho se baseia em pesquisa bibliográfica qualitativa, e envolve pesquisa campo com utilização de entrevista semiestruturada e de cunho de narrativa. Sendo no primeiro momento da pesquisa foi realizado levantamento de dados bibliográficos no site google acadêmico. A busca se deu pelo seguinte comando "as máscaras e tambores na festividade de São Tiago em Mazagão/AP".

Num segundo momento da pesquisa para este estudo, utilizou-se de entrevistas guiada por roteiros semiestruturados. As entrevistas tiveram como público alvo artesões e artesãs, participantes da festa da comunidade, sendo pessoas, que confeccionam máscaras para a festividade ou que sempre participaram ativamente. Assim, foram entrevistados dois moradores da comunidade, sendo: uma mulher artesã com mais de 40 anos de experiência na confecção de máscaras e um homem envolvido na organização da festividade - ambos selecionados por sua participação ativa e conhecimento tradicional sobre os rituais e símbolos da festa. As entrevistas foram realizadas presencialmente no mês de julho de 2025, gravadas com autorização dos participantes e posteriormente transcritas. Os nomes foram substituídos por pseudônimos para preservar a identidade dos entrevistados.

Portanto, sob estes moldes, esta pesquisa se caracteriza como qualitativa, com abordagem etnográfica e foco em práticas culturais da Festividade de São Tiago em Mazagão Velho, que por seu fim, oferece um olhar crítico e de saudade a narrativa da autora.

DESENVOLVIMENTO E CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO

A Comunidade de Mazagão velho

A comunidade de Mazagão Velho, situada ao sul do estado do Amapá, na região amazônica do norte do Brasil, constitui um importante núcleo de resistência e preservação cultural. Essa localidade abriga, há séculos, a Festividade de São Tiago, manifestação tradicional que envolve encenações, música, dança, uso de tambores e máscaras, elementos que funcionam como

dispositivos de reafirmação da identidade coletiva. Com base nessa dinâmica, este estudo tem como objetivo geral Analisar a representação das máscaras e dos tambores na manifestação cultural e artística da Festividade de São Tiago, em Mazagão Velho, considerando seus sentidos simbólicos, religiosos e sociais, bem como investigar os processos de invisibilidade e silenciamento das mulheres na encenação da batalha entre mouros e cristãos, à luz das reflexões de Castelo e Renascimento (2022), Silva (2021), Lemos e Sanches (2020) e Hall (2006) e com os objetivos específicos compreender a representação das máscaras e tambores na Festividade e de Mazagão Velho, analisar a participação das mulheres durante o desenvolvimento da festividade São Tiago. A invisibilidade e silenciamento das mulheres na encenação da batalha entre mouros e cristãos na Festa de São Tiago Juliana Souto Lemos & Elizabete Sanches Rocha (2022), refletir sobre como os elementos culturais presentes na festividade contribuem para a afirmação ou para a negação de espaços de fala e atuação das mulheres na tradição local.

Máscaras e tambores na festividade de São Tiago

A presença e a representação das máscaras e dos tambores na Festividade de São Tiago, em Mazagão Velho, constituem elementos centrais para a afirmação da identidade cultural afro-brasileira, atuando como símbolos de resistência, ancestralidade e continuidade das tradições. Como destacam Castelo e Renascimento (2022), tais expressões reforçam o pertencimento da comunidade à sua herança africana, sendo fundamentais para a manutenção da memória coletiva e das práticas rituais. Para Silva (2021), os tambores evocam o corpo, o ritmo e a oralidade como ferramentas de resistência cultural, enquanto as máscaras operam como dispositivos simbólicos de conexão entre o sagrado e a coletividade.

Nesse contexto, Stuart Hall (2006) argumenta que a identidade cultural é construída por meio de processos históricos e representacionais que envolvem tanto a afirmação quanto a exclusão. Assim, compreender as tradições que moldam a identidade da comunidade de Mazagão Velho exige uma análise crítica das práticas performáticas, como a encenação da batalha entre mouros e cristãos, bem como das formas como essas práticas são atravessadas por tensões de classe, etnia e gênero.

A análise das máscaras e dos tambores permite, portanto, um olhar aprofundado sobre a herança cultural da comunidade e os desafios enfrentados na preservação de suas tradições diante da globalização e da invisibilidade social. Além disso, contribui para a valorização e o reconhecimento da diversidade cultural do Amapá e do Brasil, ampliando o debate sobre identidade, memória e representatividade nas manifestações populares. Com a afirmação da identidade e sua diversidade de que maneira a invisibilidade e o silenciamento das mulheres na encenação da batalha entre mouros e cristãos na Festividade de São Tiago, em Mazagão Velho, refletem as estruturas patriarcais presentes na comunidade, e como isso impacta a construção da identidade cultural local e o reconhecimento da diversidade social? Para Canclini (2008), o hibridismo, o hibridismo cultural não é apenas a junção de tradições e modernidades, mas também um espaço de disputa, onde "determinadas vozes e práticas são legitimadas enquanto outras são silenciadas". Nesse sentido, é possível compreender que, mesmo em manifestações culturais que celebram a identidade coletiva, como as festas populares, a participação das mulheres pode ser invisibilizada ou subordinada a papéis secundários, refletindo estruturas sociais excludentes. Lemos & Rocha, (2022) mostram que, apesar da forte presença feminina na organização da festividade e em práticas de devoção, as mulheres são sistematicamente excluídas da encenação principal da batalha entre mouros e cristãos, a qual é dominada por personagens masculinos, reforçando uma estrutura patriarcal

A encenação da batalha entre mouros e cristãos, ponto central da Festividade de São Tiago

Em Mazagão Velho, configura-se como uma performance carregada de significados religiosos, históricos e culturais. No entanto, essa manifestação tradicional ainda reflete marcantes desigualdades de gênero. De acordo com Lemos e Sanches (2020), a invisibilidade das mulheres no enredo principal da encenação demonstra um processo contínuo de silenciamento, no qual suas participações permanecem relegadas a papéis secundários, quando não completamente ausentes. A construção simbólica da festividade, embora coletiva, privilegia a atuação masculina, tanto no discurso quanto na cena performática, restringindo a presença feminina a funções de apoio ou a papéis associados ao cuidado e à religiosidade devocional.

Confecção das Máscaras: Saberes Transmitidos pelas Mulheres: Entrevista concedida

A fala da entrevistada revela o protagonismo feminino na produção das máscaras (Figura 1), desconstruindo a ideia inicial de que essa prática era exclusivamente masculina:

> “Eu faço máscara há mais de quarenta anos. Comecei com o pai dos meus filhos, e hoje minhas filhas também fazem. A gente usa barro pra moldar, depois vem o papel, a goma de tapioca... a pintura, geralmente, é minha filha que faz” (Entrevistada SEBASTIANA CEPRICIO de 21 de junho, 2025).

Essa experiência intergeracional demonstra como a tradição é mantida e adaptada dentro das famílias, evidenciando um conhecimento artesanal e ancestral (Figura 2), muitas vezes invisibilizado. Conforme Hall (2006), a identidade cultural é constantemente reconstruída e negociada dentro de práticas simbólicas como essas (Figura 3). Abaixo as figuras expressam a criatividade de Dona Sebastiana o saber repassado de geração em geração em sua família para a continuidade na comunidade um legado geracional mostrado dedicação e afeto no que sabe fazer.

Figura 1, 2 e 3 - Máscara produzida por Dona Sebastiana
Fonte: Acervo do autor (2025).

Em relato, Dona Sebastiana descreve o processo e demostra orgulho na produção.

> Eu faço máscaras há mais de quarenta anos. Comecei com o pai dos meus filhos e hoje minhas filhas fazem também. A gente usa barro para moldar. Depois vem o papel, a goma de tapioca... A pintura geralmente é minha filha que faz (Entrevistada SEBASTIANA CEPRICIO de 21 de junho, 2025).

Nesta fala, percebemos o protagonismo feminino incluindo no processo de construção máscaras e em toda a história da festividade.

Os Tambores e o Rito: Memórias e Participações Históricas

Jozué, atuante na prática de confecção de tambores e máscaras da festividade de São Tiago, destaca a complexidade logística e os papéis desempenhados por figuras marcantes como Tia Darcina e Seu Marido Memesio os quais ensinaram ele a viver a complexidade do sentido de cultura e hoje repassar seus ensinamentos a queira aprender.

> A festa começa no dia 16 ao dia 23 de julho, a programação é composta por novenas e procissões, das quais se encarregam as mulheres, que não participam da encenação da Batalha; somente os homens compõem a encenação ali representada, enquanto as mulheres são responsáveis estritamente pelos preparativos como os figurinos, adereços, comidas e também da parte religiosa as rezas e novenas da Festa, é tudo muito organizado. Tia Darcina era figura forte, mesmo cega continuou dando apoio participando das novenas ladainhas, cantando, e fazia de tudo. (Entrevistado em 21 de junho de 2025).

A memória de Tia Darça reafirma o papel ativo das mulheres em múltiplas dimensões da festa, ainda que historicamente sub-representadas nas narrativas oficiais. A trajetória de Darcina reforça o argumento de Lemos e Sanches (2020), ao demonstrar que, apesar das estruturas patriarcais, as mulheres resistem e protagonizam práticas culturais significativas (Figura 4). Em seu ateliê seu Jozué Videira constrói tambores e máscaras (Figura 5), demostrando representatividade no saber transgeracional através de sua arte natural envolvimento cultural artístico.

Figura 4 - Tambores produzidos por seu Jozué
Fonte: Acervo do autor (2025)

Figura 5 - Materiais para fabricação de tambores e máscaras
Fonte: Acervo do autor (2025)

Figura 6 - Máscaras produzidas por seu Jozué
Fonte: Acervo do autor (2025)

A técnica artesanal envolve diversas etapas, como a aplicação do papel sobre uma base de barro (cuia), o uso de goma de tapioca como cola, o reforço com papel de revista e a finalização com pintura manual tanto por fora quanto por dentro das máscaras, faz também só com a própria cuia. A produção das máscaras, nesse aspecto, torna-se não apenas uma prática estética, mas um legado geracional dentro da comunidade. Tanto as máscaras quanto os tambores.

NARRATIVA PESSOAL: O OLHAR OBSERVANTE DA VONTADE DE SER PROTAGONISTA NA FESTIVIDADE DE SÃO TIAGO

A análise da cultura e identidade representativa permite compreender a dimensão da festividade da grandiosa Homenagem São Tiago como minha saudosa vó dizia: O glorioso são Tiago, o guerreiro dos cristãos. Começo aqui minha narrativa de cunho observante. Desde infância, a Festividade de São Tiago, em Mazagão Velho, desperta em mim sentimentos profundos de admiração, fé e identidade. Observar os rituais, o som dos tambores, os movimentos coreografados da encenação e as expressões de religiosidade comunitária sempre me encantou principalmente na hora do vominê em que eu ficava encantada e com um grande desejo de participar. Ao longo dos anos, fui desenvolvendo uma relação afetiva intensa com essa celebração, marcada por memórias vivas e emoções partilhadas.

No entanto, essa vivência se deu, em grande parte, a partir de um lugar de observação — como espectadora de uma tradição que me atravessa, mas da qual ainda não participei de forma atuante. O desejo de pertencer mais profundamente à festividade — de tocar os tambores, vestir as máscaras ou representar um papel na encenação — é um sentimento que carrego desde a infância. Tal sentimento revela a potência da festa como espaço de formação subjetiva e pertencimento coletivo. Como afirmam Lemos e Sanches (2022, p. 55), "a festividade constitui uma estrutura simbólica que organiza não apenas o tempo da festa, mas também o tempo da vida de seus participantes, envolvendo memórias, afetos e práticas sociais". Assim, minha experiência pessoal se inscreve nesse campo simbólico e afetivo, onde a tradição é vivida com o corpo, com os sentidos e com a história.

Adotar uma perspectiva narrativa neste estudo também representa uma escolha metodológica coerente com a abordagem qualitativa. Como defendem Denzin e Lincoln (2006), a experiência vivida e a subjetividade do pesquisador não são obstáculos, mas sim fontes legítimas de conhecimento, sobretudo quando se trata de investigar manifestações culturais enraizadas em trajetórias comunitárias. Neste caso, minha vivência enquanto mulher negra amazônida, que observa, sente e deseja integrar a tradição de São Tiago, não é um detalhe biográfico, mas parte constitutiva da análise. Portanto, refletir sobre essa vontade de passar da margem para o centro, da observação para a atuação, é também propor uma leitura sensível da festa: aquela que reconhece os corpos, os afetos e as vozes historicamente invisibilizadas — inclusive as de mulheres como eu, que estamos sempre presentes, nas rezas, cortejos, organização, movimento, observação, participação ativa e telespectadoras. da presente pesquisa expressando o desejo de um dia participar ativamente.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Essa perspectiva insere-se no trabalho como parte da metodologia e como elemento de análise bibliográfica. Como destaca Hall (2006), os processos identitários são também atravessados por ausências, silenciamentos e aspirações. Manuel Castells (1999), compreender o papel das identidades culturais e sociais na era da globalização e das redes digitais é essencial para interpretar as novas formas de poder, exclusão e resistência nas sociedades contemporânea. Yunes (2022), embora sejam agentes culturais relevantes. A história oficial ainda privilegia a figura masculina do guerreiro e do colono.

Tabela 1 - Compilação de estudos bibliográficos sobre o tema

AUTOR(ES)	PROBLEMAS ABORDADOS	ACHADOS PRINCIPAIS	METODOLOGIA	REFERÊNCIAS
Stuart Hall	A construção da identidade cultural em contextos de dominação simbólica e disputa de sentidos.	A construção da identidade cultural em contextos de dominação simbólica e disputa de sentidos.	A construção da identidade cultural em contextos de dominação simbólica e disputa de sentidos.	HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
Néstor García Canclini	Como as tradições e práticas culturais híbridas expressam desigualdades em meio à resistência	A cultura híbrida revela tensões entre modernidade e tradição; expressões culturais podem tanto resistir quanto reproduzir exclusões.	A cultura híbrida revela tensões entre modernidade e tradição; expressões culturais podem tanto resistir quanto reproduzir exclusões.	CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.
José Maria da Silva	Como o rito da Festa de São Tiago transmite valores e identidades através da memória cultural.	A festividade articula história, memória e identidade afro-amazônica em um processo de ressignificação do passado	Antropologia cultural e história social; análise simbólica da festa.	SILVA, José Maria da. A memória e o rito: a Festa de São Tiago como patrimônio imaterial. In: RIBEIRO, Maria de Fátima B.; MELO, Alan D. (org.). Patrimônio cultural e memória nas fronteiras. Foz do Iguaçu: CLAEC, 2021.
Virginia Maria Ynes	Impacto da diáspora luso-africana na construção da identidade de Mazagão Velho	A festa é expressão de identidade híbrida e resistência afro-amazônica, conectando o Brasil ao Marrocos.	História transatlântica, estudos decoloniais e etnografia histórica.	YNES, Virginia Maria. Mazagão: entre Marrocos e Amazônia. Brasília: UNB, 2018.
Ronnie F. Carvalho Dias	O papel das máscaras na construção identitária e exclusão de	Máscaras funcionam como símbolos de pertencimento	Cultura visual; etnografia; entrevistas com artesãos e observação participante.	F. CARVALHO DIAS, R. Faces da cultura visual e da aprendizagem: um estudo das máscaras da Festa de São Tiago de Mazagão Velho - DOI 10.5216/vis. v6i1el2.18098. Visualidades, Goiânia, v. 6, n. 1 e 2, 2012. DOI: 10.5216/vis. v6i1ei2.18098. Disponível em: htts:// revistas.ufg.br/ VISUAL/article/ view/18098. Acesso em: 4 jul. 2025.

	Como os discursos moldam as identidades sociais e produzem posições de sujeito.	As identidades são fragmentadas e construídas por meio de práticas discursivas que reproduzem ou contestam posições sociais	As identidades são fragmentadas e construídas por meio de práticas discursivas que reproduzem ou contestam posições sociais	TILIO, Rogério. Identidades sociais e discursos culturais. In: MOITA LOPES, Luiz P. Discurso e identidade. Campinas: Mercado de Letras, 2009.
	Invisibilidade das mulheres na dramaturgia da Festa de São Tiago	A participação feminina é silenciada nas cenas principais, revelando estrutura patriarcal simbólica.	Etnocenologia; análise cultural da performance ritual.	LEMOS, Juliana Souto; SANCHES, Elizabete Rocha. A encenação da batalha entre mouros e cristãos. In: RIBEIRO, Maria de Fátima B.; MELO, Alan D. (org.). Patrimônio cultural e memória nas fronteiras. Foz do Iguaçu: CLAEC, 2022.

Fonte: Autores 2025

Os dados analisados dialogam diretamente com as reflexões de Néstor García Canclini (2008), que discute como as culturas contemporâneas se constroem a partir de processos de hibridismo cultural, nos quais elementos da tradição se reorganizam frente às dinâmicas da modernidade e da globalização. Na Festa de São Tiago, esse hibridismo se expressa na junção de referências europeias (como a guerra entre mouros e cristãos), africanas (presentes nos tambores, ritmos e expressões corporais) e amazônicas (nas adaptações do ritual ao território e à realidade local). Essa leitura também se articula com as reflexões de Douglas Barros (2015), que enfatiza a importância das práticas culturais na construção de territórios simbólicos e na resistência dos grupos sociais. As máscaras, segundo essa perspectiva, não apenas constroem visualmente uma identidade coletiva, mas também delimitam fronteiras simbólicas, reforçando quem somos diante do outro. Os tambores, por sua vez, são sons de resistência, que mobilizam afetos, evocam memórias e convocam a comunidade para a manutenção dos seus saberes, suas crenças e sua própria existência cultural. A análise dos dados revelou que as máscaras e tambores funcionam como elementos pedagógicos, espirituais e identitários. As entrevistas destacaram a importância do fazer manual, do aprendizado coletivo e da ancestralidade nos rituais da festividade. O tambor foi descrito como "voz dos ancestrais" e a máscara como "rosto do invisível".

Observou-se também que o uso da máscara está limitado ao gênero masculino, como evidenciado por Carvalho Dias (2012). A encenação da batalha reforça a exclusão simbólica das mulheres (Lemos; Sanches, 2022), restringindo suas vozes às funções de apoio ou devoção religiosa. Esse silenciamento reflete relações desiguais de poder e a permanência de estruturas patriarcais dentro de uma prática cultural comunitária. A narrativa pessoal da autora reforça o sentimento de pertencimento e o desejo de participação, permitindo uma escuta sensível das ausências femininas. Como apontam Yunes (2018) e Dias (2012), repensar o papel da mulher nas tradições é também repensar as formas de representação e identidade dentro da cultura popular, destacam que a encenação da batalha entre mouros e cristãos é um dos momentos em que mais se evidenciam as estruturas patriarcais, com a exclusão das mulheres dos papéis principais. Isso revela um processo de silenciamento simbólico que precisa ser problematizado, Silva (2021) o tambor como extensão do corpo e

da memória; importância do ritmo na afirmação identitária.

> “O tambor é um assentamento que dialoga, pluriontologicamente, com o que não é o seu conteúdo-forma, mas compartilha o seu ntu, enquanto funcionamento vigente no que vive. [...], mas um viver em operação relacional que se manifesta múltiplo e diverso”, registra o artista e pesquisador Tiganá Santana corroborando com a discussão (SANTOS, 2020c, p.158).

Alicerçada na pele do animal compartilhado pelo estômago comum do coletivo, como também na madeira de árvore que caiu na hora certa porque era tempo de sua encantação para virar música. Árvore e animal tombam, entregando-se à ancestralidade protegida pela terra, para que se levante a música-tambor como se deve erguer uma pessoa, segundo a cosmologia bantu-kongo, no centro da sua ocupação existencial (telama mu didi) e faça toda uma conjuntura se levantar por uma espécie de ressonância simpática (Santos, 2020c, p.154, grifo do autor).

O estudo também dialoga com Hall (2006), ao compreender a identidade como um processo em constante construção, alimentado pelas narrativas, pelos símbolos e pelas práticas culturais. As máscaras e os tambores são, portanto, dispositivos que constroem e reforçam essa identidade em movimento, que se atualiza ano após ano na festa. Por fim, os achados se articulam a visão de Munanga (2004) também enfatiza a necessidade de superar o apagamento histórico e cultural da contribuição africana, combatendo o racismo e promovendo a igualdade racial. Ao reconhecer e valorizar a cultura afrodescendente, é possível construir uma identidade brasileira mais completa e plural. Assim, percebe-se que, tanto na materialidade das máscaras quanto na sonoridade dos tambores, há marcas de uma resistência cultural que afirma a presença e a contribuição das matrizes africanas e europeias na constituição da comunidade de Mazagão Velho. A narrativa pessoal da autora reforça o sentimento de pertencimento e o desejo de participação, permitindo uma escuta sensível das ausências femininas. Como apontam Yunes (2018), Dias (2012) e Lemos e Rocha (2022), repensar o papel da mulher nas tradições é também repensar as formas de representação e identidade dentro da cultura popular.

> [...] cada pessoa se apressa a finalizar os últimos preparativos para a novena que vai começar naquele mesmo dia: uns repintam seus frontões, outros esticam bandeirolas de uma árvore a outra, as mulheres preparam a igreja de São Tiago (fundada em 1935) e vestem as imagens de São Jorge e São Tiago com galões azuis, vermelhos, amarelos, verdes... Com a proximidade da festa, Mazagão se enfeita com suas cores mais belas (VIDAL, 2008, p. 258). amp, jun. 2003.jun.2003. (Texto Didático, n.18).

Fortemente, acreditava-se que a produção de máscaras era uma prática exclusivamente masculina. Contudo, a entrevista com a artesã local revelou uma realidade diversa, em que mulheres não apenas participam, como são percussoras no processo de criação e transmissão desse saber geracional.

A técnica artesanal envolve diversas etapas, como a aplicação do papel sobre uma base de barro (cuia), o uso de goma de tapioca como cola, o reforço com papel de revista e a finalização com pintura manual. A produção das máscaras, nesse contexto, torna-se não apenas uma prática estética, mas um campo de afirmação cultural e continuidade familiar.

Conforme Hall (2006), a identidade cultural é construída por meio de práticas simbólicas. Assim, a atuação das mulheres na confecção das máscaras evidencia uma resistência silenciosa à invisibilidade que muitas vezes marca suas presenças nos rituais públicos da festa. O segundo entrevistado, Josué (entrevistado 21 de junho), compartilhou detalhes da programação ritual e memórias afetivas sobre personagens importantes da festividade. Entre elas, destaca-se Tia Darcina, mulher cega que desempenhou papeis importantes na vivencia de cultura na festa de Mazagão Velho. O qual destacou a importância das mulheres como rezadeiras e atuantes em funções essências da festividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Festa de São Tiago é um espaço de memória e identidade para a comunidade de Mazagão Velho, mas também um campo de tensão simbólica entre resistência cultural e exclusão social. As mulheres seguem invisibilizadas na narrativa principal da festa, mesmo sendo fundamentais para sua existência, pois ao analisar as relações entre cultura visual, identidade e invisibilidade de gênero na Festa de São Tiago, destacando o papel simbólico das máscaras e tambores, e compreender como essas práticas reforçam ou tensionam estruturas de modo geracional por tempos e tempos.

A cada geração uma forma evidente de manifestação cultural mais sempre com o foco patriarcal do ser humano que se constrói e reconstrói não de deixando renovar. Aceitando de forma geracional a cultural vivida por todos. Este artigo buscar iluminar essas contradições a partir de uma perspectiva teórica e vivencial. A análise permitiu compreender que a tradição não é estática e que o reconhecimento da pluralidade dentro das manifestações populares é fundamental para a construção de uma identidade cultural no identitário.

A partir da escuta sensível e da análise das falas dos entrevistados, foi possível evidenciar o protagonismo das mulheres na Festividade de São Tiago, especialmente na produção artesanal das máscaras e na atuação nos rituais religiosos e culturais. Ainda que invisibilizadas nos espaços mais simbólicos da encenação, suas contribuições revelam um saber ancestral, transmitido entre gerações e fundamental para a continuidade da tradição. Este estudo reforça a necessidade de revisitar as tradições sob uma perspectiva crítica, que valorize a diversidade e a pluralidade de sujeitos envolvidos. Ao tornar visível o que historicamente foi silenciado, reconhece-se a riqueza da identidade cultural local e abre-se caminho para uma leitura mais inclusiva do patrimônio imaterial.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: EdUSP, 2008.

CARVALHO DIAS, Ronnie Figueiredo. Faces da cultura visual e da aprendizagem: um estudo das máscaras da Festa de São Tiago de Mazagão Velho. Visualidades, Goiânia, v. 6, n. 1 e 2, 2012. DOI: 10.5216/vis.v6i1ei2.18098. Disponível em: https://revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/18098. Acesso em: 20 jun. 2025.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Volume II. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

ENTREVISTADA 1. Confecção de máscaras na Festa de São Tiago. Entrevista concedida a Carla Barreto. Mazagão Velho, 21 jun. 2025.

ENTREVISTADO 2. Relato sobre a organização da festividade e memória de Tia Darcina. Entrevista concedida a Carla Barreto. Mazagão Velho, 21 jul. 2025.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LEMOS, Juliana Souto; SANCHES, Elizabete Rocha. A encenação da batalha entre mouros e cristãos: um olhar sobre gênero e tradição em Mazagão Velho. 2020.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LEMOS, Juliana Souto; SANCHES, Elizabete Rocha. A encenação da batalha entre mouros e cristãos. In: RIBEIRO, Maria de Fátima B.; MELO, Alan D. (org.). Patrimônio cultural e memória nas fronteiras. Foz do Iguaçu: CLAEC, 2022.

SILVA, Elisabete de Fátima Farias. Saber-fazendo tambores com fogo: ancestralidade desde corpo-terra. 2022. Tese de Doutorado. [sn].

SILVA, José Maria da. A memória e o rito: a Festa de São Tiago como patrimônio imaterial. In: RIBEIRO, Maria de Fátima B.; MELO, Alan D. (org.). Patrimônio cultural e memória nas fronteiras. Foz do Iguaçu: CLAEC, 2021.

TILIO, Rogério. Identidades sociais e discursos culturais. In: MOITA LOPES, Luiz P. Discurso e identidade. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

YNES, Virginia Maria. Mazagão: entre Marrocos e Amazônia. Brasília: UNB,

Realidades ocultas:

a ausência de línguas indígenas na cobertura de pautas indígenas no Jornal do Amapá 1a e 2a Edição

Flávia Coimbra Santos do Carmo - UNIFAP

NTRODUÇÃO

Para se tornar atraente, o telejornalismo se organiza como melodrama, recorrendo a artifícios de um estilo que nasceu como ópera teatral e percorreu a literatura, o rádio e o cinema. O termo é a junção da palavra grega melos (som) e da latina drame (drama), e consiste na oferta de representações antagônicas, levando aos noticiosos a relevância de fatos inesperados. Portanto, o telejornal não se reduz apenas ao ato de transmitir notícias de forma simples e direta, e não pode ser considerado totalmente isento e imparcial, como defende Moraes (2023), ao garantir que as particularidades dos jornalistas não devem ser consideradas como fraquezas narrativas. A pauta, nesse sentido, se torna uma arma de combate. Diante da subjetividade, Coutinho (2013) apresenta a dramaturgia do telejornalismo, propondo que o peso negativo da palavra drama seja reavaliado, construindo sentidos em que é necessário ignorar o estranhamento inicial da junção drama e jornalismo (Nascimento, 2019). Esta subjetividade é mencionada devido a maneira como os conceitos de atratividade afastam ou aproximam os sujeitos amazônicos das telas do jornal, principalmente os indígenas. Anterior a uma análise mais aprofundada, é necessário compreender o processo de formação da comunicação televisiva no Brasil.

A combinação de som, imagem e informação permitiu a sociedade ver, sem precisar estar em uma praça pública, o andar da política, da justiça social e da cultura no Brasil (Temer, 2014). Nesse aspecto, Becker (2005) defende que os telejornais são os produtos de informação de maior impacto na sociedade contemporânea, pois são, os comunicadores, responsáveis por formar a opinião pública. Para Becker (2005, p. 54), ao representar os fatos sociais, o telejornal constitui a realidade social, intervêm na expressão das identidades nacionais e produz um território simbólico chamado telerrealidade, pois "o telejornal ordena e sistematiza o real, mas, ao mesmo tempo, é um texto aberto à interpretação do telespectador e do pesquisador.

REFERENCIAL TEÓRICO

Diante da relevância de um estudo que compreenda a representação indígena na comunicação, a interpretação se deve a conceitos interdisciplinares, devido a sua complexidade. A linguagem, como abordada neste artigo, se apresenta como um espaço de resistência e de luta. Magno (1998) garante que não existem políticas públicas voltadas para as línguas indígenas no Brasil, no livro preconceito linguístico, ao mapear as iniciativas do governo, e garante que diferente de outros preconceitos e estigmatização, que lentamente vão surgindo no contexto nacional, o preconceito linguístico é validado em horário nobre. Seguindo a mesma lógica, o autor garante que todos os programas de televisão destinados ao "bom portugues" tem destinatários muito especificos: negros, indígenas, ribeirinhos. Souza (2021, p. 17) reforça o argumento: "O interesse maior em investir na discussão sobre política linguística se atém, de imediato, à possibilidade de se distinguir Política Linguística de Política de Línguas. E, a partir dessa distinção, pensar em Política de Línguas Indígenas" ou seja, o primeiro passo, na relação com o meu estudo, é ser capaz de diferenciar o que são políticas públicas e políticas de línguas. No que diz respeito às políticas de língua e sua importância para a sociedade, Souza (2021, p. 13) garante:

> "Uma política de línguas caminha em várias direções, seja com retomadas, ressurgências ou cooficialização de línguas. Enquanto as políticas linguísticas são planificadas pelo estado, as políticas de línguas partem de movimentos das comunidades linguísticas e falantes, que se engajam em projetos de preservação e reconhecimento de suas línguas, sejam essas minoritárias, minorizadas ou silenciadas."

A necessidade de compreender os processos por trás das atuais dinâmicas linguísticas no país se justificam nas escolhas por trás do domínio. É preciso compreender toda a jornada de dominação para que seja possível sugerir e implementar políticas linguísticas indígenas que sejam realmente eficazes, uma vez que a solução para a invisibilidade dessas línguas se encontra através de políticas

públicas que deem conta de transformar a realidade social. Por fim, Souza (2021, p. 18) garante:

> O silenciamento das línguas não é isento de consequências: perde-se a língua e perde-se o principal fator de constituição da identidade de um povo. A língua guarda saberes milenares tecnológicos, sobre crenças, valores éticos e morais, história, dentre outros. A língua constitui a identidade de cada um e a relação de alteridade. Logo, quando se investe num trabalho de salvaguarda linguística, investe-se num trabalho político de preservação da memória, não só de um grupo minoritário, mas de toda uma nação.

Levando em consideração que nos meios de comunicação hegemônicos, como rádio, televisão e jornais, as línguas indígenas do Amapá são virtualmente inexistentes, o que resulta em uma representação unidimensional e distorcida das comunidades indígenas, onde suas vozes, perspectivas e experiências são sistematicamente silenciadas. Para Costa (2021), é obrigação de todo jornalista compreender e valorizar as abordagens locais que podem ampliar as visões de mundo de seus telespectadores, sem a ilusão de que o jornalismo atribui voz às fontes, pois ele as escuta e amplifica. No objeto analisado, JAP 1 e JAP 2, essa valorização não ocorre. O não espaço desses sujeitos indígenas, de suas vozes e línguas nos meios de comunicação, é um reflexo de um fenômeno mais amplo de marginalização e apagamento das epistemologias, línguas e culturas dos povos originários. Este fenômeno é uma manifestação direta do colonialismo linguístico e cultural. Neste sentido, de acordo com Mignolo (2010, p. 11): "se o conhecimento é um instrumento imperial de colonização, uma das tarefas urgentes que temos adiante é descolonizar o conhecimento". A complexidade do tema justifica se justifica em dois pontos: a manutenção das opressões se alimenta da invisibilidade de certas pautas em detrimento de outras, revelando, dentro dos estudos em comunicação, a necessidade de realizar os questionamentos certos para uma proposta decolonial. Diante disso, a pergunta que orienta essa pesquisa é: o que a praga da mandioca revela sobre a cobertura indígenas nos dois telejornais analisados?

Os jornalistas, ao assumir a responsabilidade de trabalhar com a comunicação, devem compreender que não são produtores de materiais descolados de suas realidades. Eles são participantes sociais com culturas próprias. Esse fato garante ao ofício o desafio de questionar as próprias visões, uma vez que é possível perpetuar discursos opressivos sem a consciência de fazê-los. Em outras palavras, é preciso que as escolhas sejam analisadas considerando também os vazios, como garante Stuart Hall (2013, p. 67, ao abordar a identidade e as mediações culturais: "um vazio pode não estar preenchido, mas não é um vácuo", considerando que o não pertencimento também pode ser um projeto intencionalmente opressor. Ao tratar do conceito de representação, Hall (2013) destaca que as representações não são reflexos diretos da realidade, mas construções simbólicas mediadas pelas práticas discursivas e culturais. Nessa perspectiva, a não presença de sujeitos indígenas, de suas vozes e línguas nos meios de comunicação é o reflexo de um fenômeno mais amplo de marginalização e apagamento das vozes e culturas dos povos originários. Este fenômeno é uma manifestação direta do colonialismo, que se agrava quando analisamos sujeitos amazônicos. A Amazônia, em detrimento da população, tem muito mais relevância e espaço na mídia do que os moradores e suas vivências.

Após a compreensão de conceitos primários fundamentais dentro desse estudo, buscamos considerar se o processo decolonial na comunicação de um mundo globalizado se adequa às comunidades originárias. Para Santos (2022, p. 28), a formação das ideologias dentro da globalização produz apagamentos e "por esse viés há uma massificação, que apaga as diferenças. Multi - numa perspectiva discursiva - não significa a diversidade, mas sim uma prática que, quando universalizada, segrega".

Ao analisar o conteúdo jornalístico do Amapá, nos deparamos com uma série de reportagens que retratam corpos indígenas como sujeitos sem voz, povos sem línguas. Em seus estudos sobre a colonialidade do poder, Aníbal Quijano destaca que após o fim

formal do colonialismo, essas estruturas de poder continuam a existir e influenciam as relações sociais, econômicas e políticas. Quijano (2005) garante que o processo de colonização não acabou, apenas metamorfoseou-se, resultando em duas implicações decisivas: o despojamento das singularidades históricas das identidades dos indivíduos e o despojo do seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Para Costa (2011), todo o cognitivo das raças não européias foi condenado ao passado, sempre atrelado ao primitivo, inferior. Nas reportagens veiculadas no Amapá sobre os povos indígenas, o colonialismo se manifesta de maneiras sutis, mas profundas. A falta de representatividade indígena, de suas vozes e línguas, mesmo nas reportagens que pretendem retratar tais povos, evidencia a hegemonia da narrativa dominante, que marginaliza e silencia as perspectivas indígenas. Além disso, a omissão da história e do contexto do fato apresentado contribui para uma compreensão superficial das questões enfrentadas por essas comunidades, perpetuando uma visão estereotipada e descontextualizada dos povos indígenas como vítimas passivas, incapazes de autogerir suas próprias vidas. Essa narrativa de vitimização reforça a ideia prejudicial de que os povos indígenas dependem do apoio e da "proteção" externa, ignorando sua resiliência, autonomia e capacidade de agência. Vistos assim, os corpos indígenas, sem voz própria, são exemplos de subalternidade, onde sua presença física é notada, mas sua capacidade de fala e representação é negada.

Retornando às línguas indígenas, é necessário expor diferentes fatores. Para Capiberibe e Coimbra (2024, p. 7):

> “As línguas indígenas são a expressão do mundo indígena, da forma de pensar indígena, da forma de se relacionar com pessoas humanas e mais-que-humanas, com o universo. Assim, acho fundamental que isso se mantenha. Para a humanidade, é uma contribuição valorosa. E a humanidade é isso, ela é diversa. E essa diversidade tem que sobreviver a essa sanha do capitalismo. A gente roda, roda, e cai no capitalismo, porque é ele que vai massificar, que vai criar um sistema de alimentação baseado na monocultura. É ele que vai criar um sistema de comunicação de massa, que imprime um modelo de vida único. Isso é muito empobrecedor frente a esse mundo variado e rico que vem dos povos indígenas.”

Além da importância linguística para a existência de um povo, ou de vários povos, se destacam também os fatores sociais alinhados às escolhas editoriais. Nesse sentido, (Teixeira, 2008, p. 141) garante:“O capitalismo completou, nas últimas décadas, o seu processo antes embrionário de mundialização. Ao fazê-lo, avançou para a última fronteira – a maior reserva de recursos naturais e culturais do planeta –, a Amazônia”. O território, que antes era disseminado como vazio demográfico, agora busca pelo protagonismo dos seus. Para Nascimento (2020, p. 5), “O combate às línguas já faladas pelos povos originários negros e indígenas figura como um dos primeiros atos do mito da brasilidade lnguística entre nós, gerando, ao mesmo tempo, epistemicídio e linguicídio”.

Nessa análise, o preconceito racial se entrelaça com o linguístico e o social, no que Nascimento (2020) denomina de racismo linguístico. Essa terminologia se alimenta através do linguicídio, que objetiva a morte do não branco. Ou seja, nas interações linguísticas, e através delas, é possível compreender que Nascimento, (2020, p. 13): “O fato da maioria dos brasileiros (ou seja, as pessoas negras) estar condicionada às formas mais precárias de educação linguística tem razão de ser diretamente implicada por políticas linguísticas impostas para populações afro-brasileiras e indígenas”, em outras palavras, também é preciso estar atento às políticas linguísticas. Em complemento, para Nascimento, (2020, p. 15):

> “Por isso, ao analisar esse processo de linguicídio, quero apresentar aqui que a língua não é só modificada, mas está sempre submetida aos projetos de poder. Ela própria é um projeto de poder, incluindo suas desigualdades, que funda nas origens nacionais o conceito moderno de língua nacional. É a colonialidade que, ao se expandir pela via da Companhia de Jesus, trouxe consigo a língua como um bem imaterial de dominação no país, de maneira a tornar os indígenas cativos dóceis da terra e os negros, animais da terra.”

Ao garantir que o domínio sobre a palavra é também o domínio sobre o outro, se admite que a compreensão de uma representação telejornalística não deve ser capaz de separar realidade e vivência. Não se pode, nesses casos, excluir as línguas originais dos povos originários, pois suas maneiras de enxergar o mundo se relacionam diretamente com a maneira de se expressar, como garante Smith (2018, p. 11):

> “Enfurece-nos que práticas vinculadas ao último século, e a séculos anteriores a este, ainda sejam empregadas para negar a legitimidade das reivindicações dos povos indígenas pelo direito à existência, à terra e aos territórios, pelo direito de autodeterminação, pela sobrevivência de nossas línguas e formas de conhecimento cultural, pelos nossos recursos naturais e pelos sistemas que adotamos para viver em nossos ambientes.”

A PRAGA DA MANDIOCA E A POPULAÇÃO INDÍGENA DO AMAPÁ

A população indígena do Amapá é de 11.334 pessoas. No Estado, o município de Oiapoque possui 29,43% da população autodeclarada indígena, correspondendo a 8.088 pessoas dos 27.482 habitantes registrados, ou ainda, 71% da população indígena do Amapá, segundo dados do IBGE (2022). Os povos do Amapá são Waiãpi, no sul do Estado; e Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur-Arukwayene e Galibi-Kalinã, no extremo norte, em Oiapoque. Há ainda indígenas Apalai, Wayana, Tiriyó e Kaxuyana que, embora tenham suas terras demarcadas no norte do Pará, são atendidos pelos serviços de saúde e educação no estado do Amapá. Na mídia tradicional (jornal, rádio, televisão), essa pluralidade étnica e também linguística não existe.

A mandioca (Manihot esculenta) desempenha um papel central na segurança alimentar e na cultura dos povos indígenas, em especial, aqueles que habitam a Amazônia brasileira, no norte do país. Presente há séculos na região, sua produção não se limita à subsistência alimentar, também constitui um elemento fundamental nas práticas culturais, cerimoniais e econômicas de diferentes povos indígenas, como os Galibi Kali'na, Galibi Marworno, Karipuna e Palikur-Arukwayene, que vivem no Oiapoque, no estado do Amapá. A farinha de mandioca é um dos produtos mais importantes derivados desse cultivo, sendo amplamente utilizada na alimentação e comercialização. O processo de beneficiamento da mandioca envolve a extração de seus derivados, como o tucupi e a goma, além da produção do caxixi, bebida fermentada que possui relevância espiritual e festiva para os povos da região. Essa produção reflete um comportamento social, e também organizacional e econômico, denominado Maiuhi (trabalho coletivo), em que a farinha é um instrumento não só de alimentação, mas de repasse de conhecimentos ancestrais, na construção da identidade cultural desses territórios e dos povos que o habitam.

Em 2023, a região de Oiapoque foi severamente impactada por uma crise fitossanitária, resultante da disseminação de pragas que afetaram drasticamente a produção de mandioca. Três fungos e uma bactéria foram identificados como agentes patogênicos responsáveis pelo comprometimento do desenvolvimento da planta, impedindo a formação adequada do tubérculo, enfraquecendo as raízes e os caules. Entre as pragas identificadas, destaca-se o fungo Ceratobasidium theobromae, causador da doença conhecida como “vassoura-de-bruxa”, a qual compromete o crescimento da mandioca, promovendo alterações morfológicas severas, como o crescimento excessivo de brotos laterais e a formação de tufos desordenados de folhas. A disseminação desses patógenos ocorre por meio de mudas infectadas, ferramentas contaminadas e possivelmente pela circulação de agentes bióticos e abióticos, como insetos e condições climáticas propícias. Fatores ambientais, como o aumento da umidade e as alterações no regime de chuvas, contribuíram significativamente para a proliferação dessas pragas, agravando ainda mais o cenário da crise fitossanitária.

Os impactos dessa crise transcenderam o âmbito agrícola, com impactos severos na segurança alimentar, economia local

e dinâmicas culturais das comunidades indígenas afetadas. A mandioca, sendo a base alimentar dos povos indígenas do Oiapoque, teve sua escassez refletida no aumento da vulnerabilidade nutricional das famílias locais. O colapso na produção comprometeu a disponibilidade de farinha de mandioca, levando ao encarecimento do produto no mercado local e à dependência de alimentos industrializados, os quais nem sempre são acessíveis financeiramente e não fazem parte da dieta tradicional. A comercialização de derivados da mandioca também foi gravemente comprometida, afetando a economia das comunidades, que historicamente dependem da venda da farinha para a geração de renda. A perda das roças impactou diretamente a autonomia econômica dos povos indígenas da região, fragilizando sua capacidade de sustento e as redes de trocas comunitárias.

A dimensão cultural da crise não pode ser negligenciada, uma vez que a produção da mandioca está intrinsecamente relacionada às práticas culturais e religiosas das comunidades indígenas do Oiapoque. A redução da oferta de mandioca comprometeu rituais como o Xitotó e o Turé, impactando a continuidade de práticas que fazem parte do patrimônio cultural imaterial dos povos indígenas da região. Além disso, o cultivo da mandioca está associado a práticas coletivas de trabalho (maiuhi) - que também constituem momentos de transmissão intergeracional de conhecimentos - implicando em uma fragilização das dinâmicas sociais e da própria identidade cultural dessas comunidades.

Diante da gravidade da crise, em 20 de julho de 2023, o governo do Amapá declarou estado de emergência fitossanitária por meio do Decreto nº 6.621/2023, autorizando a adoção de medidas emergenciais para conter a propagação das pragas e garantir a segurança alimentar das comunidades indígenas afetadas. No entanto, as ações de contenção foram limitadas e insuficientes para reverter os impactos da crise a curto prazo. Em 30 de janeiro de 2025, o Ministério da Agricultura e Pecuária publicou a Portaria nº 769, declarando estado de emergência fitossanitária para os estados do Amapá e do Pará, reforçando a necessidade de medidas estruturais para o enfrentamento da crise.

ANÁLISE

Nesse sentido, foi escolhido como objeto de estudo o Jornal do Amapá 1 Edição e Jornal do Amapá 2 Edição, analisando a cobertura dos noticiosos sobre a praga da mandioca no Amapá. Para tanto, o mapeamento das edições compreendeu os anos de 2020 à 2025, na busca de materiais. Após a coleta, foi criada uma ficha de análise (Quadro 1), a partir de Coutinho (2021).

Quadro 1: Ficha de análise dos dados coletados nas edições do JAP 1 e JAP 2.

Data	Pauta	Formato	Duração	Imagens	Fontes	Tempos das fontes	Autoria	Link

Fonte: elaborado pela autora, 2025.

O primeiro quadro, criado a partir de Coutinho (2021), representa as lentes de análise que serão adotadas no estudo. Para além do referencial teórico, que garante o aporte histórico para essa construção, se busca aqui compreender as escolhas atuais, presentes nos anos de 2023 e 2024.

Quadro 2: Ficha preenchida com os dados coletados nas edições do JAP 1 e JAP 2

Data	Pauta	Formato	Duração	Imagens	Fontes	Tempos das fontes	Autoria	Link	Jornal
13/07 /2023	Praga na mandioca: Amapá busca solução para eliminar problemas em Oiapoque	Nota coberta	00:02:47	Reunião com Clécio Luís	Clécio Luís	00:00:47	Sem autoria	https://globoplay.globo.com/v/11779741/	JAP 1
					Ana Euler	00:00:35			
					Randolfe Rodrigues	00:00:19			
21/07 /2023	Situação de emergência no AP: Medida foi tomada para combater praga no cultivo de mandioca	Entrada ao vivo	00:03:45	Reunião com Clécio Luís	Clécio Luís	00:02:34	Mônica Peixoto	https://globoplay.globo.com/v/11801719/	JAP 1
04/08 /2023	Praga na mandioca: entenda sobre o problema que atinge plantações em Calçoene e Oiapoque	Entrevista ao vivo	00:15:27	Entrevista com Adilson Lopes	Adilson Lopes	00:15:47	Aline Ferreira	https://globoplay.globo.com/v/11838825/	JAP 1
08/08 /2023	Situação de emergência no AP: 4 municípios apresentam praga no cultivo de mandioca	Nota coberta	00:02:23	Entrevista com a fonte, intercaladas duas vezes com imagens de plantações	Kelson Vaz	00:01:27	Philippe Gomes	https://globoplay.globo.com/v/11847317/	JAP 1
					Clécio Luís	00:00:13			
					Rarison Santiago	00:00:24			
					Creuza dos Santos	00:00:07			
					Lucila Batista	00:01:30			
25/08 /2023	Indígenas atingidos por praga da mandioca receberam alimentos	Nota coberta	00:03:29	Imagens iniciais nas roças do Oiapoque. Meio e fim da coberta	Kelson Vaz	00:00:50	Girlene Duarte	https://globoplay.globo.com/v/11899331/	JAP 1
10 de agosto de 2023	Amapá decreta estado de emergência pela praga da mandioca e uma barreira sanitária é feita	reportagem	00:02:16	Imagens cedidas pelo Governo do estado do Amapá	Álvaro Cavalcante	00:00:09	Sem autoria informada	https://globoplay.globo.com/v/11859098/	JAP 2
					Kelson Vaz	00:00:21			
					Fonte não indígena sem nome informado	00:00:30			
06 de setembro de 2023	Diagro realiza barreiras sanitárias para evitar propagação de praga da mandioca	Nota coberta	00:02:49	Imagem do banco de dados da roça no Oiapoque	Charles Ferreira	00:01:11	Willian Amanajás	https://globoplay.globo.com/v/11926592/	JAP 2
22 de agosto de 2023	Aldeias indígenas atingidas pela praga da mandioca, vão receber cestas de alimentos	Nota coberta	00:02:56	Imagem do banco de dados da roça no Oiapoque	Aline Gurgel	00:01:13	Willian Amanajás	https://globoplay.globo.com/v/11886597/	JAP 2

Quadro 3: Resultados da análise do JAP 1 e JAP 2.

Data	Pauta	Formato	Duração	Imagens	Fontes	Tempos das fontes	Autoria	Link
13/07/2023 até 06/09/2023	A praga, barreira sanitária, cesta de alimentos e estado de emergência.	Seis notas cobertas, uma entrada ao vivo e uma entrevista ao vivo.	00:33:48	Imagens cedidas pelo Governo do estado do Amapá e banco de dados.	12 fontes sendo 10 fontes não indígenas e 2 fontes indígenas.	Fontes não indígenas: 00:32:11 Fontes indígenas: 00:01:37	Mônica Peixoto, Aline Ferreira, Philipe Gomes, Girlene Duarte e Willian Amanajás.	

Fonte: elaborada pela autora, 2025.

Entre 2023 e agosto de 2024, nos 00:33:48 destinados para falar sobre a crise da mandioca no Amapá, 00:31:11 foram destinados para fontes não indígenas, contra 00:01:37 para fontes indígenas. Essa disparidade responde à pergunta central dessa pesquisa: "O que a cobertura sobre a crise da mandioca no Oiapoque pode informar sobre a representação dos povos originários no JAP1 e JAP 2?", pois os elementos analisados são capazes de falar por si, uma vez que demonstram que para os noticiosos, as pautas indígenas locais não possuem relevância, pois são executadas sem esforço, na coleta de imagens, e sem o espaço de tela indígena necessário. O distanciamento do assunto demonstra também o afastamento dos povos indígenas do Amapá com os telejornais amapaenses.

Para além das escolhas editoriais de tempo, imagem, som, recortes, as distorções significativas na representação das comunidades indígenas e de suas demandas se demonstram através da ausência das línguas indígenas do Amapá. O telejornalismo, ao abordar a crise da mandioca, priorizou fontes institucionais e científicas em detrimento das vozes indígenas, que foram marginalizadas no discurso midiático. A narrativa jornalística, ao enfatizar os aspectos técnicos e econômicos da crise, desconsiderou a perspectiva das populações diretamente afetadas, reproduzindo um modelo de comunicação que perpetua a colonialidade do saber.

CONCLUSÃO

Diante do referencial teórico apresentado, entendemos que a língua sempre fala da cultura. Junto das línguas que se perdem ou se extinguem, findam também suas formações de pensar, de enxergar o mundo e de compreender a vida em toda a sua profundidade. A existência linguística, enquanto patrimônio, guarda memórias, saberes, filosofias, existências, complexidades, e preserva os valores de um povo. A extinção de uma língua tem impacto imediato na diversidade cultural, pois cada língua possui bagagem específica, construídas na historicidade de cada vivência, refletindo meios distintos de se conceber, agir e conhecer o mundo. De se relacionar com seres humanos, com as florestas, com os animais e com os seres espirituais. É por isso que a valorização de línguas indígenas é também sobre a autoestima das pessoas e das comunidades. Quando se fala em línguas, não se fala apenas sobre o processo de comunicação básica do dia a dia, mas de uma ferramenta que permite que a existência de muitas pessoas seja contemplada.

Portanto, a prática no estado reflete o conceito de "ocultar mostrando", em que as histórias dos povos indígenas são contadas sem a inclusão de suas próprias vozes, experiências e línguas. Esses sujeitos são levados para as telas das mídias tradicionais, estigmatizados como sujeitos sem autonomia, incapazes de opinar ativamente sobre suas vidas.

Em outras palavras, a luta por uma comunicação amazônica decolonial existe pois é necessário recuperar o passado e o presente dos povos indígenas enquanto pertencentes ao estado do Amapá, e sujeitos históricos relevantes que devem ser ouvidos, para que só então seja possível pensar em um futuro igualitário. A existência e a representatividade desses corpos e histórias nos jornais deve estar ligada às suas reais opiniões, não à imposição de terceiros que desconhecem as realidades locais. Essas definições explicam, parcialmente, como as escolhas jornalísticas em coberturas indígenas são limitadas a uma

cosmovisão monotemática, que apenas reproduz o que já é veiculado pelas mídias há séculos. A singularidade das narrativas e a perpetuação da voz passiva nesses conteúdos demonstra, que mesmo ao contar uma história, é possível apagar os sujeitos que estão sendo retratados.

REFERÊNCIAS

Becker, Beatriz. A linguagem do telejornal: um estudo da cobertura dos 500 anos do descobrimento do Brasil. Editora E-papers, 2005.

Coutinho, Iluska; Marino, Caroline. Um oceano de silêncio: Análise das representações sociais de gênero no telejornalismo brasileiro. Contracampo, Niterói, v. 38, n.2, p. 8-22, ago./nov. 2019.

Coutinho, Iluska. O telejornalismo narrado nas pesquisas e a busca por cientificidade: A análise da materialidade audiovisual como método possível. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 36, 2016, São Paulo. Anais [...] São Paulo: Intercom, 2016.

Nascimento, Natasha Soares do. O melodrama no telejornalismo. 2019. 40 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

Nascimento, Gabriel. Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Editora Letramento, 2020.

Souza, TCC de. Política linguística, política de línguas indígenas e línguas silenciadas. Políticas linguísticas e as línguas indígenas brasileiras. São Paulo, SP: Pontes Editores, 2022.

Teixeira, J. B. (2008). Meio Ambiente, Amazônia e Serviço Social. Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, (21), 141-152.

OCUPAÇÕES OU INVASÕES?

A REPRESENTAÇÃO DA LUTA POR TERRA NA IMPRENSA AMAPAENSE

Ingra Vale Queiroz Tadaiesky - UNIFAP

INTRODUÇÃO

A ocupação de terras devolutas no estado do Amapá tem se configurado como um tema recorrente e controverso no debate público, envolvendo questões fundiárias, sociais e políticas. Em um contexto marcado por desigualdade no acesso à terra e pela escassez de políticas habitacionais eficazes, muitas dessas ocupações acabam sendo retratadas pela mídia local de forma simplificada e estigmatizante.

Nesse cenário, a linguagem adotada pela imprensa exerce um papel fundamental na construção da opinião pública, influenciando percepções e julgamentos sobre os sujeitos e as dinâmicas envolvidas nesses processos. Consoante aos estudos de Motta (2013) sobre a análise crítica da narrativa, o presente artigo tem como objetivo analisar o tratamento dado pela mídia local às ocupações de terra no Amapá, com especial atenção ao uso do termo "invasão" para se referir à esta dinâmica e suas implicações simbólicas e políticas. A escolha desse foco parte da compreensão de que as palavras utilizadas pela imprensa não são neutras, e sim carregadas de significados que contribuem para a legitimação ou deslegitimação de determinadas ações sociais.

A adoção da palavra "invasão" normaliza uma forma de violência velada e afirma, ainda que de maneira indireta, que aquelas pessoas não deveriam ocupar aquele espaço, mesmo que ele estivesse desocupado e mesmo que, para essas pessoas, isso significasse não ter outro lugar para ir. O uso desse termo criminaliza a ação e desumaniza os sujeitos envolvidos. Ao relacionar uma ocupação como algo que foi "invadido", normaliza-se uma violência discursiva que sustenta e cristaliza desigualdades históricas, legitimando uma estrutura social excludente. Essa representação não é neutra e reforça a ideia de que aquelas pessoas, majoritariamente pobres, negras e/ou pertencentes a grupos marginalizados, não têm direito ao espaço urbano, mesmo quando esse espaço está desocupado e sem função social. Essa disputa simbólica gira em torno da legitimidade de ocupar a cidade e a imprensa, ao utilizar termos violentos, como "invasor", contribui para fortalecer o estigma de que a pobreza é sinônimo de desordem, ameaça ou problema social. Dessa forma, em vez de provocar uma reflexão sobre a desigualdade no acesso à terra, à moradia e à dignidade, o discurso midiático tende a reforçar o medo e o preconceito, tirando o foco do problema estrutural resultado da desigualdade social e colocando para uma suposta ilegalidade dos mais vulneráveis.

A metodologia adotada envolve a revisão bibliográfica e a análise de conteúdos de matérias veiculadas por três meios de comunicação locais, os portais Alyne Kaiser, Seles afes e G1 Amapá, buscando identificar padrões discursivos e seus efeitos na construção da narrativa sobre as ocupações. Ao problematizar o discurso midiático, pretende-se contribuir para uma reflexão crítica sobre o papel da linguagem na mediação dos conflitos fundiários e na formação de percepções sociais no Amapá.

A QUESTÃO FUNDIÁRIA NO AMAPÁ

O processo de ocupação de terras não é uma escolha individual, mas o resultado de processos históricos, políticos e econômicos que mantêm parcelas significativas da população à margem dos direitos básicos. A escassez de políticas públicas eficazes de habitação e a concentração fundiária fazem com que alguns amapaenses vejam nas ocupações a única alternativa possível para garantir o direito à moradia.

No Amapá, e particularmente em sua capital, Macapá, a questão da habitação para a população que necessita de um teto está intrinsecamente ligada à política urbana e às questões fundiárias históricas na região.

Segundo Batista (2022), a questão fundiária no Amapá, no período entre 1970 e 2020, foi moldada pela implementação de políticas territoriais que alteraram drasticamente o regime de posse e propriedade da terra, resultando na estrutura fundiária atual. O Governo Federal foi o principal indutor dessas políticas, reproduzindo um "modelo" de gestão territorial da Amazônia que priorizava a concessão de terras públicas ao capital privado e a criação de assentamentos para colonização rural. Este processo excluiu uma parcela da população do acesso à terra, gerando ocupação desordenada e o agravamento de conflitos fundiários, o que Batista descreve como um "caos fundiário". Esse é um processo focado nos assentamentos nas regiões mais distantes

do centro das cidades, mas também é uma possível análise para o contexto urbano da capital.

A Lei 10.257/2001 (BRASIL, 2001), conhecida como Estatuto da Cidade, estabelece diretrizes gerais para a política urbana, instituindo normas de ordem pública e interesse social que regulam o uso da propriedade urbana em prol do bem coletivo, da segurança e do bem-estar dos cidadãos, assim como do equilíbrio ambiental. Vale ressaltar um dos objetivos principais do Estatuto, que é o ordenamento pleno do desenvolvimento e das funções sociais da cidade e da propriedade urbana, garantindo, entre outros fatores, o direito à moradia para todas as gerações presentes e futuras.

Consoante ao pensamento de Mendes e Toledo:

> “O acesso à habitação é, então, entendido não somente como o direito à moradia, mas, sim, como um direito humano universal e fundamental que carrega consigo outros direitos, como a segurança da posse, a disponibilidade de serviços de infraestrutura e equipamentos públicos, a habitabilidade que deve garantir proteção contra as variações climáticas e contra eventos extremos e riscos, e a localização adequada (MENDES; TOLEDO. 2012. p. 543)”

A função social da propriedade urbana é um dos princípios que pautaram a criação do Estatuto da Cidade e surge em um contexto de intenso e desordenado crescimento urbano nas décadas de 1980 e 1990, onde a valorização das propriedades nas cidades levou a um grande movimento especulativo. A retenção especulativa de imóvel urbano resulta em sua subutilização ou não utilização e potencializa problemas sociais e urbanos.

No caso do Amapá, o problema não é a ocupação de imóveis já construídos, mas sim a ocupação de terrenos desocupados pertencentes à União. Segundo Batista (2022), existe o fenômeno de Grilagem de Terra, que é a apropriação ilegal de terras públicas por parte de pessoas com maior poder monetário. Essa prática, geralmente, ocorre após as terras terem sido "regularizadas", frequentemente por meios corruptos, e, com ou sem essa "regularização", as terras ficam em um período de valorização/ especulação imobiliária e são posteriormente vendidas. Esse fenômeno não só não tem qualquer tipo de retaliação pela mídia e pela opinião pública, como também foi - e é - facilitado por parte das autoridades competentes.

> “Na região amazônica é comum que posseiros se estabeleçam na terra para, em seguida, reivindicá-la perante órgãos governamentais [...]. Essa prática de ocupação de áreas públicas vem sendo repetida secularmente e foi intensificada ao longo dos últimos 50 anos, sendo estimado que existam mais de 300 mil posses rurais na região, as quais não detêm qualquer título formal de propriedade da terra [...]
>
> Dentro desse contexto, o Governo Federal editou, em 2009, a Lei no 11.952, alterando as regras jurídicas da regularização fundiária na Amazônia Legal, especialmente flexibilizando procedimentos e exigências para a titulação de posseiros. Para implementá-la foi criado o Programa “Terra Legal” (PTL). [...] de maneira geral, a Lei no 11.952 manteve os requisitos básicos contidos em leis anteriores, como a exigência de ocupação e exploração da terra pelos agricultores. Contudo, trouxe importantes inovações como a possibilidade de titulação por autodeclaração, isentando de vistoria in loco pelo governo, os imóveis com até quatro módulos fiscais que, na Amazônia, podem medir até 400 hectares.
>
> Esses e outros pontos foram amplamente criticados, pois facilitavam a prática de fraudes fundiárias, especialmente a grilagem de terras. De fato, a implementação de mecanismos que favoreciam a privatização de terras públicas, por meio da atuação do PTL, esteve associada a diversas denúncias de irregularidades ocorridas em praticamente todos os oito estados que integram a Amazônia Legal [...] Um ponto importante a ser destacado é que, até a criação do PTL, o Amapá possuía menos de 8% de suas terras na condição de propriedade privada, sendo que apenas duas empresas (AMCEL e JARI), concentravam mais da metade desse montante. [...] A atuação do PTL no Amapá foi marcada por denúncias de irregularidades, relacionadas à grilagem de terras públicas e a fraudes nos procedimentos de titulação. Essas práticas envolviam a abertura de processos de regularização fundiária em favor de pessoas que sequer residiam no Amapá; a invasão de terras públicas objetivando sua titulação; e o cadastro de imóveis fictícios junto ao SIGEF. (BATISTA, 2022. p.47-48 e 53)”

A pergunta que fica é: se o rico pode ocupar (muitas vezes sem nem estar presencialmente) um pedaço de terra desocupado para especulação imobiliária e tem facilidades para tomar aquele espaço para si, por que o pobre, que precisa de um pedaço de terra para morar, não pode? E, ainda por cima, é estigmatizado?

Aníbal Quijano (2005) disserta sobre a colonialidade do poder e como essa estrutura persiste nas formas contemporâneas de dominação, atravessando o capitalismo globalizado. Para Quijano, a modernidade europeia impôs uma classificação social baseada em raça e em uma hierarquização colonial que naturaliza desigualdades. Nesse contexto, a distribuição desigual da terra, e a criminalização das ocupações populares, além de uma questão jurídica e econômica é também profundamente ideológica e histórica.

> “Com efeito, as novas práticas sociais implicadas no padrão de poder mundial, capitalista, a concentração do capital e dos assalariados, o novo mercado de capital, tudo isso associado à nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história, à centralidade da questão da mudança histórica nessa perspectiva, como experiência e como idéia, requerem, necessariamente, a dessacralização das hierarquias e das autoridades, tanto na dimensão material das relações sociais como em sua intersubjetividade; a dessacralização, a mudança ou o desmantelamento das correspondentes estruturas e instituições. A individualização das pessoas só adquire seu sentido nesse contexto, a necessidade de um foro próprio para pensar, para duvidar, para decidir; a liberdade individual, em suma, contra as adscrições sociais fixadas e em consequência a necessidade de igualdade social entre os indivíduos. (QUIJANO, 2005. p. 125)”

A terra, então, não é apenas um bem material: ela se torna uma expressão do lugar que cada sujeito ocupa no imaginário social moldado pela colonialidade. O rico, herdeiro símbolo da racionalidade europeia moderna, é visto como legítimo gestor e acumulador de propriedades. Já o pobre, racializado e marginalizado, é reduzido à condição de ameaça à ordem, sua ocupação é sempre suspeita, sua moradia, precária, sua presença, incômoda.

No Amapá, as chamadas “invasões”, estigmatizadas e vindas da parcela mais pobre da sociedade, são feitas longe dos centros urbanos do estado, geralmente em locais onde ninguém quer morar. Longe dos centros urbanos mas perto o suficiente para que se consiga ter acesso à ele. Em Macapá, é comum que ocupações se transformem em bairros, como

ocorreu com os bairros Infraero e Universidade. No entanto, esses bairros crescem sem infraestrutura adequada, e somente com o passar dos anos conseguem atingir um nível mínimo de dignidade, mas ainda assim carregam estigmas.

A IMPORTÂNCIA DA NARRATIVA E O PERIGO DE CONTAR APENAS UM LADO DA HISTÓRIA

A linguagem midiática exerce uma força considerável na formação da percepção pública, moldando discursos e atribuindo significados a fenômenos sociais. Não se trata de um processo imparcial, visto que as narrativas construídas e veiculadas pela mídia são capazes de produzir opiniões, valorizar julgamentos e, constantemente, perpetuar preconceitos e estereótipos, carregando intencionalidades explícitas e implícitas que influenciam a interpretação da realidade. Os meios de comunicação de massa transformam eventos crus em "narrativas" para torná-los comunicáveis, significando-os dentro de suas próprias regras discursivas e ideológicas.

Luiz Gonzaga Motta (2013) entende que a narrativa é uma expressão universal, que atravessa todas as formas midiáticas, desde o jornalismo, passando pelo cinema, fotografia, rádio, etc. Interpretar criticamente como esses enredos/narrativas são postos é crucial para compreender a intencionalidade implícita ou explícita do que estamos vendo, ressaltando a importância de não ser apenas um agente passivo do que é posto.

> A narrativa não é uma expressão ingênua, nem uma obra fechada sobre si mesma, mas um sentido em construção. [...] A narrativa é um dispositivo argumentativo que visa seduzir e envolver o interlocutor, desvelando intencionalidades que lhe são implícitas. [...] O contar, observa, é uma arte judicatória: o ato configurante que preside ao tecer da intriga consiste em considerar junto, tecer reflexivamente um todo significativo. Contar, prossegue, é refletir sobre os eventos narrados a partir de certo distanciamento, é eleger, priorizar, excluir. (MOTTA, 2013. p. 12)

Para contextualizar a análise serão utilizadas matérias de três veículos de imprensa que possuem grande alcance em todo o Amapá: o Portal Seles Nafes, Portal Alyne Kaiser e G1 Amapá.

Figura 1 - Matéria do Portal Seles Nafes publicada em 12 de junho de 2025

Fonte: print screen da tela do jornal. Disponível em: https://selesnafes.com/2025/06/justica-manda-autoridades-criarem-plano-de-desocupacao-em-loteamento-in vadido. Acesso em: 02 de jul de 2025.

Figura 2 - Matéria do Portal Alyne Kaiser publicada em 22 de março de 2021

Fonte: print screen da tela do jornal. Disponível em: https://alynekaiser.com.br/latrocida-foragido-do-iapen-e-capturado-pela-prf-em-invasao-no-km-8/. Acesso em: 02 jul 2025.

Figura 3 - Matéria do Portal G1 Amapá publicada em 12 de julho de 2021

Fonte: print screen da tela do jornal. Disponível em: https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2021/07/12/mais-de-70-familias-sao-retiradas-de-area-de-invasao-em-terreno-na-zona-norte-de-macapa.ghtml Acesso em: 02 jul 2025.

Ao observar as manchetes de cada matéria - usadas aqui como ferramentas que ilustram o cotidiano da imprensa amapaense - é possível verificar o uso do termo "invasão" e também o contexto violento em que são retratadas as famílias que residem em ocupações. É fundamental entender que a escolha lexical do termo "invasão" não é sem propósito, ela caracteriza a criminalização e exacerba preconceitos em relação à ação dos movimentos de moradia. Para a imprensa e para uma parte da sociedade, há um desconhecimento da legitimidade desses movimentos de habitação, o que leva à estereotipização das pessoas envolvidas nas ocupações e à associação de suas condutas a algo julgado como "má", sem que se compreendam as razões subjetivas e sociais que motivaram esse processo. (Mendes; Toledo, 2012).

Nesse contexto, quando uma manchete como a da "Figura 1" reporta sobre a determinação da justiça para as autoridades criarem um plano de desocupação de terras ou imóveis tidos como "invadidos", reforça a ideia de criminalidade do ato de ocupar. Tais determinações judiciais implicam na retirada das famílias das únicas casas que tiveram a possibilidade de construir ou ocupar, frequentemente acompanhadas de uma forte repressão policial. Repressão essa que, por muitas vezes, é violenta e raramente é retratada pela mesma mídia que cristaliza a criminalidade de movimentos de habitação.

Na "Figura 2" a imagem de criminalização de uma ocupação é reforçada, ao dar ênfase que um latrocida estaria se escondendo em uma área de "invasão". Tal escolha de palavras reforça o medo social de áreas ocupadas, como se lá só habitassem pessoas criminosas e perigosas. A "Figura 3" é simbólica, pois representa a efetivação de uma política de tolerância zero com pessoas pobres que ocupam terras, sendo o anúncio do sucesso em despejar essas famílias de suas casas.

> A etimologia da palavra "invasão" nos remete à agressão e usurpação, abrangendo significados subjetivos como "tomada pela força". Contrariamente a palavra "ocupação", além de reportar ao "ato de apoderar-se de algo", inclui também o "modo de aquisição da propriedade sem dono ou abandonada; apropriação". Nesse sentido, os antônimos da palavra "ocupação" contribuem mais do que seu próprio significado para julgá-la mais adequada para refletir sobre o objeto da luta dos movimentos de moradia. (Mendes; Toledo, 2012. p. 544).

Isso evidencia que, mesmo com um robusto arcabouço jurídico que busca consolidar o direito à moradia adequada como um direito fundamental, o direito à cidade não é acessível a todos. As ocupações organizadas pelos movimentos de moradia surgem, portanto, como uma resposta direta à "necessidade humana de morar" frente às restrições do mercado habitacional formal e às políticas urbanas estatais que falham em alcançar a universalidade. (Mendes; Toledo, 2012).

Nesse contexto, o papel do jornalismo, como mídia de massa, para além de transmitir fatos, também faz algo que gera impactos gigantes: seleciona quais os acontecimentos serão destacados, como serão narrados e qual ênfase irão receber. Essa escolha, por si só, é um ato de construção de discurso muito poderoso, ao definir o que é "notícia" e como ela será repassada para a população, a imprensa contribui para a construção dos símbolos que definem a realidade social, e até mesmo, a moral.

> "Quando narramos algo, estamos nos produzindo e nos constituindo, construindo nossa moral, nossas leis, nossos costumes, nossos valores morais e políticos, nossas crenças e religiões, nossos mitos pessoais e coletivos, nossas instituições. Estamos dando sentido à vida. Aquilo que incluímos ou excluímos de nossas narrações depende da imagem moral que queremos construir e repassar. Através das narrativas cobrimos nossas vidas de significação. Elas reiteram e confirmam o canônico, nomeiam e explicam o desviante, legitimam e es tabilizam o mundo [...] Todo discurso é poder, um poder que exerce na relação entre quem fala e quem escuta. A análise rigorosa e sistemática da comunicação narrativa no contexto de sua configuração pode revelar esse jogo de poder, descortinar a correlação de forças que se exerce nas relações discursivas interpessoais e coletivas." (MOTTA, 2013. p.18-19)

A narrativa é a atual e mais potente forma de expressão de poder, ela se consagra como um dispositivo de manipulação de massas que firma e domina o interlocutor, o prendendo a uma história única, que deixa a sua marca de forma implícita (Motta, 2013). O uso do termo "invasão" cria uma atmosfera de alarmismo social, onde a mensagem que passa é a de que as demais

pessoas precisam se defender dessa ameaça. A força da palavra "invasão" se concretiza por um discurso discriminatório, que só amplia condições para estabelecer um Estado punitivo (Mendes; Toledo, 2012), onde os leitores dessas matérias se sentem mais seguros e satisfeitos quando pessoas de áreas ocupadas são despejadas (como ilustra a manchete da "Figura 3") e para eles, de preferência, com força bruta.

Isso não é uma simples face de maldade, é uma construção narrativa que coloca o receptor da mensagem como um agente passivo que toma todo o discurso da grande mídia como verdade absoluta. Ao invés da promoção de um diálogo sobre as questões urbanas complexas que levaram aquelas pessoas a "invadirem" determinado espaço, a mídia opta por contribuir com a manutenção de preconceitos e para a justificação de ações repressivas. Ao invés de cobrar das autoridades responsáveis e competentes políticas públicas efetivas de ocupação e de direito à cidade - porque essas pessoas também possuem direito à cidade para além do tópico da moradia - os meios de comunicação acomodam-se na perpetuação da narrativa repressora. Essa ação repressora tem a intenção de reprimir e também finda por desqualificar os movimentos de ocupação.

> "Certas proliferações figurativas constantes nas narrativas jornalísticas fazem com que o jornal desencadeia o que se chama de metanarrativa ideológica, muitas vezes desvinculada da realidade social, mas própria da realidade que esse veículo pretende criar, por exemplo, o tema da criminalização. A proliferação das figuras "estranhas" a um organismo social, projetado para o público receptor, presente nos textos-enunciados, quando intencionalmente dispostos visando atender à ideologia do jornal, serve para a invisibilidade de certos fatos e proporcionar a visibilidade de outros. Pode-se dizer que para a sustentação da forma de organização dos meios de comunicação de massa no Brasil, move-se, tipicamente, a ideologia neoliberal que, sustentada pelos mecanismos globais, procura fazer crer que é ela a única saída e/ou a solução dos problemas econômicos vigentes. Desse modo, a sociedade deve aceitar a forma de organização dada à economia e à política tal como essa ideologia propõe, não havendo outra forma de organização, como, por exemplo, os movimentos sociais. Nessa lógica, esses movimentos sociais sempre foram historicamente a conformação contrária à ideologia neoliberal. (ZUIN, 2018. p. 60)"

A ideia de que movimentos sociais reivindicatórios de terra representam graves ameaças à ordem e à propriedade é amplamente propagada nos meios de comunicação de massa, com diversas nuances, e é reproduzida exaustivamente em diferentes contextos

sociais. Essa narrativa é parte de um processo de criminalização desses movimentos, que são constantemente categorizados como "invasores" e "perigosos" (Zuin, 2018). A imagem de pessoas ocupando terras é cristalizada como uma invasão violenta de espaços, quando a realidade é bem diferente: muitas dessas ocupações são atos de resistência, conduzidos por famílias que buscam um lugar para viver com a mínima dignidade, reivindicando direitos básicos que lhes foram sistematicamente negados, como moradia, trabalho, acesso à terra, saúde e lazer. Essas ações têm seu sentido político e social distorcido, ocultando as causas da desigualdade fundiária e silenciando as vozes daqueles que lutam por justiça social, ou mesmo que só estão desesperados pela necessidade de ter um lugar para se abrigar.

> "Entende-se que por meio do diálogo transversal entre a mídia, os movimentos sociais, o Estado e organismos extraestatais será possível destruir as amarras que impedem o entendimento da luta pelo direito à terra como um direito à dignidade humana, de forma a dar origem ao ambiente propício para as reformas que permitam, efetivamente, interação entre o desenvolvimento e a dignidade humana. (ZUIN, 2018. p. 67)"

CONCLUSÃO

A questão fundiária no Amapá, especialmente no que tange às ocupações de terra, emerge como um tema de profunda complexidade, cujas nuances são frequentemente obscurecidas e distorcidas pela forma como a imprensa local constrói e veicula suas narrativas. Este cenário de desigualdade no acesso à terra e a escassez de políticas habitacionais eficazes levam parcelas significativas da população a ver nas ocupações a única alternativa para garantir o direito à moradia. Contudo, a linguagem adotada pela mídia, longe de ser neutra, atua como um poderoso dispositivo

de manipulação, que produz conhecimento e atribui significados com intencionalidades explícitas e implícitas, buscando seduzir e envolver o interlocutor com uma ótima preconceituosa e, até mesmo, sensacionalista.

A escolha lexical de "invasão" não é apenas uma questão semântica, ela possui uma natureza parcial que criminaliza e exacerba preconceitos em relação à ação dos movimentos de moradia, ignorando as legítimas razões sociais que os impulsionam. Ao utilizar essa palavra, a imprensa normaliza uma forma de violência velada, sugerindo indiretamente que as pessoas não deveriam ocupar aquele espaço, mesmo que este estivesse desocupado e que, para elas, não houvesse outra alternativa.

Essa terminologia criminaliza a ação e desumaniza os sujeitos envolvidos, reforçando a ideia de que pessoas majoritariamente pobres, negras e/ou marginalizadas não têm direito ao espaço urbano, mesmo que este não esteja cumprindo a sua função social. A imprensa, ao utilizar termos como "invasor", fortalece o estigma de que a pobreza é sinônimo de desordem, ameaça ou problema social, desviando o foco do problema estrutural da desigualdade social para uma suposta ilegalidade e criminalidade dos mais vulneráveis.

Utilizando outra perspectiva, a palavra "ocupação" seria uma melhor escolha lexical para se referir ao grupo de pessoas e famílias que estabelecem moradia em terras desocupadas pois abrange o modo de aquisição da terra sem dono, que é a apropriação. O uso da terminologia "ocupação" permite a reflexão sobre a luta dos movimentos de moradia. A análise de matérias de veículos como dos portais analisados no presente artigo revela um padrão discursivo que associa as famílias em ocupações à criminalidade, como ilustrado por manchetes que anunciam despejos e também vinculam a imagem de ocupações à foragidos da justiça. A determinação judicial para planos de desocupação, frequentemente acompanhada de repressão policial, reforça essa ideia de ilegalidade e retira as famílias das únicas moradias que conseguiram ter.

Essas ações evidenciam que, apesar de existir um robusto arcabouço jurídico como o Estatuto da Cidade (Lei 10.257/2001), que estabelece o direito à moradia e a função social do território e propriedade urbana, o direito à cidade não é acessível a todos. Dessa forma, as ocupações surgem como uma resposta direta à necessidade de ter um lar, um abrigo, de morar em algum lugar.

O processo de ocupação de terras é o resultado de processos históricos, políticos e econômicos que marginalizam parcelas significativas da população. Um pouco crucial de contraste é o fenômeno da Grilagem de Terras, que consiste na apropriação ilegal de terras públicas por pessoas com maior poder aquisitivo, para especulação e posterior venda. Essa prática, além de facilitada pelas autoridades, não sofre consequências midiáticas, como a retaliação que sujeitos pobres sofrem na construção da opinião pública.

Essa distinção entre a aceitação da apropriação de terras por parte dos mais ricos e a criminalização das ocupações populares é ideológica e histórica, um recorte de uma colonialidade de poder, que impõe uma classificação social baseada na hierarquização colonial que naturaliza desigualdades sociais (Quijano, 2005). Consoante a este pensamento, a terra se torna uma expressão do lugar que cada sujeito ocupa no imaginário social: o rico, herdeiro da racionalidade europeia, é visto como legítimo gestor de propriedades, enquanto o pobre, marginalizado, é reduzido à condição de ameaça à ordem social.

O jornalismo vai além da transmissão pura e simples dos fatos, ele seleciona, narra e enfatiza acontecimentos que têm o poder de construir símbolos que definem a realidade social e a moral da sociedade. A narrativa é a forma mais potente de expressão de poder e funciona como um dispositivo de manipulação de massas que tem o poder de prender o interlocutor a uma única versão de um fato.

A escolha do que incluir ou excluir das narrações depende da imagem moral que se quer construir e repassar, reiterando o canônico e explicando o desviante, legitimando e estabilizando o mundo (Motta, 2013). Dessa forma o uso do termo "invasão" pela mídia cria uma atmosfera de alarmismo social, passando a mensagem de que a sociedade precisa se defender dessa "ameaça". Esse discurso discriminatório fortalece um Estado punitivo, no qual os espectadores se sentem mais seguros e satisfeitos com os despejos desses grupos, e a partir do pensamento meritocrático

de “se eu lutei tanto para trabalhar e ter minha casa porque esses ‘vagabundos’ não podem fazer igual?”, sentem-se injustiçados e celebram quando a força bruta - vinda do policiamento ostensivo - e jurídica é utilizada contra os chamados “invasores”.

Esse pensamento não vem apenas de um lugar meritocrático, mas também de uma construção narrativa que leva o público a aceitar o discurso da grande mídia como a verdade absoluta. Ao passo que o uso da terminologia “invasão” perpetua e cristaliza estigmas sociais, os grupos marginalizados sofrem com a ausência da promoção do debate construtivo sobre as questões complexas do ordenamento urbano e social que levam às ocupações. A mídia opta por manter preconceitos e justificar ações repressivas que reprimem e desqualificam a legitimidade dos movimentos de habitação.

Existe uma proliferação de narrativas jornalísticas que criam ideologias desvinculadas da realidade social, com o propósito de criminalizar e servir à ideologia neoliberal (Zuin, 2018). A mensagem passada de que movimentos sociais reivindicatórios de terra representam graves ameaças à ordem e à propriedade é amplamente difundida e essa narrativa distorce o sentido político e social dessas ações, preferindo ignorar e ocultar do grande público as causas da desigualdade fundiária e silenciar as vozes daqueles que lutam por justiça social. No entanto, é válido ressaltar que a responsabilidade sobre isso não recai apenas sobre a imprensa, ela é um importante condutor de debates, isso é fato, mas é preciso que o assunto seja pauta importante, principalmente para as autoridades. É necessário que o Estado, efetivamente, se responsabilize por esses grupos, estabelecendo políticas públicas que resolvam o problema e não apenas tapam buracos.

Para superar essas amarras e entender a luta pelo direito à terra como um direito à dignidade humana, é fundamental promover um diálogo transversal entre a mídia, os movimentos de habitação e o Estado. É preciso enxergar essas pessoas pelo que realmente são: indivíduos que vivem à margem da sociedade, vulnerabilizados pela pobreza em um sistema que os exclui continuamente e que, além disso, os criminaliza e estigmatiza apenas por terem construído um barraco como única alternativa de moradia, quando já não lhes restava mais nada.

REFERÊNCIAS

BATISTA, Edmilson das Merces. Políticas territoriais e a questão fundiária no Amapá (1970-2020). Revista franco-brasileira de geografia. 2022

BRASIL. Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001. Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 de Jul. de 2001. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10257.htm >. Acesso em: 10 de jul. 2025

COSTA, Elen. Latrocida foragido do Iapen é capturado pela PRF em invasão no km 8. Portal Alyne Kaiser, em cima da notícia. Disponível em: <https://alynekaiser.com.br/latrocida-foragido-do-iapen-e-capturado-pela-prf-em-invas ao-no-km-8/>. Acesso em: [2 de Jul. 2025].

MENDES, R. P.; TOLEDO, R. F. OCUPAÇÃO VERSUS INVASÃO A luta por moradia enquanto práxis transformadora do espaço urbano. Cadernos do Desenvolvimento, Rio de Janeiro, v. 7, n. 11, p. 539-551, jul.-dez. 2012

MOTTA, Luiz Gonzaga. Análise crítica da narrativa. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2013.

NAFES, Seles. Justiça manda autoridades criarem plano de desocupação em loteamento invadido. Seles Nafes.com, 2025. Disponível em: <https://selesnafes.com/2025/06/justica-manda-autoridades-criarem-plano-de-desocupacao-em -loteamento-invadido/ >. Acesso em:[2 de Jul. 2025].

PACHECO, Núbia. Mais de 70 famílias são retiradas de área de invasão em terreno na zona norte de Macapá. Disponível em: <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2021/07/12/mais-de-70-familias-sao-retiradas-de-are a-de-invasao-em-terreno-na-zona-norte-de-macapa.ghtml>. Acesso em: [2 de Jul. 2025].

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 177-142.

ZUIN, Aparecida Luzia Alzira. A mídia e sua relação com os movimentos sociais pelo direito à terra: “criminalização e estrutura de poder”. Estudos em Jornalismo e Mídia, 15, 2018.

As Potencialidades da Extração do Açaí para Economia das Comunidades Ribeirinhas do Arquipélago do Marajó/PA:

Uma análise de matérias eletrônicas

Jefeson Caldas dos Santos - UNIFAP

INTRODUÇÃO

A produção do açaí, fruto típico da região amazônica, tem se consolidado como uma importante atividade econômica e cultural para diversas comunidades ribeirinhas, especialmente no estado do Pará. No Arquipélago do Marajó, essa prática extrativista é desenvolvida tradicionalmente por populações que fazem do açaí não apenas um alimento, mas um elemento central de sua identidade social, territorial e de sua subsistência.

Nas últimas décadas, o mercado do açaí se expandiu em âmbito nacional e internacional, elevando sua importância econômica e gerando novas oportunidades para os povos da floresta. No entanto, a valorização do produto no mercado externo nem sempre se reflete na melhoria da qualidade de vida dos produtores locais, que enfrentam obstáculos estruturais, como o difícil acesso a políticas públicas, crédito rural e capacitação técnica.

Diante disso, o presente capítulo busca responder ao seguinte problema de pesquisa: como a extração do açaí impacta a economia das comunidades ribeirinhas do Arquipélago do Marajó/PA e de que forma o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) pode contribuir para o fortalecimento dessa atividade? Como objetivo geral, pretende-se analisar os impactos da extração do açaí na economia das comunidades ribeirinhas do Marajó e avaliar o papel do PRONAF no apoio à agricultura familiar na região. Como objetivos específicos, destacam-se: compreender a importância cultural, econômica e simbólica do açaí para os povos ribeirinhos; descrever os impactos sociais, ambientais e econômicos da extração nas condições de vida local; e identificar como o PRONAF pode ser um instrumento eficaz para o fortalecimento da economia ribeirinha.

Parte-se da hipótese de que, apesar de a extração do açaí representar uma atividade sustentável e enraizada nos saberes tradicionais, sua consolidação como estratégia de desenvolvimento socioeconômico exige a efetiva implementação de políticas públicas ajustadas às especificidades da Amazônia. Essa necessidade se torna ainda mais evidente diante do cenário de desigualdades regionais, em que o acesso a recursos financeiros, infraestrutura e apoio técnico ainda é limitado para as comunidades extrativistas do Marajó (SCHULTZ; AHLERT, 2016).

A justificativa para este estudo reside na relevância de compreender como uma prática tradicional pode ser integrada às estratégias contemporâneas de desenvolvimento sustentável, respeitando as particularidades socioculturais da Amazônia e promovendo inclusão social. A escassez de estudos que tratem do extrativismo do açaí articulado com políticas públicas no contexto marajoara reforça a importância desta pesquisa, que pretende contribuir para a valorização dos saberes populares e para o aprimoramento das políticas voltadas à agricultura familiar na região.

A pesquisa tem natureza aplicada, com abordagem qualitativa e caráter exploratório. Como procedimentos metodológicos, foram utilizados: pesquisa bibliográfica com base em autores que tratam de extrativismo, políticas públicas e agricultura familiar; pesquisa documental, com análise de legislações como a Lei nº 11.326/2006 e o Decreto nº 3.991/2001; e análise de conteúdo de matérias jornalísticas publicadas entre 2019 e 2024 em veículos como G1, Época, UOL, Planeta Campo e Agência Pará. As matérias foram selecionadas a partir dos termos "açaí" e "comunidades ribeirinhas do Marajó" e categorizadas segundo temas como sustentabilidade, renda, organização comunitária e acesso ao crédito.

A triangulação entre as fontes bibliográficas, normativas e jornalísticas permitiu uma compreensão mais ampla do papel do açaí na economia local e das possibilidades de fortalecimento dessa atividade por meio das políticas públicas existentes.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

COMUNIDADES RIBEIRINHAS E A EXTRAÇÃO DO AÇAÍ

Dentre os variados conceitos e noções sobre comunidades tradicionais, há a necessidade de interpretar os elementos dos saberes ancestrais relacionados ao extrativismo, sendo estes saberes com atribuição íntima com a relação

da interação entre o homem e a natureza, a territorialidade, aspectos sociais, culturais e a produção das identidades desses povos (FERNANDES; MOSER, 2021).

No contexto amazônico, as populações ribeirinhas são denominadas de variadas formas, com referências que permeiam o seu modo de vida, sendo algumas denominadas segundo Chaves e Furtado (2017) "povos das águas"; Furtado e Maneschy (2002) "ribeirinidade"; Magalhães e Cunha (2017) "modo de vida ribeirinho".

Essa variedade de definições permite inferir que a noção de ribeirinho é múltipla e guarda relação com a diversidade sociocultural presente na Amazônia. Porém, elementos em comuns aproximam aspectos presentes nessas múltiplas noções e conceitos sobre o ribeirinho amazônida. Assim, são os sujeitos sociais que constroem suas identidades, tendo o espaço natural e a rica biodiversidade do bioma amazônico como parte constitutiva de sua vida, guardando íntimo contato com os rios da região, culminando em uma relação de natureza simbólica e cultural. Ou seja, pensar na categoria ribeirinho é relacionar a um tipo de sociabilidade que interage constantemente com a natureza, com fortes traços de ancestralidade.

A extração do açaí é considerada uma prática remota presente há muitos anos no interior das comunidades tradicionais da Amazônia Brasileira (FARIAS E BRITO, 2022). Estas mesmas autoras (2020; 2022) afirmam ainda que, o trato do açaí, consiste em uma prática que se perpetua por gerações, e observam a extração do açaí, como algo constituinte da cultura e território dos ribeirinhos.

> "Consideramos que os territórios ribeirinhos se reproduzem mediante as relações que se estabelecem dentro dele e da dinâmica com outros lugares, em meio à essas conexões se criam identidades coletivas, valores e concepções. Concebemos, assim, o açaí como um dos elementos que engloba o conjunto de referências territoriais (FARIAS E BRITO, 2022, p. 3)."

Visto dessa forma, nas comunidades ribeirinhas, a prática não se desarticula dos conhecimentos e da vivência desses povos, que até os dias atuais desenvolvem não somente como perpetuação de uma prática "tradicional", assim como uma prática que contribui como estratégia de subsistência, pela renda gerada por intermédio da comercialização do fruto.

O MANEJO DO AÇAÍ E A ECONOMIA DAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DO ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ

A cadeia de produção do açaí não pertence a um circuito longo, como as commodities, pois a produção em grande escala ainda é experimental e sua produção envolve principalmente as comunidades tradicionais, agricultores familiares, dentre eles, ribeirinhos, comunidades quilombolas e indígenas, além de atravessadores e intermediários (CIALDELLA et al, 2022).

O sucesso econômico do açaí a nível nacional e internacional, enquanto produto da sociobiodiversidade brasileira, é resultado do empenho e crescente produção por parte das populações e comunidades tradicionais de vários segmentos, como colheita, manejo, transporte, transformação e o fluxo de vários mercados locais, regionais e internacionais (CIALDELLA et al, 2022).

Na região do Arquipélago do Marajó/PA, o cenário das contribuições das comunidades ribeirinhas na comercialização do açaí a nível global, não parece ser diferente. Por mais que os estudos sobre o manejo e a comercialização do açaí nessa região ainda parecem incipientes, as matérias de jornal indicam as potencialidades das comunidades do Arquipélago no fornecimento do fruto/produto.

Importa destacar que o Arquipélago do Marajó é uma das mesorregiões do estado do Pará e comporta 17 (dezessete) municípios, sendo 15 (quinze) deles, com índice de desenvolvimento humano (IDH) considerado baixo ou muito baixo (IBGE, 2010). Com este cenário, vê-se cada vez mais urgente tomar medidas que venham diminuir as disparidades sociais e reverter o quadro socioeconômico observado na região. Nesse sentido,

importa sinalizar estratégias que potencializem o desenvolvimento econômico e conforme com os arranjos regionais do território.

> O açaí, considerado um produto da sociobiodiversidade, se destaca como uma importante fonte de renda para as comunidades locais. Sua produção, aliada à preservação da floresta, configura-se como um caminho promissor para o desenvolvimento sustentável da região (NANNINI, 2024, s/p).

Assim, ao se aliar a esta estratégia, outros estudos apontam que além de uma alternativa de desenvolvimento sustentável, a extração do açaí para comercialização, tem se mostrado um projeto possível nas comunidades tradicionais, a partir dos impactos positivos gerados sobre as comunidades locais.

A Amazônia brasileira abriga uma diversidade de comunidades tradicionais, entre elas os povos ribeirinhos, cuja existência está profundamente entrelaçada com os ciclos naturais dos rios, da floresta e dos frutos que dela provêm. A vida ribeirinha articula saberes ancestrais e práticas extrativistas sustentáveis que constituem um modo de vida próprio, marcado por territorialidade, pertencimento e resistência sociocultural (FERNANDES; MOSER, 2021). Nesse contexto, o açaí (Euterpe oleracea) emerge como um elemento-chave da economia, da cultura alimentar e das estratégias de subsistência das populações amazônicas.

A produção do açaí tem forte vinculação simbólica com a identidade ribeirinha. De acordo com Farias e Brito (2022), a prática extrativista do açaí nas regiões de várzea configura uma forma de apropriação do território que combina conhecimento ecológico tradicional, divisão comunitária do trabalho e manejo sustentável dos recursos naturais. Essa perspectiva reforça a noção de que a extração do açaí não se limita a uma atividade econômica, mas constitui uma prática socialmente enraizada e carregada de significados culturais e históricos.

Do ponto de vista econômico, o açaí tem ganhado relevância internacional, tornando-se uma das frutas mais exportadas da Amazônia brasileira. Contudo, essa valorização comercial não se distribui de forma equitativa, e grande parte dos lucros permanece nas mãos de intermediários ou grandes empresas processadoras. Conforme aponta Costa (2017), os extrativistas e pequenos produtores da região enfrentam dificuldades relacionadas ao acesso a mercados, infraestrutura logística precária, falta de políticas públicas direcionadas e escassez de investimentos locais que favoreçam a agregação de valor ao produto.

É nesse cenário que se insere o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), instituído em 1996 e regulamentado pelo Decreto nº 3.991/2001 (BRASIL, 2001). O programa visa fomentar a agricultura familiar por meio do acesso ao crédito, assistência técnica e políticas de incentivo à produção e comercialização. Entretanto, como destacam Schultz e Ahlert (2016), a distribuição regional dos recursos do PRONAF ainda é marcada por desigualdades: a maior parte dos financiamentos concentra-se na região Sul, enquanto os estados da Amazônia Legal, apesar de sua expressiva população rural, têm acesso limitado aos benefícios do programa. Essa assimetria reforça a exclusão histórica das populações ribeirinhas das políticas públicas estruturantes.

Além disso, há um descompasso entre os modelos tradicionais de produção e a lógica bancária formal imposta pelas exigências burocráticas do crédito rural. Fernandes e Moser (2021) apontam que as comunidades ribeirinhas enfrentam dificuldades para se enquadrar nas exigências formais dos programas governamentais, uma vez que seu modo de vida é pautado por práticas coletivas e por relações que não se ajustam integralmente aos parâmetros técnico-burocráticos exigidos.

Por isso, é fundamental reconhecer a necessidade de políticas públicas territorializadas,

que considerem as especificidades ambientais, sociais e culturais da Amazônia. Como argumenta Souza (2006), uma política pública só é efetiva quando é pensada a partir da realidade dos sujeitos aos quais se destina. No caso das comunidades ribeirinhas do Marajó, é essencial que as ações do Estado estejam integradas com os saberes locais e promovam o fortalecimento das práticas extrativistas como estratégias legítimas de desenvolvimento sustentável.

Assim, a fundamentação teórica deste capítulo se ancora em três pilares principais: (i) o reconhecimento da extração do açaí como uma prática social, cultural e econômica complexa; (ii) a análise crítica da atuação das políticas públicas, em especial do PRONAF, em contextos amazônicos; e (iii) a valorização das comunidades ribeirinhas como agentes centrais da conservação ambiental e do desenvolvimento sustentável. A articulação entre esses eixos oferece subsídios para compreender os desafios e as potencialidades da cadeia produtiva do açaí no Marajó, bem como para refletir sobre estratégias públicas mais inclusivas e eficazes.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa sobre o impacto econômico e social da extração de açaí nas comunidades ribeirinhas do Arquipélago do Marajó foi desenvolvida utilizando uma abordagem qualitativa e exploratória. A metodologia adotada envolveu três principais estratégias: revisão bibliográfica, análise documental e análise de conteúdo de notícias. A combinação desses métodos proporcionou uma compreensão aprofundada sobre as dinâmicas econômicas e sociais da região, além de permitir a identificação dos principais desafios e oportunidades relacionadas à prática do extrativismo do açaí.

a) Revisão bibliográfica
A revisão bibliográfica constituiu o primeiro recurso metodológico, com o objetivo de fornecer um embasamento teórico sobre os temas centrais da pesquisa, como o extrativismo sustentável, a economia ribeirinha e as políticas públicas voltadas para o fortalecimento da agricultura familiar. Foram consultadas obras e artigos especializados sobre essas temáticas, com ênfase em autores como Gil (2012), que aborda as metodologias de pesquisa e a importância da revisão bibliográfica como etapa fundamental na construção do conhecimento científico. A revisão também abarcou textos de autores que discutem o açaí no contexto amazônico, como Costa (2017), que analisa o impacto socioeconômico do açaí para as comunidades ribeirinhas e o papel das políticas públicas no desenvolvimento sustentável da agricultura familiar.

b) Análise documental
A análise documental foi realizada por meio da consulta a documentos legais e normativos relacionados à agricultura familiar e ao extrativismo sustentável. Dentre os principais documentos analisados, destacam-se a Lei nº 11.326/2006, que institui a Política Nacional da Agricultura Familiar, e resoluções e portarias do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) que regulam a exploração do açaí e as formas de apoio à agricultura familiar no Brasil. A análise desses documentos permitiu uma avaliação crítica das políticas públicas existentes e a identificação das lacunas no apoio às comunidades ribeirinhas, especialmente em relação ao acesso ao crédito e à capacitação de produtores. Também foram consultadas portarias relacionadas à comercialização do açaí, com o intuito de compreender as regulamentações que impactam diretamente a economia local das comunidades do Marajó.

c) Análise de conteúdo de notícias
A análise de conteúdo de notícias foi o terceiro método empregado, visando a compreensão das condições atuais de produção e comercialização do açaí no Arquipélago do Marajó. Para isso, foi realizada uma busca estruturada por meio de ferramentas de pesquisa como o Google acadêmico, utilizando palavras-chave como "açaí e comunidades ribeirinhas do Marajó". O critério de seleção das notícias levou em conta a atualidade da informação, priorizando notícias publicadas nos últimos cinco anos, e a relevância do conteúdo para a temática da pesquisa. Foram selecionadas notícias publicadas em veículos de mídia de grande circulação,

como G1, Folha de São Paulo e UOL, que tratam da extração do açaí, dos desafios enfrentados pelas comunidades ribeirinhas e das políticas públicas em vigor na região.

A análise de conteúdo dessas notícias seguiu a metodologia de categorização, buscando identificar os principais temas emergentes relacionados à extração do açaí, como as dificuldades no acesso ao mercado, as questões ambientais e a relação com o desenvolvimento sustentável. A combinação da revisão bibliográfica, análise documental e análise de conteúdo de notícias permitiu uma abordagem abrangente, integrando dados teóricos, legais e empíricos, o que resultou em uma análise detalhada do impacto econômico e social da extração do açaí nas comunidades ribeirinhas do Arquipélago do Marajó.

Este estudo busca compreender tanto os benefícios econômicos gerados pela atividade quanto os desafios enfrentados pelas populações locais, ao mesmo tempo que propõe o fortalecimento de políticas públicas, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), para garantir a sustentabilidade da atividade e o desenvolvimento das comunidades ribeirinhas.

DESENVOLVIMENTO

A extração de açaí no Arquipélago do Marajó vai além da simples atividade extrativista, desempenhando um papel central no desenvolvimento econômico e na preservação cultural das comunidades ribeirinhas. Conforme evidenciado pelas matérias analisadas, o açaí surge como uma importante fonte de geração de renda, especialmente para as populações locais que enfrentam a escassez de alternativas econômicas diversificadas. A literatura especializada e as notícias coletadas apontam o açaí como um catalisador de transformação socioeconômica nas comunidades ribeirinhas, além de ser considerado um ativo estratégico no contexto da bioeconomia (NANNINI, 2024; PNUD BRASIL, 2023; SCHULTZ; AHLERT, 2021).

Embora o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) seja identificado como um pilar relevante de apoio ao desenvolvimento sustentável nas áreas rurais, ele ainda enfrenta limitações no seu alcance, especialmente em regiões isoladas como o Marajó. A pesquisa documental revelou que, apesar do potencial do PRONAF em fomentar a produção e comercialização do açaí, a implementação do programa carece de ajustes para atender de forma mais eficaz as necessidades locais, como o acesso ao crédito, a capacitação dos produtores e a inclusão das populações ribeirinhas nas políticas públicas voltadas ao desenvolvimento rural.

Ao realizar a análise de conteúdo das notícias, foi possível identificar que, das 30 matérias encontradas, 24 estavam diretamente relacionadas à extração de açaí e ao seu impacto nas comunidades ribeirinhas. A maioria dessas notícias destacava o açaí como um ativo econômico vital para a região, sendo um dos principais motores do desenvolvimento local.

Em particular, o artigo publicado pelo PNUD BRASIL (2023) apresenta o Marajó como uma referência no manejo sustentável do açaí, ressaltando o seu potencial de contribuição para o fortalecimento econômico e social das comunidades ribeirinhas. Da mesma forma, a análise de NANNINI (2024) evidencia que o açaí tem sido um "motor de transformação social" no Marajó, contribuindo para mitigar as adversidades econômicas enfrentadas pelos habitantes locais (figura 01). Diante dos percalços vividos pelas populações marajoaras, sobretudo, as ribeirinhas, decorrente das questões relacionadas à pobreza e a distância das políticas públicas, o açaí se mostra como uma via alternativa para o desenvolvimento econômico local.

> “A bioeconomia, com o açaí como carro-chefe, pode ser a chave para a transformação social e econômica da Ilha do Marajó. O acesso ao crédito aliado à adoção de melhores práticas de manejo, e uma educação financeira assertiva tem alto potencial para aumentar o incremento da renda familiar dos povos do marajó em até 40% (NANNINI, 2024, s/p).”

Figura 1 – Matéria "Desenvolvimento na Ilha de Marajó tem o açaí como motor de transformação social"

Fonte: Planeta campo (2024)

Diante dos problemas socioeconômicos o açaí se apresenta como meio de subsistência que podem amenizar questões que afetam algumas famílias diariamente, como a fome ou até mesmo meios de acessar outras políticas públicas que não chegam nos territórios rurais e que exigem deslocamento.

Outras matérias, reiteram o potencial econômico da extração de açaí para região, sobretudo, para populações ribeirinhas (figura 02). Uma matéria publicada no site "época" dar destaque a experiência exitosa de uma comunidade ribeirinha do município de Portel, no Marajó, a partir de venda de açaí.

> "[...] uma grande parcela da população ribeirinha do arquipélago do Marajó, boa parte da renda da comunidade São Ezequiel Moreno, município de Portel, Pará, provém da venda do açaí in natura. Considerada o "ouro preto" da região, a fruta é a base de tudo o que aquele povo tem. Para fazer com que os recursos financeiros gerados a partir da comercialização dos produtos florestais sejam revertidos para a própria comunidade, os habitantes criaram o Fundo Solidário Açaí. O projeto separa R$ 2 a cada rasa colhida, uma espécie de cesto feito de palha, que comporta aproximadamente 15 quilos da fruta. Com o capital arrecadado, em pouco tempo São Ezequiel já realizou avanços significativos de estrutura física para o povoado (ÉPOCA, 2017).

Figura 2 – Matéria "No caminho do açaí sustentável"

Fonte: site Colabora (2023).

Além destas outras notícias que correspondem a busca realizada, sinalizam as potencialidades do açaí e os incentivos dados a esta atividade, sobretudo, quando desenvolvidas por comunidades tradicionais da região (como ribeirinhos e quilombolas). A Agência do Pará publicou no início do ano de 2023, uma notícia reportando as experiências obtidas no trabalho desenvolvido com comunidades ribeirinhas do município de Muaná (Arquipélago do Marajó) por meio do incentivo do Programa Nacional de Fortalecimento a Agricultura Familiar (Pronaf). A matéria destaca (figura 03), a expectativa quanto aos resultados futuros, uma vez que o

Pronaf tem como objetivo "promover o desenvolvimento sustentável do meio rural, por intermédio de ações destinadas a implementar o aumento da capacidade produtiva" (BRASIL, 2001).

Figura 3 – Matéria "Agência Pará"
Fonte: Agência Pará (2023)

Observa-se nesta última, a sinalização para o Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) como uma estratégia de incentivo para atividades como a extração de açaí e produtos similares da floresta. A partir desta informação, um dos objetivos deste artigo tinha como objetivo identificar viabilidades de potencialização da economia ribeirinha a partir deste programa.

Assim, por meio da análise das matérias que associam o Pronaf à extração de açaí, pode-se inferir inicialmente, que os aspectos positivos dessa política para populações ribeirinhas, uma vez que por meio do recurso disponibilizado poder-se-á impulsionar a produção dos produtores rurais, gerando assim, movimento da economia local tão como a geração de emprego.

Contudo, importa salientar, a outra fase das políticas públicas, que ao se desenvolverem não respondem somente às pressões populares, como também respondem aos interesses daqueles que estão no poder (SOUZA, 2006). Nesse sentido, cabe chamar atenção para a dupla face de políticas como o próprio Pronaf, que atuam guiados, majoritariamente, pelos bancos que disponibilizam os recursos e arrecadando juros exorbitantes comprados a renda mensal dos agricultores. Além disso, outros estudos demonstram, que a maior parte dos recursos ainda é disponibilizado para região sul do Brasil, quando na região há mais demandas para o acesso ao recurso deste programa (SCHULTZ e AHLERT, 2016).

A partir desse contexto e dos resultados da presente pesquisa, pôde-se fazer três ponderações: a primeira, quando ao potencial inegável da extração do açaí como uma das estratégias desenvolvimento econômico das comunidades ribeirinhas da Amazônia Marajoara; a segunda ponderação, se refere às contribuições do Pronaf para a agricultura familiar, e no que tange a atividade de extração do açaí, esta política se mostra ainda como importante alternativa para impulso para plantação-extração; e a terceira ponderação, refere-se aos limites das políticas públicas como o Pronaf, mas que ao mesmo tempo, necessita de estudos e pesquisas que sinalizem pontos fracos e visem a atualização desta políticas para corresponder às necessidades locais e específicas de cada território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada evidencia que a extração de açaí desempenha um papel fundamental no desenvolvimento sustentável das comunidades ribeirinhas do Arquipélago do Marajó, funcionando como um motor econômico crucial para a subsistência dessas populações.

No entanto, para que esse potencial seja plenamente maximizado, é imprescindível o aprimoramento das políticas públicas de apoio, com destaque para o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), que deve ser ajustado de forma a atender melhor às especificidades da economia ribeirinha e fortalecer as práticas de extrativismo sustentável. É recomendável, ainda, a implementação de novas iniciativas, como programas de capacitação em práticas financeiras e manejo sustentável, com o intuito de promover maior autonomia econômica às comunidades locais, permitindo-lhes uma gestão mais eficiente de seus recursos (SOUZA, 2006; FERNANDES; MOSER, 2021).

O presente estudo teve como objetivo principal refletir

sobre a extração de açaí no contexto do Arquipélago do Marajó e os impactos dessa atividade nas comunidades ribeirinhas da região. Para atingir esse objetivo, foram delineados os seguintes objetivos específicos: 1) promover uma análise sobre a relação histórica entre as comunidades ribeirinhas e a extração de açaí; 2) descrever os impactos sociais e econômicos dessa prática nas condições de vida e na economia local; e 3) avaliar a viabilidade de potencialização da economia ribeirinha por meio do PRONAF.

A pesquisa revelou que a extração de açaí, além de ser uma prática secular que remonta aos povos originários da região, exerce uma função essencial na dinâmica econômica e social das comunidades ribeirinhas da Amazônia. Essa atividade é responsável por garantir a subsistência e o bem-estar de muitas famílias, tornandose um pilar fundamental da economia local. No decorrer da pesquisa, constatou-se que o PRONAF se configura como uma estratégia relevante para o fomento à agricultura familiar, especialmente no que tange à atividade de extração de açaí.

No entanto, a análise indicou que, embora o programa tenha mostrado resultados positivos, ele ainda necessita de ajustes para se adequar melhor aos perfis econômicos e sociais das comunidades ribeirinhas. A distribuição dos recursos e a implementação de políticas de apoio mais eficazes são fundamentais para otimizar os resultados desse programa, garantindo que ele atenda de maneira mais eficiente às necessidades regionais.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Decreto nº 3.991, de 25 de julho de 2001. Regulamenta o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 26 jul. 2001.

BRASIL. Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006. Dispõe sobre a organização da Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Rural Sustentável. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 25 jul. 2006.

CIALDELLA, T. et al. Cadeias da sociobiodiversidade: desafios e oportunidades. Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN), 2022.

COSTA, M. L. F. A economia do açaí no Pará. Revista de Estudos Amazônicos, v. 10, n. 2, 2017.

ÉPOCA. Fundo Açaí melhora qualidade de vida em comunidade ribeirinha da Amazônia. 2017.

FARIAS, R. T. S.; BRITO, D. M. C. O açaí no contexto do território e da territorialidade ribeirinha na Amazônia. Revista Franco-Brasileira de Geografia, 2022.

FERNANDES, J. S. N.; MOSER, L. Comunidades tradicionais. Revista Katál., v. 24, n. 3, 2021.

GIL, A. C. Como elaborar um projeto de pesquisa. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

IBGE. Produção agrícola municipal 2021. Rio de Janeiro: IBGE, 2021.

NANNINI, G. Desenvolvimento na Ilha do Marajó tem o açaí como motor de transformação social. Planeta Campo, 2024.

PNUD BRASIL. Centro de Referência em Manejo de Açaizais Nativos. 2019.

SCHULTZ, C.; AHLERT, A. O PRONAF como política pública de apoio à agricultura familiar. Revista Ciências Sociais Aplicadas, v. 16, n. 30, 2016.

SOUZA, C. Políticas públicas: uma revisão da literatura. Sociologias, v. 8, n. 16, p. 20-45, 2006.

TEIXEIRA, V. M. S. A introdução do capitalismo na Amazônia. Anais do Seminário Internacional de História e Cultura Amazônica, 2008.

RETRATOS POÉTICOS DA MULHER NEGRA NO BRASIL

Joana Ingledy Ferreira Dias - UNIFAP

INTRODUÇÃO

No âmbito da constituição histórica das dinâmicas sociais e culturais brasileiras, a escrita afro-feminina apresenta-se como um reflexo de ousadia e símbolo de coragem ao possibilitar a expressão da mulher negra na sociedade brasileira. De acordo com Joyce Bandeira (TEDxTalks, 2021), "toda história merece ser contada". Logo, compartilhar Retratos Poéticos da Mulher Negra no Brasil transforma-se em uma responsabilidade que precisa ser manifestada, documentada e apoiada no fazer científico.

Fomentar a representatividade negra feminina é essencial para o enfrentamento contra a invisibilidade para que a escrita de mulheres negras comece a ocupar espaços. Tal inquietação é oriunda da proposta do recital poético Retratos Poéticos da Mulher Negra no Brasil, realizado pela interventora poética Jojo Dieira em ambientes públicos e socioculturais do estado do Amapá-Amazônia-Brasil (Dieira, 2025). A importância dessa fundamentação teórica resulta da conexão do exercício da atividade poética e da semântica textual presentes nas múltiplas formas de produção poética nacional. É indispensável a análise crítica das manifestações artístico-literárias; posto que "o que se consome pode refletir na maneira de enxergar a sociedade" (Valadares, 2023, p. 15).

Compreender e representar a pluralidade cultural brasileira, contribui para o processo de 'identificar e se identificar' em produções culturais, por meio do desenvolvimento de um olhar consciente, sensível e inclusivo para a diversidade artística e social existente. Como expresso por Adichie, em seu livro O perigo de uma história única: "não sabia que pessoas iguais a mim podiam existir na literatura" (Adichie, 2019, p. 8). Nesse trecho, observa-se que a escrita se desvela essencial para o autoconhecimento e para a auto-identificação.

Nesse processo de construção de identidade é preciso se permitir reconhecer a diversidade de olhares de uma mesma história. Assim, o presente trabalho visa mostrar a presença negra feminina na literatura nacional sob diferentes ópticas, associando a diversidade sociocultural manifestada no Brasil. É válido ressaltar que as 05 (cinco) vozes poéticas citadas neste estudo simbolizam retratos da região que pertencem, ecoando as lutas afro-femininas por meio da arte.

Os poemas apresentam-se como um artifício de denúncia das mazelas vivenciadas por Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Cidinha da Silva e Bia Ferreira. A inspiração da vida criativa pode se encontrar no entrelaço das paixões pelas quais se busca abraçar para viver. Mesmo na vivência de suas angústias, redirecionam suas dores coletivas por meio da arte a fim de ressignificar a vida e combater os preconceitos. O exercício desse processo árduo também é capaz de inspirar outras mulheres além fronteiras, podendo-se citar o romance biográfico Cartas a uma negra, escrito pela autora francesa Françoise Ega (Ega, 2021). Tal obra epistolar, escrita em confidência por Françoise Ega à Carolina Maria de Jesus, refere-se à condição da população negra e à prevalência do ato de escrever na tentativa de encontrar a própria identidade. É interessante pontuar que a iniciativa do hábito da escrita por Ega é reflexo do espelhamento, da representação e da identificação.

Sentir-se representado é fundamental na construção de vínculos e conexões sociais. Segundo o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2002), a manifestação do poder simbólico nas relações sociais corrobora com o fortalecimento da legitimidade dos dominantes sob os dominados por meio da prática da violência simbólica culturalmente naturalizada. Diante dessa conjuntura, os gritos poéticos expressos por essas protagonistas da literatura brasileira manifestam uma ferramenta de luta e defesa da expressão feminina brasileira com o intuito de romper com paradigmas sociais pré-estabelecidos.

O desafio de realizar uma discussão literária, fundamentada em referenciais teóricos voltados à escrita afro-feminina, objetiva-se na reflexão das perspectivas de inserção feminina no desenvolvimento artístico e sociocultural brasileiro. Acoplar a produção literária com a realidade brasileira possibilita compreensão das dificuldades da criação artística por mulheres negras e do valor da escrita afro-feminina para o cenário nacional.

Pretende-se valorizar a produção poética dessas mulheres negras ao promover a divulgação de suas produções poéticas a fim de despertar o interesse assim como incentivar a escrita afro-feminina no Brasil. Considerando que o conhecimento

dos relatos poéticos dessas mulheres negras possibilita a compreensão das injustiças que lhes são impostas, tais narrativas promovem a discussão crítica e a sensibilização diante de suas experiências. Por meio da partilha e da interpretação de suas escritas poéticas, torna-se possível vivenciar coletivamente as lutas que atravessam suas trajetórias.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A seleção de escritoras e poemas contemplados nesta análise proporciona múltiplas perspectivas sobre a temática afro-feminina na literatura brasileira, permitindo uma abordagem crítica e diversa das experiências e vozes de mulheres negras na escrita nacional. Como discutido por bell hooks (2019), no livro Olhares negros: raça e representação, é necessário projetar a construção de novas epistemes visuais a respeito da população negra. Com base nessa prerrogativa, apresenta-se a pluralidade de cenários a partir das poetas negras brasileiras referenciadas no recital Retratos poéticos da Mulher Negra no Brasil a fim de refletir sobre o protagonismo dessas mulheres negras e suas atuações enquanto sujeitas sociais, traçando um novo olhar sobre o desenvolvimento da escrita negra feminina.

Portanto, as lentes serão polidas para destacar o entrelaço de histórias e produções poéticas que não podem ser esquecidas nem mesmo apagadas. Essas proposições nos conduzem a refletir "porque uma mulher que escreve tem poder e uma mulher com poder é temida" (Anzaldúa, 2021, p. 58). Os tópicos a serem discutidos aparecem como retratos de mulheres negras brasileiras que revelaram a escrita poética como um ato de revolução.

MARIA FIRMIA DOS REIS: ABOLICIONISMO SOB UMA VISÃO PARONÂMICA

Maria Firmina dos Reis foi a primeira romancista e escritora negra do Brasil, destacando-se como pioneira do abolicionismo na América Latina. Atuou em um contexto histórico marcado pela segregação racial, pelo patriarcalismo e por uma sociedade misógina e escravocrata. Apesar dos inúmeros obstáculos, utilizou-se do pseudônimo "Maranhense" em seu primeiro romance Úrsula, contribuindo significativamente para a reflexão sobre a escravidão no Brasil a partir do ponto de vista de um mulher negra (Muzart, 2014).

É relevante destacar sua atuação como compositora, especialmente pela autoria do Hino em Louvor à Abolição, obra de forte simbolismo político e social no contexto da luta abolicionista (Schwarcz, 2019). Em seus escritos, demonstrou críticas à realidade social; tendo a sua produção literária silenciada e a imagem esquecida pelo caráter libertário apresentado em suas obras. A escritora Maria Firmina dos Reis nasceu em 1825, em São Luís-MA e faleceu destituída de visão aos 92 anos de idade, na vila de Guimarães, no Maranhão (Oliveira, 2024).

No que concerne à coletânea poética desta autora, a obra Cantos à beira-mar foi publicada originalmente em 1871, em São Luís do Maranhão. O livro foi reorganizado pelo poeta e pesquisador Nascimento Morais Filho em 1976, no contexto do processo de redescoberta de Maria Firmina dos Reis. Essa reedição foi fundamental para o reconhecimento e valorização de sua obra no cenário literário brasileiro.

Sua produção poética, disponibilizada virtualmente no banco de dados do Memorial Maria Firmina dos Reis, trata-se de uma coletânea poética em memória à mãe, uma escrava alforriada (Reis, 1976). Em sua obra, há predominância de temas associados ao mar nas declarações de um eu-lírico indignado com a atuação social feminina e as dores sentidas na época. Em especial, destacam-se os últimos versos do poema "Ah! Não posso!", o trecho retirado para estudo foi da coletânea das obras de Maria Firmina dos Reis realizada pela Edições Câmara:

"Se dizê-la é meu empenho,
Reprimi-la é meu dever:
Se se escapar dos meus lábios,
Oh! Deus, — fazei-me morrer!
Que eu pronunciando-a não posso
Mais sobre a terra viver."
(Reis, 2018, p. 203)

O trecho analisado evidencia as angústias vivenciadas por uma mulher afrodescendente diante do silenciamento imposto pelas estruturas sociais que a cercam. Segundo Oliveira (2024), sua produção poética faz referência ao seu local de origem através da paisagem descrita e dos sujeitos versados. Pode-se perceber tal fato na associação de elementos como mar e areia tanto no título da obra como ao longo dos poemas.

A poesia firminiana como relatado por Marra et al. (2024) demonstra-se ainda inexplorada em comparação ao romance Úrsula. Por conta disso, realizou-se a escolha da recitação do poema Ah! Não posso! como expressão de difusão cultural da literatura afro-diaspórica mediante à performance poética.

Diante da divulgação literária, atenta-se ao pensamento de que "a literatura é plural" (Valadares, 2023, p. 07). Ao entender a arte como um espaço plural, salienta-se a visão da manifestação literária ser a expressão e a representação de quem a produz. Busca-se ler, além do inconformismo presente no texto, para a escuta do eco que se repercute nas palavras. Pondera-se: o que é escrever para mulheres negras brasileiras? Maria Firmina dos Reis versificava o seu anseio por uma nova realidade. A voz silenciada e reprimida pelas conjunturas sociais precisa ser ouvida.

Essa solidão existencial e essa exclusão vivenciadas por afrobrasileiras reverberam na escrita. Sendo a produção textual, um instrumento de refutar as limitações impostas. Um ato de revolta a invisibilidade. Como expresso na carta aberta de Marilene Felinto (2019)*, quando quis ser a noiva na quadrilha na festa junina e teve seu desejo negado, permitiu-se aproveitar a festa junina mesmo assim, era sua forma de lidar com a intolerância ao abraçar a diversidade e ao "romper o estereótipo social" (Felinto, 2019, p. 08).

Ao "escrever, apesar de…", existe o resistir, a perspectiva de Maria Firmina dos Reis, em seu fazer poético, assume novos moldes de representatividade com a sensibilidade e a crítica aguçada na presença das desigualdades sociais. Como expresso por Lira (2022), a escrita firminiana expõe discordância com as ações sociais manifestadas por uma mulher negra engajada no local onde vive, exibindo representatividade diante da conjuntura desigual e opressiva. Portanto, Maria Firmina dos Reis é a expressão de uma escrita revolucionária mesmo sendo imposta a limitações sociais.

* Refere-se ao texto Carta aberta a uma amiga um dia chamada Márcia, escrito pela jornalista e escritora Marilene Felinto, em 2016. Nessa produção textual, a escritora dialoga, por meio de uma epístola, com uma antiga colega sobre como as distinções de raça, de gênero e de classe se apresentam e influenciam nas relações sociais na contemporaneidade.

Carolina Maria de Jesus: escrista biográfica no modo manual

Carolina Maria de Jesus viveu em um barraco improvisado na favela, construído com materiais recicláveis e papelões recolhidos do lixo — atividade que também garantia sua subsistência. Nascida em 1914, era filha de pais analfabetos e descendentes de pessoas escravizadas, o que marcou profundamente sua trajetória social e intelectual. Desempregada, mãe solteira, negra, semi-analfabeta e escritora. O papel e os cadernos velhos catados no lixo apresentavam retratos da miséria e da fome. Esses compunham as páginas do seu diário, escreveu sobre a realidade da população negra marginalizada em grandes centros urbanos. Reflexos de sua migração da zona rural para a zona urbana em busca de melhoria.

A escrita crua, direta e realista de Quarto de Despejo transformou a obra em um best-seller. Conforme relata Audálio Dantas no prefácio do livro, o material nasceu de uma reportagem jornalística e foi posteriormente convertido na publicação dos cadernos de Carolina Maria de Jesus (Jesus, 2020, p. 7). Apesar do reconhecimento literário e da ampla repercussão, o sucesso da obra gerou desconforto entre os moradores da favela do Canindé, que se viram retratados nas páginas do livro. Essa tensão acabou levando Carolina a deixar a comunidade e a se mudar para a casa de um benfeitor (TV Brasil, 2020).

A vida de Carolina e a de seus filhos mudaram completamente, deparando-se com outros hábitos e costumes. Embora tenha tido certa ascensão no mercado editorial pela publicação de Quarto do Despejo, seu segundo livro Casa de Alvenaria não foi bem recebido pela crítica. A queda social em meio às diferenças sociais e as limitações de expressão existentes na conjuntura política a qual estava inserida — o Golpe Militar —, contribuíram com o processo de esquecimento dessa escritora. A notoriedade de seus textos voltaram à tona, somente após o centenário de

seu nascimento, sendo redescobertos textos produzidos por ela (TV Brasil, 2020).

O primeiro livro de Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo (1960), revela o cotidiano dos moradores de uma favela; apresenta-se, em seu título, uma crítica ao cenário brasileiro, ao lugar de marginalização e de exclusão da população negra. No título de sua segunda obra, Casa de alvenaria (1977), o questionamento sobre o espaço a ser ocupado por pessoas afrodescendentes continua. Lélia González, em sua discussão teórica Racismo e sexismo na cultura brasileira, instiga o pensamento sobre a lógica de dominação presente na relação dominante-dominado em discursos ideológicos e na imposição desse "lugar de rejeição" (González, 1984, p. 225). Partindo de uma correlação da construção histórico-cultural brasileira do que se refere ao "lugar do negro" (González, 1984, p. 238), o lugar do despejo, na obra de Carolina Maria de Jesus, caracteriza a reprodução social de exploração e de submissão da mulher negra em um contexto específico: Brasil.

Nas articulações realizadas por Lélia González ao longo de sua vida, visando destituir as limitações impostas e contrapondo perspectivas socioculturais, colocam em evidência o seu protagonismo. Coragem e ousadia: palavras que representam o legado das geradoras de mudanças, Lélia González e Carolina Maria de Jesus. Eis a necessidade de se conhecer a história negra, é preciso falar "pretuguês" (González, 1984, p. 238). Pode-se citar a criação da série Cadernos Negros: literatura afro-brasileira contemporânea com o objetivo de dar visibilidade aos textos de autores afrodescendentes, organizados pelo coletivo Quilombhoje, sendo publicados anual e ininterruptamente desde 1978 (Quilombhoje, 2024).

Como apresentado por Conceição Evaristo em uma reportagem à TV Brasil em 2020: "a gente não pode só parar no Quarto do Despejo". Dessa maneira, esse estudo pretende ir além ao apresentar a face poética de Carolina Maria de Jesus mediante a análise dos últimos versos do poema Muitos Fugiam ao me ver da Antologia Pessoal de Carolina Maria de Jesus:

> "Adeus! Adeus, eu vou morrer!
> E deixo esses versos ao meu país
> Se é que temos o direito de renascer
> Quero um lugar, onde o preto é feliz."
> (Jesus, 1996)

A voz poética de Carolina Maria de Jesus apresenta-se com uma linguagem marcada pela oralidade, reflexão sobre o processo de composição poética, crítica sociais e rica em expressividade (Valério, 2024). Escrever revela-se como maneira de sobreviver, de resistir e de se abrigar no meio de tantas mazelas sociais. De acordo com Cardoso (2024), a poesia era um mecanismo de fuga, de denúncia das injustiças e de transformação do ser.

Na busca do "reconhecimento da nossa humanidade em comum" (Adichie, 2019, p. 14), faz-se necessário atentar para a difícil inserção da expressão "história única", dentro dos povos historicamente pormenorizados, porém ressalta-se a necessidade de romper com esse único olhar que compuseram a escrita feminina nacional; uma vez que "a história única cria estereótipos" (Adichie, 2019, p. 14). Como expresso por Adichie (2019), é importante conhecer a história alheia sem negligenciar a nossa própria história.

No documentário Projeto Memória Lélia González (2024), apresentado pela Associação Amigos do Cinema e da Cultura em parceria com a Fundação do Banco do Brasil, a filósofa e escritora Sueli Carneiro dialoga sobre a relevância da perpetuação de ideias e de temáticas para a mobilização de pessoas através do legado de Lélia González (Fundação Banco do Brasil, 2025). Essa pensadora e ativista, para se reconhecer e conquistar lugares, precisou estudar absurdamente a fim de conhecer a história negra diante da construção histórico-social que silenciou a vivência de pessoas afrodescendentes; construir a própria identidade, restabelecendo novas perspectivas do lugar do negro no Brasil ao portar a própria identificação em um país em que se precisa estar sempre documentado para desfazer possíveis falsas acusações; e superar olhares preconceituosos, excedendo barreiras auto limitantes resultantes do racismo que impedem de ocupar espaços. Retomar a intelectual Lélia González, 30 anos após a sua morte, é provocar inquietações sobre a cultura brasileira por meio da perspectiva de mulheres negras.

Tais provocações de gênero, raça e etnias, suscitaram o pensamento a respeito das interseccionalidades (termo cunhado, posteriormente) diante do racismo e do sexismo na sociedade brasileira. Logo, ao reacender a necessidade de

acesso ao 'pretuguês' (outro conceito apresentado por González) em escolas, universidades, bibliotecas e espaços de construção, rememora-se a memória de Lélia González e Carolina Maria de Jesus para as gerações seguintes.

No que diz respeito no processo de manifestação da escrita feminina, em Mulheres e Ficção (2019), Virgínia Woolf analisa os fatores cotidianos que corroboram para a criação literária feminina, esclarecendo que a manutenção da rotina contribui para o desenvolvimento da consciência crítica, para observação e para análise do caráter do ser humano. Segundo Virgínia Woolf (2019), a mulher "era treinada para ser romancista; não para ser poeta" (Woolf, 2019, p. 12). Tal afastamento favorecia o desempenho na prosa; no entanto, a poesia necessita da imersão em experiências. Ainda assim, em sua solitude, a construção identitária na poesia e epístola de Emily Dickinson notabilizaram "a investigação profundamente retórica e reflexiva" dessa escritora (Nepomuceno, 2011, p. 163).

Os escritos femininos revelam a atitude, a perseverança e a resistência dessas mulheres no ofício da escrita. O trecho de Quarto do Despejo: "li um conto. Quando surgiu outro os filhos pedindo pão" (Jesus, 2020, p. 11) evidencia que a interrupção dos afazeres diários de Carolina impediam a dedicação no processo criativo, mas ao insistir na continuidade textual, essas mulheres evitavam a resignação frente à censura e à zombaria. Embora tivessem resistência até mesmo no ambiente familiar, lutavam pelo reconhecimento do escrever como apresentado no romance biográfico Cartas à uma negra de Françoise Ega: "o que estou fazendo não é fácil" (Ega, 2021, p.14).

Diante da adversidade, exercem o hábito da escrita: ao som da coruja ou em seu abrigo ou às 04 horas da manhã. Na escrita feminina, existe a expressão de suas angústias e a defesa de suas causas somadas às críticas aos valores sociais estabelecidos. Por isso, é importante conhecer as múltiplas vozes das escrita feminina. De acordo com Monteiro et al. (2020), o poema Muitos fugiam ao me ver permite uma reconstrução do olhar na presença do preconceito, na reflexão das desigualdades e na construção de uma "identidade negra mobilizadora" (Monteiro et al., 2020, p. 69).

Segundo Valério (2024), a obra poética Antologia Pessoal expressa o anseio de Carolina Maria de Jesus de ser reconhecida como poeta. Logo, quando o jornal Folha de manhã, em 1940, exibiu no título da matéria escrita por Willy Aureli: "Carolina Maria: poetiza preta" houve o reconhecimento manifesto de sua paixão pela poesia; no entanto, é no resgate da sua produção poética que tem sido estimada (Cardoso, 2024, p. 10).

Conceição Evaristo: Escrevivências mediação entre a arte e a vida

Professora aposentada e escritora afro-brasileira contemporânea. Mineira observadora e curiosa, ilustra no exercício de suas "escrevivências" a percepção da motivação: o motivo para que a escrita ocorra. Uma manifestação da possibilidade da vida em registro. O zelo em preservar as marcas da oralidade e do sujeito em da linguagem em expressão estão presentes em seu texto (TV Brasil, 2023).

A experiência contada do ponto de vista particular pode demonstrar a coletividade negra. Pode citar como exemplo, as lacunas históricas expressas de modo ficcional como apresentado no livro Um defeito de cor. Na narrativa, as heranças coloniais deixadas para mulheres negras são apresentadas em um contexto escravocrata rememorado, ponderando sobre a fragilidade de seus corpos: vítima de violência sexual, hipersexualização e objetificação (Gonçalves, 2006). Mesmo submetidas a maternidade forçada, separação familiar, preconceitos e estereótipos essas mulheres afro-diaspóricas exprimem a representação de resistência e de resiliência ao preservarem a própria cultura, transmitirem conhecimento por meio da oralidade e buscarem a manutenção de suas tradições.

É imprescindível porque "recordar é preciso" (Evaristo, 2017, p. 13). Neste poema há uma analogia ao poema Navegar é preciso, de Fernando Pessoa, instigando o público leitor do poder da referência para construção da identidade e dos diálogos textuais para o desenvolvimento do eu-escritora. Eis o fato do processo contínuo de aprendizado no ofício da escrita, diante das escrevivências, existe a aplicação do dito recorrente "a arte imita a vida"; contudo é preciso lembrar que "a vida é plural" (Valadares, 2023, p. 28).

De que modo as memórias repercutem na construção do arcabouço teórico e literário de nossas vidas? Em Becos da Memória, primeiro livro de Conceição Evaristo, há a apresentação de múltiplas vozes que exprimem não somente a gramática do cotidiano, mas a "con(fusão)" das vozes literárias de identidade com a mescla de vozes narrativas (Evaristo, 2013, p. 13).

"E como lidar com uma memória ora viva, ora esfacelada?" (Evaristo, 2013, p. 13). Nessa transformação da vida em texto literário através da reinvenção e do preenchimento de lacunas antes fadadas ao esquecimento, percebe-se o conceito de "escrevivências"(Evaristo, 2013, p. 12). O reflexo da sensibilidade diante da humanização, sendo um exercício de observação do cotidiano.

As intersecções presentes nos diálogos textuais apresentam a linearidade de um ambiente familiar, onde os desvios do discurso demonstram a genialidade de questionar-se na adoção de novos percursos. Seja para evitar o isolamento social, seja para relatar a insatisfação, seja para entender as dores absorvidas. O ato da "escrevivência" pode ser uma forma de rememorar. Não se pode apenas guardar histórias, é preciso contá-las como demonstrado pela personagem Maria-Nova de Becos da Memória, contribuindo com a perpetuação de vivências através da experiência compartilhada. Nesses novos caminhos da memória, a autoafirmação da mulher negra é fundamental nos poemas Vozes-mulheres e Menina, respectivamente:

> "O ontem — o hoje — o agora.
> Na voz de minha filha
> se fará ouvir a ressonância o eco da vida-liberdade."
> (Evaristo, 2017 , p. 25)

> "Menina, eu queria te compor em versos,
> cantar os desconcertantes mistérios
> que brincam em ti
> mas teus contornos me escapolem.
> Menina, meu poema primeiro, cuida de mim."
> (Evaristo, 2017, p. 33)

Nos versos acima, manifesta-se o grito de mudanças no esperançar a se transfigurar no desenho temporal através da construção de uma identidade coletiva que resiste à opressão e preserva a memória. Posto que essa coletividade ecoada por uma voz individual evidencia a percepção de que "várias mulheres vivem em mim" (Silva, 2014, p. 108). Segundo Dornelas (2019), Conceição Evaristo e Cidinha da Silva apresentam em seus textos denúncias ao isolamento e ao silenciamento vivido por mulheres negras brasileiras.

O poema dedicado tanto a filha quanto a mãe da poeta, apresentam uma característica interessante, presente também no primeiro poema da obra Cantos à beira-mar de Maria Firmina dos Reis, o de referenciar mulheres negras que fazem (ou fizeram) parte de suas trajetórias como força de um saber ancestral que repercute na herança deixada a qual é ressignificada pela voz poética ecoada no poema. Essa ação demonstra o reflexo do espelhamento de mulheres negras.

Cidinha da Silva: exposição realística em quadros poéticos

Formada em história pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e editora na Kuanza Produções, Cidinha da Silva é escritora afro-brasileira contemporânea que discorre sobre diversas temáticas com ênfase nas desigualdades raciais, no racismo, na temporalidade, na ancestralidade e nas africanidades. Observadora, mediadora e fabuladora da realidade, predominando a essência da negritude nas suas produções; em especial, nas suas crônicas.

Por conta desse enfoque especial na cronicidade de sua escrita, em respeito ao seu merecimento no seu desenvolvimento enquanto escritora, criar-se-á um breve adendo às suas crônicas: destaca-se o livro Exuzilhar, que inspirado na série Para gostar de ler, estreia a série de melhores crônicas de Cidinha da Silva; o termo (criado por Cidinha) trata-se de verbo-neologismo exuzilhar da relação entre as palavras exu e encruzilhar, revelando a complexidade, a ginga e a pluralidade do ser ao existir no mundo. De acordo com Honorato (2021), a importância de dar ênfase à produção escrita realizada por pessoas negras em um cenário que inviabiliza através do epistemicídio é uma forma de "exuzilhar saberes" (Honorato, 2021, p. 02).

Ao se tratar da produção poética de Cidinha da Silva, o presente estudo apresenta os textos selecionados dos poemas Química Sentimental e Chuva, respectivamente. Esses compõem o recital poético Retratos da mulher negra do Brasil, que busca enaltecer as vozes poéticas de escritoras afro-brasileiras mediante a declamação de textos ao público geral. Essa autora escolhida para compor o recital advém do fortalecimento e articulação da africanidade, das tradições, da religiosidade e da contemporaneidade dialogados em suas produções. Em seguida, observa-se a transcrição de seus textos para análise de caráter interpretativo.

"Há dias em que ser o som do alaúde no deserto
Não tem lirismo algum
Dias em que caminhar na areia
Sob o sol e o vento
Transpirando
Fazendo fotossíntese
É a fórmula para decantar o amor
E protegê-lo."
(Silva, 2016)

"Chovi o amor guardado
Tudo é morte
Tudo é renovação
Só por chover Amor
Vivo."
(Silva, 2016)

Os textos apresentam a complexidade do amor, a perseverança, a transformação e a busca pelo fortalecimento de laços afetivos. Ao ponderar sobre o cuidado desse sentimento presente nas relações humanas, recorda-se dessa manifestação desse sentir por "uma mulher carente de amor que ama" (Silva, 2014, p. 104) em um "rosário de amar, sem ser amada" (Silva, 2014, p. 115). Essa contradição ocasiona "o esquecimento de sua individualidade, do cuidado interior, da sexualidade, do corpo, dos sonhos e ambições" (Dornelas, 2019, p. 39).

Considerando a expressão da existência do ser negra, percebe-se que precisa "romper com a invisibilidade das mulheres negras" (Ribeiro, 2017, p. 24). Visto que, dentro do panorama das assimetrias das relações raciais no Brasil, as mulheres negras se encontram em um lugar de maior vulnerabilidade social como apresentado no livro O que é lugar de fala ? de Djamila Ribeiro.

No terceiro capítulo do livro Afetividade de Mulheres Negras no Rap e no Romance (2019), a autora reflete sobre a importância e os efeitos da "multiplicidade de uma voz" no desenvolvimento da voz poética feminina negra (Silva, 2019, p. 100). Esses desdobramentos também são observados no enunciar poético de vivências femininas desenvolvido na obra literária Essência: menina, mulher, preta (2022) de Ana Maria Torquato.

A versificação do amor sob a óptica da mulher negra expressa por Cidinha da Silva é fundamental para estabelecer diálogos sobre o cuidado, para denunciar a realidade e para lutar contra a invisibilidade social sofrida por grupos marginalizados. Como apresentado pela socióloga Djamila Ribeiro (2017), precisa-se interromper o processo de universalidade, compreendendo que mulheres negras ao recorrerem às saídas emancipatórias estão em luta pelos seus direitos a voz e a visibilidade a fim de construir lugares de fala.

Bia Ferreira: artivimo em destaque

Cantora, compositora, multi instrumentista, poeta e artvista. Suas produções culturais repercutem a sua identidade, orientação sexual e as desigualdades sociais sofridas pela mulher negra da periferia. Bia Ferreira desmascara as mazelas da sociedade brasileira contemporânea. A arte em seu ofício de denúncia. No slam, poesia falada. No seu artvismo, poesia cantada. Há a manifestação estética de acervos orais que exprime a resistência negra feminina diante da hipocrisia social. Prevalece o dizer frente ao silenciamento imposto.

"São nações escravizadas E culturas assassinadas
É a voz que ecoa do tambor Chega junto, venha cá
Você também pode lutar, ei! E aprender a respeitar
Porque o povo preto veio para revolucionar".
(Ferreira, 2018a)

Os últimos versos da canção Cota não é esmola, apresentados como poesia nas batalhas de slam e musicalizados na poesia cantada explicitam a genialidade dessa voz negra brasileira. O vídeo da apresentação difundindo nas plataformas sociais refletem as heranças da cultura negra verbalizadas em memória, provocando diversas reações nas redes entre internautas ao relatar cenas de descriminação. A letra conta a odisseia de uma mulher negra periférica. Na narrativa oralizada, desencadeia uma série de acontecimentos cotidianos que simbolizam a luta e as histórias silenciadas de mulheres periféricas afro-brasileiras.

O anseio da mudança faz ressoar esse cantar pela revolução. Na canção Revolution de Nina Simone, exprime-se a necessidade de se comunicar, suas músicas apresentam-se como um instrumento de transformação e a conscientização social (Simone, 1969). De acordo com Silvio (2023), a relação da arte e da sociedade é um "jogo constituído por direções opostas e complementares", propostas na comunicação de concepções sociais através da subjetividade. Uma vez que, sob diferentes nuances e com perspicácia, as manifestações artísticas corroboram com a leitura do seu próprio tempo (Silvio, 2023, p. 24).

No livro Redemoinho em dia quente (2019), Arraes apresenta no conto Asa no pé uma protagonista descrita como vendedora de cordeis que deseja ser percebida na correria das rotinas alheias, ela queria "uma chance para que abrissem a mente" (Arraes, 2019, p. 26). Ao declamar um de seus cordeis, percebeu-se a si mesma no olhar do outro, reparando o quanto o sujeito das "histórias inventadas" fazem relação com a própria vida.

Na busca de retomar os seus lugares diante da conjuntura social literária, provocam mudanças na literatura brasileira dentro da vertente literatura afro-brasileira. De acordo com Silva et al. (2024), essa procura de reconhecer a cultura e arte da comunidade negra vinda de um debate contemporâneo a fim de quebrar paradigmas e estereótipos existentes através da "mudança de perspectiva de 'objeto-passivo' para 'sujeito-ativo' " (Silva et al., 2024, p. 104). Dessa forma, assume-se o papel de protagonista de sua própria história.

Segundo Leda Martins (1997), a afrografia da memória percebe-se os vários meios de ressoar os saberes, dentro das práticas de performance da oralitura. Uma vez que a recorrência da fala prediz a necessidade da escuta. A sociedade pós-moderna acentua "o surgimento de novas linguagens e discursos", ou seja, atenta-se no desenvolver artístico crítico por meio das múltiplas e contraditórias identidades apresentadas por um artista que busca impactar e transformar a realidade (Pinheiro Cantuário; Pereira Marques, 2021).

Ao refletir a dimensão teórico-prática da resistência diante da exclusão social de mulheres negras, pode-se dar ênfase ao discurso proferido por Sojourner Truth durante uma Convenção de Direitos às Mulheres em Akron, Ohio, em 1843. Na sua intervenção, apresenta a icônica frase "Ain't I a woman?", que na tradução realizada por Pinho (2014) apresenta "E eu não sou uma mulher?", denuncia, por meio do questionamento retórico, o racismo e o sexismo vivenciado pela mulher negra na sociedade americana (Geledés, 2014). De acordo com Angela Davis, no livro Mulheres, raça e classe (2016), Sojourner Truth, "a heroína do dia" com "espírito de luta militante", contestou as noções conjuntarias de submissão, dependência e inferioridade disseminadas socialmente acerca do feminino como sexo frágil e a supremacia masculina sob os preceitos religiosos do cristianismo (Davis, 2016, p. 73-74).

No Brasil, os ecos desse discurso reverberam por uma pluralidade de vozes. A cantora Leudji Luna, em sua canção "Ain't I a woman?" (2020), reivindica ao cantar "Por acaso eu não sou mulher?". Ademais, Djamila Ribeiro, em sua obra O que é lugar de fala?, aponta a necessidade do "olhar interseccional" para a dinâmica complexa da formação identitária. Segundo Silvio (2023), trata-se da expressão de uma experiência racializada vivida por mulheres negras, reconhecendo a interseccionalidade existente para compreensão da construção da identidade da mulher afro-diaspórica. O termo interseccionalidade conceituado em 1989, a partir das elaborações teóricas de Kimberlé Crenshaw, advogada e jurista estadunidense, desvela opressões, desigualdades e discriminação por meio da interseccionalidade pautada no feminismo negro, articulando o compromisso e a instrumentalização de mulheres negras na luta por seus direitos (Akotirene, 2019, p. 34-42).

Essas intersecções acerca do que se apresenta como Feminismo

Negro são teorizadas e discutidas por pensadores, acadêmicos e estudiosos na busca de equidade frente à misoginia, racismo e sexismo sofrido por mulheres negras. Posto que o conhecimento para a população negra se apresenta como "uma lanterna para o passo de seu povo e uma luz no caminho da liberdade" (Davis, 2016, p. 113). Tal reflexão, feita por Angela Davis em seu livro Mulheres, raça e classe (2016), a respeito da possibilidade de existência de sororidade entre mulheres negras e brancas na busca de acesso ao saber revela a manifestação dessa angústia existencial da oportunidade de acesso à educação e a magnitude da instrução acadêmica no exercício da coletividade à favor da liberdade.

Como dito por Conceição Evaristo em seu poema Ao escrever... no livro Poemas da recordação e outros movimentos: "buscando a ressonância do outro em mim" (Evaristo, 2017, p. 84). Dentro dessa poética, propõe-se o diálogo ancestral de memórias que rememoram a existência. Em frente ao eco do verso, "que eu seja o que os meus ancestrais sonharam", Bia Ferreira ressoa em sua canção Antes de ir a importância do rememorar no desenvolver artístico crítico que visa conscientizar, denunciar e manifestar (Ferreira, 2022).

Nesse ofício, a artivista grita e não se cala ao ser "instrumento da arte" (Ferreira, 2018b). De acordo com Ramos et al. (2024), nessa arte que é capaz de provocar a alma, há a resistência da negritude feminina silenciada. Embora seja fundamental exprimir as dores e angústias sociais vividos por mulheres negras, é importante pontuar que "a dor não é a única história que mulheres negras podem contar ou vivenciar" (Valadares, 2023, p. 13). No exercício do dizer e do fazer escrito, ao apresentar suas escrevivências, almeja-se novos rumos na produção poética nacional rumo a conscientização social brasileira.

Neste trabalho, buscou-se realizar uma visão panorâmica, permitir-se explorar as nuances das escritas femininas negras, conhecer as singularidades de suas produções e enxergar outras perspectivas longe do retrato da dor e da vitimização. De acordo com bell hooks (2019), "a voz da mulher negra considerada autêntica era a voz da dor" (Hooks, 2019, p. 88). Posto que era somente a partir desse lugar narrativo em que se havia a identificação e conexão entre mulheres negras, mas há outros cenários e perspectivas a serem apresentados longe do foco da violência interna e do auto-ódio, em busca da solidariedade e da consciência crítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O entrelaço fundamentado em leituras nacionais e internacionais, entendendo a escrita afro-feminina por meio da poesia, como expressão do contexto social onde se está inserido é importante para conscientizar e transformar. A capacidade de assumir o protagonismo da sua própria narrativa é se reconhecer nesse cenário e participar da sua própria história.

Adotar uma postura de resistência tornou-se fundamental para manifestação da escrita, buscando a visibilidade em um contexto de opressão social. Compreender a produção poética de mulheres negras brasileiras é fundamental para a construção da própria identidade. Além de respeitar as pautas interseccionais existentes e o legado de mulheres afro-diaspóricas que romperam paradigmas e influenciam na busca pela revolução através do espelhamento.

Tendo em vista que a escrita poética é um ato de resistir. É essencial "escreviver", manifestar na individualidade, a existência coletiva. A apresentação de saberes e potenciais ancestrais contribui com a ruptura do desenvolvimento dos olhar feminino negro na escrita, oportunizando diálogos poéticos e textuais em ambientes socioculturais brasileiros. Ocupar, denunciar e questionar inspira mulheres negras a apresentarem as suas próprias trajetórias.

Por isso, investimento em produção e divulgação de obras escritas por mulheres negras por editoras, escolas públicas, coletivos literários e artistas favorece a disseminação dessas vivências negras femininas. Promover o diálogo da pluralidade de vozes poéticas conduzem a escuta desses dizeres silenciados pela conjuntura social. É imprescindível escutar, falar, escrever, cantar e poetizar as "escrevivências" de mulheres afro-diaspóricas.

Precisa-se conhecer as poéticas que compõem o dizer de mulheres afro-diaspóricas: Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Cidinha da Silva, Bia Ferreira e tantas

outras que não se calam (nem se calaram) diante das injustiças sociais. Enseja-se o empenho no (re)conhecimento de múltiplas narrativas para fomentar a preservação e a divulgação dessas vozes poéticas a fim de partilhar a esperança das possibilidades de manifestações criativas, ressaltando os potenciais e as heranças da escrita afro-feminina.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. N. O perigo de uma história única. Trad. de Julia Romeu. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANZALDÚA, G. A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios. Trad. de Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

AKOTIRENE, C. Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro, 2019.

ARRAES, J. Redemoinho em dia quente. 1ª ed. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2019.

BOURDIEU, P. A dominação masculina. Trad. de Maria Helena Kühner. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CARDOSO, E. [org.]. Literatura de ancestralidade negra: poéticas e resistências. Livro Eletrônico. 1ª ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024. Disponível em: https://www.culturaebarbarie.com.br/_files/ugd/4a4510_2c9d8b6fbdc84da99b91cf356c13838f.pdf. Acesso em: 15 fev. 2025.

DAVIS, A. Mulher, raça e classe. Trad. de Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIEIRA, J. Recital Poético: "Retratos Poéticos da Mulher Negra no Brasil", de JoJo Dieira. Youtube, 21 mar 2025. 3 min 31 s. Disponível em: https://youtu.be/iq5Mk5Pj5eY?si=SGxlwgxcdIracDdp. Acesso em: 27 mar 2025.

DORNELAS, A. A. M. A representação do feminino negro na escrita de Cidinha da Silva e Conceição Evaristo. 2019. 92 p. Dissertação (Mestrado acadêmico em Letras: Estudos Literários) — Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

EGA, F. Cartas a uma negra: narrativa antilhana. Trad. Vinícius Carneiro e Mathilde Moaty. São Paulo: Todavia, 2021.

EVARISTO, C. Becos da Memória. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.

EVARISTO, C. Poemas da recordação e outros movimentos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FELINTO, M. Mulheres Negras: carta aberta à um dia amiga Márcia. Livro eletrônico. Amazon: eBook Kindle, 2019. Disponível em: https://www.amazon.com.br/Mulheres-Negras-Marilene-Felinto-ebook/dp/B07NWVC . Acesso em: 19 fev. 2025.

FERREIRA, B. Antes de ir. São Paulo: Dj Duh: 2022. 3 min 57 s.

FERREIRA, B. Cota não é esmola. Curitiba: Sofar Sounds: 2018a. 6 min 42 s.

FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL. Projeto memória Lélia González – Documentário. Youtube, 08 mar. 2025. Disponível em: https://youtu.be/TR8a9y2NQGo?si=XcMj39DXq7kulJMy. Acesso em: 13 jul. 2025.

GELEDÉS. E eu não sou uma mulher? — Sojourner Truth. Portal Geledés, 08 jan. 2014. Disponível em: https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/. Acesso em: 13 jul. 2025.

GONÇALVES, A. M. Um defeito de cor. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Documento eletrônico, 1984. Biblioteca digital. Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania. Disponível em: https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/10316 . Acesso em: 11 jul. 2025.

HONORATO, C.; HONORATO, S. Interseccionalidade e encruzilhada: exuzilhamentos. Liinc em revista, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 1–14, 2021.

HOOKS, B. Olhares negros: raça e representação. Trad. de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

JESUS, C. M. de. Antologia pessoal. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

JESUS, C. M. de. Quarto de despejo: diário de uma favelada. Edição comemorativa (1960-2020). 1. ed. São Paulo: Ática, 2020.

LIRA, P. L. A escrita revolucionária de Maria Firmina dos Reis — A mina!. Lutas Sociais, São Paulo, v. 26, n.49, p.297-313, 2022.

LUNA, L. Ain't I a Woman?. Independente. 2020. 3 min 48 s.

MARRA, L.; et al. Lendo mulheres do século XIX em Fortaleza: relato de experiência com um clube de leitura. Revista Leitura, [S. l.], v. 1, n. 83, p. 632–643, 2024. Disponível em: https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/17747. Acesso em: 1 abr. 2025.

MARTINS, L. M. Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva: Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MONTEIRO, J. A.; LOURENÇO, C. O.; VILLARTA-NEDER, M. A. Muitos fugiam ao me ver: a importância da poesia de Carolina Maria de Jesus como problematizadora da cultura negra em ambientes educacionais. Revista do 6º Encontro de Divulgação de Ciência e Cultura — Unicamp, [S. l.], v. 6, p. 63-72, 2020.

MUZART, Z. L. Uma Pioneira: Maria Firmina dos Reis. Muitas Vozes, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 247–260, 2014.

NEPOMUCENO, L. A. Identidades imaginadas: uma autobiografia romântica nas cartas de Emily Dickinson. Remate de Males, [S. l.], v. 31, n. 1-2, p. 159-177, 2011.

OLIVEIRA, G. de S. "Querer, sem ser querida": panorama parcial das escritoras maranhenses do século XIX. Tabuleiro de Letras, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 224–242, 2024.

PINHEIRO CANTUÁRIO, V. A.; PEREIRA MARQUES, F. O artivismo de Bia Ferreira no álbum Igreja Lesbiteriana, um chamado: a formação de novos discursos e sujeitos sociais no tempo presente. Juçara, [S. l.], v. 5, n. 01, p. 57–75, 2021.

QUILOMBHOJE. Cadernos Negros 45 anos. Quilombhoje, 2024. Disponível em: ttps://www.quilombhoje.com.br/site/cadernos-negros/. Acesso em: 13 jul. 2025.

RAMOS, W. T.; SILVA, V. R. da; SANTOS, R. S. dos. Arte, política e subjetividade: operações estéticas de contágio político contemporâneo. ETS Humanitas, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 1–28, 2024.

REIS, M. F. dos. Cantos à beira-mar. Ed. fac-similar organizada por Nascimento Morais Filho. Rio de Janeiro: Granada, 1976. Disponível em: https://mariafirmina.org.br/categoria/obras/cantos-a-beira-mar/. Acesso em: 16 fev. 2025.

REIS, M. F. dos. Úrsula e outras obras. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018. Disponível em: https://bd.camara.leg.br/bd/items/960f005d-58f7-448b-bc6e-f11fc774023a. Acesso em: 11 mar 2025.

RIBEIRO, D. O que é lugar de fala?. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SCHWARCZ, L. Biografia | Maria Firmina dos Reis. Youtube, 29 ago. 2019. 3 min 52 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=UmlcAf3l9sM. Acesso em: 16 fev. 2025.

SILVA, A. L. da S.; SOARES DE OLIVEIRA, P.; GOMES DE OLIVEIRA, S. K. Uma leitura do corpo-objeto negro no poema black friday, de Cristiane Sobral. Linguagens & Letramentos, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 101-118, 2024.

SILVA, A. M. da. Afetividades de mulheres negras no rap e no romance. 1ª ed. Edições: Carolina, 2019.

SILVA, C. da. Canções de amor e dengo. São Paulo: Me Pario Revolução, 2016.

SILVA, C. da. Engravidei, pari cavalos e aprendi a voar sem asas. Legítima Defesa. São Paulo: Cia. Os Crespos, Cooperativa Paulista de Teatro, v. 1, n. 1, p. 105-128, 2014.

SILVIO, B. F. A experiência afrodiaspórica em Luedji Luna: construção identitária e indústria fonográfica. 2023. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Instituto em Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

SIMONE, N. Revolution. Estados Unidos: RCA Victor: 1969. 4 min 34 s.

TEDXTALKS. O poder da escrita e a história das mulheres |Joyce Bandeira | TEDxParqueDoIngáStudio. Youtube, 02 set. 2021. 12 min 44 s. Disponível em: Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0GlQjJXxcrg. Acesso em: 15 fev. 2025.

TORQUATO, A. Essência: menina, mulher, preta. 1ª ed. Salvador: Motres, 2022.

TV BRASIL. Caminhos da Reportagem | Carolina Maria de Jesus, a escritora além do quarto. Youtube, 22 nov. 2020. 30 min 24 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6AvUP-loYEo . Acesso em: 18 fev. 2025.

TV BRASIL. Conceição Evaristo é convidada no Trilhas de Letras. Youtube, 15 nov. 2023. 30 min 24 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xplu30xQvzg . Acesso em: 18 fev. 2025.

VALADARES, T. Mulheres Negras e Literatura: Representatividade, estereótipos e protagonismo. Livro eletrônico. 1ª ed. Amazon: eBook Kindle, 2023. Disponível em: https://www.amazon.com.br/Mulheres-Negras-Literatura-Representatividade-estere%C3%B3tipos-ebook/dp/B0BXYK6C6T. Acesso em: 18 fev. 2025.

VALÉRIO, A. C. F. A poesia de Carolina Maria de Jesus : um estudo de seu projeto estético, de suas temáticas e de sua natureza quilombola. 2024. Tese (Doutorado em Letras) — Centro de Letras e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Londrina, 2024.

WOOLF, V. Mulheres e Ficção. Trad. Leonardo Fróes. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2019.

FORTALECIMENTO DE VÍNCULO E CUIDADO NO TERRITÓRIO DA CIDADE:

Reflexões sobre o SCFV com Adolescentes no CRAS Alegria, Macapá/AP.

José Costa Gemaque - UNIFAP
David Junior de Souza Silva - UNIFAP

INTRODUÇÃO

A metodologia usada na elaboração deste trabalho está ancorada na experiência prática entre um grupo de adolescentes e técnicos do CRAS Alegria na cidade de Macapá, estado do Amapá. Será abordado sobre o direito garantido em lei aos adolescentes e sobre o serviço que está disponível nos CRAS e oferecida uma reflexão sobre as várias ferramentas usadas no contexto do serviço.

A adolescência é um período de intensas transformações físicas, emocionais, cognitivas e sociais. De acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), é dever da sociedade, da família e do Estado assegurar ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura e à convivência familiar e comunitária (BRASIL, 1990).

> Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade. (ECA)

Nesse contexto, o Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), instituído no âmbito da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), representa uma estratégia essencial para a promoção dos direitos de adolescentes em situação de vulnerabilidade ou risco social, atuando de forma complementar ao trabalho social com famílias e outras instituições estatais.

Ademais, o SCFV se apresenta como um espaço acolhedor e educativo, onde os adolescentes podem se expressar, participar ativamente de atividades culturais, esportivas e artísticas, além de debater temas como direitos humanos, cidadania, sexualidade, meio ambiente, saúde mental, entre outros. Essas vivências contribuem significativamente para o fortalecimento da autoestima, o senso de responsabilidade e o respeito às diferenças.

O SCFV e a Proteção Social Básica

O SCFV é ofertado nos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) e tem como objetivo prevenir a ocorrência de situações de risco por meio do desenvolvimento de potencialidades, do fortalecimento de vínculos afetivos e da ampliação do acesso aos direitos sociais. Sua atuação está fundamentada na Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais (BRASIL, 2009), sendo voltado para diferentes faixas etárias, com atividades específicas para adolescentes de 6 a 15 anos e de 15 a 17 anos.

O SCFV foi readaptado em 2013 por meio da Resolução do Conselho Nacional de Assistência Social, CNAS nº01/2013, e tem por objetivo a ação protetiva e proativa como possibilidades de combater e enfrentar as vulnerabilidades sociais. Assim, este trabalho além de fazer uma reflexão sobre a questão técnica e a aplicabilidade do serviço, traz uma experiência vivida entre pessoas, na relação que envolve técnicos e usuários, políticas públicas e cidadãos.

Do ponto de vista teórico, o SCFV está ancorado em concepções que valorizam os vínculos sociais como elementos essenciais para a proteção e o desenvolvimento humano. Trata-se de uma abordagem que reconhece o sujeito em sua integralidade e inserção social, propondo ações que promovam a escuta, a convivência e o pertencimento. De acordo com Sposati (2013), a lógica do SCFV rompe com ações assistencialistas ao adotar uma perspectiva emancipatória e educativa, pautada na construção de autonomia e participação cidadã. Além disso, Larrosa (2002) destaca que a experiência é central nesse processo, pois é aquilo "que nos passa, que nos acontece, que nos toca" – ou seja, o SCFV proporciona vivências significativas que podem transformar a percepção dos sujeitos sobre si mesmos e sobre o mundo à sua volta.

O Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV) constitui-se como uma importante estratégia dentro da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), sendo ofertado no âmbito da Proteção Social Básica, prioritariamente nos CRAS. Normativamente, o SCFV está fundamentado na Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais, que o define como um serviço complementar ao

trabalho social com famílias, com foco no fortalecimento das relações familiares e comunitárias, na prevenção de situações de risco social e na promoção da cidadania. Segundo a Resolução CNAS nº 109/2009, o SCFV é organizado em grupos, com atividades que contribuem para o desenvolvimento de capacidades, talentos, sociabilidades e para o protagonismo dos usuários, com base em seu ciclo de vida.

No caso dos adolescentes, o SCFV contribui significativamente para o enfrentamento de desafios contemporâneos como a evasão escolar, o trabalho infantil, a violência, o uso abusivo de substâncias psicoativas e a negligência familiar. O serviço busca oferecer um espaço de escuta qualificada, e segura, convivência comunitária e formação cidadã.

A esse respeito, Aldaíza Sposati (2001) destaca que a Assistência Social deve ser compreendida como uma política pública de proteção social, fundada na garantia de direitos e não na lógica assistencialista. Para a autora, "a Assistência Social assume um papel estratégico no enfrentamento das expressões da desigualdade social, ao garantir acesso a bens e serviços que historicamente foram negados às populações vulnerabilizadas". Assim, o SCFV materializa esse princípio ao propor ações voltadas ao fortalecimento de vínculos familiares e comunitários, promovendo inclusão e cidadania.

Adolescência, Vulnerabilidade Social e a Arte como Estratégia de Reflexão

A condição de vulnerabilidade social em que muitos adolescentes vivem no Brasil impacta diretamente seu processo de desenvolvimento e de inserção social. Segundo dados do IBGE (2022), uma parcela significativa da juventude brasileira vive em contextos marcados por pobreza, desigualdade, ausência de políticas públicas efetivas e fragilidade das redes de apoio.

Desde do ano 2023 a equipe técnica do Cras Alegria vem mantendo ótima parceria com a Universidade Federal do Amapá, com os cursos de Fisioterapia, Educação Física e em 2025 com Artes Visuais, este último tem se demonstrado uma grande fonte de desenvolvimento das habilidades e potencialidades dos adolescentes.

O SCFV, ao promover ações socioeducativas, culturais, esportivas e artísticas, oportuniza aos adolescentes o acesso a novas experiências, o fortalecimento de vínculos e o desenvolvimento de habilidades socioemocionais. Além disso, estimula o protagonismo juvenil, incentivando a participação ativa na comunidade e o exercício da cidadania.

Nesse cenário, a arte desponta como uma das estratégias mais potentes no enfrentamento da vulnerabilidade. Ao integrar expressões como técnicas de desenho, pinturas, outras linguagens artísticas aos adolescentes, é possível criar um ambiente onde o jovem se sente valorizado, reconhecido e livre para expressar suas emoções, vivências e sonhos. A arte permite ressignificar experiências, fortalecer a identidade e desenvolver competências socioemocionais que colaboram para a superação de situações de risco.

Cabe aqui pontuar algo que faz toda diferença na parceria com o professor de artes visuais da Unifap e seus alunos da graduação que estão na iniciação científica: sua metodologia de ensino-aprendizagem está ancorada em uma abordagem inspirada no pensamento teórico decolonial, que visa a emancipação de sujeitos historicamente marginalizados.

O pensamento decolonial, conforme propõe Ramón Grosfoguel (2008), apresenta-se como uma ferramenta teórico-política fundamental para a superação das vulnerabilidades sociais produzidas por séculos de colonialismo e suas permanências na forma de colonialidade. Ao denunciar a centralidade do eurocentrismo nos sistemas de saber, poder e ser, o autor defende a necessidade de descolonizar as estruturas sociais, epistêmicas e subjetivas que mantêm populações historicamente marginalizadas em condições de exclusão e subalternidade.

A perspectiva decolonial propõe, assim, a valorização dos saberes locais e das experiências dos sujeitos subalternizados como formas legítimas de conhecimento, rompendo com a lógica hierarquizante imposta pela

modernidade colonial. Dessa maneira, a decolonialidade se configura como um caminho possível para a reconstrução de práticas sociais mais justas e equitativas, especialmente nos contextos marcados por desigualdades profundas

É importante destacar que a dominação colonial não se encerrou com os processos formais de independência dos países colonizados. Ao contrário, ela persiste por meio de um sistema-mundo de poder que define o que é válido e legítimo, operando em diferentes esferas da sociedade contemporânea. Essa forma de dominação contínua e foi conceituada por Quijano (2005) como "colonialidade do poder", caracterizando-se pela constituição de um sistema capitalista, moderno/colonial e eurocêntrico, fundado na invenção da ideia de raça como mecanismo de naturalização da inferiorização dos povos colonizados frente aos colonizadores.

Nesse sentido, Grosfoguel (2008) aprofunda essa análise ao afirmar que a colonialidade representa uma lógica de dominação global que transcende o domínio econômico, articulando-se também nos âmbitos epistêmico, cultural e subjetivo, mantendo-se como estrutura vigente mesmo após o fim das administrações coloniais diretas.

Nesse sentido, o contato com as artes visuais promove não apenas habilidades técnicas, mas também processos subjetivos de pertencimento e ressignificação de vivências. O artista e educador Paulo Freire, em diálogo com a arte, enfatiza a importância da expressão criadora como parte da libertação dos oprimidos. Como afirma o autor: "Somente o homem é capaz de refletir sobre sua própria existência, de saber que sabe, de comunicar-se, de sonhar e de realizar seus sonhos, de escolher, de decidir, de romper com a determinação, de criar e recriar, de fazer e refazer" (FREIRE, 1987, p. 45). Vale destacar que a experiência com um professor do curso de artes visuais, e seus orientados e bolsistas da graduação tem se demonstrado uma ferramenta de reflexão sobre a desigualdade social, ao mesmo tempo um fortalecimento de vínculo comunitário e afetivo junto aos adolescentes do SCFV do Cras Alegria.

Desde do início das atividades do grupo em 2023, através de busca ativa que o CRAS realizou junto a famílias em vulnerabilidade social, nas proximidades do equipamento, foi estabelecido uma relação de confiança entre técnicos, familiares e adolescentes, que tem como desdobramento ações que visam o processo de enfrentar a desigualdade social estimulando o protagonismo dos adolescentes envolvidos nas atividades.

A ideia do grupo denominado "Alegria de sonhar" no Cras Alegria, surgiu pelo fato de tratar-se de uma política pública de acordo com o Art. 1º Incluir na Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais, aprovada por meio da Resolução nº 109, de 11 de novembro de 2009, do Conselho Nacional de Assistência Social – CNAS, atendendo várias a faixa etária, que vai de 06 a 59 anos no Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos.

Tenho observado através das falas dos pais e responsáveis as mudanças ocorridas na vida de cada um dos adolescentes participantes, seja na relação familiar, nas responsabilidades domésticas, no desenvolvimento escolar e no cotidiano. Observamos, porém, que os avanços caminham de maneira lenta e às vezes com avanços e retrocessos, considerando a vulnerabilidade em que eles estão inseridos.

Vivências da equipe técnica e dos adolescentes no SCFV

Evidencia-se na prática cotidiana descrita, a complexidade e a relevância do SCFV na vida de adolescentes em situação de vulnerabilidade social. Os profissionais — assistentes sociais, psicólogo, sociólogo e educador social — exercem um papel central na mediação das relações, no planejamento das atividades socioeducativas e no fortalecimento dos vínculos afetivos e comunitários.

No cotidiano de trabalho, é comum que os adolescentes atendidos apresentem comportamentos marcados por insegurança, medo, dificuldade de comunicação e resistência inicial à participação. Muitos chegam ao serviço com históricos de violação de direitos, negligência familiar, evasão escolar e experiências traumáticas. Nesse contexto, o papel dos técnicos é, antes de tudo, criar um espaço seguro e acolhedor onde os jovens possam se expressar livremente,

sentirem-se pertencentes e desenvolverem seus potenciais.

A escuta qualificada é uma das ferramentas mais utilizadas pelos técnicos, pois permite compreender as singularidades de cada adolescente, além de possibilitar a construção de vínculos de confiança. As atividades artísticas, como oficinas de teatro, grafite, música e dança, isso têm se mostrado altamente eficazes na aproximação com os adolescentes e na construção de trajetórias mais positivas. Por meio dessas linguagens, os jovens ressignificam suas experiências, ampliam seu repertório cultural e desenvolvem competências sociais e emocionais.

Destacamos também a importância do trabalho em rede, além da Universidade Federal do Amapá, escolas, conselhos tutelares, unidades de saúde e demais políticas públicas, para garantir que os adolescentes tenham acesso integral aos seus direitos. Outro aspecto destacado é o desafio da descontinuidade da política de gestão, da precarização das condições de trabalho, o que muitas vezes fragiliza as ações.

Apesar das adversidades, reconhecemos os impactos positivos do SCFV: adolescentes que antes se encontravam isolados ou sem perspectivas, passam a desenvolver projetos de vida, retomam os estudos, melhoram a convivência familiar e participam ativamente da comunidade. Essas transformações são indicativos da potencialidade do serviço quando executado com compromisso ético, sensibilidade social e articulação intersetorial.

As ações do SCFV realizado no CRAS Alegria, repercute em todas relações sociais dos participantes. Trazemos para este trabalho a percepção de duas mães sobre isso.

> “Bom, eu senti um desenvolvimento na minha filha, né? Ela era muito tímida, hoje em dia não; ela já se desenvolve pra falar com as pessoas, para interagir com os colegas, até mesmo com o pessoal da equipe do CRAS. Então isso é um privilégio pra mim, a minha filha poder participar desse projeto pra desenvolver ela, e pra ela é uma alegria. (Mãe, 2025)”

O testemunho desta mãe evidencia a transformação positiva vivenciada por sua filha a partir da participação no SCFV, especialmente no que se refere ao desenvolvimento da autonomia e da sociabilidade. O depoimento destaca a superação da timidez como um marco importante, refletindo o impacto das atividades socioeducativas na construção da autoestima e na ampliação das habilidades de interação da adolescente. Ao reconhecer a importância do contato com os profissionais e os integrantes do grupo Alegria, a Mãe valoriza o ambiente acolhedor e estimulante oferecido pelo projeto. Sua fala reforça o papel do SCFV como espaço de fortalecimento de vínculos e de promoção de trajetórias mais seguras e positivas para adolescentes em situação de vulnerabilidade.

> “O que eu percebo é que pra mim é uma melhora, né? Porque eles vão pra lá, e quando eles chegam, eles falam alegres o que aconteceu, participam das brincadeiras, das atividades... Aí eles estão se desenvolvendo bastante, tanto na escola como em casa. Pra mim é um prazer, porque também é uma grande ajuda que eles me dão. Todo final de ano os meninos ganham brinde – eu ganhei uma cesta. Então é muito gratificante pra mim. (Mãe, 2025).”

O depoimento desta mãe, mãe de três adolescentes participantes do SCFV no CRAS, revela com sensibilidade e espontaneidade o impacto positivo que o serviço tem gerado na vida de sua família. Sua percepção destaca não apenas o desenvolvimento social e escolar do filho, mas também o fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários proporcionado pelas atividades ofertadas. Ao mencionar a alegria com que o filho retorna das ações e o envolvimento da própria família nas atividades, o depoimento aponta para a dimensão afetiva e inclusiva do SCFV, demonstrando que os benefícios vão além do indivíduo atendido, alcançando o núcleo familiar. Sua fala reforça o papel do serviço como um espaço de cuidado, pertencimento e apoio, especialmente importante para famílias em contextos de vulnerabilidade.

Desde o início da atividade do

serviço os pais e responsáveis têm participação ativa, pois, periodicamente dependendo da necessidade executamos atividades com a Presença dos pais e responsáveis juntos com os adolescentes.

Sobre isso, ao enfatizar a centralidade das ações planejadas e contínuas no campo da assistência social, Sposati (2001) chama atenção para a necessidade de práticas que não apenas atendam às carências imediatas, mas que promovam processos de pertencimento e cidadania. O SCFV se alinha a essa concepção ao oferecer espaços coletivos onde se constroi o reconhecimento de direitos e o acesso a vivências que contribuem para a formação pessoal e social dos participantes. Dessa forma, a atuação do serviço contribui para o enfrentamento das desigualdades sociais e para o fortalecimento de vínculos comunitários, essenciais à constituição de uma rede de proteção social eficaz

A prática vivida reforça o que defende Aldaíza Sposati (2001), ao compreender a Assistência Social como política pública que deve ser comprometida com a transformação da realidade social, e não apenas com o atendimento pontual das demandas. O SCFV, nesse sentido, é uma expressão concreta do direito à convivência e à proteção social, e os técnicos do CRAS Alegria são agentes fundamentais na sua efetivação.

A importância do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV) pode ser compreendida à luz da análise crítica sobre a consolidação da política de assistência social no Brasil, especialmente a partir da década de 1990. Aldaíza Sposati (2001) destaca que, nesse período, houve um movimento decisivo em direção à institucionalização da assistência como política pública de direito, rompendo com o caráter meramente filantrópico e emergencial que historicamente marcou a área. O SCFV, nesse contexto, surge como uma estratégia fundamental para assegurar a proteção social básica, promovendo o desenvolvimento da autonomia e o fortalecimento das relações familiares e comunitárias, especialmente entre crianças, adolescentes e idosos em situação de vulnerabilidade.

SCFV e Justiça Restaurativa

Cabe destacar uma importante iniciativa: a cooperação técnica firmada entre a Prefeitura Municipal de Macapá e o Ministério Público do Amapá. Entre os dias 28 de março e 1º de abril de 2022, nesse período foi realizada a capacitação de gestoras(es) e técnicas(os) da Secretaria Municipal de Assistência Social, com o objetivo de prepará-los para atuar como facilitadoras(es) de práticas restaurativas na mediação e resolução de conflitos entre os usuários dos serviços socioassistenciais .

Sobre a importância das práticas restaurativas, a equipe que ministrou o curso assim a entende: "com esta qualificação pretendemos levar a importância da justiça restaurativa como ferramenta de um novo olhar entre os jovens e familiares atendidos nos equipamentos da rede socioassistencial, seguindo o que institui a lei do Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo [Sinase]". Essa fala evidencia o compromisso da atuação intersetorial na promoção de metodologias que favorecem a escuta, o diálogo e a corresponsabilização, reafirmando a justiça restaurativa como instrumento de transformação nas relações entre os adolescentes e seus contextos familiares e comunitários.

A partir de então, houve a implementação da metodologia da justiça restaurativa no contexto das políticas públicas de Assistência Social, especialmente no SCFV ofertado pelos CRAS, as práticas restaurativas têm ganhado destaque como estratégias eficazes para a mediação de conflitos e o fortalecimento das relações interpessoais e comunitárias. As práticas restaurativas têm se mostrado instrumentos potentes na construção de relações sociais mais justas, empáticas e colaborativas, especialmente em contextos marcados por vulnerabilidades. No âmbito do (SUAS), essas práticas se alinham à legislação do serviço.

A justiça restaurativa, ao propor espaços de diálogo horizontal, oportuniza o reconhecimento das histórias de vida e das múltiplas dimensões que envolvem os conflitos vivenciados por adolescentes e seus familiares em contexto de vulnerabilidade. Dentro deste contexto conjugado ao acolhimento e à escuta qualificada, cria um espaço seguro, onde é possível escutar as subjetividades de todos os envolvidos. Na prática dos círculos restaurativos, os participantes são incentivados a falar de si, das suas próprias

experiências em relação aos seus valores e a vida. O círculo acontece com a participação de todos, pais, responsáveis, adolescentes e equipe técnica, são os atores sociais envolvidos nas atividades, a manifestação é voluntária, cada um é estimulado a falar da sua própria experiência de vida.

A metodologia das práticas restaurativas se baseia em princípios fundamentais como o diálogo, a corresponsabilização e, sobretudo, o respeito mútuo entre os participantes. Um dos elementos simbólicos mais significativos desse processo é o uso do "objeto da fala", que circula entre os envolvidos em uma roda de conversa. Quem está com o objeto tem o direito de se expressar sem interrupções, enquanto os demais escutam com atenção e empatia.

Esse gesto simples, porém profundamente pedagógico, promove o exercício da escuta ativa e do respeito ao tempo e à voz do outro, valores muitas vezes negligenciados em contextos marcados por conflitos ou violações de direitos. Ao garantir que todos tenham a oportunidade de falar e serem ouvidos, a prática restaurativa fortalece vínculos, reduz tensões e cria um espaço seguro para o reconhecimento de responsabilidades e a reparação de danos. Trata-se, portanto, de uma metodologia que não apenas resolve conflitos, mas educa para a convivência e para uma cultura de paz.

Além disso, a prática restaurativa contribui para o desenvolvimento de habilidades socioemocionais, como empatia, autoconfiança e assertividade. Ao participarem de forma gradual e segura em círculos restaurativos, adolescentes tímidos começam a se sentir pertencentes ao grupo, o que é essencial para o seu bem-estar emocional. Essa sensação de pertencimento, aliada à valorização de suas contribuições, fortalece sua autoestima e os incentiva a participar de forma mais ativa nas interações sociais. Assim, a prática restaurativa não apenas lida com conflitos, mas também promove o crescimento pessoal e social desses adolescentes de maneira sensível e eficaz

No contexto do SCFV, as práticas restaurativas têm demonstrado grande potencial na superação das lógicas punitivistas historicamente presentes no atendimento a adolescentes em situação de conflito com a lei. Conforme Jacques (2021), tais práticas, ao priorizarem o diálogo, a escuta ativa e o reconhecimento mútuo, promovem a restauração dos vínculos afetivos e sociais, contribuindo para uma abordagem mais humanizada e transformadora no acompanhamento desses jovens.

Nos CRAS, a inserção das práticas restaurativas tem contribuído para a melhoria da convivência comunitária e para o manejo de situações de conflito entre usuários, famílias e equipes técnicas. A mediação qualificada, baseada na escuta e na corresponsabilização, fortalece o papel do equipamento como espaço de proteção e construção coletiva de soluções.

Promove o diálogo, o fortalecimento de vínculos e a construção de um ambiente seguro e acolhedor, especialmente eficaz com adolescentes tímidos. Esses jovens, muitas vezes retraídos em ambientes sociais ou escolares, encontram nas práticas restaurativas — como os círculos de construção de paz e as rodas de conversa — um espaço estruturado onde sua voz pode ser ouvida com respeito e sem pressão. A natureza colaborativa e não punitiva dessa abordagem ajuda a reduzir a ansiedade social, pois valoriza a escuta ativa, o respeito mútuo e a participação voluntária, permitindo que adolescentes tímidos se expressem no seu tempo e ritmo.

A autora também destaca que as práticas restaurativas fortalecem a responsabilização compartilhada entre os diversos atores envolvidos, como profissionais da rede, adolescentes e suas famílias. Isso reforça o caráter educativo das intervenções no SCFV, uma vez que possibilita a construção de acordos coletivos e a valorização da participação dos adolescentes na reconstrução de seus projetos de vida, rompendo com perspectivas meramente sancionatórias e excludentes (JACQUES, 2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas restaurativas como instrumento de ação no serviço trouxeram uma nova forma de abordagem, pois tal ferramenta envolve os participantes em um

movimento de reflexão e autorresponsabilização, ao mesmo tempo que desperta a sabedoria e as potencialidades que cada um carrega.

O SCFV representa uma ferramenta essencial no enfrentamento das desigualdades sociais que afetam os adolescentes brasileiros. Seu papel transcende a oferta de atividades: trata-se de um espaço formativo e protetivo que contribui para o processo de responsabilidade da juventude e para a construção de projetos de vida mais dignos.

Dessa forma, é fundamental o fortalecimento contínuo da política de assistência social, cominvestimentosadequados, formação e qualificação de profissionais e integração com outras políticas públicas, como saúde, educação e cultura, para garantir que o SCFV atue de maneira efetiva na promoção dos direitos dos adolescentes.

Por fim, reafirma-se que a inserção das práticas restaurativas no contexto do SCFV contribui significativamente para o fortalecimento dos vínculos interpessoais, a promoção da cultura de paz e o desenvolvimento de competências socioemocionais nos adolescentes. Trata-se de um caminho promissor, que valoriza a escuta, o respeito mútuo e a corresponsabilidade, permitindo que os sujeitos envolvidos se reconheçam como parte ativa na transformação de suas realidades. Ao articular metodologias restaurativas com os princípios da assistência social, amplia-se a capacidade do serviço em responder às demandas complexas da juventude em situação de vulnerabilidade, promovendo inclusão, justiça e cidadania.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Vithória. Equipes da assistência social de Macapá aprendem técnicas de mediação de conflitos. Prefeitura de Macapá, Macapá, 29 mar. 2022. Disponível em: https://macapa.ap.gov.br/equipes-da-assistencia-social-de-macapa-aprendem-tecnicas-de-mediacao-de-conflitos/. Acesso em: 14 jun. 2025.

BRASIL. Conselho Nacional de Assistência Social. Resolução nº 109, de 11 de novembro de 2009. Aprova a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2009. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/Resolucao109_2009_CNAS.pdf. Acesso em: 16 jun. 2025.

BRASIL. Estatuto da Criança e do Adolescente. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Brasília: Presidência da República, 1990.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais. Brasília: MDS, 2009.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais. Reimpr. Brasília: MDS, 2014. Disponível em: https://www.mds.gov.br. Acesso em: 20 jul. 2025.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. Orientações Técnicas sobre o Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos. Brasília: MDS, 2014.

DIAS, Maria Eliziane Silva do Nascimento. Experiências de participação de jovens no CRAS de Redenção-CE: um olhar sobre o Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV). 2018.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Sociedade e Estado, v. 31, p. 25-49, 2016.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Síntese de Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./abr. 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbedu/a/YvGp6sPchb4BqCT5HzdPqtR/. Acesso em: 16 jun. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina [Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America]. A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, p. 227-278, 2005.

SPOSATI, Aldaíza. A política de Assistência Social no Brasil: uma análise da década de 1990. In: CFESS; ABEPSS. Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais. Brasília: CFESS, 2001.

SPOSATI, Aldaíza. O SUAS e o lugar da assistência social nas políticas públicas brasileiras. In: BRAVO, Maria Inês Souza; CORRÊA, Maria do Carmo Brant de; YAZBEK, Maria Carmelita (org.). A política social brasileira no século XXI: a prevalência dos programas de transferência de renda. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2013. p. 159-176.

INDÍCIOS DE APOROFOBIA NA TITULAÇÃO DE TERRAS QUILOMBOLAS AMAPAENSES

José Maria Pereira Dias - UNIFAP

INTRODUÇÃO

Historicamente a população negra tem vivenciado um duro processo segregativo enraizado na própria estrutura da sociedade brasileira, fato que se torna mais maléfico quando se trata do povo quilombola. Assim, alijado de parte de seus direitos no que tange, principalmente, às políticas públicas essenciais como saúde, educação, moradia e as relacionadas a regularização fundiária de seu território.

Na concepção de Barbosa (2010), as terras habitadas pelos negros carregam singularidades e dimensões peculiares como identidade e política no espaço territorial que estão inseridos. Logo, para o povo negro a regularização de seu território é de um imensurável valor político e social que concretamente se materializa na titulação.

Para discussão dessa temática trabalhamos como problema da pesquisa, compreender quais os maiores desafios enfrentados pelos quilombolas no que tange a regularização fundiária de seu território? Buscando como objetivo geral analisar os indícios de aporofobia na titulação dos quilombos amapaenses. Visando apresentar as principais formas de racismo, segregação e exclusão fomentadas pelo Estado brasileiro. Utilizou-se pesquisas recentes que nos possibilitam um melhor viés para analisar criticamente os mecanismos sociais contemporâneos utilizados como forma de subalternização da população negra quilombola.

O estudo, foi desenvolvido via revisão bibliográfica com embasamento em autores contemporâneo, como: Macêdo, et al, (2021), Araújo e Silva (2019), abordando sobre o modo de vida, políticas públicas, racismo e violência em Comunidades Quilombolas; Soares (2022) e Ribeiro e Abrantes (2022) no quesito terras quilombolas amapaenses; Silva (2019) Pereira e Oliveira (2019), sobre titulação coletiva, memória e discurso; na perspectiva conceitual atual sobre o novo discurso de segregação; com Cortina (2020) e Zambam (2021), para discutir sobre aporofobia e racismo contemporâneo.

Utilizou-se como referências bibliográficas de apoio o estudo de Vicente Salles (1971), "O negro no Pará sob o regime da escravidão", para compreender o processo de formação dos quilombos na Amazônia; com a pesquisa realizadas por Abdias Nascimento (2016) "O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado" para entender o os mecanismos utilizados, sutilmente, ao longo dos anos pelo Estado Brasileiro buscando perpetuar o racismo e a discriminação contra o negro.

Por questões didáticas se estruturou este estudo em quatro partes: iniciando com uma revisão bibliográfica sobre o conceito e a formação dos quilombos nas terras amapaense. Em seguida, descreveu-se sobre a regularização das terras quilombolas e seus aspectos legais, titulação coletiva e os desafios para legalização dos territórios quilombolas do Amapá. Continuando, destacou-se aporofobia e o racismo, o conceito do termo e apontamos os indícios de aporofobia na titulação das terras amapaenses.

Portanto, a última parte aborda as considerações finais, sobre a visão apresentada pelos autores estudados acerca da aporofobia, apresentada como um fenômeno moderno de aversão aos pobres e negros. Fato que no contexto do povo quilombola a dualidade dessa manifestação, afeta seu modo de vida e sua dignidade, diante da ausência das principais políticas públicas como saúde e educação. Assim, espera-se com essa pesquisa poder contribuir com o despertar de um olhar mais humanizado do poder público para o povo quilombola que vivenciam um duro processo de isolamento e exclusão social.

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA:

Concepções sobre o termo Quilombo

Os primeiros registros do uso do termo quilombo são datados de 02 de dezembro de 1740, numa correspondência do Rei de Portugal Dom João V enviada como resposta à consulta feita pelo Conselho Ultramarino à corte portuguesa, que assim define quilombo como: "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles". (ARAÚJO E SILVA, 2019, pág. 198). Observa-se que desde do início o termo quilombo é usado na perspectiva de uma ocupação coletiva e ilegal da terra, objetivando criminalizar essa organização social de luta e resistência do povo negro.

Percebe-se que não obstante a hostilidade no combate contra as revoltas do povo negro, havia um implícito intuito dos governantes de atribuir-lhes o papel de vilão, bandido ou sub-raça. Visando anular a simbologia de combate à opressão, unidade e resiliência que o quilombo significava para o negro. Conforme Salles (1971), enfatiza:

> “O quilombo foi um acontecimento singular na vida nacional. Seja qual for o ângulo que o encaremos. “Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sobe todos esses aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar – uma síntese dialética”. (CARNEIRO, 1964, pág. 35, apud SALLES, 1971, pág. 204).”

A guisa de esclarecimento, a raiz etimológica do termo quilombo no idioma Banto “quimbundo” tem o sentido de “união, aldeia/acampamento guerreiro na floresta” (SOMMER, 2005, p. 36), se encontra outra referência na língua loruba com sentido de habitação (LOPES, 1998). Assim, ao longo dos anos, essa nomenclatura adquire múltiplos sentidos, em razão da ideia de luta e liberdade que ela transmitia, chegando em meados do século XX com a adoção de dois termos quilombo e mocambo, fato que Salles (1971), afirma consistir no mesmo significado.

A compreensão semântica do termo quilombo traduz o fervor da ancestralidade de outrora como território de luta e resistência, incorporando os valores atuais de reconhecimento de direitos e fortalecimento da luta antirracista. Para Souza (2013), o acirrado debate conceitual estimula as ações do movimento negro brasileiro na luta pela garantia dos direitos territoriais para os quilombolas, assim enfatizando:

> “Os novos entendimentos de quilombo, quilombola ou remanescentes de quilombo, por possuírem no seu campo de significados elementos de natureza política, histórica e ideológica, requerem um esforço analítico mais rigoroso para que o seu sentido, no presente, não se confunda com os velhos entendimentos ou assuma um significado social extemporâneo, desvinculado das situações atuais às quais os novos significados de quilombo e quilombola se dirigem (SOUZA FILHO, 2013, p. 67).”

Portanto, os quilombos contemporâneos incorporam singularidades e valores que reforçam e reafirmam a identidade étnica do negro na perspectiva de legitimar sua forma de organização e luta por garantias de direito à cidadania e reconhecimento de seu território e de sua história. Assim, Nascimento (2007), enfatiza que o termo quilombo adquire uma conotação ideológica de unidade, liberdade e autoafirmação social.

Formação dos territórios quilombolas no Amapá

O primeiro quilombo identificado no Território amapaense é datado de 1749, que segundo Salles (1971), estava estabelecido no Rio Anauerapucu, o qual foi descoberto ocasionalmente durante uma expedição de resgate de indígenas. Estudiosos apontam dois fatores como a origem e formação dos Territórios Quilombolas amapaense: a fuga dos negros no período da escravidão e a migração de núcleos familiares visando a ocupação de terras para agricultura e trabalho (SOARES, 2022; RIBEIRO; ABRANTES, 2022; SUPERTI; SILVA, 2015).

Segundo Soares (2022), registra-se vivendo na Amazônia uma diversidade de comunidades, dentre as quais: indígenas, ribeirinhos, extrativistas e as quilombolas que vivem sob o impacto causado pelo desordenado e acelerado processo de ocupação e exploração dos recursos naturais gerados por inciativas do Estado brasileiro. Tais ações fomentam tensões, conflitos, exploração, violência e resistência por parte dessas comunidades que ocupam esse espaço territorial.

Para Gomes (1999), as peculiaridades da região Amazônica e os constantes aperfeiçoamento das estratégias de defesas e proteção dos quilombos, estabelecidos em terrenos íngremes, entre rio e cachoeiras, dificultava o acesso e localização destes pelas expedições anti-mocambos. Assim, Custódio et al (2019), enfatiza:

> Para entender a presença africana na Amazônia, é preciso também compreender os diversos contextos de lutas que esses indivíduos foram capazes e, continuam sendo, de se adaptarem a um conjunto de situações e, sempre que possível, desenvolver suas próprias lógicas de resistência, seja na criação de quilombos e mocambos, seja na construção de uma territorialização, surgida a partir do uso do espaço geográfico e seus recursos naturais, seja na luta por garantias de direitos coletivos ora negados pela omissão do Estado brasileiro. (CUSTÓDIO et al 2019, p. 225).

Autores como Jackson (2014), apud Ribeiro e Abrantes (2022, P. 5), acreditam que a formação dos quilombos no Norte do Brasil ocorreu em locais distante e de difícil acesso, nos quais os negros estabeleciam uma rede de contatos visando libertar outros negros cativos. Infere-se que os quilombos, de um modo geral, representam um fator de resistência, de fortalecimento da identidade, de preservação de valores sociais e culturais, diante de um sistema opressor que imprime um processo de aniquilação da vida, de segregação, de discriminação, de exclusão e indiferença com a população negra.

Portanto, historicamente os negros escravizados, estabelecidos no território amapaense, imprimiram constantes focos de resistência contra o regime de escravidão, protagonizaram o desbravamento da selva amazônica nestas plagas inóspitas. Assim, a formação dos inúmeros quilombos nesta região reflete ao mesmo tempo o espírito libertário e indômito do negro interligado a sua organização e luta por direitos e emancipação social.

REGULARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

ASPECTOS LEGAIS NA TITULAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS

A sustentação jurídica que embasa o processo de titulação dos territórios Quilombolas se alicerça em marcos legais a partir da constituição Federal de 1988, dos artigos 215, 216 e do art. 68 dos Atos das Disposições Transitórias (ADCT). Que imputa ao Estado Brasileiro o dever de garantir o direito de propriedade das terras quilombolas, preservar seu modo de vida, proteger sua identidade e memória.

Porém, somente em 2003 com o advento do Decreto 4887, vai ocorrer a regulamentação dos procedimentos para a regularização dos territórios ocupados por remanescentes quilombolas. O documento em epígrafe atribui ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) a responsabilidade pela instrução do processo de titulação dessas terras, conforme preconiza o decreto em seu artigo 3º:

> Art. 3o Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. (Decreto 4887/ 2003).

Outros documentos relevantes para regularização foi a padronização criada na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – realizada Genebra/ Suíça em de 7 de junho de 1989. Essa normatização internacional foi reconhecida pelo Brasil e convertido em lei, pelo Decreto Legislativo n. 143/02, assinado pelo Presidente do Senado, assegurando uma série de direitos aos quilombolas (RIBEIRO; ABRANTES 2022 p.04). Assim, o INCRA em 2009 pública a Instrução Normativa nº 57/09, que regulamenta procedimentos administrativos para regularização.

> Art. 1º Estabelecer procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades dos quilombos.

Em 2010, surgi a Lei 12.288/10, Estatuto da Igualdade Racial, que reafirma a garantia de direitos à população quilombola. Infere-se como instrumento jurídico essencial à titulação das terras quilombolas o Decreto 4.887/03 e a instrução normativa nº 57– INCRA que regularizam os procedimentos para a regularização dos quilombos.

Para Ribeiro e Abrantes (2022), o início do processo de titulação das terras quilombolas deve partir Comunidade, que busca o auto reconhecimento de seu território, que após a autodefinição solicitará à Fundação Cultural Palmares sua certificação. Conforme descrito no artigo 6º, parágrafo único da IN 57/02 – INCRA.

Atendendo o que preconiza o artigo 7º da IN 57/02 – INCRA, o segundo passo para titulação dos territórios quilombolas consiste na abertura do processo administrativo junto ao INCRA, pela emissão de um requerimento emitido pela própria comunidade que pleiteia a regularização de suas terras, conforme descrito na Instrução Normativa citada.

Após estes procedimentos, seguem outras etapas visando regularização das terras quilombolas. Assim, a comunidade indica seus limites territoriais e o INCRA prossegue com: laudo antropológico, planta e memorial descritivo, parecer conclusivo e jurídico e informações socioeconômicas, ferramenta que dá origem ao RTID - Relatório Técnico de Delimitação e Identificação do Território (RIBEIRO; ABRANTES 2022 p.06).

Logo, a etapa final do processo é a titulação coletiva dos territórios quilombolas pleiteados pelos remanescentes, que conforme preconiza o Decreto 4887/2003 em seu artigo 17, só é concedido à comunidade mediante inserção das cláusulas impositivas de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade contidas no título.

Titulação coletivas das terras quilombolas

Aguisa de contextualização, não há como falar de regularização fundiária dos territórios quilombolas sem antes fazer uma releitura da dialética histórica de seu processo de formação e os fatores que condicionaram a população negra a viver sob o jugo da opressão social, da violência, da segregação, da desigualdade, da subordinação, da discriminação, do racismo e na atualidade da aporofobia e da mistanásia.

Silva (2019), enfatiza que a perseguição sofrida pelo povo negro remonta a era colonial, afirmando que os quilombos são territórios de luta e resistência contra um sistema opressor e por isso, sempre foram perseguidos. Os mecanismos discriminatórios de afastamento social, sempre foram utilizados pelo sistema para relegar a população negra à miséria e a subalternização. Como o autor enfatiza:

> “As comunidades quilombolas constituem comunidades invisibilizadas e que agregam o contingente de pessoas marginalizadas socialmente. Esse processo de invisibilização pode ser oportuno e socialmente construído com diversas intenções. Evidenciar o cotidiano e o vivido de grupos sociais subalternizados na sociedade é uma das formas de se construir a história, sob uma perspectiva alternativa às interpretações que refletem apenas a visão de determinados grupos. (Silva, 2019, p. 39)”

No decurso da história, o sistema colonial procurou excluir o povo negro de todos os instrumentos de cidadania, assim: a constituição de 1824, limita o acesso à educação brasileira apenas a negros libertos; no Rio de Janeiro a Lei Provincial n. 1, de 1837, e o Decreto nº 15, de 1839, propõe que os escravizados mesmo que liberto estavam proibidos de frequentar as escolas públicas; em 1850 a Lei nº 601 (Lei da Terra) estabelece que as terras só poderiam ser adquiridas através de compras, com o objetivo explícito de excluir o povo preto do direito à terra, pois, só os não negros poderiam requerer terras devolutas.

Nota-se como consenso entre os estudiosos a concepção que a regularização das terras quilombolas é uma ação de reparação pela desigualdade de acesso à terra sofrida ao longo dos anos pela população negra (SILVA, 2019; PEREIRA E OLIVEIRA, 2019; MACÊDO, et al, 2021; ARAÚJO E SILVA, 2019). No entanto, a inquirição é sobre o modelo de titulação adotado pelo Brasil para a regularização das terras quilombolas.

Infere-se a titulação coletiva como um mecanismo contemporâneo de controle social impetrado pelo Estado Brasileiro às comunidades negras quilombolas, para mantê-los sobre seu comando. Para Silva (2019), no que tange a população quilombola, mesmo amparados por lei, historicamente tem seus direitos essenciais cerceados, dentre estes o de propriedade de seus territórios. Como ele enfatiza:

> A propriedade coletiva não é nem privada, no sentido de pertencer a um sujeito, nem pública, já que não se trata de um território de livre acesso e utilização. Os limites legais no tratamento da posse coletiva tem sido mais um entrave para a proteção das comunidades. (SILVA, 2019, p. 36).

Observa-se que o modelo utilizado para titulação das terras quilombolas no Brasil permitem a ampliação dos processos discriminatórios e o fortalecimento do controle social sobre os negros nestes territórios. Nas entrelinhas a maioria das políticas públicas voltadas para o negro visam uma ação discriminatória ou uma gestão da indiferença.

Acredita-se que a titulação coletiva da terra é aporofóbica, pois desrespeita a dinâmica social do uso da terra na atualidade, atribuindo à população negra quilombola uma dinâmica tribal de uso coletivo do território. Infligindo uma política de socialização da miséria com a implementação da agricultura familiar que é um cultivo de subsistência.

Há um tendencioso imbróglio com a titulação coletiva das terras quilombolas, gerando insegurança jurídica. Infere-se, assim, que não há um consenso do ponto de vista jurídico no que tange compreensão da lei relativa à titulação dos territórios quilombolas, resultando em entendimentos contraditórios entre a lei e o discurso da efetiva reparação pelos danos sociais sofridos pela população negra quilombola ao longo dos anos.

Os territórios quilombolas são autênticos símbolos da luta antirracista, contra o preconceito, a segregação e a aporofobia (SILVA, 2019, p. 109). Portanto, apesar de toda uma legislação que assegura a legitimação fundiária das terras quilombolas, sempre surgem alguns fatores que para dificultar ou inviabilizar essa titulação, quer por interesses econômicos ou por mero racismo.

Desafios para regularização de terras nos quilombos amapaenses

A regularização fundiária dos territórios quilombolas representa para as comunidades negras tradicionais a conquista da principal política afirmativa implementada pelo Estado Brasileiro de garantias de direito as suas terras. No entanto, no Amapá, a população negra rural enfrenta muitos entraves para a efetivação de seus direitos, contratempos que permeiam todo o processo perpassando pela insegurança jurídica, a lentidão na tramitação, a burocracia, os conflitos agrários, dentre outros.

A pesquisa de Ribeiro e Abrantes (2022), investiga os processos de regularização das terras quilombolas amapaenses quanto a efetivação dos direitos, tendo como foco o Quilombo do Rosa. Já a pesquisa de Soares (2022), é mais abrangente abordando os desafios enfrentados pela população quilombola para titulação de seu território. Foca seu estudo nos Quilombos do Ambé, Curiaú e Santo Antônio da Pedreira. Mas, sua pesquisa abrangem as comunidades negras estabelecidas no eixo de regularização fundiária da Bacia do Rio Pedreira, dentre as quais: Ambé, São Pedro dos Bois, Campina Grande, Rosa, Curralinho, Mel da Pedreira, Ressaca da Pedreira, Santo Antônio da Pedreira, Abacate da Pedreira, Curiaú, São José do Mata Fome, Alegre e Conceição do Macacoari.

Ribeiro e Abrantes (2022), destacam como principais entraves na titulação das terras quilombolas amapaenses a burocracia na tramitação dos processos e os conflitos agrários. Por outro lado, grande parte das comunidades quilombolas do Amapá estão estabelecidas em áreas de cerrados que com a expansão do agronegócio sobre esses espaços, os territórios quilombolas viraram áreas de constantes conflitos (Soares, 2022, p. 08). Nesse sentido, Soares (2022), enfatiza:

> Inúmeras comunidades quilombolas do Amapá estão situadas na faixa de cerrado. Há ocorrência de conflitos em terras quilombolas, em terras de famílias de produtores rurais, e em áreas de assentamentos, porque atualmente o cerrado vem sendo destinado ao plantio de grãos por grandes produtores. Deste modo, a atividade produtiva bem como a sobrevivência das comunidades tradicionais é ameaçada com o avanço sobre as terras dos pequenos produtores por meio da concentração fundiária (Soares, 2022, p. 08).

O crescimento exponencial do agronegócio nos últimos anos, hostilmente vem reconfigurando o bioma de cerrado, e sendo apontado como um dos fatores geradores de conflitos fundiários. Segundo Silva (2017) apud Soares (2022), os conflitos envolvendo os povos quilombolas se manifestam em todo o território amapaense, enfatiza que só entre 2014 e 2015, houveram quase 180 famílias quilombolas envolvidas em conflitos agrários.

> “Com base nos relatos feitos pelos moradores do Quilombo na oficina de cartografia, e reportada pelo site (NOVA CARTOGRÁFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2013), a comunidade do Rosa vive sobre ameaças e conflitos sobre o uso das terras que ocupam. Estes moradores denunciaram ameaças que sofrem por parte de grileiros e milícias armadas. Relatam que são ameaçados por pessoas que se dizem donas das terras que a comunidade quilombola ocupa há mais de um século (RIBEIRO E ABRANTES, 2022, p. 08).”

Muitos são os desafios para regularização fundiária das terras Quilombolas amapaense, dentre os quais: a morosidade na tramitação dos processos, a exiguidade dos recursos financeiros por parte do INCRA para dar prosseguimento aos processos, a insegurança jurídica, a criação de um vasto número de unidades de conservação (UCs), além da facilidade ofertada pelo Estado para acesso à propriedade privada da terra pelos empreendedores do agronegócio são fatores que impactam negativamente na regularização fundiária dos territórios quilombolas amapaense (RIBEIRO E ABRANTES, 2022, p.10).

Soares (2022), enfatiza que a lentidão na regularização das terras quilombolas amapaenses permitem que algumas atividades do agronegócio sejam licenciadas em áreas sob litigio. Para o autor, enquanto persistir a morosidade nessas questões fundiárias os conflitos envolvendo essa territorialidade étnico rural continuará sendo evidenciada.

Portanto, depreende-se a partir desse contexto que a burocracia que envolve o processo de regularização dos territórios étnicos se apresenta como um mecanismo de impedimento e obstrução do acesso a política fundiária quilombola, resultando no retardo ou negação de direitos essenciais para as populações negras rurais, no que tange ao acesso à terra, educação, saúde e saneamento.

APOROFOBIA A NOVA CARA DO RACISMO

Conceito de aporofobia

O termo aporofobia, surgiu no limiar do século XXI, mas somente a partir do ano de 2017 passou-se a utilizar essa expressão criada pela filosofa espanhola Adela Cortina, o referido vocábulo foi incorporado ao Dicionário de Língua Espanhola antes do término do mesmo ano. A expressão aporofobia no território brasileiro, ainda, aparece como um neologismo, que vem ganhando destaque e apreço de vários pesquisadores.

No entanto, no Brasil o termo aporofobia foi incluso em 2020, no portal novas palavra da Academia Brasileira de Letras, com a seguinte definição: “Repúdio, aversão ou desprezo pelos pobres ou desfavorecidos; hostilidade para com pessoas em situação de pobreza ou miséria”. Nota-se que gradativamente essa expressão vai se popularizando, se disseminando e nomeando concretamente as ações cotidianas de aversão e hostilidade sofridas pelo povo pobre na sociedade atual.

Assim o termo aporofobia significa aversão, temor e desprezo pelos mais pobres na sociedade, a plebe excluída, marginalizada e invisibilizada da periferia do tecido social. O vocábulo deriva de duas palavras de origem grega: aporos que significa pobre e do termo fobia quer dizer medo, pavor, temor ou ódio. A referida expressão na sociedade contemporânea atualiza, amplia e reconfigura o conceito da palavra pobreza, na atualidade, como sinônimo de segregação social.

A definição criada por Cortina (2020), para o termo aporofobia no sentido de rejeição, hostilidade e aversão ao povo pobre e a tudo que deriva da pobreza, ressurge fortemente como um fenômeno social contemporâneo que potencializa a exclusão social, a hostilidade e a marginalização da massa periférica. Logo, é imprescindível reconhecer que a aporofobia é uma patologia social que vem se legitimando na sociedade com um instrumento que fomentador da discriminação e desigualdade contra a população pobre.

Infere-se que o sentido semântico da palavra aporofobia revela a sociedade contemporânea como um ambiente de contradições de acolhida e exclusão silenciosa dos mais desprovidos economicamente, numa perspectiva velada de aversão e rejeição às classes pobres e miseráveis da sociedade. Para Zambam (2021), o aporofóbico classifica as pessoas a partir de olhar pautado em sua condição econômica utilizando um referencial de autointeresse. Conforme o autor enfatiza:

> A ausência de condições econômicas está na origem de inúmeras exclusões e sofrimentos que existem atualmente no mundo. As consequências dessa contradição pairam de múltiplas formas sobre os mais pobres, especificamente por meio de estereótipos que envergonham, intimidam, amedrontam e aniquilam o ser humano. (ZAMBAM, 2021, p. 16).

Portanto, o conceito de aporofobia descortina esse flagelo social enraizado no íntimo de cada pessoa, retratando a realidade cotidiana reconhecida e vivenciada pela população pobre do país. O termo no que concerne ao substantivo e adjetivo, vai gradativamente sendo incorporado no léxico brasileiro. dando visibilidade a um complexo fenômeno social contemporâneo de aversão aos pobres.

Aporofobia e racismo

Defendendo a visão Abdias do Nascimento (2016), em sua obra intitulada "O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado", na qual faz duras críticas ao Estado Brasileiro de praticar o genocídio contra o povo negro ao incentivar a miscigenação apostando no branqueamento, fato que para o autor incentivou a exploração sexual e o estupro de mulheres negras. Assim, várias formas de violência se propagam, ao longo dos anos, contra os afrodescendentes, destaca-se na atualidade o fortalecimento da sociedade racista e a aporofobia na titulação das terras quilombolas.

Segundo Zambam (2021), o racismo estrutural é uma ferramenta utilizada para assegurar a normatização desse processo e disseminá-lo de forma sistematizada nas diversas áreas, nas políticas públicas, programas, projetos e ações. Logo, essa estrutura performativa possibilita a instalação de mecanismos que legitimam as ações e as práticas excludentes. Conforme, destaca Macêdo, et al, (2021):

> As políticas de promoção da igualdade racial, para as mulheres, para a juventude, para o acesso à terra e à regularização fundiária, enfim, para os povos tradicionais em geral são exemplos disso. Tal realidade acaba por perpetuar iniquidades associadas às desigualdades econômicas e à discriminação racial, legitimadas historicamente pelo próprio Estado. (WERNECK, 2013, p. 17 apud MACEDO et al, 2021, p. 8).

Para Zambam (2021), a pobreza esconde o rosto da pessoa, flui como uma penumbra deixando a face dos cidadãos pobres na invisibilidade social. Diante desse contexto Cortina (2020), adverte que as portas da consciência ficam cerradas para a massa pobre da periferia. Assim conforme Zambam (2021), as desigualdades econômicas causam o surgimento e a ampliação da aporofobia e esconde o racismo referendado pela cor da pele. Neste sentido, Nascimento (2021), adverte:

> As feridas da discriminação racial se exibem ao mais superficial olhar sobre a realidade social do país. A ideologia oficial ostensivamente apoia a discriminação econômica - para citar um exemplo - por de raça. Até 1950, a discriminação em empregos era uma prática corrente, sancionada pela lei consuetudinária. Em geral os anúncios procurando empregados se publicavam com a explícita advertência: "não se aceitam pessoas de cor." (NASCIMENTO, 2016, p. 83)

É importante destacar que não há como dissociar aporofobia do racismo. Logo, não dar para assumir o discurso antirracista sendo aporofóbico, tendo em vista que os debates identitários convergem para exclusão social do povo preto e os problemas econômicos enfrentados pela maioria da população negra do país.

> Nesse contexto, a compreensão do racismo de forma mais ampla e contextualizada, além da cor da pele, é essencial. A aporofobia é um referencial atualizado e coerente. Tal retrato, entretanto, não pode desconsiderar a gravidade da nefasta classificação de pessoas a partir da cor da pele. (ZAMBAM, 2021, p. 07)

A luta da população negra centrada no combate ao racismo perpassa também pela superação da aporofobia, essa patologia social que potencializa a exclusão, a discriminação, a hostilidade e aversão em desfavor das pessoas pobres. Logo, as políticas públicas voltadas a redução das desigualdades socioeconômica e a promoção da dignidade, devem resultar em igualdade de ofertas de benefícios e oportunidades para população negra urbana e quilombola.

Para Cortina (2020), os programas e políticas antipobrezas precisam ser executados com a finalidade de promover e proteger as pessoas vulneráveis. Destarte, acredita-se que quando o viés da política pública está voltado para a melhoria do acesso ou facilitação da saúde, educação de qualidade e a inserção aos programas de redução da pobreza, têm-se como resultado o fomento à igualdade e a restrição dos instrumentos aporofóbicos de exclusão social.

Indícios de aporofobia na titulação das terras quilombolas amapaenses

A luta pelo reconhecimento de seu território é uma batalha antiga para o povo negro amapaense, vindo a se agravar com o advento do Território Federal do Amapá em 1943, pela criação de novos municípios e pela forte presença empresarial com instalação de empresas mineradoras e organizações empresariais ligadas ao agronegócio, fato que vem impactando fortemente o modo de vida das populações quilombolas amapaenses.

Acredita-se que além dos fatores citados acima como geradores de conflito, tensões e desrespeitos contra as populações negras do Estado, outro instrumento que configura a aporofobia contra os quilombolas, no contexto da titulação desses territórios, é a criação intencional de diversas Unidades de Conservação (UCs). Conforme Soares (2022, p. 04), "Estas UCs impedem o uso por parte das comunidades tradicionais, que encontram dificuldades em manter seu modo de vida diante da regulação do território".

Para Ribeiro e Abrantes (2022), o principal problema para as comunidades Quilombolas legitimarem a demarcação de sua área territorial historicamente ocupadas, é o conflito com outros que requerem a posse daquelas áreas para usá-las com fins econômicos. Corroborando com essa ideia Soares (2022), enfatiza que esses conflitos abrangendo as comunidades Quilombolas no Estado do Amapá, remontam a década de 1970, com instalação da empresa AMCEL (Amapá Florestal e Celulose S.A.) que se configurou como um primeiro grande conflito agrário envolvendo áreas quilombolas.

Para Cortina (2020), o processo de exclusão social ocorre pela precariedade econômica de grande parte da população que vive em situação de pobreza. No caso dos conflitos agrários nas terras quilombolas amapaenses, percebe-se fortemente a presença da aporofobia, apresentando de um lado, um ator fortalecido econômica, social e politicamente e do outro lado a população negra pobre, desprotegida e com dificuldade de provar a legitimidade do seu território, em um Estado com histórico de cessão de grandes latifúndios para quem detém o poder econômico.

> É a reputação [...] que constrói uma ponte entre o ato de dar e o do retorno esperado, o que infunde confiança em quem cumpre a sua parte no contrato implícito do qual se receberá o esperado, o que pode consistir, por sua vez, em um benefício pessoal, ou que o beneficiário dê algo a outras pessoas, mantendo viva a cadeia de trocas. (CORTINA, 2020, p. 111)

Observa-se assim, que os instrumentos aporofóbicos são usados em desfavor da população quilombola há muitas décadas, no Estado do Amapá, com o firme propósito de limitar o crescimento econômico e o espírito empreendedor do povo quilombola amapaense. Desta forma, o povo negro é limitado

pela falta de legalização de suas terras, coagido pelos conflitos agrários, cerceado pela negação de seus direitos quanto a saúde, educação, moradia, alimentação, saneamento básico, dentre outros.

É importante destacar, que os mecanismos utilizados para demarcação e titulação das terras quilombolas é um tipo de aporofobia, pois provoca o isolamento dessa população, numa sútil tentativa de esconder a miséria e a negação de seus direitos. Para Cortina (2020), o isolamento é um desprezo social em desfavor do povo pobre, visando afastá-los do convívio e escondê-los o dos olhos da sociedade.

> Porém, se uma das tendências avaliativas típicas de nossa espécie é a tendência de tentar se distanciar dos acontecimentos ou pessoas que possam ser perturbadores e não benéficos, e se é verdade que somos "animais dissociativos", preparados para colocar entre parênteses as situações e as pessoas que tragam consigo problemas, não é estranho que sempre existam excluídos em nossas sociedades (Cortina, 2020, p. 93).

A aporofobia é um tipo de preconceito que se manifesta contra as populações quilombolas entrelaçadas ao racismo e outras formas de discriminação, por meio de atitudes, estereótipos, comportamentos e ações com firme propósito de menosprezar, marginalizar, excluir e limitar o modo de vida desse povo. Assim Zambam (2021), afirma que a ausência de condições econômicas é a fonte geradora da aporofobia, do racismo e das inúmeras fomas de exclusões e sofrimentos existentes na sociedade contemporânea. No contexto das comunidades quilombolas amapaenses, o racismo institucional é um tipo de aporofobia que se manifesta através da morosidade e da burocracia no andamento dos processos de titulação dos territórios quilombolas amapaenses gerando tensões, conflitos e a negação do direito à terra legalmente adquiridos por estas populações.

> Os objetivos coletivos em torno do direito ao território ao modo de viver a partir do território cultural estão longe de ser alcançados. Ao ser analisado o processo regulado pelo do Decreto nº 4.887/2003, pode-se observar que cada ponto do processo tem sua importância, porém o sistema que envolve todo o processo se torna falho pela ineficiência dos seus operadores, em especial no Amapá, o racismo institucional (Ribeiro e Abrantes. 2022. p. 10).

A fragmentação, ineficácia ou ausência, das políticas públicas ofertadas pelo Estado aos quilombolas, acompanhadas por um conjunto de discursos e práticas operadas pelo sistema, são manifestações da aporofobia que surgem como estratégias de controle, gerenciamento e submissão dessas populações. Para Cortina (2020), a aporofobia provoca a negação desses direitos pelo simples fato da pessoa ser pobre, se fechando as portas da consciência e imperando a rejeição, aversão e exclusão social dessas populações.

> É de conhecimento público que o Estado inteiro do Amapá sofre pela falta de saneamento básico, precária saúde pública e o mesmo serve para o transporte público, e para Superti e Silva (2015), esse quadro se reflete nas comunidades tradicionais. O saneamento básico é, também, uma questão precária em todas as comunidades. Nenhuma conta com rede de esgoto, os dejetos sanitários são comumente depositados em fossas ou descartados no ambiente, o que indica grande probabilidade de contaminação da água, considerando sua forma de captação (Ribeiro e Abrantes. 2022. p. 9).

Neste sentido, Cortina (2020), enfatiza que é preciso aprender a detectar esse tipo de agressão social sobre essas populações, destacando que não é um crime qualquer e sim um caso de aporofobia, no qual a pessoa é rejeitada por ser pobre. Assim, Zambam (2021), afirma que é essencial compreender esse tipo de abordagem que nessas entrelinhas do discurso se situa no âmbito econômico de maneira sutil, mas que vai se ampliando para um conjunto de reações rotineiras, implícitas, velada ou não, resultando na negação do direito a vida e a dignidade.

Surgem nesse contexto, com forte presença da aporofobia nos territórios quilombolas a territorialização do capital, que se manifesta através da ocupação e posse da terra por grupos oligárquicos, monopolizando o uso da terra pelo capital. Esse fenômeno é enfatizado por Soares (2022, p. 10), "O capitalismo mundial avançou sobre terras do Amapá, assentado sobre a base produtiva da agricultura de grãos", corroborando com essa ideia Ribeiro e Abrantes (2022), enfatizam que a tramitação dos processos de titulação das terras quilombolas amapaenses se tornam mais lentos na fase de desapropriação explicitando claramente os interesses do capital privado sobre esses territórios.

> "Diante de um cenário nacional onde a concentração fundiária, o poder econômico e político da elite agrária são fatos históricos, o Amapá vivencia o processo de territorialização do capital por meio da apropriação de terras. Neste contexto, há luta de classes na busca do seu espaço, do seu território. Do ponto de vista das relações de poder, a territorialização impacta nos valores políticos, sociais, econômicos, culturais, nos símbolos e nas representações, interferindo fortemente nos territórios quilombolas do estado (Soares 2022. p. 24)."

Podemos destacar como uma das práticas aporofóbicas mais cruéis contra as populações quilombolas amapaenses os conflitos agrários, fato que Cortina (2020), nomeia como discurso de ódio, destacando como atos de violência, hostilidade e intimidação que são dirigidos a um determinado grupo de pessoas por sua identidade. Assim, no caso dos quilombolas amapaenses Soares (2022), enfatiza que há uma forte pressão no entorno dos territórios quilombolas, tendo áreas nas quais os conflitos ocorrem desde a década de 1970, destacando brigas judiciais e conflitos com moradores quilombolas. Neste contexto, Ribeiro e Abrantes (2022), relatam que com frequência os moradores quilombolas sofrem ameaças verbais e agressões físicas e até com arma de fogo, destacando que em tempos passados já houve inclusive morte de um quilombola em decorrência desses conflitos.

> "No que diz respeito aos crimes, como dissemos, são atos criminosos motivados pela intolerância e pelo sentido de superioridade do agressor e que devem reunir ao menos dois requisitos: o comportamento deve estar tipificado como crime no Código Penal e pode consistir em um maltrato vexatório ou em uma agressão física, entre outros; e a motivação do ato deve se basear em um preconceito contra um determinado grupo social(Cortina, 2020, p. 72)."

Portanto, de um modo geral, é importante enfatizar que Aporofobia é um instrumento que se manifesta contra a população quilombola em várias formas de exclusão e discriminação. Quer pela falta de acesso a serviços básicos como saúde, educação, moradia e saneamento básico, quer pelo isolamento, redução de seu território com a criação das Unidades de Conservação, além do modelo aporofóbico de regularização fundiária das terras quilombolas criar obstáculos para delimitar e reconhecer os territórios étnicos ocupados por esta população, tais fatores refletem os preconceitos estruturais impetrado pelo Estado Brasileiro em desfavor dos quilombolas amapaenses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o momento as titulações nas comunidades quilombolas amapaenses persistem em imprimir sobre esta população um estilo de política do empobrecimento. Uma vez que a maior política pública ofertada pelo Estado Brasileiro, aos quilombolas após a titulação de seu território, é a "segurança alimentar" representada pelo apoio à agricultura familiar que entendemos como uma política agrária de subsistência.

O tratamento de inferioridade dado à população preta, a luta pelo seu território representado pelos conflitos agrários, revelam de forma clara todo esse processo de marginalização, exclusão social, social sofrida pela população quilombola amapaense, reafirmando a aporofobia como raiz de todo esse preconceito contra uma população quilombola negra e pobre. Assim, na medida que cresce ou se fortalece o agronegócio no Estado, mais a povo quilombola perde seu território, sua identidade e sua cidadania. Pois a essa elite agrária que comanda o agronegócio é a mesma

que detém o poder econômico.]

Portanto, a negação das políticas públicas essenciais e a lentidão na regularização das terras quilombolas, só faz acentuar o ostracismo, a desigualdade, a exclusão e a miséria dessa população no Estado do Amapá, numa continuidade do malicioso processo de subalternização do povo negro. Assim, o presente estudo tem como foco apresentar a aporofobia como um dos principais fenômenos da atualidade que fortalece a exclusão, a miséria, a discriminação e o racismo nas Comunidades Quilombolas amapaense.

REFERÊNCIA

ARAÚJO, Eduardo F. de e SILVA, Givânia Maria da. Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil. Revista Confluências. v. 21, n.2, 2019. p. 196-208

BARBOSA, D. Quilombolas Urbanos Pedra do Sal e Sacopã/RJ: Território como Construtor de Identidades. Anais. XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças, Porto Alegre, jul. 2010.

CORTINA, Adela. Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia. São Paulo: Contracorrente, 2020.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; SOUZA, Silvaney Rubens Alves de; ALMEIDA, Maria das Dores do Rosário. História, cultura e identidade: olhares sobre comunidades quilombolas no estado do Amapá. Projeto História, São Paulo, v. 66, set.-dez. 2019, p. 220-254.

GOMES, Flávio dos Santos. Nas Terras do cabo Norte: Fronteiras, Colonização e Escravidão na Guiana Brasileira, Séculos XVIII-XIX. Editora Universitária/UFPA, 1999

LOPES, Nei. Bantos, Malês e Identidade Negra. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1998.

MACEDO, J.P.; Dantas, C.M.B; DIMENSTEIN, MAGDA; Leite, J.F; ALVES FILHO, A.; BELARMINO, V. H. Condições de vida, acesso às políticas e racismo institucional em comunidades quilombolas. GERAIS: REVISTA INTERINSTITUCIONAL DE PSICOLOGIA, v. 14, p. 1-28, 2021.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, A. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

NASCIMENTO, A. do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PEREIRA. Camila da Silva. OLIVEIRA. Alexandra Maria de. A titulação coletiva de terras quilombolas e os conflitos por direitos territoriais no estado do Rio Grande do Norte, Brasil. Revista Ateliê Geografico. UFG. 2019

RIBEIRO. Luara Taiana Albuquerque. ABRANTES. Joselito Santos. O processo de regulamentação das terras ocupadas por remanescentes da comunidade do Quilombo do Rosa no Estado do Amapá. Macapá Revista científica multidisciplinar do CEAP. vol. 4 n. 2. 2022

SALLES, Vicente. O negro no Pará sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro. FGV e UFPA. 1971.

Silva, E. J. F. (2019). Entre vivências e lembranças de uma Comunidade Quilombola: história, memória e discurso. (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

SOARES. Liliane Rodrigues. A disputa pelo controle das terras e a situação dos territórios Quilombolas no Amapá. UNIFAP. Publicações UERJ. Rio de Janeiro. 2022.

SOUZA FILHO, Benedito. Quilombos e quilombolas: entre o conceito e a politização Semântica. Novos Cadernos NAEA, v. 16, n. 1, p. 61-78, 2013.

SUPERTI, Elaine e SILVA, Gutemberg de Vilhena Comunidade. Quilombolas na Amazônia: construção histórico-geográfica, características socioeconômicas e patrimônio cultural no estado do Amapá. Macapá, Amapá, 2015.

ZAMBAM. Neuro José ZAMBAM. Aporofobia e classificação de pessoas: abordagem sobre a raiz econômica dos racismos contemporâneos. Civilistica.com. a. 10. n. 3. 2021

A ITINERÂNCIA "BUBUIA" DA BIENAL DAS AMAZÔNIAS EM MACAPÁ:

Cultura local, conexões Pan-Amazônicas e o potencial da arte para a resistência e memória.

Josiele Rizzari Pereira – UNIFAP

INTRODUÇÃO

A Amazônia, vasta e complexa, é frequentemente observada sob uma ótica colonial que ignora a ancestralidade de seus povos e culturas. No Amapá, essa dinâmica de invisibilização é desafiada pela arte contemporânea, que se revela uma potente ferramenta de resistência e memória.

Este estudo analisa a Itinerância "Bubuia" da Bienal das Amazônias em Macapá como um espaço de convergência cultural e artística. O objetivo é destacar sua contribuição para a visibilidade da produção artística amazônida, o fomento ao diálogo intercultural e o fortalecimento de narrativas de resistência e memória na região. A pesquisa também visa desconstruir a visão colonial da Amazônia, evidenciar a resistência e a riqueza cultural dos povos amazônidas e investigar o papel da Bienal das Amazônias e de iniciativas como a "Itinerância Bubuia" na descolonização do pensamento, projetando a produção artística local para além das fronteiras, fortalecendo redes de colaboração.

A Itinerância Bubuia mostra-se relevante para desconstruir a visão colonial que historicamente marginaliza a Amazônia e seus povos (Becker, 2005). As narrativas externas que moldaram a percepção da região como um vazio demográfico ou uma mera reserva de recursos é exposta através do trabalho de artistas locais, com diálogo e um olhar da Amazônia para a Amazônia, a bienal amplifica as vozes e as experiências dos povos que ocupam este espaço (Gonçalves, 2018).

Esta pesquisa, ao focar na resistência cultural e artística por meio de iniciativas como a Bienal das Amazônias e a "Itinerância Bubuia", dialoga diretamente com a ideia de identidades em constante formação e mediação cultural defendidas por Hall (2003). Conforme o autor, as identidades não são fixas, mas sim construídas em um processo contínuo de negociação, especialmente em contextos de deslocamento e reapropriação. Assim, a arte surge como uma ferramenta potente para a reafirmação das identidades amazônidas, para a preservação da memória ancestral e para a construção de novas narrativas que desafiam as visões hegemônicas. Ao dar voz aos povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos do Amapá, que são os protagonistas de sua própria história, o estudo demonstra como essas manifestações artísticas e culturais se tornam um campo fértil para a reinvenção e a celebração de identidades múltiplas e heterogêneas, essenciais para descolonizar o olhar sobre a Amazônia (Quijano, 2005).

Em essência, a pesquisa é vital para promover um entendimento mais justo e completo da Amazônia, contribuindo para que a região seja vista não apenas como receptora, mas como uma poderosa produtora de cultura e conhecimento, essencial para um futuro que respeite tanto sua biodiversidade quanto sua inestimável diversidade humana.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Amazônia: Desafios da visão colonial

A Amazônia é considerada a maior floresta tropical do mundo, sua bacia hidrográfica se estende por oito países, por cerca de 6,74 milhões de km²: Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Venezuela e Suriname. Também passa por parte do território da Guiana Francesa (Porto, 2023). É uma região constantemente observada e discutida no cenário político, econômico e social, sendo a região sobre a qual se fala, mas que raramente tem a oportunidade de falar por si mesma.

De acordo com Becker (2005) a Amazônia, o Brasil e os países latino-americanos são considerados como as mais antigas periferias do sistema mundial capitalista e seus povos são silenciados por narrativas dominantes que moldam políticas e percepções. O Amapá, estado que abriga uma parcela significativa dessa Amazônia, não escapa a essa dinâmica, o desenvolvimento e povoamento local foi realizado de acordo com o paradigma de relação sociedade-natureza. Boulding (1966) através dos seus estudos sobre economia de fronteira aborda aspectos que podem ser observados na Amazônia amapaense, principalmente relacionado ao discurso de natureza infinita e recursos inesgotáveis, características que moldaram o processo de desenvolvimento regional aplicado a esta região.

Historicamente, a Amazônia tem sido enquadrada em algumas ideias centrais: como natureza prístina, que remete a ideia de estado natural, original, intocado, puro e selvagem,

como se nunca tivesse havido presença ou interferência humana, ignorando os povos indígenas e comunidades tradicionais que ocupam este espaço há milhares de anos, ainda há também um discurso de vazio demográfico, reserva e fonte inesgotável de recursos, ou como a região do futuro (Gonçalves, 2018). Todas essas concepções, embora aparentemente distintas, compartilham uma raiz comum: A visão colonial (Becker, 2005). Essa lente distorce a realidade, ignorando que a Amazônia é habitada há, pelo menos, 17 mil anos, com registros arqueológicos notáveis como a Caverna da Pedra Pintada no Pará (Gonçalves, 2018). No contexto amapaense, essa história profunda de ocupação é igualmente relevante, com seus povos originários e comunidades tradicionais que há milênios construíram uma relação intrínseca com o território (Silva, 2023).

A visão colonial também naturaliza a predominância de línguas europeias na região – português, espanhol, inglês, francês e holandês – enquanto minimiza a existência de cerca de 240 povos indígenas e mais de 180 outras línguas faladas na Amazônia (Gonçalves, 2018). Essas línguas coloniais são um lembrete vívido de uma invasão que persiste por cinco séculos. No Amapá, a diversidade linguística e étnica de povos indígenas como os Waiãpi, Palikur, Marworno, e comunidades quilombolas, como as do Curiaú e da Lagoa dos Índios, demonstra uma rica tapeçaria cultural que resiste a discursos nacionalistas que, ao bradar a Amazônia é nossa, convenientemente esquecem a presença e a história desses povos (Gonçalves, 2018). O que se ignora é um colonialismo interno, uma contínua invisibilização das experiências e conhecimentos dos que realmente habitam a Amazônia.

Um dos pilares dessa visão distorcida é a separação entre natureza e cultura. Gonçalves (2018) defende que para os povos tradicionais amazônicos, incluindo os do Amapá, a natureza não é um ente separado, mas sim uma condição de vida intrínseca, um provedor de fazeres e saberes que sustentam sua reprodução e criação de sentidos. A ideia de uma natureza intocável, imposta por uma tradição eurocêntrica e antropocêntrica, não contempla as práticas desses povos que, ao contrário, sempre se apropriaram de forma sustentável das condições que a floresta e os rios oferecem. Essa lógica de dominação da natureza está ligada à lógica de produção capitalista, em contraste com a lógica de reprodução da vida, de cuidar e coexistir, mais próxima de uma perspectiva feminina e dos povos tradicionais.

A noção de vazio demográfico para a Amazônia, ainda presente em documentos oficiais, é uma ferramenta colonial que autoriza a ocupação por não-amazônidas (Becker, 2005). Ao esvaziar a região de sua gente, ela se torna uma reserva de recursos para um futuro indefinido, a serviço de interesses externos (Gonçalves, 2018). No Amapá, esse discurso já justificou e ainda justifica projetos de desenvolvimento que, muitas vezes, desconsideram os impactos socioambientais nas comunidades locais, como a mineração, a expansão agrícola predatória ou a construção de grandes empreendimentos como o projeto ICOMI (Paz, 2011).

No entanto, em meio a esse magma de significações imaginário que permeia o sistema capitalista moderno-colonial, surgem novas chaves de leitura. A partir dos anos 1960, a chave ecológica ganhou força, mas não sem suas ambiguidades (Nascimento, 2014). Embora tenha raízes em perspectivas conservacionistas que visam a proteção de áreas, ela também se alinha com a lógica da economia verde e do capital financeiro, que transforma biodiversidade e germoplasma em novas commodities, como o mercado de carbono. Essa complexa relação entre diferentes setores capitalistas, alguns interessados na terra nua e no subsolo, outros no material genético da floresta, abriu espaço para que grupos sociais até então invisibilizados, como os povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos do Amapá, adentrassem a cena política (Portilho, 2006).

No Amapá, a resistência desses povos não é uma novidade. Ao longo de sua história, as comunidades lutam pela demarcação de suas terras, pela preservação de suas culturas e pela proteção do meio ambiente que lhes garante a sobrevivência (Silva,2023). Inspirados por movimentos como o dos seringueiros do Acre, liderado por Chico Mendes, que rompeu com o paradigma de separação entre homem e natureza ao afirmar que na floresta tem gente, esses grupos reforçam a ecologia dos pobres, a ecologia popular e o ecosocialismo. Eles representam uma ecologia política forjada na luta diária, na reafirmação de seus modos de vida e na defesa de um futuro que contemple

a reprodução da vida, e não apenas a acumulação de capital (Gonçalves, 2018).

A Amazônia, e o Amapá em particular, não são um vazio. São territórios de profunda história, de múltiplas línguas e culturas, e de uma resistência contínua contra as visões coloniais. Reconhecer e amplificar as vozes dos amazônidas é o primeiro passo para construir um futuro que respeite a verdadeira riqueza da região, tanto em sua biodiversidade quanto em sua inestimável diversidade humana e cultural.

A ITINERÂNCIA "BUBUIA" EM MACAPÁ: ANCORANDO A ARTE AMAZÔNIDA EM AFETO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

A Itinerância Bubuia em Macapá, como parte da Bienal das Amazônias e sua jornada pelo Brasil, ilustra as redes geográficas e a produção do espaço proposta por Santos (2002), Corrêa (1990) e Dias (2005) para os autores é fundamental entender a geografia contemporânea na qual o espaço não é apenas um palco neutro para as ações humanas, mas sim um produto social e histórico, constantemente transformado pelas relações e interações.

Neste sentido, longe de ser apenas uma exposição de arte isolada, a "Bubuia" representa a ativação de uma rede que conecta lugares, atores e fluxos culturais, desafiando a visão de uma natureza natural intocada e, em vez disso, evidenciando uma natureza inteiramente humanizada através das relações sociais (Santos, 2002). A escolha estratégica de Macapá como um "nó" dessa rede da Bienal demonstra a intencionalidade em solidarizar o espaço, que possui existência material própria constituída pelas relações sociais, pois as formas fixas de objetos, a exemplo de uma estrada ou prédio, adquirem sentido e função a partir do uso que a sociedade faz destes espaços (Corrêa, 1990).

Ao trazer artistas de diversas origens amazônidas e engajar a comunidade local, a "Bubuia" materializa o princípio de conexão, intermediação e comunicação das redes (Dias, 2005; Sposito, 2008). Essa iniciativa não busca apenas ocupar áreas, mas sim ativar pontos e linhas de significado cultural, promovendo um trabalho organizado coletivamente (Corrêa, 1990). A exposição, nesse sentido, opera como um sistema de redes, articulando dimensões materiais através das obras e do espaço físico e sociais que podem ser elencados como os valores, memórias e lutas que as obras e o evento representam, evitando uma espacialidade achatada o que Sheppard (2002) relaciona a uma tendência que a globalização traz em negligenciar as profundas diferenciações internas do espaço. Assim, a Bubuia demonstra como as redes, embora instrumentos de poder, podem ser utilizadas para libertar e dar novo sentido à globalização, permitindo que a própria Amazônia se expresse e reconfigure seu território a partir de suas águas como fonte de imaginações e desejos (Raffestin, 1993).

A exposição em Macapá está localizada no Centro de Educação Profissional em Artes Visuais Cândido Portinari, conta com 33 obras de 12 artistas, incluindo talentos locais e internacionais. A seleção curatorial para a etapa Macapá da "Bubuia" traz quatro artistas locais – Cristiana Nogueira, com sua instalação: Contaminações sobre a floresta; Wallef Dias, com o videoarte: Te cuida, que o rio há de fazer nossas cabeças; Eliene Tenório, apresentando a instalação - Arquitetura do ser: Mulheres costureiras nas Amazônias; e Sereia Caranguejo, com a performance: Criada para criar – estas participações são essenciais para ancorar a exposição nas particularidades do território (Vidal, 2025).

A abordagem destes artistas evidencia que a identidade amazônida, com suas raízes indígenas, quilombolas e ribeirinhas, é forjada em relações sociais e históricas específicas, e não em uma idealização universalista (Hall, 2003). Consoante com os estudos de Bhabha (2013) a arte, a literatura e a produção cultural de regiões marginalizadas ou anteriormente colonizadas contestam e subvertem as narrativas dominantes, frequentemente eurocêntricas, impostas pelas potências coloniais destacando como a cultura se torna um espaço de resistência, reapropriação e afirmação de identidades e histórias alternativas.

Esses artistas, em suas distintas manifestações como instalações, pinturas, fotografias, gravuras e performance, mergulham nas vivências locais. Suas obras dialogam com as dimensões culturais da globalização, conforme analisado por Appadurai (2005), no contexto da imaginação como prática social, as pessoas estão cada vez mais expostas a imagens e narrativas de outras partes do mundo, o que as leva a imaginar novas vidas, possibilidades e identidades para si mesmas

e para suas comunidades, trazer artistas que expõem a realidade local e trazem reflexões pertinentes a quem realmente ocupa este território fortalece a memória e a construção de uma identidade verdadeiramente amazônida.

Ao mesmo tempo, a itinerância Bubuia confronta essa globalização imaginada ao trazer o hibridismo cultural, conforme proposto por Canclini (2003), a modernidade na América Latina foi de certa forma imposta de cima para baixo ou assimilado de forma seletiva, gerando tensões e novas formas culturais híbridas. Durante a exposição há experiências sensoriais que mesclam o tradicional ao moderno evidenciando a possibilidade de mesclar processos socioculturais, antes visto de forma separada, como tecnologia e ritos tradicionais, combinados e gerando novas estruturas com maior alcance social e cultural.

Essa abordagem da arte como um espaço de diálogo e contestação alinha-se com a compreensão de Arruda (2002) sobre a teoria das representações sociais, que destaca como os grupos constroem e negociam seus significados e identidades. A própria potência da arte em questionar e subverter narrativas dominantes, ainda que dentro de um contexto cultural mais amplo, pode ser compreendida sob a ótica crítica de Horkheimer e Adorno (1999) em seus estudos sobre a dialética do esclarecimento, onde a cultura, mesmo em sua face industrializada, pode conter fissuras para a expressão da resistência e da crítica.

As obras expostas também dialogam com a ancestralidade do Congó Favela, a essência de uma cidade unida pelo tambor do tradicional marabaixo (Simonian; Silva; Filho, 2022). Esse recorte curatorial não apenas válida a produção artística amapaense, mas também a insere em um contexto mais amplo de troca e reconhecimento, sublinhando que as histórias e lutas locais são parte intrínseca da grande tapeçaria amazônida. A curadoria, ao focar nesses "nós" de afeto e memória, descoloniza o olhar sobre a região, permitindo que a própria Amazônia se expresse através de suas vozes mais autênticas (Vidal, 2025).

Além de sua localização, a riqueza cultural de Macapá é um pilar da escolha para participação no circuito itinerante. A integração da manifestação do Marabaixo no vernissage da exposição é um exemplo. Reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil, o Marabaixo, com suas raízes nas comunidades afro-amapaenses, é um poderoso símbolo de resistência cultural e ancestralidade (Simonian; Silva; Filho, 2022). Sua presença na abertura da Bienal não foi apenas uma performance, mas uma declaração de que a arte contemporânea amazônida está intrinsecamente ligada às suas tradições mais profundas, celebrando uma história de luta e resiliência (Pereira; Oliveira; Matos, 2017). A escolha estratégica de Macapá não só amplia o alcance da Bienal, conectando-a a uma Amazônia menos conhecida do Centro-Sul, mas também fortalece o intercâmbio com a Amazônia internacional, consolidando redes que vão além das fronteiras físicas.

A BIENAL DAS AMAZÔNIAS: PROMOVENDO REDES DE COLABORAÇÃO E VALORIZANDO IDENTIDADES

A Bienal das Amazônias, por meio de iniciativas como a "Itinerância Bubuia", cumpre um importante papel na promoção da arte contemporânea amazônida. Ao itinerar por cidades como Marabá, Canaã dos Carajás, São Luís, Boa Vista, Manaus e agora Macapá, a Bienal não apenas democratiza o acesso à arte, mas também fomenta a criação de redes de colaboração e reconhecimento entre artistas e instituições de toda a Pan-Amazônia (Vidal, 2025). As atividades complementares à exposição – como rodas de conversa, workshops e palestras – são espaços vitais para a troca de conhecimentos e a interação entre criadores, pesquisadores e o público, solidificando um ecossistema artístico regional (Tavares, 2025).

O impacto desses eventos é multifacetado. Primeiramente, eles elevam o perfil dos artistas locais e regionais, conferindo-lhes a visibilidade e o reconhecimento que muitas vezes lhes são negados por uma hegemonia cultural (Simonian; Silva; Filho, 2022). Em segundo lugar, a Bienal contribui para a valorização das identidades culturais e da ancestralidade da região, ao colocar em evidência as narrativas, os símbolos e as lutas dos povos amazônidas (Caldas; Maciel; Andrade, 2018). Ao celebrar a "Amazônia Negra" e suas raízes no Amapá, a Bienal reforça que a arte é uma poderosa ferramenta de afirmação e resistência contra as visões colonialistas que ainda persistem.

Inserir a Itinerância "Bubuia" em Macapá, com seu forte

sentido ancestral e cultural, é uma declaração de propósito da Bienal das Amazônias. É a reafirmação de que a arte da região, nascida das águas como fonte de imaginações e desejos, possui um valor intrínseco e uma capacidade ímpar de conectar olhares e histórias, promovendo trocas relacionais e consolidando uma identidade amazônida resiliente e vibrante no cenário global.

A realização de um evento de porte como a Bienal das Amazônias e sua itinerância em Macapá insere-se no complexo cenário das dimensões culturais da globalização, como proposto por Appadurai (2005). A arte, nesse contexto, não se restringe a manifestações locais, mas se conecta a fluxos globais de ideias, imagens e discursos. A "Bubuia" pode ser vista como um desses "fluxos" que mobiliza não apenas artistas e obras, mas também ideais de reconhecimento e representatividade. Contudo, é fundamental considerar a globalização imaginada de Canclini (2003), que nos alerta para o fato de que a globalização não é um processo homogêneo e simétrico. Em Macapá, a Bienal reconfigura as relações entre o local e o global, projetando a produção amazônida para além de suas fronteiras geográficas, ao mesmo tempo em que a ressignifica em um contexto de diálogos regionais pan-amazônicos.

A itinerância, nesse sentido, desafia a centralidade dos grandes eixos culturais, descentralizando a produção e o consumo de arte e permitindo que a Amazônia seja vista não apenas como receptora, mas como produtora de cultura relevante no cenário global (Appadurai, 2005).

A centralidade da identidade é outro pilar para a análise da "Bubuia", como argumenta Hall (2003) as identidades são construídas em constante processo de negociação e mediação cultural. A Bienal, ao reunir artistas de diversas regiões da Amazônia e de suas diásporas, cria um espaço de reafirmação e reinvenção de identidades, que são múltiplas e heterogêneas. A arte se torna um veículo para expressar essas identidades, muitas vezes silenciadas ou estereotipadas por narrativas hegemônicas.

A itinerância em Macapá, especificamente, permite que as representações sociais sobre a Amazônia, como abordado por Arruda (2002), Guareschi e Jovchelovitch (2003), sejam confrontadas e enriquecidas. O evento desconstrói visões simplistas da região, oferecendo uma plataforma para que as complexas realidades locais e suas lutas sejam visibilizadas através da potência expressiva da arte. Nesse sentido, a reflexão de Hooks (2022) ressoa com a proposta da Bienal, ao valorizar a conexão entre os indivíduos e seus territórios, e como essa relação intrínseca alimenta a produção cultural e o senso de comunidade.

Mignolo (2003) nos convida a considerar a colonialidade do poder e do saber, destacando a importância de saberes subalternos e do pensamento limiar. A Bienal, ao dar voz a artistas amazônidas, muitas vezes marginalizados pelas narrativas eurocêntricas e sul-sudestinas, promove uma ruptura com a colonialidade, valorizando as histórias locais e as perspectivas desde o Sul. Costa, Torres e Grosfoguel (2019) reforçam essa urgência, ao propor a descolonização do pensamento e a centralidade das epistemologias da diáspora e dos povos originários.

A arte apresentada na "Bubuia" atua como um ato de resistência cultural, não apenas denunciando injustiças e desigualdades, mas também propondo novas formas de ser, pensar e interagir com o mundo (Hall, 2003). As obras artísticas, nesse contexto, transformam-se em potentes ferramentas de memória, preservando histórias, tradições e lutas que de outra forma poderiam ser esquecidas ou apagadas pela história oficial (Caldas; Maciel; Andrade, 2018).

Em suma, a Itinerância "Bubuia" da Bienal das Amazônias em Macapá não é apenas uma exposição de arte; é um campo fértil para a convergência de múltiplas dimensões culturais e políticas. Ao se posicionar entre a complexidade da globalização e a potência da resistência decolonial, o evento não só visibiliza a rica produção artística amazônida, mas também fortalece o diálogo intercultural e reafirma a arte como um espaço vital para a construção de narrativas de resistência e memória na região.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O percurso metodológico deste estudo teve início com uma visita presencial à Bienal das Amazônias em Macapá intitulada - Bubuia: Águas como fonte de imaginações e desejos. A visita foi organizada pelo professor doutor Fábio Wosniak como parte dos estudos da disciplina: Cultura, identidade e representações

do programa pós-graduação mestrado profissional em estudos de cultura e política da UNIFAP – Universidade Federal do Amapá.

A experiência direta com as obras e o ambiente da exposição permitiu uma aproximação sensível e perceptiva do objeto de estudo. Após a visita, foram realizadas discussões em sala de aula com base nessa experiência inicial que subsidiaram a formulação de questões e aprofundamentos. Complementarmente, foi realizado um levantamento bibliográfico sistemático em plataformas de pesquisa, utilizando os filtros "Amazônia", "identidade" e "representação" para embasar teoricamente as observações e reflexões iniciais, construindo assim o arcabouço conceitual do trabalho.

Quanto à sua finalidade ou natureza, esta pesquisa é predominantemente aplicada. De acordo com Gil (2010) este tipo de estudo visa resolver problemas práticos e imediatos em contextos sociais, embora gere novos conhecimentos sobre as dinâmicas culturais e de representação na Amazônia, seu foco principal é compreender e analisar como a arte e eventos culturais podem atuar na desconstrução de visões coloniais e na valorização de identidades locais.

A pesquisa adota uma abordagem predominantemente qualitativa. O estudo se aprofunda na interpretação de fenômenos complexos, como a construção de identidades, a resistência cultural e as representações sociais, que não podem ser quantificados de maneira simples. Lakatos e Marconi (2010) veem a pesquisa qualitativa como uma ferramenta valiosa para investigar fenômenos sociais e humanos. A análise das obras de arte, das narrativas dos artistas e do impacto da Bienal sobre as percepções da Amazônia requer uma compreensão aprofundada dos significados e dos contextos, características da pesquisa qualitativa.

Os procedimentos técnicos para coleta de dados utilizados foram a observação participante, que consiste na coleta de dados descritivos através da interação direta com o ambiente estudado (Strauss; Corbin, 2008). A visita presencial à Bienal das Amazônias em Macapá caracteriza um tipo de observação, embora não estritamente participante no sentido antropológico de convivência prolongada, mas sim uma observação sistemática e direta da exposição, dos espaços e das interações, permitindo a apreensão de nuances e significados presentes no evento.

Também foi utilizada a pesquisa bibliográfica através de consultas a artigos científicos, livros e demais publicações acadêmicas disponíveis em plataformas de pesquisa como Scielo e repositório de artigos da UNIFAP. O objetivo foi selecionar estudos que pudessem dar embasamento teórico para a pesquisa o que de acordo com Gil (2010) é uma etapa fundamental em qualquer trabalho científico.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Este estudo revelou, de forma contundente, como a visão colonial tem sido a lente dominante pela qual a Amazônia é historicamente percebida, perpetuando concepções distorcidas de vazio demográfico e reserva inesgotável de recursos. Essa perspectiva, como apontado por Becker (2005) e Gonçalves (2018), silencia os povos amazônidas e desconsidera sua presença milenar e sua intrínseca relação com o território, conforme evidenciado pelos registros arqueológicos e pela história de ocupação no Amapá (Silva, 2023). A naturalização de línguas europeias e a invisibilização das mais de 180 línguas e 240 povos indígenas na região são manifestações diretas desse colonialismo interno, que continua a negar a riqueza cultural e a soberania dos habitantes da Amazônia (Gonçalves, 2018).

Os resultados demonstram que a separação eurocêntrica entre natureza e cultura, imposta por essa visão colonial, contrasta drasticamente com a perspectiva dos povos tradicionais amazônicos, para quem a natureza é uma condição de vida intrínseca e fonte de saberes (Gonçalves, 2018). Essa dicotomia colonial justifica projetos de desenvolvimento predatórios no Amapá, como mineração e expansão agrícola que desconsideram os impactos socioambientais nas comunidades locais (Paz, 2011). No entanto, a análise aponta para a emergência de novas chaves de leitura, como a chave ecológica, que, apesar de suas ambiguidades relacionadas ao capital financeiro, abriu espaço para a visibilidade de grupos sociais historicamente marginalizados.

A resistência cultural e política dos povos amazônidas,

especialmente no Amapá, surge como um pilar fundamental na desconstrução dessa visão colonial. Inspirados por movimentos sociais, esses grupos reafirmam suas culturas e modos de vida, lutando pela demarcação de suas terras e pela proteção ambiental (Silva, 2023). Essa ecologia política, forjada na luta diária, representa um contraponto ao capitalismo extrativista, priorizando a valorização cultural e modos de vida locais sobre a acumulação de capital (Gonçalves, 2018).

A Bienal das Amazônias, com sua Itinerância "Bubuia" em Macapá, emergiu como um resultado crucial na promoção da arte contemporânea amazônida e na valorização das identidades locais. A escolha da cidade de Macapá, um polo de convergência cultural e berço de manifestações como o Marabaixo demonstra a intenção da Bienal de ancorar a arte nas particularidades do território (Simonian; Silva; Filho, 2022). As obras dos artistas locais, como Cristiana Nogueira e Sereia Caranguejo, atuam como narrativas universais, descolonizando o olhar e permitindo que a própria Amazônia se expresse por suas vozes mais autênticas (Vidal, 2025).

A análise à luz de Stuart Hall (2003) reforça que a Bienal atua como um espaço vital para a reafirmação e reinvenção das identidades amazônidas, que são múltiplas e heterogêneas. A arte, nesse contexto, serve como veículo para expressar identidades frequentemente silenciadas ou estereotipadas por narrativas hegemônicas. O evento, ao desafiar a centralidade dos grandes eixos culturais permite que a Amazônia seja vista não apenas como receptora, mas como produtora de cultura relevante no cenário global (Appadurai, 2005).

O estudo demonstrou que a Bienal, ao dar voz a artistas amazônidas marginalizados por narrativas eurocêntricas e sul-sudestinas, promove uma ruptura com a colonialidade do poder e do saber, conforme proposto por Mignolo (2003). A arte da "Bubuia" se consolida como um ato de resistência cultural, denunciando injustiças e propondo novas formas de ser e interagir com o mundo, e, sobretudo, transformando-se em potente ferramenta de memória, preservando histórias e lutas que a história oficial poderia apagar (Caldas; Maciel; Andrade, 2018). Em suma, a "Itinerância Bubuia" em Macapá representa um campo fértil para a convergência de múltiplas dimensões culturais e políticas, visibilizando a rica produção artística amazônida e reafirmando a arte como espaço vital para a construção de narrativas de resistência e memória na região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo alcançou parcialmente seus objetivos em desconstruir a visão colonial da Amazônia, este ainda é um tema persistente e que necessita cada vez mais de provocações e reflexões, principalmente no espaço acadêmico e na sociedade. Com esta pesquisa buscou-se evidenciar a resistência cultural e a riqueza identitária regional.

A Bienal das Amazônias, por meio da Itinerância "Bubuia" em Macapá, evidencia a importância da descolonização do pensamento, promovendo a arte como uma ferramenta potente para a reafirmação de identidades e a construção de novas narrativas. A análise da exposição revelou como a arte amazônida, com suas raízes na ancestralidade local e em manifestações como o Marabaixo (Simonian; Silva; Filho, 2022; Pereira; Oliveira; Matos, 2017), desafia as representações hegemônicas e projeta a produção cultural da região para além de suas fronteiras.

As hipóteses levantadas, de que a arte contemporânea na Amazônia se constitui em um vetor de resistência e visibilidade para suas identidades, foram confirmadas. A Bienal não apenas democratiza o acesso à arte, mas também fomenta redes de colaboração e reconhecimento entre artistas e instituições (Vidal, 2025).

A experiência da "Itinerância Bubuia" em Macapá reflete a complexidade da globalização cultural, como proposto por Appadurai (2005) e Canclini (2003), é possível reconfigurar as relações entre o local e o global e descentralizar os grandes eixos culturais. Seguindo o pensamento de Hall (2003) as identidades podem ser vistas como construções fluidas e mediadas culturalmente, onde a arte se torna um veículo essencial para expressar essas identidades multifacetadas. O evento promove uma ruptura com a colonialidade do poder e do saber, valorizando as histórias e as epistemologias.

Concluímos que a arte apresentada na "Bubuia" é um ato de resistência cultural que não só denuncia desigualdades, mas também propõe novas formas de ser e interagir com o mundo, transformando-se em uma potente ferramenta

de memória.

No entanto, é fundamental ressaltar que este estudo representa apenas uma discussão que ainda está em andamento sobre um assunto muito mais profundo e complexo existente na Amazônia: A representação de sua verdadeira identidade. Sugerimos que futuras pesquisas aprofundem o impacto social e político dessas iniciativas artísticas em comunidades específicas, bem como explorem a sustentabilidade desses projetos a longo prazo para a promoção contínua da cultura e identidade amazônida.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. Dimensões culturais da globalização. Lisboa: Teorema Cultural. 2005.

APPADURAI, Arjun. Dimensões culturais da globalização. Lisboa: Teorema Cultural, 2005.

ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e teorias de gênero. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 117, p. 127-147, nov. 2002.

ARRUDA, Ângela. Teoria das Representações Sociais e Teorias de Gênero. Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas. Online), v. 117, p. 127-147, 2002.

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia: Estudos Avançados, São Paulo, Brasil, v. 19, n. 53, p. 71–86, 2005. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10047.. Acesso em: 11 jul. 2025.

BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2019.

BHABBA, Homi K. O local da cultura. 2ª. Ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

BOULDING, Kenneth E. The Economics of Coming Space-ship Earth. In: JARRETT, Henry (Org.). Environment Quality in a Growing Economy. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966. p. 3-14.

CALDAS, Yurgel Pantoja; MACIEL, Kerllyo Barbosa; ANDRADE, Estrela Veg da Cruz de. Marabaixo: identidade e cultura de resistência. Identidade!, São Leopoldo, v. 23, n. 1, p. 26-43, jan./jul. 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/identidade. Acesso em: 18 jul. 2025.

CANCLINI, Néstor García. A Globalização Imaginada. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CANCLINI. N. G. A Globalização Imaginada. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato. Região e organização espacial. 3. ed. São Paulo: Ática, 1990.

DIAS, Leila Cristina. Os sentidos da rede: notas para discussão. In: DIAS, Leila Cristina; SILVEIRA, Rogério Leandro Lima da (Org.). Redes, sociedades e territórios. Santa Cruz do Sul, RS: Ed. UNISC, 2005. p. 11-28.

GIL, Antonio Carlos. Como elaborar projetos de pesquisa. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. Amazônia: Encruzilhada civilizatória tensões territoriais em curso. IPDRS, Bolívia, 2018.

GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. Textos em representações sociais. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOOKS, Bell. Pertencimento: uma cultura do lugar. São Paulo: Elefante, 2022.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. Fundamentos de metodologia científica. São Paulo: Atlas, 2010.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NASCIMENTO, Cristiane Valéria Dos Santos. Concepções sobre meio ambiente e desenvolvimento e o seu uso nas políticas ambientais implementadas no Amapá (1995-2010). 2014. 123 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento regional) – Universidade Federal do

Amapá, Macapá, 2014. Disponível em: https://www2.unifap.br/ppgdas/files/2022/10/DISSERTACAO-CRISTIANE-VALERIA-DOS-SANTOS-NASCIMENTO.pdf Acesso em: 11 jul. 2025.

PAZ, Adalberto Júnior Ferreira. Os mineiros da floresta: sociedade e trabalho em uma fronteira de mineração industrial amazônica (1943-1964). 2011. 180 p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.12733/1615334. Acesso em: 1 jul. 2025.

PORTILHO, Ivone dos Santos. Políticas de desenvolvimento urbano em espaços segregados: Uma análise do PDSA na cidade de Macapá (AP). 2006. 166 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/1874. Acesso em: 11 jul. 2025.

PORTO, Douglas. Entenda o que é a Floresta Amazônica e por quais países se estende além do Brasil. CNN Brasil, São Paulo, 6 ago. 2023. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/entenda-o-que-e-a-floresta-amazonica-e-por-quais-paises-se-estende-alem-do-brasil/. Acesso em: 18 jul. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: _____. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117 – 142.

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

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: EDUSP, 2002.

SHEPPARD, Eric. The space and times of globalization: place, scale, networks and positionality. Economic Geography, v. 78, n. 3, p. 307-330, jul. 2002. Disponível em: [link suspeito removido]. Acesso em: 10 jul. 2025.

SILVA, José Maria da. Negritude, reconhecimento e patrimonialização do marabaixo no Amapá. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v.10, n.23, p. 151-168, mai./ago. 2023. ISSN: 2358-5587

SIMONIAN, Ligia T. Lopes; SILVA, Ana Cristina Rocha; FILHO, Edinaldo Pinheiro Nunes. Resiliência/Resistência Cultural Citadina Em Macapá (Brasil): A Trajetória e a Territorialidade do Marabaixo. Tempo Amazônico, Macapá, v. 11, n. 1, p. 76-103, jul./dez. 2022. ISSN 2357-7274.

SPOSITO, Eliseu S. Redes e cidades. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

STRAUSS, Anselm L.; CORBIN, Juliet. Pesquisa qualitativa: técnicas e procedimentos para o desenvolvimento da teoria fundamentada. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

TAVARES, Elton. Artistas compartilham processos criativos na dramaturgia e artes visuais na Itinerância Bubuia, em Macapá. Blog de Rocha, 2005. Disponível em: https://www.blogderocha.com.br/artistas-compartilham-processos-criativos-na-dramaturgia-e-artes-visuais-na-itinerancia-bubuia-em-macapa/. Acesso em: 12 jul. 2025.

VIDAL, Luana. Bienal das Amazônias inicia Itinerância em Macapá. Bienal das Amazônias, 30 maio 2025. Disponível em: https://www.bienalamazonias.com.br/noticias/bienal-das-amazonias-inicia-itinerancia-em-macapa. Acesso em: 12 jul. 2025.

Invenção e envolvimentos estéticos com a pesquisa e seus vínculos poéticos na comunidade do Elesbão/Amazônia

Laudiclea Pires da Silva - UNIFAP
Silvia Marques - UNIFAP

APROXIMAÇÕES ENTRE CONHECER, DESCONHECER E SE ENVOLVER

Este texto é um exercício elaborado na disciplina Cultura, Identidade e Representações, no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Amapá PPCULT/UNIFAP. Trata-se de uma proposta acadêmica que visa estimular reflexões sobre os percursos investigativos, a produção de dados e os modos de existência nas Amazônias. O objetivo é qualificar a experiência de pesquisa e aprofundar o envolvimento sensível com o campo, a partir da captura de imagens na comunidade ribeirinha do Elesbão, no Amapá. Assim, buscamos expressar ideias, ancoradas nos modos de viver das chamadas comunidades emocionais conforme descritas por Paes Loureiro (2000), na cultura amazônica e suas múltiplas vozes, ou, na perspectiva de Silvia Marques (2019), nas poéticas dos vínculos. Esses são os eixos que escolhemos para uma imersão em saberes que se fazem engajados e amorosos com a produção de conhecimento e os intercâmbios de sentir e fazer pesquisa acadêmica. Ou seja, sentir/saber/fazer ciência.

Procuramos o tom das narrativas, aliadas da memória. Isso significa partir das experiências da ação investigativa com o presente que, aos poucos, desenham caminhos para sistematização de trajetos, não lineares, mas sim de vaivéns, como um encontro, conversa e observação. É uma espécie de retomada da ideia de pensar pesquisa que se converge em traduções e imaginação no viés antropológico, elevando as ações ordinárias e acervos produzidos pelas pessoas da comunidade ribeirinha do Elesbão em sua vida cotidiana.

É comum ouvirmos que a comunidade do Elesbão vem se tornando referência em pesquisas na produção de barcos e a arquitetura singular de suas moradias. Contudo o nosso compromisso é compreender como os modos de vida dos moradores, as riquezas naturais que envolvem o próprio lugar e a inventividade social e cultural nesses espaços se organizam e criam meios de convivência.

Pensamos que os convívios indiciam uma construção poética que muito nos interessa, por conta de outros modos de relacionar com a vida e a natureza.

Assim a importância de ouvir histórias, observação imersiva e a captura de imagens nos possibilitará conhecer a comunidade por uma dinâmica sensorial.

O surgimento da comunidade ribeirinha é um ponto expressivo para conhecermos a comunidade do Elesbão. Há duas versões: a primeira e a que mais acredita-se, mostra que a comunidade surgiu a partir da chegada de 03 (três) famílias vindas da região do baixo Rio Amazonas, sendo elas a Família de Jovito Antônio da Silva e Sara Pires da Silva, Família de dona Maria Silva dos Santos e Cesário Ferreira dos Santos e também a família do senhor Manoel Najoza. Moradores contam que outras famílias adentraram pelo rio e ocuparam a parte interna do igarapé.

A família da senhora Rosa Felícia de Souza, família do senhor Manoel Barro (conhecido na comunidade por velho Barro), família de dona Joaquina e por último a família de Laudelino Ferreira Passos e sua esposa dona Ester Tavares da Costa, se tornaram os primeiros moradores que armaram suas pequenas casas com matéria prima da própria floresta.

A segunda versão, na qual temos poucos relatos, conta que a Vila do Elesbão surgiu a partir do surgimento da chegada da ICOMI (Indústria e Comércio de Minérios S. A) na década de 50 no município de Santana. Algumas famílias chegavam vindo das ilhas do Pará, atraídos pelas ofertas de trabalhos e em busca de terras para morarem. Criando um pequeno assentamento em torno da empresa. Construíram pequenas casas em modelo de palafitas, sendo muitas delas feitas com sobras de madeiras e coberta por palhas. Segundo, (Nunes, Elke, 2014) do outro lado do Porto de Santana, também foi erguido outro assentamento no entorno, que sofreu tal segregação: Vila do Elesbão.

De fato, o que se sabe é que a pequena comunidade do Elesbão atraía as famílias ribeirinhas que chegavam pelo Rio Amazonas, assim outras famílias foram chegando e construindo suas pequenas moradias. Em pesquisa realizada em campo no dia 07 de julho de 2025, relatos contados que na época as áreas ainda não eram demarcadas, ou seja, "não existiam donos", quando essas famílias as chegavam eram informadas que o espaço se tratava apenas de área da Marinha e com isso muitos foram tomando posse e demarcando seus terrenos.

A antiga Vila, possuía grande área de floresta amazônica. A

floresta oportunizava muitos alimentos que eram utilizados para o sustento das famílias e, dos braços dos igarapés, vinham a água para o consumo e trabalhos domésticos. Relatos afirmam esse convívio. "Antes tudo era farto, o rio ofertava alimentos como o peixe e o camarão que vinham das pescarias".

A pesca realizada na frente da própria casa se tornava um evento social. Moradores em seus convívios além de fortalecer vínculos, relacionar-se uns com outros, ser sensível as necessidades do outro e da comunidade a pescaria, quase sempre farta era para consumo e o que restava era dividido com outros moradores. Podemos afirmar que hoje essa pesca ainda é presente, contudo, acrescente a venda do pescado para fora da comunidade.

Por ter uma extensa área verde, as famílias que chegavam na Vila do Elesbão demarcavam de forma informal suas próprias terras e nelas foram plantando seus costumes como suas pequenas roças, assim com o que vinha dos roçados os moradores do pequeno vilarejo sustentavam suas famílias. Essas roças, possuíam plantações conjuntas de cana, milho, banana, macaxeira, feijão, abóbora, batata e maxixe, assim, cada alimento contribuía para o sustento das famílias.

Pelos próprios saberes ancestrais, no período que era destinado ao plantio, os moradores sabiam o tempo certo para plantar e posteriormente o momento certo de colher. Era e é uma ciência própria, de suas vivências e do saber que se expressa nos convívios, na oralidade e na escuta dos mais velhos. Esse fato é o que Bispo nos convoca a pensar acerca desse envolvimento com a terra e os saberes ancestrais.

> "Ninguém fazia análise de solo, conhecíamos o solo só pelo olhar. Só de olhar para a terra já sabíamos o que plantar. Conhecíamos a vegetação. Numa terra que dá muita leguminosa nativa, plantava-se feijão; numa terra que dá muita gramínea nativa, plantavam-se milho e arroz. É a linguagem cósmica. É simples. Não é preciso fazer análises de solo porque a terra já diz o que está disposta a oferecer. (Antônio Bispo (2023, p.59)"

São essas memórias, essas vivências e esses saberes que estaremos atentos enquanto pesquisadoras. Um 'patrimônio' que se perpetua e nutre a vida na Comi8nidade do Elesbão. E são os moradores mais antigos que preservam, guardem e mantem a vida ribeirinha. Essas lembranças estão vivas. O cultivo da roça, a construção das casas, a relação com a natureza entre o tempo e espaço.

Depoimentos afirmam, que além da pesca e da roça outra atividade bastante desenvolvida pelos moradores era a extração da seringueira, mulheres, crianças se juntavam ao grupo de homens.

Em algumas conversas no dia 07 de julho de 2025 um morador me contou que não possuíam outra forma de renda, tudo vinha da pesca, da roça e das funções artesanais. Confeccionar canoas, remos, paneiros, peneiras, abanos, matapi e que após os artefatos estarem prontos, eles remavam até o porto de Santana/AP para comercializar ou até mesmo trocar por alimentos para o consumo de suas famílias.

Isso implica em considerar que esse modo de vida é ribeirinho. Sua dependência e a interação com o rio, a mata e o cosmo é a potência dessa interação social e do relacionamento com a natureza. Aspecto excluídos por nossas compreensões de convivência no capitalismo.

Queremos destacar dois convívios expressivos das mulheres com o rio. nas enchentes ou lançantes, as mulheres aproveitavam as águas para pegar sementes de frutas que serviam de subsistência. A fruta de andiroba e a semente de pracaxi, usada na extração do óleo, respetivamente servem no uso da medicina popular e propriedades fitoterápicas e em cosméticos e estética.

Todos esses saberes nos motivam para a realização de uma investigação sistemática na universidade, mas recusando um modo certo ou ideal de pensar e fazer pesquisa. E uma dessas motivações, ao mesmo tempo desafiadora encontra na ação de distanciamento e aproximação com a comunidade. Sobretudo relacionado a como faremos para produzir dados. Já que uma das autoras do texto é moradora da comunidade do Elesbão. Assim, a autora faz dessa atitude investigativa um acolhimento

cartográfico, cartovisual em que imagem, sentido e território compõem uma condição ampliada de registro, documentação e interpretação. Isso implica nas fundamentações teóricas e metodológicas dos estudos da cultura visual como um ato inventivo e da história pública como compromisso ético e estético contornado pela antropologia. O empenho, portanto, de produção de dados é tomar os interstícios da trajetória como pesquisadoras um aporte de reconhecimento de outras possibilidades para a construção do conhecimento, quer dizer produzir saberes com e por meio das imagens.

Com esses encaminhamentos para pensar/saber pesquisa perguntamos: de que maneira uma poética da imagem se conecta às poéticas dos vínculos presentes nas comunidades emocionais do Elesbão? No intuito de nos aproximar desse campo e ao mesmo tempo distanciar, a primeira imagem intitulada Ponte da Fronteira (Imagem 1) nos serviu de referência para pensar as ligações, vínculos e mobilidades sociais e culturais da comunidade do Elesbão. Embora sendo estrutura física, ela é potência metafórica. Ligações, para além do caminhar, da mobilidade urbana. Pontes nos inspira travessia, meandros e as intimidades da vida e as existências ribeirinhas.

Imagem 1 - Ponte da fronteira
Fonte: Acervo dos autores 2025.

Podemos acrescentar que as pontes parecem endereçar outro espaço e tempo. Pois a dinâmica moderna capitalista, ocidental em suas interações frenéticas e produtivista vai de encontro com essa vivência ribeirinha. A ponte, portanto, é sentir ideias que funciona como conexão, liga, interação, sustentação com o outro via a solidariedade, pertencimento e conhecimentos ancestrais. Nas dificuldades os moradores sustentam-se com solidariedade, diante de tamanha riqueza, eis que compartilhar as características deste lugar, faz parte do nosso sentir, viver e morar aqui. Comungamos desse sentimento ao capturar a imagem, sabendo que são as pontes e os vínculos nesse espaço comunitário que as poéticas dos vínculos se modelam (Marques, 2025) atravessados por interação ativa dos afetos em "Fusão das paisagens do quadro com a natureza, cujo resultado confere uma validade profunda ao trabalho e uma relação de empatia entre natureza humana e a natureza cósmica" (LOUREIRO, 2000, p.338).

IMAGENS COMO ARTESANIA DO SENTIR

Procuramos produzir dados visuais a partir de uma artesania científica sensível, com significados situados e saberes cosmogônicos enraizados no convívio e no pertencimento. Trata-se de construir argumentos de pesquisa comprometidos com a vida ribeirinha amazônida, vinculados aos modos de existir, expressos nas poéticas dos vínculos. Incluímos nessa agenda reflexiva a produção de imagens. Pois a partir ou por meio da produção de imagens, entendemos a abordagem poética que desloca os regimes tradicionais de percepção.

Buscamos, portanto, uma etnografia sensível aos modos de pensamento e sentir. Ou seja, uma cartografia sentimental de afetações no percurso investigativo. Nesse sentido outras perguntas nos guiam para a produção de imagens: Qual, quais as formas adequadas produzir conhecimento levando em conta o território das Amazônias? Como vivem as pessoas da comunidade do Elesbão? O que conhecem e como conhecem em sua própria comunidade?

Assim, a proposta seguiu uma abordagem qualitativa, autoetnográfica, buscando visibilidade as histórias que foram vivencias pelos moradores da comunidade ribeirinha. Tomamos a noção de história pública, cuja possibilidade real é ouvir quem

sempre fez a vida comunitária ribeirinha do Elesbão. Moradores ordinários, comuns são os protagonistas de suas histórias e de seu lugar.

Acreditamos que com esse método enxergamos as pessoas que sempre estão criando o espaço e o lugar. Lembrando que é a comunidade, seus moradores seguem fortalecendo unas com os outros a sua existência. E para a pesquisa atentar para tal autonomia é enxergar nos vínculos, saberes que nutrem e sustentam a vida ribeirinha na Amazônia Amapaense. Registrar e compor pesquisa é acolher as histórias dos moradores, onde cada morador tem na sua voz na afirmação de Dolores Hayden que:

> “A grande força desta abordagem à história pública é o seu desejo de uma “autoridade compartilhada” (...) ou uma “história dialógica” (...) que dá poder para que as comunidades definam seus próprios passados. Esta abordagem se baseia no entendimento de que a história de trabalhadores, mulheres, grupos étnicos e de pobres requer variadas matérias-primas, incluindo histórias orais, porque muitas vezes as pessoas, ao invés dos [historadores] profissionais, são as maiores autoridades sobre seus próprios passados. Na busca por novos materiais, incluindo histórias orais, muitos 40 RESGATE - VOL. XXI, 25/26 - JAN./DEZ. 2013 - LOPES, Gustavo Esteves - P. 39-48 Artigos Artigos historiadores profissionais treinados tem visto como comunidades puderam definir suas próprias histórias econômicas e sociais. (...) Alguns [desses historiadores profissionais] têm o interesse na capacitação comunitária [ou empoderamento] e vincular à história pública outros modos de organização comunitária. (Hayden, 1997:48-9)”

Portanto a captura de imagens alinhada a história pública nos ajuda na produção de dados, mas também interação real com a comunidade e o pertencimento, sabendo aceitar que o "o outro tem algo a dizer pode ser importante para a sua compreensão das coisas." (Fagundes, 2017, p. 3022), assim as imagens e o relato dos moradores do Elesbão subsidiaram sentimentos e sensações para expressar vivências e o repertório sensorial imagético dessas interações, chamada por nós de poéticas dos vínculos que contornaram reflexões da nossa pesquisa.

Portanto aqui vale lembra que ao problematizarmos questões da subjetividade e da intersubjetividade, destacamos a referência central para o processo investigativo. Sobretudo quando intentamos evocar e revelar possibilidades e impasses dos modos de ver e do diálogo. Exigência atitudinal tanto científicas quanto éticas. Isso quer dizer que como interlocutora pertencente a comunidade do Elesbão, utilizo relações pré-existentes como parte do processo de pesquisa. Observar o familiar, cujo compromisso não se trata de se ater ao que é óbvio, nem de emitir juízos de valor, mas de produzir análises e reflexões que reconheçam a complexidade do lugar.

Estudar o próximo, o vizinho, o familiar, é um envolvimento da antropologia brasileira desde a década de 1970 do século passado e hoje no século XXI sistematizar uma pesquisa com meus vizinhos implica compreender e fortalecer modos que vem sendo diuturnamente excluídos em nome da ideia de progresso. E isso tem a ver com compreender os modos como enxergamos a vida e os saberes ribeirinhos na e redefinição de pontes e de fronteiras de existência que vem nos mantendo vivos no planeta terra.

CARTO/VISUALIDADES E VÍNCULOS POÉTICOS

A produção de imagens/paisagens da comunidade do Elesbão nos permitiu redescobrir o lugar. As imagens estimularam o olhar, provocou reflexões e revelaram nuances e significados poéticos. A proximidade com o campo é, ao mesmo tempo, condição e desafio. Compreender os processos de captura de imagem foi uma experiência intensa e contínua, tanto no tempo quanto no espaço. A prática exigiu integrar teoria, argumento e composição fotográfica o que também se metamorfoseou como moradora do Elesbão, mulher ribeirinha, estudante e pesquisadora.

Como destaca Gilberto Velho (2009), observar o familiar é produzir um acervo a partir de um envolvimento antropológico. É traduzir costumes em imagens fixas ou em movimento, entendendo que a diferença do olhar, em meio a múltiplas diferenças, constitui

compromisso com o lugar mais em semelhança do que distância.

Observar uma imagem não é apenas ler sua sintaxe. É envolver-se nas múltiplas dimensões de realidade que ela propõe. A imagem nos mobiliza com sentidos, afetos, ternura ou mesmo desafetos. Como afirma Leite (2010), a imagem deixa de ser apenas uma representação para se constituir como prática. Trata-se de reconhecer o que está (ou não está) na imagem não como algo oculto, mas como aquilo que expressa um deslocamento, uma curiosidade, uma vibração.

As relações de pertencimentos existentes na comunidade do Elesbão, tornam o lugar uma produção de encontros e reencontros. Nesta comunidade, cercada de curvas e cores, há uma particularidade no viver os costumes, atividades são criadas na sua própria chegada, os visitantes são acolhidos e bem recepcionados, fazer pesquisa aqui é grandioso e desafiador, pois ao adentrar cada passarela, ponte as emoções movimentam as memórias de inúmeras histórias que foram vivenciadas neste lugar.

A imagem 2 indica possibilidades de acesso, de quem caminha para o encontro. Condição que haverá passagem e partilha. O morador que construiu essa ponte, por vezes improvisadas quer o encontro, a visita. Essa imagem é a produção da amizade, do cuidado e do aguardar quem chega, mesmo que haja despedida o sentimento é de quem sempre pode voltar.

Imagem 2 - Ponte de acesso a comunidade
Fonte: Acervo dos autores 2025.

Ao capturamos foi um saber que flui com as águas dos moradores do Elesbão, saber que não se aprende nos livros, mas nas marés do cotidiano. Saber de quem vive onde a terra é atravessada por rios e o tempo se marca pela correnteza. A bandeira vermelha tremula como aviso e celebração: há açaí fresco. Ao lado, repousam os vestígios do que foi batido, restos que não são rejeito, mas memória e continuidade. Guardar é também um gesto de viver. Nesse território ribeirinho, até o lixo tem destino certo: há descartes que viram retorno, reaproveitados no ciclo da própria comunidade. É um cuidado que nasce da convivência, uma consciência que brota do chão molhado. O que nos conta a imagem?

O que sente a imagem diante de tanta vida que escorre silenciosa? Ficamos a imaginar como conversam os moradores do Elesbão.

Imagem 3 - Acesso as residências na comunidade
Fonte: Acervo dos autores 2025.

Exercendo um sentimento contraditório a imagem 4 nos provocou: Insistimos na elaboração inquietante de uma pergunta que não se limita a comunidade do Elesbão. A produção de lixo doméstico e local de descartes nas cidades e o poder público. Que politicas públicas estão preocupadas com a produção desenfreada de material tóxico para o planeta?

Em relação a comunidade do Elesbão percebemos que as políticas públicas demoram para chegar na comunidade, assim os moradores reinventam e criam artefatos que consideram seus modos de habitação. Casas sobre as águas, palafitas. Onde o rio Amazonas entrelaça nossas casas. A água está logo abaixo, mas a consciência de um ambiente preservado faz dessa imagem, especialmente o artefato com estrutura rica de reflexão. Um simples suporte para que o lixo não venha poluir os rios, o cuidado com o meio ambiente é parte de um modo de existir por vezes poético, inventivo e biocultural de salvaguardar a vida ribeirinha

faz parte da conscientização de quem mora na comunidade.

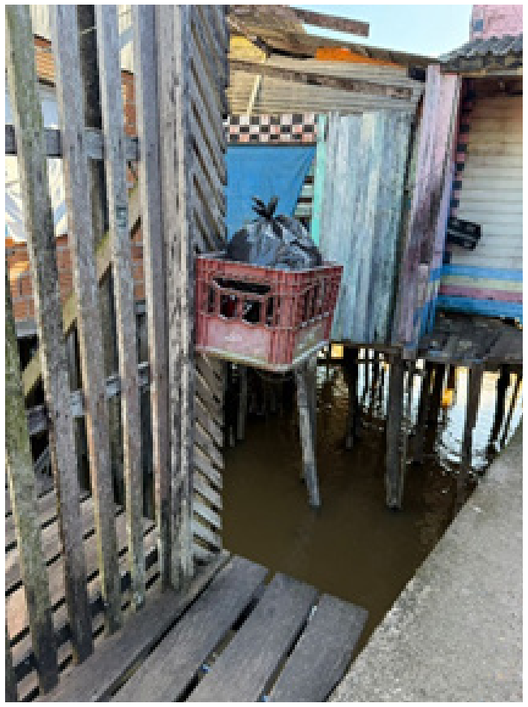


Imagem 4 - Suporte para coleta de lixo
Fonte: Acervo dos autores 2025.

Ainda em relação ao convívio em um espaço onde as águas são também lugar de morada. Pensamos a respeito de como os ribeirinhos guardam os materiais para a construção das suas moradas. Por vezes os materiais são de areia, pedras e que deixar na beira do rio a próxima lançante levaria todo material para o fundo do rio. Passamos por algumas casas em construção. Vimos pequenos suportes que auxiliam nessa movimentação social e ambiental.

Imagem 5 - Suporte para coleta de lixo
Fonte: Acervo dos autores 2025

Na imagem 5 podemos perceber estruturas construídas de madeira, que são utilizados como depósitos para materiais de construção em alvenaria. Atualmente, algumas casas já foram construídas com piso em cimento e paredes em alvenaria. Verdade que poucas em contrastes com a elaboração da arquitetura de casa em madeiras com suas cores vibrantes e designes singulares.

Entramos em uma dessas casas e fomos recebidos pela genitora, conversamos por horas, a tarde inteira enquanto sorriamos e acompanhávamos a pescaria de uma de suas moradoras.

Imagem 6 - Embeleza
Fonte: Acervo dos autores 2025.

É interessante mostrar que nesta comunidade as mulheres também ocupam seus destaques, muitas saem de suas casas em busca do sustento para suas famílias, algumas por exemplo saem para pescar, outras tem o dom de confeccionar artefatos artesanais, porém existem aquelas que mostram que elas podem ter a profissão que quiserem. Isso foi o destaque da conversa com Joana moradora do Elesbão. Sua casa construída por ela e suas filhas nos remete a máxima: mulher estar onde ela quiser. Ela nos conta que aprendeu observando outras pessoas na construção de casas, E teve o desejo de construir a sua.

A imagem 7 foi capturada logo no início do nosso passeio pela comunidade do Elesbão, nela os amigos sempre se encontram após o futebol, tornando o local um cenário de conversas e histórias.

Imagem 7 – Parada de encontro.
Fonte: Acervo dos autores 2025.

Percebemos que o entretenimento e o prazer de viver na comunidade fortalece os vínculos em gestos coletivos. Na imagem 7 os moradores, como tantos brasileiros apaixonados por futebol, expressam suas emoções por meio desse jogo que une. Ao final de cada partida, nascem as pequenas resenhas, conversas animadas que prolongam o encontro. Assim a estrutura, improvisada de madeira grupos de amigos, muitos dos quais cresceram juntos na comunidade, reúnem-se sob um abrigo simples, mas cheio de significado. A construção

desse espaço, feita em união, reforça ainda mais os laços de afeto, amizade e memória. Ali, entre risos e lembranças, a vida compartilhada ganha forma.

Imagem 8 – Banco de espera.
Fonte: Acervo dos autores 2025.

Na imagem 8 esse sentimento é reforçado, afeto, memória e amizade. Ao capturar esse banco, a sensação que tivemos foi de agenciamentos de sentimentos. Sempre haverá alguém à espera. A comunidade do Elesbão é abrigo para quem chega, e saudade para quem parte. Os bancos espalhados por aqui não servem apenas para sentar, mas para acolher boas conversas, guardar memórias, registrar os encontros de velhos amigos. São acervos vivos de lembranças, onde muitos aguardam suas corridas, suas passagens, seus reencontros. Neles, laços se estreitam, e os abraços se multiplicam.

Na imagem 9, recordamos do quanto neste lugar café e frutas que caem das árvores foram partilhadas, sinal de que a vida, mesmo em sua simplicidade, é generosa. À sombra de uma mangueira surgem narrativas e sorrisos, e o sol da Amazônia amapaense, intenso e brilhante, é também luz que dissipa pensamentos escuros, aquecendo esperanças e vínculos. Debaixo da árvore em alguns momentos temos reflexos luminosos, em outros, temos as proteções de suas sombras, porém o mais interessante desse monumento é saber que teremos rios infinitos a todo momento.

Para Cardoso e Maud (1997) advertem que o pesquisador que lida com as imagens tende a reagir inicialmente com o mesmo encantamento que reage diante das relíquias e cortes do passado que o tempo não extinguiu. Assim, esta imagem me emociona ao ver e sentir que muitas histórias foram vividas nesta comunidade, que assim como a nossa história cultural se expandiu em meio as pesquisas, a sensação da imagem transborda em inúmeros sentimentos.

Imagem 9 – Bancos a beira mar.
Fonte: Acervo dos autores 2025.

Todas as imagens em espacial a imagem 9 nos convida a pensar na potência do comum, na possibilidade concreta de se construir, com as próprias mãos, um espaço que seja mais do que cenário, um território vivido, partilhado, sentido. Neste banco, erguido por quem habita, há mais do que madeira bem encaixada: há prova viva de que a coletividade pode ser concreta, de que o afeto pode virar arquitetura, e que o cuidado com o espaço é também cuidado com as pessoas.

A beleza deste lugar não está apenas nas cores que vibram sob o sol amazônico, mas naquilo que não se vê de imediato: nos vínculos tecidos no cotidiano, nos gestos que fazem da paisagem uma extensão dos corpos que ali vivem. Sentar-se aqui é ser atravessado por histórias, é sentir a respiração da comunidade, é reconhecer que o Elesbão se movimenta de dentro para fora, com seus acessos desenhados pelos próprios passos.

Esse banco não é só objeto. É soma de afetos. É resistência contra o abandono. É declaração silenciosa de pertencimento. E ao mesmo tempo que abriga, também denuncia: em quantos outros lugares a coletividade é negada? Em quantos territórios a beleza é esquecida porque não foi pintada por mãos autorizadas? Aqui, a beleza brota da autonomia. E o aconchego é político. E tal possibilidade é enxergar a vida vivida pelo lado inexistente, em suas intimidades e subjetividades das relações sociais e culturais

com as poéticas dos vínculos nas comunidades emocionais da Amazônia Amapaense.

SENSAÇÕES E DESLOCAMENTOS EM CONSIDERAÇÕES FINAIS

O agenciamento das imagens se constitui em relações com forças invisíveis que animam a própria pesquisa em sua artesania. Podemos chamar de encontro com a poética e os vínculos o instante impreciso em que nos guiamos pela intuição e, talvez, pelo atrevimento de sentir o não-dito.

Não estamos mais no espaço mensurável, mas em um salto perceptivo. Como se deu esse salto? Talvez por meio de uma lógica sensível de produção de dados, onde a imagem comunica por vias sensoriais inseparáveis da imaginação e da expressão. A imagem cria agregados sensíveis e afetivos que constroem nosso olhar sobre a vida e sobre as relações. São escolhas imagéticas que se constroem com memórias, anseios, medos, pensamentos e corporeidades.

Recusamos a busca pela representação fiel do real. O que importa é reconhecer que as imagens não apenas registram o mundo, mas estabelecem parâmetros para sua visualização inclusive de nós mesmos, no mundo.

Esse exercício de pesquisa especialmente com produção de dados imagéticos revelou-se uma atividade intelectiva e sensorial. Ao capturarmos imagens em artesanias, não nos posicionamos apenas como leitoras, mas como fruidoras das experiências ontológicas de vivermos as cosmogonias das Amazônias.

REFERÊNCIAS

Da Matta, R. (1978). O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. Boletim do Museu Nacional, Antropologia, n. 27.

BISPO, Antônio dos Santos. A terra dá, a terra quer/Antônio Bispo dos Santos;imagens de Santídio Pereira. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

CARDOSO, C. F.; MAUD, A. M. História e imagem: os exemplos da fotografia e do cinema. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R.(org.) Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.401-417.

FAGUNDES, Bruno Flávio Lontra. O que é, como e por que História Pública? Algumas considerações sobre indefinições. In: VIII Congresso Internacional de História - XXII Semana de História - UNESPAR: PR, 2017. p. 3018 - 3026.

HAYDEN, Dolores. 1997. The Power of Place: Urban Landscapes as Public History. Cambrige, MIT Press, 296p.

LEITE, Miriam Moreira. Retratos de família: imagem paradigmática no passado e no presente. In: SAMAIN, Etienne (Org.). O fotográfico. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Senac, 2005.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. A cultura amazônica e suas múltiplas vozes. Obras Reunidas. Vol. III. São Paulo: Escrituras, 2000.

MARQUES, Silvia. Cidade Atelier: poéticas sociais e ações artísticas na Amazônia / Silvia Marques – Macapá: UNIFAP, 2019.

NUNES,Elke Daniela Rocha. O controle social exercido pela ICOMI como estratégia de usos e ação sobre o território no Amapá, de 1960 a 1975. Macapá: UNIFAP, 2014.

VELHO, G. Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

GÊNERO E VIOLÊNCIA NO CONTEXTO RURAL AMAZÔNICO:

apontamentos conceituais e empíricos preliminares sobre estudo na Comunidade Balança, Monte Alegre/PA

Maria Antônia de Assunção Kobayashi – UNIFAP
Antônio Carlos Sardinha - UNIFAP

INTRODUÇÃO

O Atlas da violência de 2025, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), aponta que as mulheres continuam fazendo parte de um dos maiores grupos que são acometidos por violência. Muitas vezes elas enfrentam diferentes formas de agressão, seja física, psicológica, particularmente no contexto doméstico. Esses dados são ainda mais elevados quando se trata de mulheres que vivem em contexto rural. Nesse espaço, as mulheres frequentemente enfrentam desafios adicionais, como acesso limitado a serviços de saúde, educação e oportunidades econômicas, além de estarem mais expostas a situações de violência e discriminação em territórios rurais, como os da Amazônia, permeados por conflitos de terras e vulneráveis a impactos de grandes projetos de desenvolvimento.

Neste artigo, objetivo principal consiste em discutir a natureza e especificidades da violência contra mulher, observando o território rural como espaço de entrelaçamento que modula a violência de gênero, no contexto do debate sobre ruralidade na Amazônia. A proposta é parte de pesquisa em desenvolvimento no âmbito do Programa de Pós-Graduação na modalidade Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá, desenvolvida com a proposta de elaboração de um produto técnico: uma proposta de política pública municipal de enfrentamento à violência contra mulheres rurais.

Parte-se do pressuposto de que a violência contra a mulher não se manifesta de forma isolada, mas é atravessada por múltiplos fatores, tais como questões culturais, sociais e econômicas (SCOTT, 1995).

Assim, busca-se compreender as dinâmicas estruturais e cotidianas que contribuem para a perpetuação dessa violência, com a perspectiva de subsidiar a formulação de uma proposta de política pública aplicada ao contexto de um município na Amazônia (Monte Alegre – Pará) e, assim, contribuir com o enfrentamento da violência contra a mulher no território rural.

Entende-se que a mulher situada em um contexto rural é aquela que, geralmente, vive em áreas de agricultura, pecuária ou comunidades extrativistas, muitas vezes enfrentando condições produtivas e de trabalho mais precárias e com acesso limitado a serviços públicos essenciais. Stochero e Pinto (2023) destacam que a mulher desempenha múltiplas funções, atuando tanto nas tarefas domésticas quanto nas atividades produtivas. Essa potencialização da jornada de trabalho pode levar ao desgaste físico e emocional, além de limitar suas oportunidades de lazer, educação e participação social. A sobrecarga reforça a desigualdade de gênero e dificulta o acesso a direitos básicos, contribuindo para a vulnerabilidade à violência em todas as dimensões moral, sexual, psicológica, patrimonial, física e outras específicas do meio rural (conflitos agrários, por exemplo), com dificuldade de acesso à rede de apoio.

Scott (1995) contribui para este artigo, na medida em que discute a questão de gênero como uma categoria de análise histórica importante para a compreensão da violência contra a mulher. A autora destaca que é uma ferramenta fundamental para entender como as relações de poder, as normas sociais e as estruturas culturais moldam as experiências de violência, além de revelar as dinâmicas de opressão e resistência ao longo do tempo. Além disso, ao analisar a violência contra a mulher sob a perspectiva de gênero, percebe-se que se trata de uma forma de violência estrutural, consolidada nas relações de poder que organizam a vida social e que se reproduz por meio de mecanismos que, por sua vez, legitimam a desigualdade de gênero e naturalizam a dominação masculina.

Nesse mesmo horizonte teórico, Bourdieu (2012) aprofunda a análise ao evidenciar como a dominação masculina opera por meio de estruturas simbólicas e disposições sociais internalizadas, funcionando como um "imperativo inconsciente", muitas vezes reproduzido pelas próprias mulheres, sem capacidade de resistir a essa condição de subordinação. Assim, a partir dessas contribuições, é possível compreender a violência contra a mulher no meio rural como fenômeno multidimensional, sustentado por mecanismos históricos, simbólicos e culturais que perpetuam a desigualdade de gênero nas esferas públicas e privadas. Nesse sentido, o autor acrescenta:

> também sempre vi na dominação masculina, e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência desta submissão paradoxal, resultante daquilo que eu chamo de violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento (Bourdieu, 2012, p. 4-5)

Nesse trecho, Bourdieu (2012) evidencia como a violência se perpetua no meio social por meio de diversos mecanismos que operam a naturalização da dominação. Ele destaca, entre esses mecanismos, as vias simbólicas da linguagem, do conhecimento apontando ainda para o papel desempenhado por instituições socializadoras como a família, a igreja, a escola e o Estado, que atuam na reprodução das desigualdades de gênero e na legitimação da subordinação feminina a uma estrutura de poder complexa e sistêmica.

Ao tratar da temática, Saffioti (2002) aborda a violência contra a mulher a partir de uma perspectiva ampliada. Para a autora, o poder patriarcal atua diretamente sobre os corpos femininos, exercendo controle e impondo normas de conduta, inclusive com o suposto direito de punição àquelas que transgridam os padrões estabelecidos por essa lógica de dominação.

Essa compreensão da violência como prática estruturante e legitimada socialmente encontra respaldo nos dados contemporâneos. Corroborando com a perspectiva de violência abordada pela autora, sobre a atuação sobre os corpos femininos, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, de 2025, apresenta dados que evidenciam um aumento no número de casos de feminicídio registrados em 2024, em comparação ao ano anterior, ou seja, em 2023, foram contabilizados 1.475 feminicídios; já em 2024, esse número subiu para 1.492, representando uma elevação discreta, porém, contínua, que reforça a necessidade de políticas públicas mais eficazes de prevenção e combate à violência de gênero.

Segundo o relatório da Comissão Pastoral da Terra (2025), os estados com mais registros de vítimas de violência contra a pessoa no campo, primeiro semestre de 2024, foram Pará, Maranhão e Bahia. Quanto às mulheres vítimas de violência nesses locais, os maiores registros vêm do Pará, Maranhão e Mato Grosso. Ainda conforme o mesmo documento, somam-se a esses dados, o conflito no campo que, no período compreendido "entre 2011 e 2020 foram registradas 77 tentativas e 37 assassinatos de mulheres por conflitos fundiários e socioambientais".

Diante dessa realidade, este estudo problematiza a natureza e especificidades da violência contra mulher, observando o território rural como espaço de entrelaçamento que modula a violência de gênero no contexto do debate sobre ruralidade na Amazônia. Metodologicamente, optamos por abordagem qualitativa, utilizando como técnica de coleta de dados pesquisa bibliográfica e pesquisa documental. As plataformas utilizadas na pesquisa incluem Scielo, Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, Banco de Teses e Dissertações (BDTD) e Google Acadêmico. Utilizou-se os Operadores Booleanos AND, OR e NOT para refinamento da pesquisa. A presente reflexão também toma como referência dados preliminares coletados em estudo de campo exploratório, como forma de complementar apontamentos sobre a natureza e especificidades da violência contra mulher, observando o território rural como espaço de entrelaçamento que modula a violência de gênero no contexto do debate sobre ruralidade em uma comunidade da Amazônia conhecida como Balança em Monte Alegre – PA, que será foco da intervenção pensada como resultado da pesquisa em desenvolvimento no Programa de Estudos de Cultura e Política.

Os autores que embasaram esta pesquisa incluem Bourdieu (2012), com a noção de dominação masculina enquanto forma de violência simbólica; Saffioti (2002), ao discutir a violência contra a mulher sob a lógica patriarcal; Weber (2005), com a tipologia dos três tipos puros de poder legítimo, contribuindo para a compreensão das formas de autoridade presentes nas relações sociais. Articulando a essa discussão, a ideia de gênero como categoria de análise histórica, incorporamos as contribuições de Joan Scott (1995), cuja abordagem permite compreender como as relações de poder se estruturam a partir das construções sociais de gênero.

Assim, para desenhar o quadro analítico nas especificidades da agenda de pesquisa contra a mulher no contexto rural amazônico, outros autores também contribuíram com suas discussões, abrangendo Stochero e Pinto (2023), Brasil e Capella (2016), Marengo e Souza Jr. (2018), Spivak (2010), Kobayashi (2025), Balestero e Gomes (2015), Nobre (1998), Mendonça e Sardinha (2023) e, Chaves et al. (2024), além de leis e decretos extraídos das plataformas oficiais em meio digital.

PERSPECTIVAS SOCIOLÓGICAS PARA A COMPREENSÃO DA VIOLÊNCIA DE GÊNERO NO MEIO RURAL

A compreensão da violência contra mulher, em uma dimensão conceitual, presume buscar perspectivas teóricas que contribuam para entender a violência como fenômeno social e a forma como os processos sociais se organizam, a partir das relações de poder que estruturam relações sociais, que tem para efeitos de nossa reflexão o gênero como categoria de análise central.

Para tanto, as discutidas giram em torno das principais categorias conceituais que fundamentam esta análise: a noção de dominação masculina, conforme formulada por Bourdieu (2012); o conceito de violência contra a mulher, a partir de Saffioti (2002); os três tipos puros de poder legítimo identificados por Weber (2005); e a ideia de gênero como categoria de análise histórica, proposta por Joan Scott (1995). A articulação dessas abordagens teóricas permite a construção de um quadro analítico, voltado à compreensão das especificidades da agenda de pesquisa sobre a condição da mulher no contexto rural amazônico. Outros autores também contribuíram para a discussão. Entre eles, Stochero e Pinto (2023), Brasil e Capella (2016), Marengo e Souza Jr. (2018), Spivak (2010), Kobayashi (2025), Balestero e Gomes (2015), Nobre (1998), Mendonça e Sardinha (2023) e, Chaves et al. (2024), além de leis e decretos extraídos das plataformas oficiais em meio digital.

Embora Bourdieu (2012) não aborde especificamente o tema violência contra a mulher, sua contribuição é relevante para esta investigação ao tratar sobre a dominação masculina e a violência simbólica estrutural. Nessa perspectiva, o autor identifica a ordem social como responsável por produzir, reproduzir e legitimar normas, valores e representações que organizam as relações sociais e sustentam as hierarquias de poder. Essa ordem pode ser compreendida como uma vasta e complexa engrenagem simbólica, por meio da qual se naturalizam formas sutis, porém eficazes, de dominação e exclusão.

Para Bourdieu (2012), as instituições sociais cumprem a função de transmitir conhecimentos e valores que determinam como a história é construída, conforme destaca:

> “longe de afirmar que as estruturas de dominação são a-históricas, eu tentarei, pelo contrário, comprovar que elas são produto de um trabalho incessante (e, como tal, histórico) de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens, com suas armas como a violência física e a violência simbólica) e instituições, famílias, Igreja, Escola, Estado (Bourdieu, 2012, p. 46).”

O autor compreende que essas instituições, ao longo do tempo, atuam como mecanismos que, ao mesmo tempo, reproduzem e legitimam as estruturas de dominação, consolidando as desigualdades de gênero.

Assim, Bourdieu (2012, p. 4) destaca que “é contra estas forças históricas de des-historicização que deve orientar-se, prioritariamente, uma iniciativa de mobilização visando repor em marcha a história, neutralizando os mecanismos de neutralização da história”. Nessa perspectiva, entra em cena o movimento de mulheres como uma ação política, com o objetivo de promover reformas significativas no campo político e jurídico, buscando ressignificar - ou, melhor dizendo, nos termos deste autor, “repor em marcha”, a história.

Bourdieu (2012) explica que tanto mulheres quanto homens são moldados socialmente para aceitar certos papéis e virtudes que, muitas vezes, limitam ou definem suas identidades. Para as mulheres, o trabalho de socialização costuma ensiná-las a serem abnegadas, resignadas e a manterem silêncio, o que diminui

sua presença e autonomia. Já os homens, embora pareçam mais livres, também estão presos a uma representação social dominante que associa a masculinidade a virtudes como força, coragem, honra e virilidade. Essas virtudes são construídas ao longo de um processo de socialização, ou seja, de diferenciação ativa em relação ao sexo oposto, e não são inerentes à natureza biológica. Essa compreensão se aproxima do debate em torno dos papéis e da ideia de gênero como uma construção histórica que imprime sentido aos corpos e subjetividades, além de demarcar suas funcionalidades como parte de uma engrenagem, que tem nas relações socais, a partir do gênero (e não apesar dele), uma arquitetura complexa e articulada de produção das relações e sociabilidade.

Nos territórios rurais, por exemplo, os papéis de gênero manifestam-se de forma explícita na associação entre a posse da terra e a figura masculina, enquanto a gestão da terra - frequentemente exercida pelas mulheres - é naturalizada como extensão da organização familiar estruturada no patriarcado. Trata-se de uma dinâmica que reforça a desigualdade de gênero, invisibilizando o trabalho feminino e consolidando a centralidade do homem nas decisões e no controle dos recursos produtivos.

Na perspectiva do autor, ser homem é considerado um privilégio que se evidencia no corpo e na postura, influenciando pensamentos e ações que são reforçados por práticas sociais, por meio da demonstração de força e coragem. Muitas vezes, isso leva a comportamentos violentos ou arriscados, como esportes de luta ou atos de violência, para validar essa identidade, conforme se verifica no seguinte trecho:

> “Certas formas de "coragem", as que são exigidas ou reconhecidas pelas forças armadas, ou pelas polícias (e, especialmente, pelas "corporações de elite"), e pelos bandos de delinqüentes, ou também, mais banalmente, certos coletivos de trabalho — como as que, nos ofícios da construção, em particular, encorajam e pressionam a recusar as medidas de prudência e a negar ou a desafiar o perigo com condutas de exibição de bravura, responsáveis por numerosos acidentes — encontram seu princípio, paradoxalmente, no medo de perder a estima ou a consideração do grupo, de "quebrar a cara" diante dos "companheiros" e de ser ver remetido à categoria, tipicamente feminina, dos "fracos", dos "delicados", dos "mulherzinhas", dos "veados" (Bourdieu, 2012, p. 66).”

Além disso, o autor aponta que essa busca por validação da virilidade é uma fonte de vulnerabilidade, pois gera ansiedade e medo de perder o status de "verdadeiro homem". Essa pressão faz com que os homens se esforcem para provar sua força e coragem diante do grupo, muitas vezes por medo de serem considerados fracos ou femininos. Assim, a noção de masculinidade é construída em relação aos outros homens e contra a feminilidade, alimentando uma relação de medo, competição e necessidade de validação social.

A perspectiva conceitual da dominação masculina, segundo Bourdieu (2012), pode estar presente em vários contextos rurais de forma velada, destaca-se que, embora esses espaços possam parecer mais tradicionais ou conservadores, as dinâmicas de poder e as relações de gênero muitas vezes permanecem sutis, mas bastante presentes. Essa dominação se manifesta não apenas nas ações explícitas, mas também, nos papéis atribuídos culturalmente que reforçam a posição de superioridade masculina.

Ao tratarmos da violência de gênero e até então trazendo para o diálogo perspectiva de deste autor, um conceito importante que perpassa essa discussão é o de poder. A ideia de poder e sua configuração como conceito é distinta a depender da abordagem teórica, ou seja, a consideração sobre a natureza, o exercício, a constituição/configuração do poder como fenômeno social geram leituras distintas. Seguindo ainda está noção, por exemplo, não se pode desconsiderar a referência ao poder simbólico e sua interface na explicação e/ou produção de práticas e processos sociais.

Weber (2005) analisa as diferentes maneiras pelas quais o poder é reconhecido e aceito pelos indivíduos na sociedade, ou seja, as formas pelas quais a autoridade é legitimada. Ele identifica três tipos principais de autoridade que sustentam o poder. O autor analisa que há um poder legítimo capaz de influenciar as gerações por meio de práticas hierarquicamente repassadas culturalmente. Para esse tipo de poder, ele denominou de Autoridade Tradicional, baseada na tradição e no costume, onde o poder é legitimado pela continuidade de práticas e costumes históricos. Como exemplo, podemos citar as monarquias hereditárias. Mas também, esse tipo de poder é facilmente identificado nas lideranças tradicionais de comunidades.

Outro tipo de poder identificado por Weber (2005) é a autoridade carismática, a qual se fundamenta na personalidade e no carisma do líder, capaz de inspirar devoção e lealdade entre os indivíduos. Conforme destaca o autor, 'o poder carismático é, decerto, um dos grandes poderes revolucionários da história, mas, na sua forma mais pura, é de caráter plenamente autoritário, dominador' (Weber, 2005, p. 11). Trata-se, portanto, de uma forma de dominação sustentada na legitimidade pessoal do líder, que exerce influência sobre os seguidores por meio de atributos considerados extraordinários.

Weber (2005) também verifica que há um poder legitimado pela condição da organização jurídica do Estado, a Autoridade Racional-legal, baseada em um sistema de regras e leis impessoais, onde o poder é exercido por meio de cargos e instituições. Pra representar esse tipo de poder incluem governos democráticos, onde a legitimidade vem do cumprimento de leis e normas estabelecidas, cargos institucionais baseados em hierarquias de função.

O autor supracitado analisa como esses tipos de autoridade funcionam, suas características, vantagens e limitações, além de como podem coexistir ou se transformar ao longo do tempo na dinâmica social. Cada forma de poder possui características próprias, mas todas têm o mesmo objetivo: estabelecer e manter a autoridade reconhecida pela sociedade. A violência, em nosso entendimento, é um dispositivo fundamental para construção da autoridade, sobretudo, na arquitetura patriarcal que se espraia em forma e conteúdo no conjunto das instituições, relações e espaços sociais. Na perspectiva de (Weber, 2005, p. 1), o poder "é a possibilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada", dessa forma, quando o sociólogo aborda sobre obediência a uma ordem.

Na perspectiva de Bourdieu (2012) e Weber (2005), entendemos a violência de gênero como um elemento estruturante das relações sociais em determinadas sociedades, sendo sustentada por instituições (entendida de forma ampla, para além das instituições formais) que instituem, legitimam e gerem práticas de poder. Para Bourdieu (2012), as estruturas de dominação resultam de um trabalho social contínuo, no qual os homens recorrem tanto à força física quanto à violência simbólica, aquela que atua de forma invisível e incorporada, para consolidar e reproduzir posições de poder e controle sobre os corpos e as subjetividades femininas. Já Weber (2005) compreende o poder como a capacidade de impor a própria vontade, mesmo diante da resistência, ao passo que a dominação constitui uma forma específica de poder legitimado, que se mantém ao longo do tempo por meio da aceitação social e da naturalização da autoridade por parte dos subordinados. Observa-se, nas concepções de ambos que o gênero, como categoria de análise, permeia a forma estrutural de produção, legitimação e gestão (apropriação) do poder por meio de dispositivos diversos.

A categoria gênero, conforme discutida por Scott (1995, p. 75), "tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens", ou seja, traz a compreensão de que as diferenças e desigualdades de gênero não são apenas questões individuais, mas construções sociais históricas. Essa compreensão ajuda no enfrentamento da violência contra a mulher, sobretudo ao propor uma abordagem crítica do termo gênero, desvinculando-o de uma perspectiva meramente biológica e compreendendo-o como uma construção social historicamente constituída.

Para Scott (1995), o gênero atua como um mecanismo de hierarquização simbólica que sustenta relações de poder, permitindo que determinados grupos sociais se sobreponham a outros, sendo estes frequentemente representados pelas chamadas minorias, cujas experiências são silenciadas ou marginalizadas.

Nesse sentido, a autora se consolida como uma das principais referências nos estudos sobre gênero ao situá-lo como categoria de análise social. Suas reflexões são fundamentais para repensar as estruturas de poder que perpetuam desigualdades e violências, especialmente aquelas direcionadas às mulheres. Scott (1995) evidencia que o poder não se manifesta apenas por meio de dominação explícita ou institucionalizada, mas também opera de forma difusa, nas normas culturais e nas construções simbólicas que legitimam diferentes formas de controle social.

Ao analisar o conceito de gênero, Scott (1995) enfatiza que ele não descreve características intrínsecas aos sexos, mas constitui um sistema de classificação social que organiza relações de

poder. Essa perspectiva permite compreender a violência de gênero não como um fenômeno isolado ou episódico, mas como expressão de uma estrutura social que naturaliza a desigualdade e legitima práticas de opressão. Dessa forma, a violência contra a mulher é revelada como um reflexo de normas culturais e de uma organização social que mantém e reproduz relações hierárquicas entre os gêneros.

Articulando essa compreensão à crítica historiográfica, Scott (1995) questiona a ausência de uma análise sistemática da participação das mulheres nos grandes eventos históricos. A autora argumenta que mesmo dentro da historiografia feminista, muitas vezes se negligencia o papel ativo das mulheres em processos de transformação social, política e cultural. Tal omissão contribui para a manutenção de uma narrativa histórica marcada pela invisibilidade feminina, reforçando a marginalização de suas experiências e a naturalização de estruturas que sustentam a desigualdade de gênero.

De acordo com Scott, (1995):

> “Os/as historiadores/as feministas que, como a maioria dos/as historiadores/as são treinados/as para estarem mais à vontade com a descrição do que com a teoria, têm, entretanto, procurado, cada vez mais, encontrar formulações teóricas utilizáveis. Eles/elas têm feito isto ao menos por duas razões. Em primeiro lugar, porque a proliferação de estudos de caso, na história das mulheres, parece exigir uma perspectiva sintética que possa explicar as continuidades e descontinuidades e dar conta das persistentes desigualdades, assim como de experiências sociais radicalmente diferentes. Em segundo lugar, porque a discrepância entre a alta qualidade dos trabalhos recentes de história das mulheres e seu status marginal em relação ao conjunto da disciplina (que pode ser avaliado pelos manuais, programas universitários e monografias) mostram os limites de abordagens descritivas que não questionam os conceitos disciplinares dominantes ou, ao menos, que não problematizam esses conceitos de modo a abalar seu poder e, talvez, a transformá-los. Para os/as historiadores/as das mulheres, não tem sido suficiente provar que as mulheres tiveram uma história, ou que as mulheres participaram das principais revoltas políticas da civilização ocidental (Scott, 1995, p. 73-74).”

A partir dessa perspectiva, se constrói um campo de debate envolvendo o combate à violência de gênero numa abordagem que exige mudança nas próprias categorias de análise e nas estruturas sociais que as sustentam. A autora nos convida a questionar as noções tradicionais de poder e autoridade, entendendo que a transformação social passa por uma reconfiguração das normas culturais e das relações sociais de gênero.

Portanto, a autora oferece elementos importantes para refletir sobre a violência contra a mulher ao destacar a importância de compreender as relações de poder, os discursos e as narrativas que envolvem essa violência. Ela enfatiza que as estruturas de poder, os discursos históricos e as representações sociais moldam a forma como a violência de gênero é percebida, naturalizada ou contestada.

Scott (1995) sugere que, para combater essa violência, é fundamental questionar e desconstruir os discursos que a sustentam, além de reconhecer as dinâmicas de poder que a permeiam. Ela também destaca a necessidade de analisar as práticas sociais, as políticas e os discursos históricos que contribuem para a manutenção da violência contra as mulheres, promovendo uma reflexão crítica sobre como essas estruturas podem ser desafiadas e transformadas. Assim, sua contribuição nos ajuda a entender que a violência de gênero não é apenas um problema individual e isolado, mas um fenômeno social profundamente enraizado em discursos e relações de poder que precisam ser enfrentados para promover mudanças efetivas.

Portanto, compreender as diferentes formas de constituição, legitimação e gestão do poder, a partir do gênero, é fundamental para entender as dinâmicas de violência de contra as mulheres.

A VIOLÊNCIA DE GÊNERO NO MARCO LEGAL BRASILEIRO

Para representar o marco legal de luta e conquista das mulheres brasileiras, destaca-se um breve histórico de acontecimentos que marcaram os anos de 1932, 1962, 1977, 2006 e 2015.

A trajetória da participação feminina na vida política é marcada por intensas lutas, resistências e transformações

sociais. Inseridas em uma sociedade historicamente patriarcal e excludente, as mulheres foram, por muito tempo, privadas de direitos fundamentais, entre eles o direito ao voto. A conquista do sufrágio feminino, oficializada no Brasil em 1932, não apenas simboliza a ruptura com estruturas sociais conservadoras, como também constitui um marco relevante no processo de afirmação da cidadania das mulheres (MOVIMENTO SUFRAGISTA, s/d).

A conquista ao voto foi resultado de um longo e árduo processo de mobilização, conhecido como Movimento Sufragista, iniciado ainda no final do século XIX e impulsionado por lideranças femininas que reivindicavam igualdade política e reconhecimento de sua voz no espaço público. Assim, o Decreto nº 21.076/1932 criou o primeiro Código Eleitoral e a Justiça Eleitoral, garantindo às mulheres o direito de votar e de serem votadas (BRASIL, 2024).

O ano de 1962 marcou outro avanço significativo para as mulheres brasileiras, foi o ano em que as mulheres casadas deixam de precisar de autorização do marido para trabalhar. A Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962, conhecida como Estatuto da Mulher Casada, representou um marco legal ao eliminar a obrigatoriedade de a mulher casada obter autorização do cônjuge para exercer atividades laborais. Essa legislação veio pôr fim a uma prática comum prevista no Código Civil de 1916, que considerava a mulher casada incapaz de exercer plenamente seus direitos civis e, consequentemente, exigia sua autorização para diversos atos da vida civil, incluindo o ingresso no mercado de trabalho. Dessa forma, a lei de 1962 contribuiu para a autonomia jurídica da mulher, promovendo avanços na igualdade de direitos no âmbito civil.

Em 1977, é aprovada a Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977. Essa lei constitui-se como um marco normativo no ordenamento jurídico brasileiro ao estabelecer as diretrizes relativas à dissolução da sociedade conjugal e do casamento, abrangendo seus efeitos jurídicos e os procedimentos processuais pertinentes. Essa legislação dispõe sobre as modalidades de separação, divórcio e dissolução do vínculo matrimonial, delineando os direitos e deveres das partes envolvidas, bem como os efeitos patrimoniais e pessoais decorrentes do término da relação conjugal. Sua promulgação representou um avanço significativo na legislação civil brasileira para as mulheres e representou liberdade, promovendo igualdade de direitos e dignidade da pessoa humana.

A Lei 11.340/2006, ou Lei Maria da Penha, surgiu em resposta à mobilização por justiça liderada por Maria da Penha Maia Fernandes, vítima de violência doméstica que sobreviveu a duas tentativas de feminicídio e ficou paraplégica. Sua luta resultou na condenação do Estado brasileiro pela Corte Interamericana por omissão e negligência, além da criação de mecanismos legais para coibir e prevenir a violência doméstica, em conformidade com a Convenção Interamericana. A lei representa um marco na proteção dos direitos das mulheres, ao estabelecer medidas de proteção, canais de denúncia e ações de conscientização sobre a violência de gênero.

Contudo, apesar dos avanços proporcionados pela Lei Maria da Penha, como ficou conhecida, sua efetividade ainda enfrenta inúmeros desafios no contexto brasileiro, sobretudo quando se observa as desigualdades regionais, culturais e socioeconômicas que afetam a implementação das políticas públicas de proteção às mulheres. A aplicação da lei depende da existência do aparato jurídico, mas também da atuação coordenada entre os órgãos de segurança, justiça, saúde e assistência social, o que nem sempre ocorre de forma eficiente, especialmente em áreas rurais.

Nesse sentido, a Lei Maria da Penha deve ser compreendida não apenas como um instrumento jurídico, mas como parte de um processo mais amplo de transformação social, que exige o enfrentamento na origem do problema* com medidas de enfrentamento da violência de gênero e o fortalecimento de políticas públicas intersetoriais.

Para as mulheres, o ano de 2015 representou um significativo

* Principais mudanças e emendas na Lei Maria da Penha.
- Lei nº 13.505/2017 - Atendimento às vítimas preferencialmente por servidoras do sexo feminino capacitadas; - Criação de delegacias especializadas, núcleos de feminicídio e equipes especializadas para atendimento e investigação;
- Lei nº 14.149/2021: instituiu o Formulário Nacional de Avaliação de Risco para identificar situações com alto risco de feminicídio; Lei nº 14.132/2021: tipificou como crime a perseguição (stalking) no Código Penal;
- Decisão do STF em 2025 - Reconheceu a aplicação da Lei Maria da Penha em relações homoafetivas entre homens e em casos que envolvam mulheres trans e travestis, ampliando o alcance protetivo da norma.

avanço no campo jurídico com a promulgação da Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015, conhecida como Lei do Feminicídio. Essa legislação constituiu um marco no enfrentamento à violência de gênero no Brasil, ao tipificar o feminicídio como uma "qualificadora" (termo técnico-jurídico que designa circunstância legal que torna o crime mais grave - especialmente em relação ao crime de homicídio) e reconhecê-lo como crime hediondo. Com isso, fortaleceu-se o arcabouço legal voltado à proteção das mulheres, contribuindo para a construção de políticas públicas mais eficazes no combate à violência letal de gênero.

Essa norma alterou o artigo 121 do Código Penal Brasileiro, instituindo o feminicídio como uma circunstância qualificadora do crime de homicídio, além de incluí-lo no rol dos crimes hediondos por meio da modificação do artigo 1º da Lei nº 8.072/1990. Com isso, a legislação brasileira passou a reconhecer oficialmente o assassinato de mulheres em razão do gênero como uma forma extrema de violência, exigindo resposta penal mais rigorosa e condizente com a gravidade do delito. A Lei 13.104/2015 - Lei do crime de Feminicídio, traz o conceito de feminicídio como o homicídio cometido contra a mulher "por razões da condição de sexo feminino", envolvendo situações de violência doméstica e familiar, bem como menosprezo ou discriminação à condição de mulher.

Em outubro de 2024, com a publicação da Lei 14.994/2024 - também denominada Pacote Antifeminicídio - o feminicídio passou a ser tipificado como crime autônomo, com penas elevadas entre 20 e 40 anos de reclusão e novas hipóteses agravantes que ampliam a punição quando o crime ocorre em contextos específicos (gestação, presença de descendentes, vulnerabilidade da vítima etc.). A legislação também introduziu regras mais rigorosas para tramitação, execução da pena e restrições à progressão de regime.

A inclusão dessa qualificadora, ou seja, circunstância legal que agrava o crime, tem por objetivo dar visibilidade a uma realidade historicamente silenciada, na qual mulheres são assassinadas em contextos marcados por relações de poder desiguais, misoginia e controle patriarcal. A qualificação do crime, além de aumentar a pena prevista (de 12 a 30 anos para 20 a 40 anos), contribui para a produção de dados estatísticos mais precisos e para o reconhecimento da especificidade da violência letal contra mulheres.

Além dos instrumentos normativos já mencionados, há outros dispositivos legais de grande relevância que visam à proteção das mulheres contra a violência. Entre eles, destaca-se a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, conhecida como Convenção de Belém do Pará, adotada, pelo Brasil, em 1994. Considerada um dos principais marcos legais internacionais nesse campo, a convenção foi pioneira ao definir juridicamente o conceito de violência contra a mulher. A partir dessa definição, tornou-se possível planejar, articular e implementar ações mais eficazes de enfrentamento, orientadas por uma compreensão ampla e estruturada do fenômeno.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAMPO DE PESQUISA E APONTAMENTOS ANALÍTICOS PRELIMINARES

As mulheres das comunidades rurais, especialmente aquelas situadas no contexto amazônico, enfrentam um histórico de vulnerabilidades mais acentuadas em comparação às mulheres residentes nas áreas urbanas. A escolha de investigar uma comunidade rural, como a comunidade Balança, no município de Monte Alegre – Pará, reforça o compromisso acadêmico com questões sociais relevantes, uma vez que esse território se encontra em situação de invisibilidade frente às políticas públicas. Essa ausência do Estado configura-se como uma forma de violência institucional, que contribui para a perpetuação das desigualdades e da exclusão vivenciada pelas mulheres do meio rural.

Considerando essa realidade, a reflexão teórica em desenvolvimento nesse artigo pesquisa consiste em subsidiar estratégias que passam pela mobilização da comunidade e das redes locais, a partir de ações coordenadas do Estado. Observando o território rural como espaço de entrelaçamento que modula a violência de gênero no contexto do debate sobre ruralidade na Amazônia, investigamos aspectos conceituais, técnicos e operacionais para elaboração de política pública municipal de enfrentamento à violência contra mulheres em contextos rurais, contendo plano operativo e minuta de Projeto de Lei.

Para tanto, é fundamental apreender os pressupostos conceituais que nos levam a compreensão dos múltiplos fatores, que interligados a contextos culturais, sociais e econômicos (Scott, 1995), permitem observar criticamente o fenômeno da violência contra mulher rural. Nesse sentido, Mendonça e Sardinha (2023) destacam que o enfrentamento da desigualdade de gênero requer a promoção do empoderamento feminino como estratégia central. No caso da comunidade Balança, o empoderamento das mulheres configura-se como um instrumento fundamental no combate à violência de gênero. Tal empoderamento pode ser promovido, sobretudo, por meio da educação articulada a projetos de autonomia produtiva, capitaneada por esse grupo, contribuindo para a redução da vulnerabilidade social e econômica que marca o cotidiano local.

A comunidade Balança está situada na zona rural do município de Monte Alegre, no estado do Pará, a aproximadamente 50 (cinquenta) quilômetros da sede municipal, dos quais apenas 30 km são pavimentados. Durante o período chuvoso, o acesso torna-se ainda mais restrito em virtude da falta de manutenção das estradas.

A população local é majoritariamente composta por famílias agricultoras, que dependem da agricultura de subsistência e da pesca artesanal como principais meios de sobrevivência e alimentação. Estima-se que cerca de 30 (trinta) famílias residam na comunidade, distribuídas em habitações simples. Para ter acesso a serviços básicos como saúde, segurança pública e educação a partir do 6º ano do ensino fundamental, os moradores precisam se deslocar até comunidades vizinhas ou até a sede do município, o que acentua as desigualdades e os desafios vivenciados por essa população rural.

Violência contra a mulher na Amazônia e políticas públicas para o meio rural

Partindo dos principais marcos conceituais relacionados à temática da violência contra a mulher, é possível construir uma compreensão mais aprofundada sobre os mecanismos de enfrentamento e a formulação de políticas públicas voltadas à proteção e promoção dos direitos das mulheres.

A Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (Convenção de Belém do Pará) define essa violência como "qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada". Esse conceito amplia o entendimento da violência de gênero para além do ambiente doméstico, reconhecendo suas múltiplas formas e os diferentes contextos em que pode ocorrer.

No âmbito jurídico nacional, a Lei nº 11.340/2006, Lei Maria da Penha, em seu artigo 5º, também apresenta uma definição abrangente de violência doméstica e familiar contra a mulher, compreendendo "qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial". Essa definição reforça o caráter estrutural da violência de gênero, reconhecendo a existência de diferentes formas de violação de direitos que afetam a integridade e a dignidade das mulheres.

Por sua vez, o conceito de política pública, extraído de Brasil e Capella (2016, p. 4), refere-se a "tudo aquilo que o governo escolhe fazer ou não fazer". Nesse sentido, políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher devem ser pensadas como escolhas estratégicas do Estado para intervir em realidades marcadas pela opressão de gênero.

Assim, ao articular esses conceitos, é possível compreender que o combate à violência contra a mulher exige uma abordagem integrada, que combine o reconhecimento legal da violência, o compromisso do Estado em agir por meio de políticas públicas efetivas e o enfrentamento das desigualdades de gênero que sustentam essas práticas no cotidiano social.

Saffioti (2002) argumenta que a violência contra a mulher é um conceito mais geral, que abrange diversas formas de violência que afetam as mulheres em diferentes esferas da vida e não pode ser apenas traduzida como violência doméstica, que se refere especificamente às agressões ocorridas no âmbito familiar ou de convivência íntima que, segundo a autora, embora ocorra predominantemente na residência, também acontece fora dela. Assim, trazer essa distinção para o campo das discussões é fundamental para orientar políticas públicas e estratégias de

intervenção mais eficazes, garantindo que as ações sejam direcionadas de maneira adequada às especificidades de cada situação.

Segundo a autora, os grupos dominantes mantêm uma relação de dependência em relação aos grupos dominados, evidenciando as dinâmicas de poder e desigualdade presentes na sociedade. Nessa perspectiva, ainda conforme a teórica, numa relação entre homens e mulheres com menos desigualdade é possível chegar ao "bom termo".

No contexto rural amazônico, a relação defendida pela socióloga entre homens e mulheres, apresenta um grau de complexidade elevado, pois desconsidera o trabalho das mulheres e dos filhos. Mirian Nobre (2019, p. 2) enfatiza, "mesmo que os filhos e a esposa desempenhem tarefas no roçado, essas são consideradas "'ajuda'". Diante dessa realidade cultural, torna difícil trabalhar a relação de igualdade defendida pela autora. Trata-se, portanto, de uma questão cultural.

Vale salientar, consoante Balestero e Gomes (2015) que "a violência de gênero está presente na cultura de todos os países, independentemente do seu grau de desenvolvimento, expressando-se em maior ou menor escala", ou seja, a mulher vem sendo socialmente oprimida ao longo de sua história, não importando o espaço físico ou temporal em que se encontre.

O meio rural, conforme já apontado por Stochero e Pinto (2023), é impactado por diversas formas de exclusão social, sendo a ausência do Estado um dos fatores mais marcantes, especialmente na região amazônica. Essa ausência reflete-se em áreas essenciais, como a educação, saúde e infraestrutura, comprometendo o desenvolvimento social e econômico das comunidades, em muitas comunidades rurais do Município de Monte Alegre, a oferta educacional limita-se ao nível do Ensino Fundamental[...]*. Nessas localidades, os jovens que desejam dar continuidade à sua formação precisam se deslocar até comunidades vizinhas onde exista escola de Ensino Médio. Para isso, utilizam-se, em geral, de transporte escolar disponibilizado pelo município ou, quando não disponível, de meios próprios.

* Pesquisa sendo realizada por Maria Antônia de Assunção Kobayashi, em 2025, na Universidade Federal do Amapá.

Contudo, essa realidade é relativamente recente. Em períodos anteriores, quando o Ensino Médio ainda não estava acessível nas proximidades, as famílias enfrentavam o dilema de buscar uma moradia na cidade para que seus filhos pudessem estudar - prática muitas vezes inviável, especialmente para famílias de baixa renda. Na ausência dessa possibilidade, a alternativa era interromper os estudos, e os jovens (meninos e/ou meninas), passavam a trabalhar nas atividades agrícolas com os pais. Essa dinâmica evidencia as desigualdades no acesso à educação formal no meio rural amazônico, revelando a necessidade de políticas públicas que considerem as especificidades territoriais e garantam a permanência e a continuidade dos estudos para jovens do campo.

A comunidade rural de Balança, situada no município de Monte Alegre - PA, a realidade educacional é marcada por limitações estruturais, sendo a oferta do ensino restrita apenas às séries iniciais, ou seja, até o 5º ano do ensino fundamental. Essa realidade acentua ainda mais, a vulnerabilidade dos jovens, sobretudo das meninas, que precisam se deslocar diariamente até um ponto da estrada principal para aguardar o transporte escolar[...]*

Anteriormente, quando não havia transporte escolar nesta comunidade, era comum que meninas ainda muito jovens fossem enviadas por seus pais para morar na cidade, geralmente em casas de famílias conhecidas, com o objetivo de continuarem os estudos. No entanto, essa prática, localmente referida pelo termo "ser dada", envolvia a prestação de serviços domésticos em troca de moradia e alimentação, geralmente, sem qualquer remuneração ou proteção legal. As adolescentes eram acolhidas como se fossem "filhas" dessas famílias - frequentemente comerciantes, advogados, costureiras ou pequenos empresários. A pessoa que fazia procuração por local para a filha se instalar na cidade era o pai. Assim, o pai, enquanto chefe de família, tinha a responsabilidade de encaminhar a vida de seus filhos.

Essa demanda educacional presente em comunidades rurais, como observado, coloca especialmente as meninas em situação de constante vulnerabilidade, tornando-as mais suscetíveis a

* Pesquisa sendo realizada por Maria Antônia de Assunção Kobayashi, em 2025, na Universidade Federal do Amapá.

diversas formas de violência, em especial à violência sexual. Essa ausência de apoio por parte do Estado não é uma realidade restrita ao meio rural do município de Monte Alegre – Pará. De acordo com Chaves et al. (2024), em contextos ribeirinhos do Estado do Amapá, observa-se situação semelhante, caracterizada pela ausência de políticas públicas e pela inexistência de estruturas de serviços capazes de atender adequadamente às demandas da população local, especialmente nas áreas de saúde e educação.

A constatação da ausência de políticas públicas e de serviços essenciais nas comunidades rurais e ribeirinhas, como evidenciados na comunidade Balança, e em regiões do Amapá, revela uma realidade estrutural de negligência estatal. A ausência do Estado contribui para a intensificação da vulnerabilidade social, especialmente entre meninas e mulheres. Essa vulnerabilidade se manifesta, entre outras formas, na exposição à violência sexual e na limitação do acesso a direitos fundamentais, como saúde e educação. Diante desse cenário, a Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres surge como um marco normativo fundamental, indicando a necessidade de ações que dialoguem com as especificidades culturais e geográficas de comunidades onde a ausência do Estado se apresenta de forma mais acentuada.

Nesse contexto, o texto normativo da política nacional de enfrentamento à violência contra as mulheres, intitulado Mulheres do Campo e da Floresta: Diretrizes e Ações Nacionais, elaborado pela Secretaria Especial de Políticas para Mulheres, estabelece conceitos, princípios, diretrizes e ações voltadas à prevenção e ao combate da violência de gênero, bem como à assistência e à garantia de direitos às mulheres em situação de violência. Assim, insere-se nas ações de enfrentamento da violência contra as mulheres do campo, o fortalecimento da rede de atendimento, a implementação da Lei Maria da Penha e, principalmente:

> “Garantir condições para o cumprimento, no campo e na floresta, das recomendações previstas nos tratados internacionais na área de violência contra as mulheres em especial aquelas contidas na Convenção de Belém do Pará – Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra as mulheres (1994); na Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as mulheres (CEDAW, 1981), e na Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em Especial Mulheres e Crianças – Protocolo de Palermo (2000). (Mulheres do Campo e da Floresta, Diretrizes e Ações Nacionais, 2011, p. 27).”

As ações de enfrentamento à violência contra as mulheres no meio rural do município de Monte Alegre – PA ainda se encontram em estágio incipiente. A própria implementação de políticas de enfrentamento, considerando especificidades do campo e da floresta pelo estado brasileiro carecem de institucionalidade e organicidade. Embora haja esforços em curso, evidenciados pela revitalização do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher, em maio de 2025, e pela elaboração de um plano de ações, atualmente em fase de construção, na comunidade rural de Balança não há, atualmente, nenhuma política pública efetivamente implementada para o enfrentamento da violência de gênero, tampouco outras ações que contribuam para o fortalecimento da autonomia produtiva das mulheres.

Ressalta-se que, nas décadas de 1970 e 1980, a EMATER-PA (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Pará) desenvolveu ações específicas voltadas para as mulheres da comunidade rural de Balança. Entre essas iniciativas, destaca-se o apoio à fundação do Clube de Mães, espaço coletivo de organização feminina e convivência comunitária. Além disso, foram promovidos cursos de pintura em guardanapos, culinária e técnicas artesanais, como a construção de fornos de argila para a produção de bolos e doces. A EMATER também realizou palestras em reuniões do Clube de Mães, contribuindo para o fortalecimento do protagonismo feminino no meio rural e para a valorização dos saberes e práticas tradicionais das mulheres da comunidade.

Apesar da realização de pequenas atividades voltadas às mulheres da comunidade Balança, tais ações pontuais promovidas pela empresa de extensão rural não configuram, conforme Mendonça e Sardinha (2023 p. 90), “uma perspectiva de gênero” efetiva, capaz de incidir nas relações sociais e históricas com vistas à desconstrução dos papéis tradicionalmente associados à desigualdade de gênero.

É fundamental que o estado reconheça a especificidade dos modos de vida, questões produtivas, de organização e aspectos culturais das mulheres rurais para pensar políticas públicas. Nesse sentido, a participação ativa de representantes das comunidades rurais nos espaços de

diálogo com o poder público torna-se essencial para influenciar decisões e acompanhar a agenda das diferentes pastas de governo. A aproximação com as instâncias decisórias pode ser determinante para a efetivação das ações.

Acredita-se que a luta pelo enfrentamento da violência contra a mulher tem ganhado crescente visibilidade em nível nacional, o que tem contribuído para a criação de leis e normativas específicas. No entanto, para que essas legislações se traduzam em mudanças concretas, é necessário um trabalho articulado de políticas públicas de longo prazo, que envolva diversos setores da sociedade e do Estado, fundamentado em abordagens críticas sobre gênero, poder e dominação.

Nesse contexto, a discussão é aprofundada ao incorporar o legado histórico da colonização e da escravização como elementos fundamentais para a compreensão dos traços persistentes de violência simbólica, exclusão e opressão que marcam a realidade amazônica. Ao relacionar essas marcas históricas com as expressões contemporâneas da violência e da ausência do Estado, evidencia-se a necessidade de uma abordagem consistente sobre a efetivação de políticas públicas para essa região.

O exemplo da comunidade de Balança, ao trazer uma realidade específica do diverso contexto amazônico, evidencia como a desigualdade no acesso à educação contribui diretamente para o aumento da vulnerabilidade das meninas, tornando-as mais expostas a situações de exploração e violação de direitos. O relato sobre a prática local de "dar" as filhas para morar na cidade com outras famílias como forma de garantir a continuidade dos estudos é um exemplo contundente de uma violência invisibilizada, onde a ausência de políticas públicas eficazes acaba legitimando práticas de exploração travestidas de oportunidade.

Além disso, sob a ótica das políticas públicas, as desigualdades que atravessam o modo de vida e forma de existir da mulher no campo não são enfrentadas pela descontinuidade dos serviços do Estado nas comunidades rurais amazônicas, com destaque para a precariedade dos serviços educacionais e a inexistência de políticas públicas direcionadas às mulheres nesses territórios. A atuação da EMATER, como extensionista rural do Estado do Pará, é um exemplo de ação pontual contemplando as mulheres rurais da comunidade Balança, ocorrida nas décadas de 1970 e 1980. Essas ações estão distantes de promover o efetivo empoderamento da mulher, conforme propõe Mendonça e Sardinha (2023, p. 81) "empoderamento é um conceito que se refere à capacidade de as pessoas exercerem o seu protagonismo e a sua autonomia nas diferentes esferas da vida".

Outro ponto relevante na pesquisa é a constatação de que, apesar da existência de normativas legais avançadas, como a política nacional de enfrentamento à violência contra as mulheres, intitulada Mulheres do Campo e da Floresta: Diretrizes e Ações Nacionais, a efetivação dessas normas depende da estrutura do Estado e da mobilização social. A recente reativação do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher em Monte Alegre - 2025 apresenta um sinal concreto de oportunidade para ampliar o diálogo em especial, com as mulheres rurais.

Em síntese, apontamentos preliminares, tomando como referência campo de pesquisa foco da investigação em curso no Programa de Mestrado em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá, demonstraram a necessidade de ações articuladas, estruturantes e de longo prazo, que envolvam diversos setores do Estado e da sociedade civil para enfrentar, por meio de políticas públicas, a problemática da violência contra a mulher no campo. Destaca-se a importância de práticas que considerem as relações de gênero, dominação e poder como elementos centrais na formulação de políticas públicas, reforçando que a luta contra a violência de gênero não se esgota no campo jurídico, mas precisa ser complementada por estratégias educativas, econômicas, culturais e institucionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise e reflexão teórica sobre a violência contra a mulher na Amazônia, com ênfase no contexto rural do município de Monte Alegre – Pará, evidencia a persistência de múltiplas formas de desigualdade de gênero localizadas em estruturas sociais, históricas e culturais. Apesar da existência de instrumentos legais robustos – como a Lei Maria da Penha, a Convenção de Belém do Pará e a Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres – a efetivação desses dispositivos ainda encontra sérios obstáculos nos territórios amazônicos, especialmente em

áreas rurais onde a presença do Estado é precária ou inexistente.

O caso da comunidade de Balança revela uma realidade marcada pela descontinuidade de políticas públicas, pela fragilidade das estruturas educacionais e pela ausência de iniciativas específicas voltadas às mulheres. Tais lacunas aprofundam a vulnerabilidade de meninas e mulheres, expondo-as a formas invisibilizadas de exploração e violência, como a prática de "dar" filhas para estudar na cidade em troca de trabalho doméstico não remunerado. Este exemplo, entre outros, evidencia como práticas culturais locais podem ser reproduzidas e legitimadas pela ausência de alternativas estruturadas garantidas pelo Estado.

Assim, torna-se imprescindível pensar em políticas públicas que considerem as especificidades territoriais, culturais e históricas da Amazônia rural, com enfoque nas relações de gênero, dominação e poder. A luta contra a violência de gênero deve ser encarada como um processo multidimensional, que ultrapassa o campo jurídico e exige ações articuladas nos âmbitos educacional, econômico, social e institucional. Por isso, nesse contexto, nosso desafio é construir coletivamente, por meio do mestrado profissional que tem o produto como resultado estratégico da pesquisa aplicada, diretrizes para o fortalecimento das redes locais de proteção, a atuação intersetorial nos territórios e a promoção da autonomia produtiva como caminhos estratégicos para o empoderamento das mulheres amazônicas.

REFERÊNCIAS

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA 2025. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ano 19, 2025. ISSN 1983-7364. Disponível em: https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/279. Acesso em: 25 jul. 2025.

ATLAS DA VIOLÊNCIA. Atlas 2025: Violência contra a mulher. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1504dashmulherfinalconferido.pdf. Acesso em: 25 jul. 2025.

BALESTERO, G. S.; GOMES, R. N. Violência de Gênero: uma análise crítica da dominação masculina. Revista CEJ, Brasília, Ano XIX, n. 66, p. 44-49, maio/ago. 2015, p. 45.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. 11. ed. Tradução de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. 160 p.

BRASIL, F. G; CAPELLA, A. C. N. Os estudos das políticas públicas no Brasil: passado, presente e caminhos futuros da pesquisa sobre análise de políticas. Revista Política Hoje, v. 25, n. 1, p. 71-90, 2016.

BRASIL. DECRETO Nº 1.973, DE 1º DE AGOSTO DE 1996. Promulga a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, concluída em Belém do Pará, em 9 de junho de 1994. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/d1973.htmttps://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/d1973.htm Acesso em: 7 jul. 2025.

_____. Justiça Eleitoral e Voto feminino no Brasil completam 92 anos. Disponível em: https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2024/Fevereiro/justica-eleitoral-completa-92-anos-primeiro-codigo-eleitoral-garantiu-o-direito-ao-voto-as-mulheres. Publicado em: 24/02/2024 08:05 - Atualizado em 21/02/2025. Acesso em: 7 jul. 2025.

_____. Lei nº 11.340, DE 7 DE AGOSTO DE 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 7 jul. 2025.

_____. Lei nº 13.104, DE 9 DE MARÇO DE 2015. Altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13104.htm. Acesso em: 7 jul. 2025.

_____. Lei nº 4.121, DE 27 DE AGOSTO DE 1962. Dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4121-27-agosto-1962-353846-publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 7 jul. 2025.

_____. Lei nº 6.515, DE 26 DE DEZEMBRO DE 1977. Regula os casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento, seus efeitos e respectivos processos, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm. Acesso em: 7 jul. 2025.

_____. SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS PARA MULHERES. Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/politicas-para-mulheres/arquivo/arquivos-diversos/sev/pacto/documentos/

politica-nacional-enfrentamento-a-violencia-versao-final.pdf. Acesso em: 8 jul. 2025.

CHAVES, P. R. et al. Violência de gênero e políticas públicas em comunidades ribeirinhas do Arquipélago do Bailique, Amapá. Revista Interface, n. 28, p. 6–16, dez. 2024.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Múltiplas violências do patriarcado patronal branco contra Mulheres em conflitos agrários e socioambientais. Disponível em: https://cptnacional.org.br/wp-content/uploads/2025/03/edicao-especial-249.pdf. Acesso em: 5 jul. 2025.

CONFLITO NO CAMPO RASIL 2021/ Centro de Documentação Dom Tomás Balduíno – Goiânia: CPT Nacional, 2022. 269 p. Disponível em: https://cptnacional.org.br/wp-content/uploads/2025/03/conflitos-no-campo-brasil-2021.pdf. Acesso em: 7 jul. 2025.

CONSELHO MUNICIPAL DOS DIREITOS DA MULHER. Disponível em: https://www.montealegre.pa.gov.br/informa/16-conselho-municipal-dos-direitos-da-mulher. Acesso em: 8 jul. 2025.

FUNDO BRASIL. Lei Maria da Penha: História e fatos principais. Disponível em: https://www.fundobrasil.org.br/blog/lei-maria-da-penha-historia-e-fatos-principais/. Acesso em: 8 jul. 2025.

KOBAYASHI, M. A. A. Projeto de Pesquisa. Perspectivas Linguísticas e Discursivas sobre a Violência Doméstica e Familiar no Meio Rural: análise de narrativas orais, escritas e imagens de mulheres da comunidade Balança, Monte alegre – Pará/UNIFAP. 2025. (Trabalho não publicado).

MARENGO, J. A.; SOUZA JR., C. Relatório sobre Mudanças Climáticas: impactos e cenários para a Amazônia. São Paulo, 2018. Disponível em: https://www.oamanhae hoje.com.br/assets/pdf/relatório_Mudanças_Climaticas-Amazonia.pdf. Acesso em: 5 jun. 2025.

MENDONÇA, M. M.; SARDINHA, A. C. Gênero, políticas públicas e agricultura familiar na Amazônia: análise sobre as percepções das mulheres ribeirinhas participantes do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), no Arquipélago do Bailique, sobre direitos e empoderamento feminino. In: SARDINHA et al. (Org). Pesquisa em estudos culturais e políticas públicas da Amazônia: v. 2. Macapá: EDUUNIFAP, 2023, p. 76-95.

NOBRE, M. Gênero e agricultura familiar. Sempre viva Organização Feminista, 1998.

MOVIMENTO SUFRAGISTA. Luta das mulheres pelo direito ao sufrágio. Disponível em: https://mundoeducacao.uol.com.br/politica/sufragio-feminino.htm#:~:text=O%20movimento%20sufragista%20foi%20um,direito%20ao%20sufr%C3%A1gio%20(voto). Sem data de publicação (s/d). Acesso em: 7 jul. 2025.

MULHERES DO CAMPO E DA FLORESTA. Diretrizes e Ações nacionais. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/copy_of_acervo/outras-referencias/copy2_of_entrada-a-violencia/pdfs/mulheres-do-campo-e-da-floresta-diretrizes-e-açoes-nacionais. Acesso em: 15 jul. 2025.

SAFFIOTI, H. IB. Violência contra a mulher e violência doméstica. Gênero, democracia e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Editora, v. 34, 2002.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira Lopes Louro e Tomaz Tadeu da Silva. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99, jul./dez. 1995.

SPIVAK, G. C. Pode o subalterno falar. UFMG, 2010.

STOCHERO, L; PINTO, L. W. Violência contra as mulheres que vivem em contextos rurais: uma revisão integrativa. Saúde e Sociedade, v. 32, n. 3, p. e210595pt, 2023.

WEBER, M. Três tipos puros de poder legítimo. Tradução: Artur Morão. In: www. lusofia. net, 2005.

O MUSEU DE HISTÓRIA DO NEGRO:

Que existia, nunca existiu

Maria Cristina do Rosário Almeida Mendes - UNIFAP

INTRODUÇÃO

O museu de história do negro da cidade de Macapá, é uma instituição pública vinculado ao Instituto Municipal de Política de Promoção da Igualdade Racial - IMPROIR, criado pela Lei Complementar nº 083/2011-PMM*. O espaço é de suma importância como forma de preservar e celebrar a história, cultura e contribuições da população negra de Macapá, uma vez que a cidade de Macapá, capital do Amapá, possui marcas profundas deixadas pela presença africana, que são manifestadas na cultura, religião, culinária e tradições da cidade, influenciando diversos aspectos da vida local. Essa influência é evidente na música, dança, culinária, religião e até mesmo no vocabulário.

Sendo assim, passamos a compreender através das análises teóricas e prática, como se conduziu o processo de implementação do museu, e o que levou a não funcionar de fato e de direito, baseado nas respostas dos questionários. Principalmente para JORGE MACIEL DOS SANTOS- Diretor presidente do IMPROIR (2013-2014) "(...) surgiu com a necessidade de fortalecer a identidade do povo negro através da implementação da lei 10.639/2003! A ideia do projeto surgiu em 2013! Como Diretor-Presidente na época incentivei a implantação (...) os principais entraves para a criação e instalação, "terreno ou local específico para construir o museu; recursos financeiros; a falta de vontade política na época, ou seja, não era prioridade"! (...) os embasamentos legais utilizados à época para a criação foi a implementação da lei 10.639/2003 e o amparo legal do IPHAN! .....Entretanto em meio a esse caminho, à ausência da vontade política, como parte do sistema da opressão imposta pelo racismo estrutural.

Segundo MAYKOM MAGALHÃES DA SILVA (2014-2021)- Diretor presidente do IMPROIR, o Museu do Negro surgiu em 2011, através da Lei Complementar nº 083/2011, ainda no governo Roberto Góes. O Museu do Negro era apenas uma caixinha no Organograma do Instituto e assim permaneceu até 2015, quando assumi a direção do Instituto e determinei que a Caixinha funcionasse como um museu de verdade. A Diretora era a senhora Cristiane, que iniciou a organização do espaço, que até então passou a funcionar em uma sala no próprio instituto.

Depois daí iniciamos diálogos com o movimento e familiares de personalidades e referências negras para captar os primeiros acervos de material para o Museu, em seguida, iniciamos os projetos museu do Negro Itinerante! (...) O principal entreve foi de ORÇAMENTO e ESTRUTURA, a Prefeitura não tinha muitos recursos pra essas pautas, mas conseguimos levantar uma estrutura mínima pra que o Museu pudesse existir de forma física e a partir daí a gente poder ter a capacidade de capitar recursos para a sua ampliação! (...) Não houve uma legislação própria de criação do Museu, já que ele foi criado junto com o Instituto, o que ouve foi uma vontade política pra que ele não fosse apenas mais um cargo dentro da estrutura, que tivesse um papel político e social, de resgate e proteção da nossa identidade, das nossas referências e de nossa ancestralidade. ..... Nota-se que os obstáculos estruturais e orçamentários, inviabilizaram o funcionamento do museu, embora seja possível que um museu público funcione temporariamente sem orçamento, a situação é insustentável a longo prazo.

Perceber as necessidades para compreender de que forma as práticas institucionais que perpetuam desigualdades, como explicitado no parágrafo anterior, me remete para alguns questionamentos que tracei na construção deste trabalho que subsidiaram minhas reflexões: por que a lei que cria a divisão do Museu de história do Negro, não foi instituída de fato e de direito? Por que criar uma estrutura, sem garantir a coerência e a continuidade das ações governamentais ao longo do tempo? Será que foi pela própria relação étnico-racial*? Estas questões foram condicionantes para motivar a elaboração deste artigo. Para tanto, os pressupostos assinados por Alci Jackson Soares da Silva e João Carlos do Rosário Souza, contribuíram para que fosse possível compreender a trajetória de criação do Museu de História do Negro: Que existia, nunca existiu, na forma da lei.

Dentro dessa perspectiva, nos propomos realizar este trabalho de pesquisa com objetivo de é analisar o processo de criação do museu de história do negro, abordando seus aspectos legais, teóricos e práticos, com foco na sua importância para salvaguardar a história

* MM- Prefeitura Municipal de Macapá

* Étnico-racial- relações étnico-raciais no Brasil são marcadas por desigualdades históricas, especialmente entre a população negra e a população branca.

do negro de Macapá. Assim como também entender os problemas para superar os desafios relacionados a tentativa de instalação do museu; elaboração da Lei específica para criação do museu do negro, com base na Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009, que cria o Estatuto de Museus no Brasil e estabelece diretrizes e normas para a organização, gestão e funcionamento dos museus no país; Elaboração do Plano Museológico, conforme Artigo 46º da Lei 11.904, instrumento básico que definirá a missão, objetivos, públicos e programas. A metodologia utilizada neste estudo, foi diversas fontes de informação, como questionários, documentos públicos, registros e site.

CRIAÇÃO DO IMPROIR- INSTITUTO MUNICIPAL DE POLITICA DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

Através da Lei complementar nº 083/2011-PMM- Prefeitura Municipal de Macapá- dispõe sobre a extinção da coordenadoria de promoção da igualdade racial e criação do instituto municipal de política de promoção da igualdade racial - IMPROIR e dá outras providencias. Art. 5°- A estrutura organizacional básica do Instituto Municipal de Política de Promoção da Igualdade Racial- compreende: III - UNIDADES DE EXECUÇÃO PROGRAMÁTICA 3. Departamento de Promoção da Igualdade Racial; 3.1. Divisão de Difusão da Igualdade Racial; 3.2. Divisão de Populações Tradicionais; 3.3. Divisão de Fomento ao Empreendedorismo; 3.4. Divisão Museu da História do Negro.

Considerando a estrutura organizacional do Instituto Municipal de Política de Promoção da Igualdade Racial- IMPROIR, o museu está dentro deste organograma. No entanto, a sua funcionalidade depende de um conjunto de fatores que vão além da estrutura organizacional, passando pela vontade e determinação política do poder de comando. Para tanto, necessita de legislação própria para criação de um Museu.

Imagem1- Organograma da Estrutura Organizacional do Improir

Acervo: Lei complementar nº 083/2011-PMM- Prefeitura Municipal de Macapá

CRIAÇÃO DO MUSEU DO NEGRO

Em 11 de agosto de 2016, foi dado um passo importante para a instalação do museu do negro, conforme matéria veiculado no site oficial do Diário do Amapá. O museu recebeu doações das primeiras obras escritas que passam a compor o seu acervo de memória e que estão disponíveis ao público para pesquisas. O momento foi mais que simbólico. Houve doações de vários livros e pesquisas científicas, como a Isis, doadora do TCC sobre o tema "A invisibilidade das benzedeiras e rezadeiras quilombolas do estado do Amapá". Carlos Augusto Moreira fez a entrega de seu trabalho de pesquisa movido de emoção, porque é a história da mãe dele que está registrada: Obras e Visões de Mãe Dulce. Site do diário do Amapá, 2016. Endereço:https://www.diariodoamapa.com.br/ca

Imagem 2 - Representantes Sociais

Acervo: Página do diário do Amapá,2016. Endereço:https://www.diariodoamapa.com.br/ca

O museu é vinculado ao Improir, que, junto com representantes sociais, lançou o movimento Nação Marabaixeira, para potencializar e dar visibilidade ao museu e fortalecer, resguardar e salvaguardar a história do negro do estado do Amapá. O movimento deu nome ao Museu do Negro, de Gestrudes Sartunino.

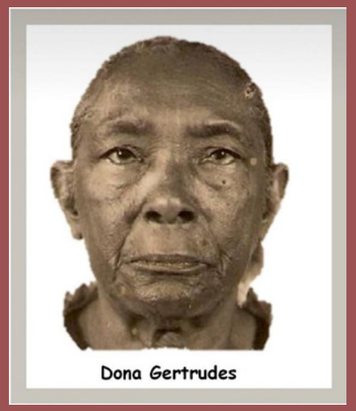


Imagem 3 – Dona Gertrudes
Acervo: Página do diário do Amapá,2016.Endereço:https://www.diariodoamapa.com.br/ca

O LEGADO DE GERTRUDES SATURNINO LOUREIRO

Mulher negra, filha de Ciriaco Manuel Saturnino e Izabel Maria de Nazareth, foi a única filha mulher de uma família de seis irmãos: Serafim, Nazário, João, José Cirilo e Bernardino. Mulher negra, aguerrida, filha de negros escravizados, nasceu em terras amapaenses, (Macapá), no dia 08 de dezembro de 1899. Em 18 de maio de 1918, contraiu seu primeiro casamento com Hyppólito da Silva Gaia, passando a ter o nome de Gertrudes da Silva Gaia.

Desde criança sempre foi uma pessoa ativa, de personalidade forte, perseverante, dinâmica, extrovertida, que lutava muito pelo que queria e acreditava, isso de certa forma, contribuiu para a sua separação. Anos mais tarde, constituiu nova família com Raimundo Pereira da Silva, (Capa Branca), com quem teve cinco filhos: Mamédio, Natalina, Sebastião, Maria José e Izabel. Dona Gertrudes morreu no dia 07 de setembro de 1973, aos 74 anos, vitimada por um AVC, deixando aos seus descendentes esse legado como herança a ser cultivada e perpetuada.

Conforme publicado no site oficial do diário do Amapá, o movimento nação marabaixeira, lançou uma campanha para receber doações, a gerente do Museu do Negro Gertrudes Saturnino, Christiane Farias, diz que o espaço está aberto para receber mais trabalhos bibliográficos. "Interessados em fazer doação podem enviá-los à sede do Improir/Museu do Negro. O museu também está recebendo doações de livros, roupas, acessórios, artesanatos, tudo que for da cultura negra e que possa enriquecer nossa história. O Improir fica localizado na Av. General Osório, 365, terceiro andar, próximo à Igreja São Benedito, bairro Laguinho.

Doações das primeiras obras escritas: professor Alci Jackson Soares da Silva, escritor e grande defensor da educação quilombola; idealizador e fundador do Nação Marabaixeira, João Carlos do Rosario Souza, o Carlos Piru; Pesquisador Carlos Augusto Moreira e a Pesquisadora Isis Tatiane da Silva, dentre os colaboradores que foram essências no fortalecimento e doações de suas obras para o museu, destaca-se:

Imagem 4 – Professor Alci Jackson
Acervo: Página do diário do Amapá,2026.Endereço:https://www.diariodoamapa.com.br/ca

O professor e escritor teve papel de grande relevância na luta pela construção da cultura quilombola no estado do Amapá, o professor reafirmou que o museu será a semente, que seja o embrião que crescerá e ganhará mais forças, reforçou o professor pós-graduado no Ensino da Cultura Afro-Brasileira, na ocasião o escritor Alci Jackson doou o livro de sua autoria:"A Cultura Negra no Amapá: histórias, tradição e políticas públicas".

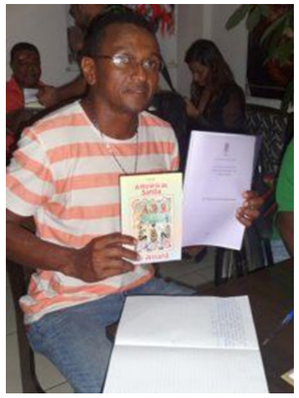


Imagem 5 – João Carlos Piru
Acervo: Página do diário do Amapá,2026.Endereço:https://www.diariodoamapa.com.br/ca

A imagem mostra o escritor segurando uma de suas publicações, assim, na luta pela valorização da cultura negra em nosso estado foi necessário buscar parcerias para o seu fortalecimento, assim, o escritor João Carlos Piru presentou com sua obra.

Imagem 6 – Carlos Augusto
Acervo: Página do diário do Amapá,2026. Endereço:https://www.diariodoamapa.com.br/ca

O museu conta com doações de poetas e escritores amapaenses, e neste fortalecimento e busca pela valorização da cultura negra, o acervo tem aumentado com doações que passam a compor o seu acervo de memória e histórias e que agora estão disponíveis no museu, assim Carlos Augusto também fez sua contribuição para o acervo.

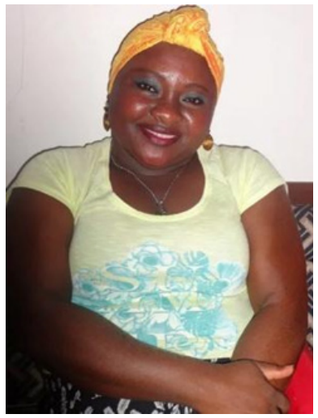


Imagem 7 – Isis Tatiane
Acervo: Acervo: Página do diário do Amapá,2026.Endereço:https://www.diariodoamapa.com.br/ca

NaimagemtemosIsisTatiane, mulher negra, escritora que tem intensificado a luta pela valorização do movimento da mulher marabaixeira, com o objetivo de potencializar e dar visibilidade ao museu, tornando a cultura ainda mais valorizada.

Nota-se, que o Movimento nação marabaixeira, realiza atividades estratégicas como a campanha de doação de objetos, para influenciar na decisão do executivo quanto a efetivação do museu, apesar disso, não surtiu efeito.

Mediante a isso, no dia 27 de maio de 2025, através do Decreto nº 2927/2025, fica criado O MUSEU DO NEGRO: Que existia, e nunca existiu. E assim nasce o Museu do Negro: Museu de artes, culturas e memorias negras, com o objetivo primordial de enaltecer a arte, preservar a cultura, salvaguardar a memória e fomentar a pesquisa. O museu pretende contar a história e as vivências dos povos negros que testemunharam um dos maiores desembarques de africanos escravizados vindo parar no estado Amapá e aqui contribuíram para formação cultural do nosso povo.

Imagem 8 – Museu de Artes Culturas e Memórias Negras
Acervo: Instituto Municipal de Política de Promoção da Igualdade Racial- IMPROIR/2025

A imagem acima retrata o monumento com punho empunhado, com cachimbo representa símbolo de resistência, força, identidade e pertencimento. Confeccionado pelo artista plástico J. Márcio e sua equipe, essa obra destaca a rica herança afro-amazônica que nos conecta ao passado e ao presente. O cachimbo, utilizado em contextos cotidianos e rituais, também representava a união e a força dos escravizados que foram trazidos para o Amapá, simbolizando a resiliência e a luta por liberdade. Assim como as pinturas das paredes que reúne grafismos inspirados em cachimbos de barro encontrados na Comunidade do Furo do Limão do Curuá - Arquipélago do Bailique (Amapá), coleção particular do Sr. Rosinaldo de Sousa Silva, Seu Samurai. Esses padrões geométricos — como espirais, linhas e zigue-zagues — estavam presentes em objetos usados por populações afrodescendentes, indígenas e caboclas da Amazônia.

Além de decorativos, os grafismos podem representar símbolos de identidade e espiritualidade, conectando os saberes africanos trazidos pela diáspora aos modos de vida amazônicos. Uma homenagem à resistência e à criatividade dessas culturas, que marcaram profundamente a história da região, do Estado do Amapá. Texto- Márcia Miranda da Silva – Mestranda m Arqueologia

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreende-se que o Museu do Negro em Macapá é um espaço fundamental para a preservação da memória, a divulgação da cultura e a promoção da educação sobre a história e a contribuição da população negra para a identidade brasileira, é uma conquista que envolveu vários seguimentos da sociedade civil e poder público, assim é preciso fortalecer elos, em termos de parceria e sustentabilidade, envolve diversos aspectos legais e práticas que visam garantir sua existência e relevância a longo prazo, além disso o museu vem para permitir o resgate de nossas memórias e historias, contribuindo com a implementação da Lei 10.639/2003, que refere-se a expansão do conhecimento das raízes culturais de matriz africana e os valores tradicionais, será um espaço vivo, aberto para estabelecer parcerias com instituições culturais, universidades, escolas, empresas e organizações da sociedade civil para desenvolver projetos, exposições, programas educativos e atividades culturais.

Ressalta-se que todo esse caminhar, a união e a luta por esta grande conquista o museu atua como um guardião da história e cultura negra, resgatando e valorizando a trajetória do povo negro em Macapá e no Brasil.

REFERÊNCIAS

https://www.diariodoamapa.com.br/- Museu Gertrude Saturnino recebe rico acervo escrito sobre a história do negro, inclusive no Amapá-Publicado em 12/8/2016 | 16:26

https://porta-retrato-ap.blogspot.com/2022/09/memoria-da-cultura-amapaense.html- quinta-feira, 8 de setembro de 2022- MEMÓRIA DA CULTURA AMAPAENSE: MARABAIEIRA GERTRUDES DA SILVA GAIA-

LEI COMPLEMENTAR Nº 083/2011-PMM - DISPÕE SOBRE A EXTINÇÃO DA COORDENADORIA DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL E CRIAÇÃO DO INSTITUTO MUNICIPAL DE POLÍTICA DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL - IMPROIR E DÁ OUTRAS PROVIDENCIAS.

Lei nº 11.904 de 14 de janeiro de 2009- INSTITUI O ESTATUTO DE MUSEUS E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.- Data de Publicação:15 de Janeiro de 2009

DECRETO DE CRIAÇÃO DO MUSEU DE ARTES, CULTURAS E MEMÓRIAS NEGRAS- nº 2927/2025 (Proc. 2403) criou o Museu de Artes, Culturas e Memórias Negras do Município de Macapá, com objetivo preservar e divulgar a cultura negra do município, através de seu acervo e ações socioeducativa. Prefeito Dr Furlam- Diretora Presidente do IMPROIR- Cristina Almeida

Questionários;

Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009, conhecida como Estatuto de Museus, e seu decreto regulamentador, o Decreto nº 8.124/2013

Cultura no Período Pandêmico (covid-19):

Colonialidade, Identidades e Políticas Culturais na Execução da Lei Aldir Blanc em Macapá -2020/2021.

Max Gregori Freitas Yataco - UNIFAP

INTRODUÇÃO

A pandemia de Covid-19 provocou um colapso sem precedentes no setor cultural em todo o mundo. Com a suspensão de atividades artísticas presenciais, o fechamento de espaços culturais e a interrupção de editais e patrocínios, milhões de trabalhadores da cultura viram-se sem renda e sem reconhecimento institucional. No Brasil, esse impacto foi agravado por um contexto histórico de precarização da política cultural, ausência de sistemas consolidados de fomento e descontinuidade administrativa em nível federal do Ministério da Cultura.

Diante da emergência sanitária, foi promulgada a Lei nº 14.017/2020, conhecida como Lei Aldir Blanc (LAB), que estabeleceu diretrizes para o repasse de recursos federais a estados e municípios com o objetivo de mitigar os efeitos da pandemia sobre o setor cultural. No entanto, a forma como essa política emergencial foi executada nos diferentes territórios suscitou debates sobre quem foi efetivamente contemplado, quais segmentos culturais foram priorizados e como as identidades culturais foram (ou não) reconhecidas nos editais.

Neste contexto, o presente artigo tem como tema a análise crítica da implementação da Lei Aldir Blanc no município de Macapá, com ênfase nos aspectos de colonialidade cultural e instrumentalização das identidades nas políticas públicas de cultura.

O problema de pesquisa que orienta esta investigação é: De que modo a execução dos editais da Lei Aldir Blanc em Macapá, durante a pandemia de Covid-19, contribuiu para a reprodução — ou ruptura — de lógicas coloniais e assimetrias identitárias na política cultural local?

O objetivo geral deste estudo é: Analisar criticamente a execução da Lei Aldir Blanc no município de Macapá à luz das perspectivas decolonial e identitária.

Para isso, definem-se os seguintes objetivos específicos:

- Investigar os impactos da pandemia sobre o setor cultural de Macapá e a resposta institucional oferecida pela gestão municipal;
- Identificar os discursos e práticas que orientaram a elaboração e implementação dos editais emergenciais da Lei Aldir Blanc;
- Avaliar a distribuição dos recursos com base em marcadores de gênero, categoria cultural e território, revelando padrões de exclusão ou concentração;
- Interpretar os dados a partir do referencial decolonial e das teorias críticas sobre identidade e política pública.

A hipótese deste trabalho é a de que, apesar de avanços discursivos quanto à inclusão de identidades culturais subalternizadas, a execução da LAB em Macapá reproduziu lógicas coloniais na forma de distribuição de recursos, mantendo estruturas de poder simbólico e exclusão material de sujeitos e segmentos culturais periféricos.

A justificativa da presente pesquisa se apoia tanto na relevância acadêmica — ao contribuir com o debate sobre políticas culturais e epistemologias decoloniais — quanto na sua pertinência social, ao problematizar os critérios de acesso à cultura em contextos de crise, em especial no Norte do Brasil, região ainda pouco representada nos estudos sobre fomento cultural e identidades.

Apesar das limitações estruturais, a experiência de Macapá também revelou formas inovadoras de formulação de políticas culturais durante a pandemia. Entre elas, destacam-se os editais exclusivos para os segmentos de batuque e marabaixo, saberes afro-amapaenses enraizados na ancestralidade negra e nas comunidades quilombolas, reconhecidos não apenas como expressões folclóricas, mas como práticas políticas de re-existência cultural. Também merece destaque o edital voltado à juventude e aos "novos talentos", uma ação que buscou estimular a inserção de jovens artistas e produtores culturais periféricos no circuito institucional de fomento — ainda que com valores modestos e limitações operacionais.

Tais experiências constituem ensaios de políticas decoloniais, ainda em estágio inicial, que tensionam a lógica tradicional dos editais baseados em critérios técnico-burocráticos e propõem a escuta de outras narrativas, outras estéticas e outros modos de produção cultural.

Do ponto de vista teórico, a pesquisa dialoga com autores como

Aníbal Quijano (2005), que formula o conceito de colonialidade do poder, Achille Mbembe (2018), que problematiza as formas de necropolítica e exclusão na modernidade, Catherine Walsh (2009), com sua proposta de re-existência e interculturalidade crítica, e Rita Segato (2017), que denuncia a despolitização das identidades por meio de sua captura institucional.

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa aplicada, de natureza qualitativa, com uso de procedimentos documentais e quanti-interpretativos. Foram analisados sete editais da LAB publicados pela Fundação Municipal de Cultura de Macapá (FUMCULT), seus respectivos resultados e bases complementares como: cartas públicas, escutas sociais, moções, entrevistas coletivas e documentos elaborados por coletivos culturais locais. A abordagem utiliza a técnica de análise de conteúdo, com ênfase em marcadores interseccionais de gênero, etnia, território e segmento artístico.

A pesquisa busca preencher uma lacuna teórica no campo das políticas culturais ao trazer uma análise situada no contexto amazônico, considerando as particularidades de Macapá e os desafios específicos de execução de políticas públicas em territórios atravessados por desigualdades históricas, raciais e regionais. Trata-se, portanto, de uma contribuição para pensar uma política cultural não apenas mais justa, mas também mais plural, decolonial e efetivamente pública.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A análise da execução da Lei Aldir Blanc em Macapá se ancora em um referencial teórico que busca compreender como as políticas culturais ainda operam dentro de estruturas coloniais de poder, saber e ser (Quijano, 2005; Mignolo, 2007; Walsh, 2009). Parte-se do pressuposto de que a cultura, longe de ser um campo neutro, é território em disputa, onde se reproduzem — ou se confrontam — hierarquias epistêmicas, identitárias e materiais.

O conceito central que orienta esta investigação é o de colonialidade do poder, proposto por Aníbal Quijano (2005), que compreende o colonialismo não como um evento encerrado no tempo, mas como um padrão estrutural de dominação que se mantém por meio da racialização, da classificação hierárquica das culturas e da negação de epistemologias subalternas. Segundo Quijano, mesmo após os processos formais de independência política, a colonialidade persiste nas instituições, nos sistemas de conhecimento e na produção simbólica — o que se reflete também nas políticas públicas de cultura.

Nessa perspectiva, a cultura popular, os saberes tradicionais, os corpos racializados, as linguagens periféricas e os modos de vida não hegemônicos são constantemente desvalorizadas ou reduzidas a folclore, sendo incluídos nas políticas públicas apenas quando adaptados às lógicas institucionais de reconhecimento. Essa dinâmica, conforme Rita Laura Segato (2017), constitui uma forma de instrumentalização identitária, na qual os marcadores de diferença (gênero, raça, etnia, orientação sexual) são apropriados pelo discurso do Estado como forma de legitimação política, mas sem a devida redistribuição de poder, de escuta ou de recursos.

Outro conceito importante para esta análise é o de necropolítica, desenvolvido por Achille Mbembe (2018), que propõe pensar o poder como gestão da morte: o Estado decide quem vive e quem deve morrer — ou, em contextos não bélicos, quem será protegido por políticas públicas e quem permanecerá na invisibilidade ou no abandono. No contexto da pandemia, essa lógica se fez presente quando determinados grupos culturais (sobretudo os mais institucionalizados) tiveram acesso aos recursos emergenciais da LAB, enquanto outros foram descartados por critérios técnico-burocráticos descolados da realidade social local.

Na contramão dessas estruturas coloniais, Catherine Walsh (2009) propõe a ideia de re-existência, que ultrapassa a simples resistência, pois implica na criação ativa de formas alternativas de vida, cultura e política a partir dos territórios e saberes historicamente subalternizados. Para a autora, uma política decolonial precisa não apenas incluir os "outros" nos marcos da modernidade, mas desestabilizar as bases epistemológicas do próprio sistema político e cultural.

Assim, ao analisarmos a execução dos editais da Lei Aldir Blanc sob essa lente, buscamos evidenciar como as estruturas de fomento, mesmo quando travestidas de diversidade e reconhecimento, reproduzem lógicas coloniais — centralização de poder, tecnocracia, silenciamento de vozes dissidentes —, ao mesmo tempo em que capturam simbolicamente a diferença,

esvaziando seu potencial crítico-transformador.

Além da literatura de base decolonial, este estudo dialoga com pesquisas brasileiras sobre políticas culturais e desigualdade. Destaca-se a contribuição dos estudos de Canclini (1999) sobre o consumo simbólico e as tensões entre tradição e inovação, e as análises de Herschmann (2003) sobre juventudes e culturas periféricas em contextos urbanos.

Em termos de estado da arte, observa-se que a maioria dos estudos sobre a Lei Aldir Blanc concentra-se nos grandes centros (Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Porto Alegre), sendo escassas as análises voltadas para as capitais periféricas da Amazônia brasileira, como Macapá. Essa lacuna justifica a pertinência do presente trabalho, que propõe uma leitura territorializada e interseccional da execução da política emergencial de cultura, considerando os efeitos estruturais da colonialidade na formulação e aplicação das políticas públicas em regiões historicamente marginalizadas.

Portanto, o referencial aqui adotado permite tensionar a narrativa oficial de "inclusão" e "reconhecimento" promovida pelos editais da LAB, oferecendo uma chave crítica para compreender as contradições entre discurso e prática nas políticas culturais brasileiras, especialmente em contextos de emergência e vulnerabilidade como o vivenciado entre 2020 e 2021.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Esta pesquisa se caracteriza como um estudo de natureza aplicada, na medida em que visa gerar conhecimento voltado à compreensão crítica de uma política pública concreta — a execução da Lei Aldir Blanc no município de Macapá — com potencial de contribuir para a melhoria da formulação e implementação de políticas culturais em contextos semelhantes. A pesquisa está vinculada a interesses e realidades locais e parte de uma inquietação situada: a tensão entre o discurso institucional de inclusão identitária e a prática excludente na distribuição dos recursos culturais.

A abordagem adotada é qualitativa, com apoio em dados quantitativos complementares, portanto, configura-se como um estudo de natureza quali-quantitativa. A opção por essa abordagem mista justifica-se pelo objetivo de compreender tanto os significados, discursos e estruturas simbólicas presentes na política cultural, quanto os padrões de distribuição, concentração de recursos e acesso aos editais, permitindo uma análise crítica dos resultados.

Do ponto de vista dos procedimentos técnicos, o trabalho recorreu a:

- Pesquisa bibliográfica, por meio da leitura e sistematização de obras científicas (livros, artigos acadêmicos e dissertações) sobre colonialidade, políticas públicas, identidades culturais e Lei Aldir Blanc. Os principais autores utilizados foram Quijano (2005), Walsh (2009), Mbembe (2018), Segato (2017), entre outros;
- Pesquisa documental, com a análise de documentos oficiais, incluindo os sete editais da Lei Aldir Blanc publicados pela FUMCULT entre 2020 e 2021, seus respectivos resultados finais (listas de proponentes e valores repassados), além de materiais complementares como moções públicas, cartas abertas de coletivos culturais, atas de escutas públicas, relatórios da gestão e recomendações técnicas;
- Estudo de caso, centrado no município de Macapá como unidade analítica. O caso foi escolhido por sua relevância enquanto capital amazônica com histórico de invisibilização nas pesquisas acadêmicas sobre políticas culturais e por ter adotado estratégias de consulta pública e editais específicos (como para marabaixo, batuque e juventude) que merecem análise aprofundada.

Para a sistematização dos dados quantitativos, foi elaborada uma planilha de categorização contendo os seguintes indicadores: nome do proponente, gênero (quando identificável), segmento cultural, valor recebido, edital de inscrição e repetição entre editais. Esses dados permitiram identificar padrões de concentração de recursos, assimetrias por categoria e distribuição desigual de oportunidades, especialmente no que se refere a gênero, juventude, cultura negra e expressões periféricas.

O tratamento dos dados qualitativos se deu por meio da técnica de análise de conteúdo, conforme proposta por Bardin (2011),

permitindo a identificação de categorias temáticas recorrentes nos editais, como: “diversidade”, “valorização cultural”, “inclusão”, “tradição” e “emergência”. Foram confrontados os discursos institucionais presentes nos documentos com os dados objetivos da execução e as críticas expressas pelos coletivos culturais.

Quanto aos critérios éticos, a pesquisa utilizou exclusivamente fontes públicas e de livre acesso, não havendo coleta de dados pessoais sensíveis nem entrevistas com participantes humanos. Ainda assim, respeitou-se o princípio da fidelidade interpretativa, evitando o uso descontextualizado de documentos e manifestações públicas. Quando foram utilizados nomes de pessoas físicas (proponentes contemplados), estes permaneceram anônimos na apresentação dos resultados quantitativos.

A rigorosidade metodológica foi assegurada por meio da triangulação entre fontes, categorias analíticas e abordagens complementares, bem como pela delimitação precisa do objeto, coerência entre objetivos e métodos e sistematização dos dados em tabelas e gráficos analíticos.

DESENVOLVIMENTO

O presente estudo tem como objeto de análise a execução da Lei nº 14.017/2020 – Lei Aldir Blanc (LAB) no município de Macapá, capital do estado do Amapá, durante os anos de 2020 e 2021. Trata-se de um estudo de caso voltado à compreensão crítica de como se operacionalizou, em um território periférico da Amazônia brasileira, uma política pública emergencial de fomento à cultura, tendo como eixo de análise as dimensões da colonialidade cultural e da instrumentalização identitária.

Macapá possui características singulares dentro do cenário das políticas culturais brasileiras. Marcada por fortes traços da cultura afro-amapaense, pela presença expressiva de comunidades tradicionais e pela precariedade das estruturas institucionais de fomento, a cidade enfrentou diversos obstáculos para a implementação da Lei Aldir Blanc. Ainda assim, a Fundação Municipal de Cultura (FUMCULT) elaborou um conjunto de sete editais emergenciais, que contemplaram artistas, coletivos, espaços culturais e mestres de saberes, com recursos oriundos do governo federal.

O estudo concentrou-se na análise dos seguintes editais:

1. Edital 004/2020 – Prêmio Cultura e Arte
2. Edital 005/2020 – Prêmio Marabaixo e Batuque
3. Edital 006/2020 – Prêmio Cultura e Juventude
4. Edital 007/2020 – Subsídio a Espaços Culturais
5. Edital 003/2021 – Premiação para Novos Talentos
6. Edital 004/2021 – Premiação para Arte Presente
7. Edital 005/2021 – Premiação para Manutenção de Espaços Culturais

Esses editais foram disponibilizados entre o segundo semestre de 2020 e o fim de 2021, totalizando mais de R$ 3,7 milhões distribuídos entre centenas de beneficiários. A política emergencial adotou a forma de premiações e subsídios, com valores que variaram de R$2.000,00 (para prêmios individuais de juventude e reconhecimento) até R$21.000,00 (para espaços culturais estruturados).

Uma das contribuições originais desta pesquisa está em demonstrar que, embora os editais tenham trazido formas inovadoras de reconhecimento cultural, como os prêmios exclusivos para marabaixo e batuque (expressões afro-amapaenses) e para jovens talentos, a execução revelou contradições profundas. O discurso institucional sobre diversidade e inclusão não se traduziu, de maneira estrutural, em critérios de justiça redistributiva. O estudo revelou que:

- Os editais com maiores valores médios por projeto foram direcionados a espaços formais, geralmente geridos por homens cisgêneros e com maior capital técnico-burocrático;
- Os prêmios com menor valor foram destinados a segmentos com forte marca identitária (juventude, cultura popular, saberes tradicionais), evidenciando um processo de inclusão simbólica e exclusão material;
- Houve repetição de proponentes nos resultados de diferentes editais, o que aponta para concentração de recursos e fragilidade nos mecanismos de democratização do acesso;
- As formas de escuta pública — realizadas virtualmente em 2020 e presencialmente em 2021 — foram importantes instrumentos de consulta, mas suas recomendações foram parcialmente incorporadas e não alteraram substancialmente

as lógicas excludentes de seleção.

A pesquisa documental revelou ainda que a distribuição de recursos não foi acompanhada de políticas estruturantes, como ações de formação, acompanhamento técnico ou fortalecimento institucional dos grupos culturais. Ao contrário, o modelo de execução seguiu a lógica tecnocrática tradicional dos editais de premiação, reforçando barreiras para coletivos não formalizados, de base comunitária ou com menor domínio das ferramentas digitais.

O caso de Macapá também se distingue por ter proposto editais temáticos para linguagens e territórios invisibilizados, como o Edital 005/2020, que reconheceu mestres e mestras do marabaixo e batuque. Contudo, mesmo nesses casos, a valorização simbólica não foi acompanhada de orçamento equivalente ao impacto histórico e cultural dessas expressões. Tal constatação reforça o alerta de Rita Segato (2017) sobre a captura institucional das identidades dissidentes — reconhecidas em discurso, mas mantidas em posição periférica no plano material e decisório.

Ao adotar como lente de análise os conceitos de colonialidade do poder (Quijano, 2005), necropolítica (Mbembe, 2018) e re-existência (Walsh, 2009), este estudo evidencia a necessidade de repensar os próprios instrumentos de fomento à cultura, propondo que políticas públicas não podem se limitar à lógica compensatória ou emergencial. É preciso promover uma descolonização do fazer cultural institucionalizado, que leve em conta as epistemologias dos territórios, as vozes coletivas e os modos de produção não hegemônicos.

A originalidade deste estudo está, portanto, na articulação entre análise empírica dos editais da LAB em Macapá e o campo teórico decolonial, ainda incipiente nas pesquisas sobre políticas culturais no Brasil. Ao colocar em evidência as tensões entre discurso e prática, identidade e recurso, tradição e burocracia, a pesquisa propõe uma reflexão crítica sobre o papel do Estado na formulação de políticas culturais plurais, justas e efetivamente públicas.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A análise dos sete editais da Lei Aldir Blanc no município de Macapá (2020–2021) permitiu revelar um conjunto de evidências que dialogam com as teorizações de colonialidade do poder (Quijano, 2005), instrumentalização identitária (Segato, 2017) e necropolítica cultural (Mbembe, 2018). Os dados extraídos e organizados em tabelas e gráficos apontam para uma distribuição assimétrica de recursos, na qual a presença de marcadores identitários (como gênero, juventude ou pertencimento étnico) não significou, necessariamente, redistribuição material ou fortalecimento de sujeitos historicamente marginalizados.

Concentração de Recursos e Repetição de Beneficiários

A tabela a seguir resume os principais dados de distribuição por edital:

Edital	Vagas	Contem-plados	Valor Total (R$)	Média por Projeto (R$)
004/2020 – Cultura e Arte	244	153	R$ 1.353.000,00	R$ 8.843,00
005/2020 – Marabaixo e Batuque	35	21	R$ 210.000,00	R$ 10.000
006/2020 – Cultura e Juventude	35	27	R$ 135.000,00	R$ 5.000,00
007/2020 – Espaços Culturais	104	29	R$ 531.000,00	R$ 18.310,00
Total 2020	418	230	R$ 2.229.000,00	R$ 9.691,30
003/2021 – Premiação para Novos Talentos	131	63	R$126.000,00	R$ 2.000,00

004/2021 – Premiação para Arte Presente	187	223	R$ 892.000,00	R$ 4.000,00
005/2021 – Premiação para Manutenção de Espaços Culturais	40	40	R$ 480.000,00	R$ 12.000,00
Total 2021	358	326	R$ 1.498.000,00	R$ 4.595,09

Embora a diversidade de categorias e formatos seja notável, os dados demonstram que os editais de maior valor médio beneficiaram coletivos já formalizados e com estrutura técnico-burocrática consolidada. Isso reforça as críticas de Walsh (2009), para quem a política pública muitas vezes se apresenta como "intercultural", mas se sustenta em práticas monoculturais que privilegiam sujeitos alinhados às lógicas da modernidade institucionalizada.

Além disso, foi identificada repetição de beneficiários entre diferentes editais, o que indica fragilidade nos mecanismos de democratização do acesso. Por conta desta constatação, a partir de 2021, foi inserida a recomendação da Controladoria Geral da União - CGU exarada no Ofício nº 20.143/2021, com a finalidade de evitar concentração de renda em poucos beneficiados, o que verificou-se surtiu efeito, uma vez que apesar dos valores serem menores em relação a 2020, o número de contemplados foram maiores. Foi constatado que proponentes que dominaram os aspectos formais da inscrição (formatação técnica de projetos, documentos exigidos, presença digital) foram beneficiados em dois ou até três editais. Verificou-se também, que cerca de 80% dos contemplados foram representados por produtoras, as quais realizou a inscrição, e tratou dos trâmites burocráticos, esse percentual representou o valor equivalente a R$2,9 milhões. Essa dinâmica reforça a necessidade de se repensar os critérios de avaliação, de modo a incorporar princípios de equidade e territorialidade, especialmente em contextos amazônicos.

Gênero, Juventude e Exclusão Estrutural

Outro dado significativo é o papel do gênero na distribuição dos recursos. A análise revelou que os editais voltados à juventude (Edital 006/2020 e 003/2021) e ao reconhecimento cultural (Editais 004/2020 e 004/2021), nos quais mulheres e jovens estiveram mais presentes, foram justamente os que ofereceram menores valores unitários (R$ 4.000,00). Em contrapartida, os editais com maiores valores (Espaços Culturais e Coletivos) apresentaram predominância masculina na titularidade dos projetos. Esse padrão revela uma desigualdade estrutural de gênero e acesso que dialoga com as críticas de Segato (2017) sobre a fragilidade das políticas culturais em lidar com a interseccionalidade de forma efetiva.

A constatação de que mulheres, jovens e representantes da cultura afro-amapaense receberam valores proporcionalmente menores ilustra o que Mbembe (2018) conceitua como necropolítica cultural: uma gestão seletiva dos recursos da vida simbólica, em que a sobrevivência cultural de determinados grupos depende da sua adaptação ao modelo normativo e tecnocrático de política pública.

Inovação Discursiva versus Limitação Estrutural

Apesar das limitações, é preciso reconhecer a inovação discursiva e simbólica presente em determinadas iniciativas, como os editais exclusivos para batuque e marabaixo (Edital 005/2020) e para jovens talentos (Editais 006/2020 e 003/2021). Essas ações, embora com orçamento reduzido, representam uma tentativa incipiente de reconhecimento territorializado e identitário das culturas afro-amapaenses e da juventude periférica. Tal esforço se aproxima da noção de "re-existência" (Walsh, 2009), ainda que, na prática, tenha sido mais simbólico do que estrutural.

O caso de Macapá, portanto, ilustra as tensões entre reconhecimento simbólico e reparação material. As cartas e moções enviadas por coletivos culturais durante o processo de escuta pública exigiam a criação de critérios afirmativos, regionalização dos recursos e adoção de linguagens acessíveis.

Tais demandas, apesar de registradas, foram parcialmente incorporadas ao desenho dos editais e pouco influenciaram os critérios finais de seleção.

Descompasso entre Vagas Ofertadas e Contemplações

A análise quantitativa dos editais da Lei Aldir Blanc em Macapá revela um descompasso marcante entre o número de vagas ofertadas e o total de projetos efetivamente contemplados, especialmente no ciclo de editais de 2020. Dos 418 prêmios previstos, apenas 230 foram ocupados, representando um índice de preenchimento de 55%. Em contraste, no ano seguinte (2021), o índice de preenchimento saltou para 91%, com 326 projetos selecionados de 358 previstos.

Essa discrepância aponta para a existência de barreiras de acesso relevantes no primeiro ano de implementação da LAB, cuja natureza se mostra múltipla e interseccional. Embora fatores estruturais como exigências técnicas, falta de assessoria especializada, linguagem burocrática e desigualdade de acesso à internet já afetem tradicionalmente os agentes culturais periféricos, deve-se reconhecer que o contexto pandêmico exerceu um papel fundamental como hipótese explicativa adicional.

Durante o segundo semestre de 2020, Macapá enfrentava altos índices de contaminação, instabilidade institucional, colapso do sistema de saúde e até um apagão energético que afetou diretamente o acesso à comunicação, redes e tecnologia. Tais condições agravaram a exclusão digital e burocrática de muitos artistas e mestres da cultura popular, dificultando ou inviabilizando sua participação nos processos seletivos.

A baixa ocupação de vagas, portanto, não pode ser lida como falta de interesse ou carência de agentes culturais, mas sim como resultado de um cenário extremo de vulnerabilidade, onde as condições materiais mínimas para acessar o edital — eletricidade, internet, saúde física e emocional — estavam profundamente comprometidas.

Na perspectiva de Aníbal Quijano (2005), este é mais um exemplo da colonialidade do poder, em que políticas públicas são formuladas sob uma lógica universalizante, descolada da realidade vivida por populações racializadas, periféricas ou não-hegemônicas. A pandemia, nesse sentido, apenas tornou mais visíveis as desigualdades históricas, que já impediam a entrada desses sujeitos nos circuitos formais de reconhecimento cultural.

Esses dados confirmam a hipótese de que, em contextos extremos como a pandemia, políticas universais com lógicas uniformes de acesso tendem a falhar justamente onde a diversidade cultural é mais viva, mas também mais vulnerável. A promessa de democratização cultural da Lei Aldir Blanc, embora simbólica e importante, encontrou limites concretos na desigualdade histórica de estrutura, acesso e legitimidade institucional.

Comparação com estudos prévios

Em comparação com estudos sobre a execução da Lei Aldir Blanc em capitais como Campo Grande (PACHECO, 2023) ou Distrito Federal (OLIVEIRA, 2021), observa-se que Macapá compartilha desafios comuns — como burocratização e desigualdade de acesso — mas apresenta particularidades relevantes, sobretudo quanto à visibilidade de expressões afro-amapaenses. Isso reforça a importância de abordagens territorializadas e decoloniais para a avaliação das políticas públicas culturais, superando modelos unificados e centralizados.

Este estudo, portanto, avança teoricamente ao articular a análise de editais e resultados com um referencial decolonial, ainda incipiente no campo das políticas culturais brasileiras, especialmente na Amazônia. Avança também praticamente ao propor indicadores interseccionais e sistematizações que podem subsidiar futuras formulações de editais mais justos e plurais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve como objetivo analisar criticamente a execução da Lei Aldir Blanc no município de Macapá à luz das perspectivas decolonial e identitária, considerando as interseções entre cultura, poder, território e justiça social em um contexto de emergência sanitária. A partir da análise de sete editais e seus resultados, bem como da escuta das manifestações públicas de agentes culturais e dos discursos institucionais envolvidos, foi possível verificar o modo como estruturas coloniais de

reconhecimento e distribuição se reproduzem mesmo sob a retórica da inclusão e da diversidade.

Em resposta ao problema de pesquisa — De que modo a execução dos editais da Lei Aldir Blanc em Macapá contribuiu para a reprodução ou ruptura de lógicas coloniais e assimetrias identitárias na política cultural local? — conclui-se que, embora tenham existido iniciativas simbólicas inovadoras (como editais exclusivos para batuque, marabaixo e juventude), a lógica predominante foi de reprodução de padrões excludentes já enraizados nas políticas públicas de cultura.

Os objetivos propostos foram integralmente cumpridos: o contexto da pandemia foi problematizado; os editais e seus critérios foram detalhadamente analisados; os dados foram interpretados com base em marcadores interseccionais; e o debate foi ancorado em autores centrais do pensamento decolonial e da crítica cultural contemporânea. A análise revelou que os valores mais elevados foram concentrados em espaços e proponentes já institucionalizados, enquanto segmentos marcados por vulnerabilidades identitárias — como juventudes, mulheres e culturas negras — continuaram recebendo aportes inferiores.

Dessa forma, a hipótese inicial — de que a LAB em Macapá, apesar de avanços discursivos, reproduziu lógicas coloniais na distribuição dos recursos — foi confirmada. A pesquisa evidenciou uma forma de inclusão simbólica e exclusão material, na qual identidades foram reconhecidas no plano discursivo, mas mantidas à margem no plano orçamentário e decisório.

Entre as implicações sociais, destaca-se a urgência de repensar os modelos de fomento à cultura nos municípios amazônicos. É fundamental desenvolver políticas que articulem reconhecimento, redistribuição e representatividade, rompendo com a lógica do edital competitivo e tecnocrático que penaliza saberes e estéticas não hegemônicas.

Por outro lado, seria injusto ignorar os esforços inovadores realizados pela Fundação Municipal de Cultura de Macapá (FUMCULT). Mesmo com limitada experiência institucional, carência de equipe técnica qualificada e atuação em contexto pandêmico de urgência e insegurança, a FUMCULT ousou formular editais específicos para práticas como o batuque, o marabaixo e para jovens talentos culturais, representando um passo simbólico importante no caminho da pluralização dos repertórios reconhecidos oficialmente.

Essas ações, ainda que incipientes e com baixa expressão orçamentária, indicam possibilidades de construção de uma política cultural mais situada, sensível aos territórios e às epistemologias locais. Tais experiências dialogam com o conceito de re-existência, proposto por Walsh (2009), e demonstram que, mesmo diante das limitações estruturais, há espaços de reinvenção possíveis dentro das instituições públicas, desde que haja escuta, diálogo e vontade política.

Do ponto de vista acadêmico, o estudo contribui para o campo das políticas culturais ao propor uma abordagem crítica situada, que combina dados empíricos, análise interseccional e referencial decolonial. Trata-se de uma contribuição original ao debate sobre a efetividade das políticas emergenciais em territórios periféricos, onde as desigualdades são agudizadas por dinâmicas de colonialidade ainda presentes nas estruturas institucionais.

Recomenda-se, para pesquisas futuras, a realização de estudos comparativos entre diferentes municípios amazônicos e a ampliação da análise para os efeitos de longo prazo da LAB, investigando se os sujeitos contemplados conseguiram se inserir de forma mais duradoura nas redes de produção cultural, ou se o fomento teve apenas caráter pontual e emergencial. Além disso, sugere-se o aprofundamento do diálogo entre teoria decolonial e avaliação de políticas públicas, com o intuito de construir metodologias capazes de captar não apenas dados formais, mas também dimensões simbólicas, afetivas e epistemológicas das práticas culturais nos territórios subalternizados.

REFERÊNCIAS

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70, 2011.

BRASIL. Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020. Dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública reconhecido pelo Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020. Diário Oficial da União, 30 jun. 2020.

CANCLINI, Néstor García. Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização. 5. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

FREIRE FILHO, João; HERSCHMANN, Micael. Funk carioca: entre a condenação e a aclamação na mídia. ECO-PÓS, vol. 6, nº 2, p. 60-72, 2003.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (org.). Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2007. p. 667-709.

OLIVEIRA, Caio Tavares. A efetivação do Direito Fundamental à cultura no processo de execução da Lei Aldir Blanc no Distrito Federal. 2021. 56 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

PACHECO, ADRIANO PEREIRA DE CASTRO, A imaginação move a cidade: o papel da Lei Aldir Blanc nas iniciativas de cultura e economia criativa em Campo Grande, MS. INTERAÇÕES, Campo Grande, MS, v. 24, n. 3, p. 1057-1071, jul./set. 2023

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Revista Trabalho Necessário, v. 22, n. 47, 2024. Disponível em: https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/62075. Acesso em: 24 jun. 2025.

SEGATO, Rita Laura. Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Abya Yala, 2009.

REFLEXÕES MUSEAIS NA ENCRUZILHADA DA ARTE:

ENSAIO PARA A IMPLEMENTAÇÃO DO MUSEU DE ARTE CONTEMPORÂNEA NA UNIFAP

Michel Duarte Ferraz - UNIFAP
Carina Santos de Almeida - UNIFAP

INTRODUÇÃO, UM COMEÇO DE CONVERSA

Desde o século XIX os museus vêm se consolidando como instituições emblemáticas de salvaguarda e exibição dos acervos de interesse cultural. A partir da segunda metade do século XX essas instituições também passaram a colecionar e a expor a produção artística que se convencionou chamar de "arte contemporânea", em oposição às artes ditas "tradicionais".

A arte contemporânea emergiu em um período de tensões geopolíticas e ideológicas do pós-guerra e da Guerra Fria, que fizeram os artistas questionarem os valores estabelecidos e buscarem novas formas de expressão. Para Janaina Silva Xavier,

> Essa criação artística, voltada para a experimentação, problematizadora das continuidades e rupturas sociais e questionadora da trajetória da humanidade, tem sido evidenciada desde o início do século XX, mas é a partir da década de 1960 que essa tendência se acentua e por isso os estudiosos e críticos consideram esse como sendo o momento de ruptura entre o moderno e o contemporâneo (2016, p 213).

Nesse contexto de grandes transformações sociais, políticas e culturais, o museu também se reinventou e gradativamente se abriu às novas produções artísticas, tornando-se o principal espaço de promoção e de memória da arte contemporânea. Ressalta-se que esse processo de acolhimento trouxe (e traz) para o museu desafios, estimulando-o "a desenvolver novas formas de expor, de coletar, de conservar, a criar novos conceitos e categorias, a estabelecer outro tipo de mediações, de contato com o seu público e com outras instituições" (Nascimento, 2014, p. 07-08).

Assim, reconhecendo a carência de espaços voltados para a arte e cultura no estado do Amapá, o objetivo do presente trabalho é problematizar a criação de um museu público, de arte contemporânea, no âmbito da Universidade Federal do Amapá (Unifap), para desenvolver, coletar, preservar, pesquisar, e expor a produção artística amazônida, possibilitando que ele esteja a serviço da formação acadêmica e do desenvolvimento social e cultural.

Desse modo, também constituem objetivos desta análise: descrever a estrutura disponível em âmbito local (Amapá) para produção e exposição de arte contemporânea; abordar a pertinência desse espaço museal, destacando sua função social e contribuição para a memória e promoção da arte amazônida; considerar os beneficiários da implantação do museu em âmbito interno (universidade) e externo (sociedade); perspectivar as possibilidades de comunicação e atuação do museu a partir das exposições e de conceitos.

A problematização do tema nasce da percepção de que a produção cultural no âmbito do Amapá e da Amazônia, de modo geral, ainda não recebeu o reconhecimento merecido, condizente com sua diversidade e potencialidade cultural. Nesse contexto, observamos que a região ainda necessita de instituições dedicadas ao tratamento técnico e promoção da produção artística contemporânea. Quando existem, essas instituições ficam restritas às capitais dos estados e, muitas vezes, têm pouco diálogo com o público, o que impacta diretamente no acesso e estímulo às produções artísticas locais.

Nesse sentido, cabe indagar: como uma universidade poderia contribuir para o incremento, preservação e difusão da produção artística contemporânea amazônida, colocando-a a serviço do desenvolvimento universitário, científico e cultural? Para refletir sobre essa indagação e organizar a argumentação, dividimos a escrita com a proposição de outras perguntas: "Um museu para quê?", "Um museu para quem?" e "Um museu para expor o quê?".

UM MUSEU PARA QUÊ?

Principiamos a reflexão perguntando, "um museu para quê?". A resposta poderia ser genérica, enfatizando todas as potencialidades e possibilidades comuns aos museus ou processos museológicos, mas nossa abordagem leva em consideração o contexto específico, local, e a pertinência da implementação de um museu de arte contemporânea da Unifap. Ainda assim, nesse delineamento, vale a pena não perder de vista a definição geral, inscrita no Estatuto de Museus (Lei n. 11.904/2009). Desse modo, consideram-se

museus

> as instituições sem fins lucrativos que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem, para fins de preservação, estudo, pesquisa, educação, contemplação e turismo, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer outra natureza cultural, abertas ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento. (art. 1º - destaque nosso)

Ao vermos o conceito legal, fica fácil compreender que o museu universitário serviria para conservar, pesquisar, comunicar, expor e promover os objetos e as coleções artísticas, colocando o acervo à disposição do desenvolvimento científico e cultural da sociedade e, mais especificamente, da comunidade acadêmica. Dito isso, entende-se que a implementação de uma instituição permanente, um museu público universitário, voltado para as coleções artísticas e para o desenvolvimento de ações que foquem na formação e na experimentação, mas também no reposicionamento da produção cultural da região amazônica no contexto local, regional, nacional e internacional, é pertinente.

No caso do estado do Amapá, Macapá conta com um centro de formação, a Escola de Artes Cândido Portinari, idealizada pelo artista plástico Raimundo Braga de Almeida, mais conhecido como R. Peixe. Formalizada em 1973, a instituição esteve ligada ao governo do então Território Federal do Amapá e, posteriormente, passou ao governo do estado do Amapá (Nilo, 2024). Ao longo dessas cinco décadas a escola enfrentou diversas dificuldades, problemas comuns aos órgãos governamentais, como descontinuidade nos investimentos e depreciação da estrutura física. Em 2024, a escola foi reestruturada como Centro de Educação Profissional Cândido Portinari, e recebeu seu prédio-sede reformado, com espaço interno que pode ser adaptado para receber pequenas mostras e exposições* . Além de se firmar como equipamento cultural, a instituição segue propondo fomento à produção artística por meio da profissionalização.

Desde 2002 Macapá conta com a Galeria Antônio Munhoz, ligada ao Serviço Social do Comércio (Sesc) (Tavares, 2024). Localizada na unidade Araxá, ao longo de mais duas décadas de atividades a galeria vem promovendo e recebendo exposições de artistas locais, regionais e nacionais, com destaque para o projeto "Sesc Amazônia das Artes", que promove o intercâmbio cultural e a circulação da produção artística amazonida. Na edição 2023 o projeto foi coordenado pelo Sesc Amapá e contou com uma vasta programação, que incluia oficinas, exposição (Galeria Antônio Munhoz), mostra de cinema (sala do curso de artes visuais - Unifap), apresentações de circo, teatro, dança e música (salão de eventos do Sesc) (Sesc, 2023).

Em junho de 2025 a Prefeitura Municipal de Macapá inaugurou o Museu de Artes, Cultura e Memórias Negras. Formalmente criado como instituição pública, o museu é coordenado pelo Instituto Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Improir), e como o nome sugere, promete reunir e expor acervos ligados à cultura afro-brasileira. A estrutura física atual comporta três salas expositivas: duas permanentes e uma temporária, que também poderá ser utilizada para as exposições artísticas (Lopes, 2025).

Por sua vez, a Universidade Federal do Amapá possui graduação em Artes Visuais (licenciatura), que também estimula o desenvolvimento das práticas educativas e o fazer artístico. Em relação à estrutura física, o curso possui laboratórios técnicos** e sala de exposição (Unifap, 2025), mas não há registro de iniciativas de tratamento técnico-museológico da produção acadêmica enquanto acervo institucional (coleta, catalogação, conservação, pesquisa).

Como se observa, a produção artística amapaense vem gradualmente se desenvolvendo, mas, às vezes, segue sendo exposta em locais alternativos*** e improvisados,

* Em junho de 2025, pela primeira vez, o Centro Cândido Portinari recebe uma itinerância da Bienal das Amazônias, por meio da mostra "Bubuia: Águas como fonte de imaginações e desejos" (Vidal, 2025). A circulação é bastante significativa, pois integra o Amapá, seus artistas e espectadores ao circuito, possibilitando a visibilidade da produção artística regional e local.

** Laboratório de Experimentação Fátima Garcia, Laboratório de Desenho e Laboratório de Expressão em Linguagens Visuais (Unifap, 2025).

*** Como shoppings e espaços de entidades e órgãos governamentais, eventos de rua, etc.

por falta de estrutura física destinada às exposições. Em contrapartida, o estado ainda não conta com uma instituição museológica permanente, voltada especificamente para as coleções de arte contemporânea. Nota-se que essa ausência implica negativamente no estímulo à produção, no tratamento técnico do acervo, na visibilidade dos artistas e na oferta de espaços com potencial turístico e cultural.

A lacuna citada também contribui para as visões do senso comum que não sabem da existência da produção artística contemporânea ou que imaginam uma Amazônia homogênea, com produção voltada apenas para as manifestações culturais tradicionais. Então, perspectiva-se a implementação de um outro museu que, entre outras questões, possa tensionar a noção de identidade amazônica, a partir de narrativas que questionam os estereótipos, as visões homogeneizantes e o lugar de subalternização. Nesse intento, a prática artístico-museológica possibilita observar que estamos diante de identidades amazônicas, múltiplas e plurais que deve ser ressaltadas pela diversidade cultural e pela potência estética e expressiva que carregam.

Além de repensar e reposicionar o contexto cultural e a produção artística amazônida, trazendo-a para perto, para o centro, o museu de arte contemporânea visa dar espaço de expressão aos acadêmicos e aos artistas em geral, beneficiados por projeto de integração e extensão universitária. Muitos deles, inclusive pelas escolhas temáticas e estéticas ou outros problemas ligados à regionalidade, têm acessos dificultados ou são colocados à margem, em zonas de invisibilidade ou exclusão. Assim, imaginamos que a implementação do museu também seja importante para conectar circuitos artísticos-culturais que podem estar isolados e, por isso mesmo, sendo prejudicados e enfraquecidos. O intento é dar espaço para a produção de artistas locais e regionais e colocá-los em contato com os demais artistas, tornando o encontro sinérgico, possibilitando diálogos culturais, formação de público, afirmação de identidades, mas também o reposicionamento da arte amazônica no cenário cultural brasileiro e global. Lembrando essa ligação umbilical com o território, podemos dizer que ninguém melhor para falar de si e da sua região que o próprio amazônida.

Na prática, a constituição desse espaço se refere a um museu-laboratório, museu-ateliê ou museu-escola, com foco na formação, na pesquisa, na troca de conhecimento e na experimentação, privilegiando os processos de criação. Perspectiva-se um espaço de expressão livre, em que as artes não sejam forçadas a trilhar os caminhos previsíveis. Em outras palavras, vislumbra-se um museu universitário que se mantenha constantemente aberto à inovação, que compreenda que é possível oferecer novas ferramentas de compreensão de mundo, estimulando o desenvolvimento de novas imaginações, de novas formas de agir e de estar. Enquanto entidade de pesquisa, ensino e experimentação, o museu não deve perder de vista que, se preciso for, poderá adaptar, inverter ou romper com as metodologias e receitas prontas, postas ou impostas, que já não fazem mais sentido.

Apesar das críticas oportunas, que podem apontar as instituições museais como instrumento de dominação, hierarquização, segregação e disciplinamento do campo artístico, Janaína Xavier ressalta que os museus ainda continuam sendo uma alternativa potente para a preservação e promoção das artes contemporâneas, "o fato é que até hoje são as coleções musealizadas que formam o principal conjunto referencial da produção e das manifestações artísticas da sociedade" (2016, p. 213). No pensamento da autora, "é preciso considerar que as operações de incorporação de obras pelo museu representam a legitimação da arte que será fruída pela sociedade e o recorte da produção atual que comporá a história da arte do nosso período histórico." (Xavier, 2016, p. 214).

Desse modo, em relação à prática museológica e às narrativas expositivas, prospectamos um museu que fuja do modelo tradicional e colonial, que impõe padrões, categoriza e subjuga as culturas e manifestações que fogem às suas regras. Imaginamos que um museu de arte contemporânea propicie liberdade de expressão, que esteja aberto às novidades, mas que também dialogue de maneira respeitosa, simbólica e poética com os povos tradicionais, com as cosmologias, com as

manifestações culturais, com os territórios e com os biomas amazônicos*.

Obviamente que, para se tornar realidade, o museu universitário precisa ser implementado institucional e fisicamente. Essa estrutura física, que poderá ser construída ou adaptada, é fundamental para o desenvolvimento das atividades artístico-museológicas. Contudo, concebe-se um museu que não esteja contido apenas em sua sede física, nem limitado pelas paredes das salas de exposições ou pelas coleções incorporadas ao seu acervo. Em outras palavras, imaginamos um museu universitário que também possa estar fora de seus muros, que possa chegar, por meio das exposições itinerantes, aos lugares onde a arte não é vista.

Ampliando a acessibilidade, também será de suma importância o desenvolvimento de processos comunicacionais como catálogos, promoção de eventos artísticos (vernissages, saraus, feiras, festivais, etc.) e de eventos acadêmicos (palestras, seminários, workshops, rodas de conversa, etc.). O alcance poderá ser ainda potencializado com investimento nos meios digitais, com site, redes sociais, promoção de visita virtual, transmissão de eventos on-line, disponibilização de informações técnicas registradas em bancos de dados e fichas catalográficas, dentre outras possibilidades.

Nossa reflexão, ao mesmo tempo, simplista e audaciosa, visa estimular a imaginação e, quem sabe, a implantação, de um museu público universitário que constitua acervo, pesquise, preserve, comunique e estimule a produção artística amazônida, (re)posicionando-á e evidenciando-á no cenário nacional e internacional. Por ora, em síntese, responderemos à indagação inicial pontuando que o museu de arte contemporânea contribuirá para:

- FORMAÇÃO – Promoção de práticas educativas voltadas para a formação de estudantes, artistas e público interessado;
- PRESENTIFICAÇÃO – Afirmação e projeção da produção artística amazônida contemporânea, (de) marcando sua presença, suas possibilidades e potencialidades;
- INTERCULTURALIDADES - (Re)integração, (re) imaginação e extroversão das referências e identidades culturais dos grupos formadores das populações amazônidas, incluindo povos tradicionais e grupos minoritários ou marginalizados;
- DIÁLOGO ESTÉTICO – Promoção e facilitação da interação entre técnicas tradicionais e experimentações artísticas, gerando um ambiente propício ao aprimoramento dos saberes, à geração de produtos inovadores e ao desenvolvimento de poéticas conectadas e comprometidas com a cultura amazônida;
- SALVAGUARDA - Registro e preservação do acervo artístico, permitindo que chegue às gerações futuras e possa inspirar novos trabalhos;
- (RE)CONHECIMENTO DA CENA ARTÍSTICA – Criação de ambiente propício à realização de estudos de quantificação e qualificação da produção artística contemporânea, observando seus impactos e interações com o cenário cultural, social e econômico;
- VISIBILIZAÇÃO DOS ARTISTAS – Promoção dos artistas enquanto sujeitos históricos, produtores de símbolos culturais representativos do seu tempo e contexto social, capazes de despertar nos espectadores novos olhares e percepções;
- INFRAESTRUTURAÇÃO – Construção de espaço apropriado e equipado para acondicionamento e tratamento do acervo (laboratório de produção artística, laboratório de conservação e restauro, reserva técnica, sala de pesquisa), comunicação do acervo (salas de exposições de longa e curta duração, espaço de experimentações artísticas), e recepção de eventos internos e externos (feiras, salões de arte, seminários, etc.), possibilitando a fruição estética e a participação dos públicos interessados;
- DESENVOLVIMENTO CULTURAL - Apropriação e utilização do espaço

* Convém destacar uma experiência de Museu no Amapá singular. Em 2007 foi criado o Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque, na respectiva cidade de Oiapoque, fronteira do estado com a Guiana Francesa. Esse Museu foi uma reivindicação dos povos indígenas da região e, recentemente, em 2025, foi reaberto plenamente ao público, após passar 10 anos de funcionamento precarizado em face da estrutura física e de recursos humanos deficitárias.

museal como estrutura a serviço da pesquisa, do desenvolvimento científico e cultural da comunidade acadêmica e da sociedade de modo geral;

- SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL - Desenvolvimento de projetos que prezam pelo respeito ao meio ambiente, incluindo o compartilhamento e a valorização da utilização de matérias-primas naturais, visando uma produção artística sustentável;
- ACESSIBILIDADE – Promoção da acessibilidade da arte a todos os públicos, buscando superar barreiras físicas, intelectuais, regionais, sociais, econômicas, culturais, dentre outras limitações ao ensino-aprendizagem e fruição das obras artísticas.

Diante de tantas outras possibilidades e funcionalidades, observa-se que a lista apresentada é exemplificativa. Existindo o museu, sua missão institucional e valores norteadores serão melhor analisados e delimitados no processo coletivo de redação do Plano Museológico.*

UM MUSEU PARA QUEM?

Notadamente, além de constituição e preservação de coleções, o museu de arte contemporânea serviria para apresentação da produção estética/artística e para a construção de sociabilidades, permitindo a convivência e a confluência de pessoas, ideias e discursos. Como defende o museólogo Mário Chagas, devemos admitir que os museus sejam espaços de relação, e não de acumulação, devemos entender que é na relação que a memória e a criatividade se manifestam, "tudo isso implica a compreensão dos museus como microcosmos sociais que se fazem e se refazem na contemporaneidade" (2014, p. 47). Nesse sentido, diversos estudos apontam para o caráter multifacetado da experiência estética e das interações que ocorrem nos espaços expositivos (Souza, 2021, p. 51).

Sendo uma proposta de instituição pública universitária, voltada para as artes, obviamente pensamos em um museu para expor a produção artística dos acadêmicos de artes visuais e dos demais cursos, sejam eles de graduação ou pós-graduação**. Como parte da estrutura universitária, multidisciplinar, o museu poderia, inclusive, receber estágios curriculares, extracurriculares e possibilitar o desenvolvimento de atividades complementares, impactando positivamente na formação dos discentes. Sua implementação possibilitará a construção e o fortalecimento de relações entre alunos, professores, artistas, curadores, críticos de arte e o público visitante em suas variadas categorias.

Contudo, extrapolando essa concepção de instituição voltada à estrutura acadêmica, o museu pode alcançar e contemplar pessoas sem vínculo formal com a universidade, servindo para expor a arte do artista consagrado, do artista iniciante e também dos que não se sentem artistas.

Valorizando-os enquanto categoria essencial nesse processo de pensar e construir um mundo novo, perspectiva-se um espaço museal para expor a arte daqui e de outros lugares. Vislumbramos um museu para pôr em evidência obras que já foram mostradas e obras que ficaram guardadas, por insegurança ou por falta de locais de exposição. Pensamos em um museu para expor a arte que já foi imaginada, mas ainda não foi produzida, por falta de incentivo ou de estrutura. Intentamos viabilizar um espaço amigável, no qual artistas de todas as gerações e formações interajam entre si e dialoguem de forma mais próxima com o seu público. A esse respeito, Souza destaca o interesse pelas exposições, tanto por parte da cadeia

* Em resumo, o Plano Museológico é um documento de gestão estratégica essencial e obrigatório para os museus (Estatuto de Museus - Lei nº 11.904/2009). Entre outros pontos, nele estará definida a missão, visão, valores e objetivos da instituição. Além de definir a missão institucional e a função específica do museu na sociedade, o documento deverá apresentar: o diagnóstico institucional; a identificação dos espaços e dos conjuntos patrimoniais sob sua guarda; a identificação dos públicos a que se destinam os trabalhos e os serviços dos museus e; os programas a serem desenvolvidos. São eles: (a) institucional, b) de gestão de pessoas, c) de acervos, d) de exposições, e) educativo e cultural, f) de pesquisa, g) arquitetônico-urbanístico, h) de segurança, i) de financiamento e fomento, j) de comunicação e k) sócio-ambiental) (art. 23, do nº 8.124/2013).

** Lembramos que a arte contemporânea tem grande facilidade para se conectar com diversas áreas, sejam elas artísticas - como design, cinema, teatro, moda, arquitetura, música, etc. -, ou não - como tecnologia, engenharia, matemática, biologia, geografia, história, etc.

produtiva, como por parte do público:

> Além de profissionais do universo artístico, que nutrem especial apreço por exposições de arte, embora criticamente e com diferentes graus entre ressalvas e entusiasmos, através delas vivenciando suas atividades de criação, crítica, pesquisa, curadoria, design, gestão, montagem, etc., há um público que acorre e aflui a esses dispositivos viabilizadores da inserção e visibilidade da produção artística a uma esfera pública. (SOUZA, 2014, p. 50)

Decerto, o museu só existirá e estará em pleno funcionamento se tiver visitantes. Então, a ideia é a constituição de uma instituição comprometida com a comunidade acadêmica e com seu entorno, mas também com seus usuários. Nesse sentido, o museu deverá manter-se com a pretensão de estar aberto a todos, sem barreiras de acessibilidade, pronto para receber e acolher as diversidades: das crianças aos idosos; pessoas com ou sem deficiências; iniciados ou leigos; visitantes locais ou turistas; pessoas das áreas urbanas ou moradores de comunidades tradicionais; pessoas em busca de repertório cultural ou em busca de momentos agradáveis de lazer; pessoas que se identificam com as manifestações culturais e artísticas, mas também as que nunca pararam para pensar a respeito.

Deixando fluir nossa imaginação museal, antevemos uma instituição movimentada, produtiva, que aproveite suas múltiplas possibilidades e se permita uma atuação consonante com a semântica e a etimologia da palavra "museu" enquanto "templo das musas"*. Não no sentido de local sagrado, intocável, mas no sentido de local vivo, inspirador, que dá espaço a todas as manifestações de pensamentos e expressões.

UM MUSEU PARA EXPOR O QUÊ?

Tradicionalmente, museália** e exposição constituem a parte central do museu. Entretanto, a falta de acervo ou coleções constituídas não pode servir de desestímulo à implementação de uma nova instituição. Ao contrário, a ausência dos objetos museológicos neste momento de concepção e propositura pode até ser benéfica e ajudará na escolha futura de itens coerentes e condizentes com a missão institucional definida. Ademais, existe o entendimento de que os museus devem expor mais ideias do que coisas. Como defende Duarte Cândido e Rosa (2014, p. 153), os objetos museológicos e as coleções deveriam ser reunidas

> a partir dos problemas que se quer discutir e, portanto, a criação de um museu não deve partir da escolha de um prédio ou da reunião de objetos, mas de um planejamento motivado pela identificação de questões a serem abordadas a partir de um processo de musealização de referências patrimoniais.

Ainda sobre esse entendimento do museu que expõe conceitos, as autoras nos apresentam um raciocínio que cairia bem ao museu de arte contemporânea da universidade: nessa concepção, "o museu se aproximaria de um laboratório (oposição à ideia de museu-templo) e seria um museu-programa em oposição ao museu-coleção, tanto quanto museu-discurso, contrário ao museu-objeto" (Duarte Cândido; Rosa, 2014. p. 153).

Enquanto museu de arte, intenta-se poder expor as inquietações estéticas, sem hierarquias, em suas múltiplas formas, comprometidas com a beleza ou com os sentidos, mas também com as questões sociais do nosso tempo. Ressaltamos que para além de produto destinado à fruição, para além da poiesis e dos domínios da estética, a arte é profícua em provocar reflexões e incrementar rupturas de práticas e padrões convenientemente estabelecidos. Complementando, sugerimos que o nosso museu esteja atento à realidade em que está inserido e que escute os sons, as vozes e ecos que vem do seu entorno, queremos que o museu também possa trazer à tona e discutir questões diversas, de relevância cultural, histórica e social, ajudando a (re)pensar nosso futuro e tornando-se agente de propulsão e desenvolvimento. O que se

* MUSA. (Do grego mousa, através do latim musa). 1. Cada uma das nove filhas de Zeus com Mnemosine (Memória) - companheiras de Apolo, deusas de diferentes artes e ciências, assim identificadas: A) Clio. Musa da História. B) Euterpe. Musa da Música. C) Terpsícore. Musa da Dança e do Canto. D) Tália. Musa da Comédia. E) Melpômene. Musa do Drama e da Tragédia. F) Érato. Musa da elegia (canto fúnebre), da poesia erótica ou amorosa e da Mímica. G) Polímnia. Musa da Retórica e dos hinos. H) Calíope ou Caliopeia. Musa da Eloquência e da poesia épica. I) Urânia. Musa da Astronomia e da Ciência (Lemos, 2010, p. 158).

** "O termo 'objeto de museu' é, por vezes, substituído pelo neologismo musealia (pouco utilizado), construído a partir do latim, com plural neutro: as musealia" (Desvallées; Mairesse, 2013, p. 68).

perspectiva é um museu que expanda as possibilidades e potencialidades da exposição de arte, entendendo-a, como pensa Tálisson Melo de Souza:

> múltipla em suas formas e conteúdo, bem como composta por várias camadas de materialidades, espacialidades, temporalidades, discursos, práticas e sentidos, ainda se situando num complexo emaranhado de interações, interesses, negociações, disputas, colaborações, e sendo atravessada por fluxos de subjetividades e coletividades que permanentemente (des/re)constroem as dinâmicas da vida, se formando a si mesmas enquanto experiência (2021, p. 43).

Então, acolhendo essa amplitude, pensamos em um museu que exponha a arte contemporânea como ela é e como ela pode ser: figurativa ou abstrata; literal ou metafórica; implícita ou explícita; rija ou plástica; sintética ou orgânica; tangível ou intangível; intocável ou interativa; mono ou multi dimensional; tradicionalista ou vanguardista; contínua ou disruptiva; metódica ou experimental; disciplinada ou insubordinada; exclusiva ou seriada; durável ou efêmera; engajada ou descompromissada; consentânea ou dissidente; afirmativa ou crítica; reflexiva ou propositiva; subjetiva ou impessoal; individual ou coletiva; racional ou emocional; ordinária ou transcendente; trivial ou extravagante. Meramente exemplificativa, a lista poderia ser facilmente duplicada ou triplicada, citamos apenas algumas possibilidades para dar subsídio a institucionalização do museu universitário de arte contemporânea.

Para tanto, propõe-se um museu dinâmico, avesso ao tédio das exposições tradicionais, cujo resultado é uma atmosfera blasé, que se configura em indiferença ou insensibilidade aos estímulos. Nesse caso, entre outras indagações, poderíamos perguntar: como expor esses objetos e conceitos de maneira atrativa, garantindo o fluxo contínuo dos visitantes? A resposta é complexa e passa pelo aprofundamento em questões teóricas e práticas da museografia e da expografia, incluindo a experimentação e a observação das exposições de outras instituições.

Na busca de modelo expográfico e construção de suas próprias narrativas, a atratividade e a experiência dos visitantes vai depender também da estruturação das salas expositivas, permitindo a configuração de ambientes mais imersivos e multissensoriais. Assim, será imprescindível investimento em mobiliários (suportes, cubos, bancadas, vitrines, etc.), iluminação (direta e difusa), sonorização, projetores de imagens, dentre outros recursos expográficos. Todos esses apetrechos sinalizam que as possíveis exposições podem ir além, superando as exposições do passado contidas nos "cubos brancos".

Em termos de espaço, sugerimos que o museu deva ter, pelo menos, duas salas expositivas: uma para a exposição permanente (de longa duração) e outra para as exposições temporárias, de modo a garantir a rotatividade e, consequentemente, o interesse dos visitantes. Para utilização contínua do espaço de exposição temporária, o museu poderá convidar curadores e artistas, promover residências e editais de ocupação, por exemplo.

Facilitando as itinerâncias, o museu poderá investir também na produção, empréstimo e circulação de trabalhos em suporte resistente, que possam, inclusive, ser expostos fora dos padrões de controle climático. Por exemplo, exposições ao ar livre poderão ser feitas com técnicas de projeções mapeadas, impressão de imagens em lonas vinílicas, réplicas de obras tridimensionais em resina, dentre outras possibilidades. Esses tipos de alternativas podem ser válidas para baratear custos e para possibilitar a chegada da arte em locais periféricos e comunidades do interior do estado.

Na construção desses diálogos, independente do que exponha, o museu deve encarar seu público visitante como partícipe do processo, elo fundamental de um empreendimento essencialmente conjunto. Nesse caso, poderá, inclusive, experimentar a construção de estéticas participativas e relacionais. Também poderá possibilitar a experimentação de processos curatoriais compartilhados, unindo visões diferentes sobre as obras e possibilidades de narrativas.

Funcionando, o museu também precisará adotar critérios para o desenvolvimento e gestão de suas coleções. A seletividade será necessária para que o museu não adquira objetos que não dialogam com a sua tipologia e missão institucional. Desse modo,

> realçamos a necessidade de sistematizar a entrada de acervos nos museus em sintonia com sua capacidade de destinar a estas coleções tratamento técnico adequado e estudos capazes de garantirem que desenvolvam de fato seu papel social e façam parte das narrativas e diálogos que o museu proponha, sem ficarem apenas preenchendo as reservas técnicas." (Duarte Cândido; Rosa, 2014, p. 160)

A respeito do papel social do museu, repensada a partir da Declaração de Santiago do Chile (1972), no âmbito da nova museologia na América Latina, Xavier destaca que

> O museu deixa de estar centrado nos objetos para se colocar a serviço do homem e deve atuar como um agente de desenvolvimento da comunidade, tendo como foco as questões da atualidade e, para isso, ele precisa valer-se de criativas abordagens a fim de estabelecer e potencializar suas ações, por meio de seu acervo (Xavier, 2016, 213).

Em relação ao conteúdo das narrativas, enfatizamos que o museu universitário deve expor obras de arte, objetos e conceitos, respeitando as liberdades e as possibilidades de confluências de pensamentos divergentes. O que se quer, é um museu que esteja mais aberto às diversidades, às ambiguidades e às coexistências de ideias contrárias, do que preocupado em apresentar definições, classificações e divisões.

UM FUTURO INCERTO, MAS PROMISSOR:

Na tentativa de apresentar um panorama dos museus de artes visuais do Brasil, não foi encontrada a atualização do guia "Museus em Números", publicado pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram). Nesse caso, apresentamos os dados compilados por Janaina Xavier (2016, p. 214), referente aos museus de arte, no cenário de 2011, ano da publicação do guia:

> foram cadastrados 3.025 museus no país. Destes, 53,4% tem coleções de artes visuais, ou seja, 1.615 museus, mas, apenas 18 têm no nome da instituição a expressão arte contemporânea, 15 deles estão abertos e 3 em implantação, 7 são municipais, 5 estaduais, 1 estadual universitário, 2 federais e 3 privados. Três museus foram criados na década de 1960, dois na década de 1970, quatro na década de 1980 e seis na década de 1990 (Museus em Números, vol. 1, 2011, p. 75; Guia dos Museus Brasileiros).

Em nova consulta ao banco de dados do Ibram, constatamos que em 2025 o Brasil conta com 4012 instituições museológicas cadastradas, sendo 524 classificadas no bloco "Artes, Arquitetura e Linguística". Em relação ao quantitativo local, observamos que do ponto de vista técnico e institucional, o cenário museológico no estado do Amapá não é tão pujante como poderia e deveria ser. Apenas nove instituições amapaenses fizeram seu cadastro na plataforma* e nenhuma efetuou o registro. Na prática, se verifica que algumas dessas instituições cadastradas não estão funcionando** e outras, que se encontram abertas, não estão cadastradas***. Também se observou que não há instituição amapaense, cadastrada, voltada à arte.

Dos museus cadastrados, dois são vinculados à Unifap: o Centro de Memória, Documentação Histórica, e Arquivo - Elfredo Távora (Cemedharq) e o Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas do Amapá (Cepap). Nesse cenário, consideramos o número de museus universitários da Unifap modesto, sobretudo, quando observamos o quantitativo de cursos oferecidos pela instituição**** e a riqueza cultural do estado do Amapá e da região amazônica, de modo geral. Constata-se que este número

* Museusbr - Catálogo de Museus Brasileiros (https://cadastro.museus.gov.br/) - São elas: Centro de Memória, Documentação Histórica, e Arquivo - Elfredo Távora (CEMEDHARQ), Museu do Poder Judiciário do Amapá, Museu Fortaleza de São José de Macapá, Museu Histórico do Amapá Joaquim Caetano, Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas do Amapá (Cepap), Museu Sacaca, Museu dos povos Indígenas do Oiapoque - Kuahí, Museu de Arqueologia e Etnologia do Amapá, Museu da Imagem e do Som.

** É o caso do Museu da Imagem e do Som.

*** É o caso do Museu Afro-Amazônico - Josefa Pereira Lau (2023) e do recém inaugurado Museu de Artes, Culturas e Memória Negra (2025).

**** São 55 cursos de graduação, sendo 49 presencial e 06 EAD (Guia Acadêmico da Unifap).

também é pequeno quando comparamos o quantitativo de museus da Unifap com outras universidades federais**. Assim, o panorama apresentado demonstra a lacuna existente e serve de justificativa para a implementação de um novo museu universitário, no âmbito da Unifap, voltado para a arte contemporânea amazônida.

Sabemos que o cenário de investimento em educação, cultura e arte não acompanha a demanda da sociedade. Entretanto, vale a pena sonhar e compensar as dificuldades apostando na criatividade, nas parcerias (internas, externas, interinstitucionais) e no trabalho integrado. Nesse caso, sendo implementado, convém sugerir: que o museu conheça e mantenha-se atualizado sobre as políticas culturais e os mecanismos de fomento; que integre os sistemas de cultura e/ou de museus (brasileiro e estadual); que tenha representatividade no Conselho de Estadual de Política Cultural (CEPC) e; que integre a Rede Brasileira de Coleções e Museus Universitários (RBCMU), contribuindo e aprendendo com as suas comissões e grupos de trabalho. Quem sabe até seja possível no futuro a criação e implementação de uma rede específica de museus universitários de arte, possibilitando intercâmbios e a circulação de acervos.

Sabemos que os obstáculos serão encontrados no momento da implantação do museu e seguirão por todo seu percurso institucional. Como alternativa às dificuldades a serem enfrentadas, ao nível interno e externo, vale acolher a sugestão de Duarte Cândido, que destaca a importância do planejamento institucional por meio do Plano Museológico. Fazendo uma analogia dos museus enquanto embarcações, a singrar águas nem sempre tão tranquilas, a autora aponta que esse documento estratégico serve às instituições como "cartas de navegação", mapeando obstáculos e correntes, possibilitando mudanças de trajetos, guiando-os para que se atinja o objetivo final da viagem (Duarte Cândido, 2014, p. 42).

* É o caso da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) que possui 14 iniciativas museológicas e para integrá-las criou a Rede de Museus, Coleções Científicas Visitáveis e Galerias de Arte (UFPE).

Retomando a questão da sustentabilidade financeira, lembramos que, funcionando dentro dos parâmetros legais, é possível que o museu possa ganhar certa autonomia, em relação aos recursos universitários, ao investir na captação de recursos externos. Desenvolvendo essa perspectiva, podemos pensar que o museu possa concorrer aos editais públicos de fomento, ou mesmo seja beneficiado com patrocínio e apoio de empresas privadas. Outra possibilidade, é contar com uma entidade externa, criada para captar e repassar recursos para sua manutenção, como as associações de amigos do museu. Vale ressaltar, que aproveitar essas oportunidades de patrocínio privado não obrigará o museu a ser um produtor contínuo de exposições espetáculo ou "blockbusters" , não tornará o museu "oportunista" (naquele sentido desprovido de ética) e também não o tornará mercantilista (a serviço do capitalismo). O que se quer aqui é sugerir um museu que pense em gestão, sustentabilidade financeira e marketing, sem perder a coerência com sua missão institucional e função social.

Ainda sobre sustentabilidade, cabe lembrar que o museu poderá ser instalado em estrutura ociosa da própria universidade ou mesmo de outros entes públicos, por meio da cessão de imóveis, via contrato de comodato. Sendo instalado na universidade, mesmo com estrutura exclusivamente construída para a finalidade museológica, é interessante que o museu se expanda e estenda seus projetos aos campus e campi, aproveitando os espaços já disponíveis (salas de aula, auditórios, bibliotecas, jardins, espaços de convivência e de descanso, etc.).

E como seria a gestão do museu? Certamente, uma gestão compartilhada, democrática e multidisciplinar seria uma ótima forma de desenvolver e consolidar sua trajetória museológica. Além dos docentes das áreas diretamente interessadas e a participação de outros setores universitários, sugerimos, como Duarte Cândido, uma "gestão museológica do museu", ou seja, incluindo profissionais com formação técnica em museologia. Para a autora, o conhecimento em administração somado ao conhecimento museológico qualificaria o museu e todo processo de musealização. Retirando o gestor da posição central de protagonista, ela nos

propõe a adoção de uma gestão institucional compartilhada, baseada na subsidiariedade, "que implica descentralização e envolvimento de todos os trabalhadores do museu na consciência de que suas tomadas de decisão e seu profissionalismo (incluindo atualização permanente) concorrem para a boa gestão da instituição" (Duarte Cândido, 2014, p. 49-50). Por fim, refinando esse processo, o museu também deverá acolher e dar espaço de fala aos visitantes, voluntários e outros colaboradores sem vínculo formal com a instituição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo buscou reunir argumentos reflexivos para a implementação de um museu público federal, de arte contemporânea, no âmbito da Universidade Federal do Amapá (Unifap). A problematização desenvolvida serve para estimular a imaginação museal, demonstrando os benefícios culturais, sociais e acadêmicos do pretenso museu, que com suas ações, estaria apto a fazer o tratamento técnico do acervo e a promoção do patrimônio artístico amazônico, contribuindo com seu reposicionamento nos cenários culturais, local, regional, nacional e global.

A reflexão propositiva de um novo espaço de memória dentro da universidade passa pela criação e funcionamento de uma instituição sensível e constantemente aberta às novidades, já que "para o museu se manter contemporâneo é preciso acompanhar e adquirir a produção atual" (Xavier, 2016, p. 216) e discutir os problemas sociais, do presente e do futuro. A abertura ao novo inclui também a negação de experiências do passado, em que os museus também serviram ao reforço de relações de supremacias e subordinação, que culminaram em estereótipos e inferiorização de culturas.

Em outras palavras, propõe-se um "pós-museu" ou museu decolonial, em sua questão estética, temática e dimensão histórica, como também imagina e defende Françoise Vergès, no livro "Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta" (2023). Também repensando a postura e (re) existência das instituições, no livro "O futuro do Museu", Jochern Volz sugere:

> "Museus precisam se reinventar constantemente e desaprender, permitindo que surjam outras práticas e outros saberes que não aqueles já colonizados. Devem assumir o papel de ouvintes, abraçar as diferenças e as antinomias, repensando noções estanques de categorias e regras. O quê? Como? Para quem? São questionamentos que permeiam a construção de um museu dentro da sociedade, que deve existir tanto como um lugar de guarda de patrimônio, quanto espaço de experimentações e construção de culturas a partir de perspectivas compartilhadas. Museus devem ser verdadeiros espaços públicos e plurais, nos quais perspectivas autônomas possam dialogar. É preciso firmar e reafirmar permanentemente o papel transformador da arte, onde o pensamento crítico se mescla ao fazer, proporcionando um fluxo contínuo entre reflexão e ação (orelha do livro in Szántó, 2022)."

Apostamos que o futuro dos museus estará revelado não nas instituições tradicionais, centenárias, consolidadas, mas sim nas iniciativas pequenas e que se tornam grandes por pensarem em questões globais, a partir de plataformas locais, comprometidas com a sustentabilidade social e ambiental. Também apostamos no poder da arte e na sua propositura de novos caminhos. E assim, vislumbramos o porvir reconhecendo que "os museus são construções sociais, mas também são possibilidades sociais e são sistemas vivos em movimento e mudança" (Chagas, 2014, p. 48).

REFERÊNCIAS:

BRASIL. Decreto nº 8.124, de 17 de outubro de 2013. Regulamenta dispositivos da Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009, que institui o Estatuto de Museus, e da Lei nº 11.906, de 20 de janeiro de 2009, que cria o Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Decreto/D8124.htm. Acesso em: 10 jul. 2025.

BRASIL. Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l11904.htm. Acesso em: 25 jun. 2025.

CHAGAS, Mário de Sousa. Lugares de reflexão: museus como conectores de culturas, tempos, pessoas e grupos sociais. In CARVALHO, Ana Cristina (organizadora) Lugares de reflexão: museus como conectores de culturas, tempos, pessoas e grupos sociais. São Paulo, 2014. (Anais da Conferência Internacional do ICOM/DEMHIST, com participação do ICOM/GLASS, ICOM/ICDAD e ICOM/ICFA, Rio de Janeiro, 12-18 de agosto de 2013, e do VII Encontro Brasileiro de Palácios, Museus-Casas e Casas Históricas, São Paulo, 10-11 de agosto de 2013). Disponível em: https://www.acervo.sp.gov.br/publicacoes.html. Acesso em: 01 jul. 2025.

DESVALLÉES, ANDRÉ; MAIRESSE, François. Conceitos-chave de Museologia. André Desvallées e François Mairesse, editores; Bruno Brulon Soares e Marília Xavier Cury, tradução e comentários. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus: Pinacoteca do Estado de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 2013.

DUARTE CÂNDIDO. Manuelina Maria. Cartas de navegação: planejamento museológico em mar revolto. Cadernos de Sociomuseologia - 4-2014 (vol. 48) p. 35-56. Disponível em: https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/4628. Acesso em: 24 abr. 2025.

DUARTE CÂNDIDO, M.M., ROSA, M.M. Entre mastodontes e Frankensteins: caminhos para o delineamento de políticas de acervos em museus. R. Museu Arq. Etn., 24: 153-162, 2014. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109375/107861. Acesso em: 26 abr. 2025.

IBRAM. Museus em Números. Instituto Brasileiro de Museus. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2011. Disponível em: https://www.gov.br/museus/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/relatorios-e-documentos/museus-em-numeros-volume-1.pdf/view. Acesso em: 10 jul. 2025.

LOPES, Sarah. Museu do Negro é inaugurado em Macapá e abre as portas para a história viva da população afrodescendente. Prefeitura de Macapá. Macapá, 27 de julho de 2025. Disponível em: https://agencia.macapa.ap.gov.br/museu-do-negro-e-inaugurado-em-macapa-e-abre-as-portas-para-a-historia-viva-da-populacao-afrodescendente/. Acesso em: 07 jul. 2025.

MUSA. In LEMOS, Fernando Cerqueira. Pequeno Elucidário. Recife: Cepe, 2010, p. 158.

NASCIMENTO, Elisa Noronha. A musealização da arte contemporânea como um processo discursivo e reflexivo de reinvenção do museu. Portugal: Revista Midas [online], nº 3, 2014. Disponível em: https://journals.openedition.org/midas/563. Acesso em: 11 jul. 2025.

NILO, Léo. Novo Cândido Portinari: retorno das atividades no prédio original traz resgate histórico para o Amapá. Agência de Notícias, Governo do Estado. Macapá, 19 ago. 2024. Disponível em: https://agenciaamapa.com.br/noticia/24428/novo-candido-portinari-retorno-das-atividades-no-predio-original-traz-resgate-historico-para-o-amapa. Acesso em: 03 jul. 2025.

SESC Amazônia das Artes traz para Macapá circuito com 15 espetáculos gratuitos de artistas da região. Serviço Social do Comércio (Amapá). Disponível em: https://www.sescamapa.com.br/noticia/acoes/sesc-amazonia-das-artes-traz-para-macapa-circuito-com-15-espetaculos-gratuitos-de-artistas-da-regiao. Acesso em: 23 jul. 2025.

SOUZA, Tálisson Melo de. Impressionantes! E chatas... um ensaio sobre observações críticas a exposição de arte na modernidade e além. In ZAGO, Renata (organizadora). História(s) de Exposições: perspectivas e trajetórias. Juiz de Fora: UFJF, 2021.

TAVARES, Elton. Memória da cultura amapaense: discurso do professor Antônio Munhoz, no dia da inauguração da Galeria de Arte que leva seu nome, em 2002. Blog de Rocha. Macapá, 10 abr. 2024. Disponível em: https://www.blogderocha.com.br/memoria-da-cultura-amapaense-discurso-do-professor-antonio-munhoz-no-dia-da-inauguracao-da-galeria-de-arte-que-leva-seu-nome-em-2002/. Acesso em: 23 jul. 2025.

UFPE. Rede de Museus. Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: https://www.ufpe.br/proexc/rede-de-museus. Acesso em: 09 jul. 2025.

UNIFAP. Guia Acadêmico da Universidade Federal do Amapá. Pró-Reitoria de Ensino de Graduação (PROGRAD). Disponível em: https://www.unifap.br/wp-content/uploads/2023/06/GUIA-DO-ESTUDANTE-UNIFAP-2023.pdf. Acesso em: 09 jul. 2025.

UNIFAP. Curso de Licenciatura em Artes Visuais. Disponínel em: https://www2.unifap.br/artes/. Acesso em: 23 jul. 2025.

Vegès, Françoise. Descolonizar o museu: programa de desordem absoluta. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

VIDAL, Luana. Bienal das Amazônias inicia Itinerância em Macapá. Bienal das Amazônias, 30 de maio de 2025. Disponível em: https://www.bienalamazonias.com.br/noticias/bienal-das-amazonias-inicia-itinerancia-em-macapa. Acesso em: 03 jul. 2025.

VOLZ, Jochen. In SZÁNTÓ, András. O futuro do museu: 28 diálogos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

XAVIER, Janaina Silva. Os Museus e a Preservação da Arte Contemporânea: particularidades e processos. In: Museologia e interdisciplinaridade: publicação eletrônica do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação. Universidade de Brasília. Faculdade de Ciência da Informação. – v. 5, n.9 (2016) – Brasília: UnB/FCI, 2016. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/17190/15641. Acesso em: 22 jun. 2025.

O sagrado bailado do carnaval:

um relato de experiência.

Pablo Sena - UNIFAP

INTRODUÇÃO

O BAILADO DO MESTRE-SALA E DA PORTA BANDEIRA COMO MANIFESTAÇÃO CULTURAL E ANCESTRAL.

O bailado do mestre-sala e da porta-bandeira não é apenas coreografia. É um gesto ritual que desloca a dança do campo do entretenimento para o terreno do sagrado. Trata-se de uma manifestação que carrega, em sua tessitura simbólica, camadas de memória, ancestralidade e pertencimento. O corpo que gira ao redor da bandeira não realiza apenas um movimento técnico — ele evoca territórios, convoca presenças e firma vínculos com o invisível.

No contexto das escolas de samba, especialmente nas agremiações negras e periféricas, o casal não ocupa uma função ornamental, mas sim sacerdotal. Seu bailado não é neutro: é herança de ritos afro-diaspóricos, é encenação de cortejos sagrados, é performance de um povo que, mesmo sob os escombros da exclusão, encontra na avenida um templo e no desfile um ato litúrgico. O mestre-sala e a porta-bandeira não apenas representam a escola — eles a encarnam. O pavilhão, por sua vez, deixa de ser objeto para se tornar entidade. Ele pulsa como coração da comunidade, tremula como memória viva de um território em festa e em luta.

Ao compreender esse bailado como uma prática de natureza simbólica e ancestral, este estudo propõe refletir sobre a dança do casal como linguagem cultural que articula espiritualidade, estética e resistência. A escolha do relato de experiência como dispositivo metodológico se ancora na convicção de que o vivido também é epistemologia, e que o corpo — sobretudo o corpo negro — é arquivo, testemunho e escrita de mundos.

Assim, partindo da experiência pessoal como mestre-sala da mais antiga escola de samba do Amapá, busca-se desvelar os sentidos ocultos e visíveis que habitam esse bailado. O que se propõe aqui não é apenas uma análise descritiva da dança, mas um mergulho nas suas camadas mais profundas: aquelas que se inscrevem no gesto, na roupa, no chão e no tempo. Porque dançar, nesse contexto, é também um modo de dizer, de lembrar, de existir.

DESENVOLVIMENTO

JUSTIFICATIVA DO ESTUDO COMO RELATO DE EXPERIÊNCIA PESSOAL E ARTÍSTICA.

A escolha pelo relato de experiência como eixo metodológico e epistemológico deste estudo nasce da convicção de que o vivido importa — e mais do que isso, de que ele também ensina. Em contextos onde as práticas culturais e os saberes ancestrais foram historicamente silenciados ou desqualificados pelo olhar eurocentrado da academia, afirmar a experiência como fonte de conhecimento é um ato político, ético e estético.

Este estudo se justifica, portanto, na encruzilhada entre corpo e território, entre dança e ancestralidade. O bailado do mestre-sala e da porta-bandeira, vivenciado aqui não apenas como objeto de análise, mas como prática encarnada, oferece um campo fértil para pensar a presença negra, amazônida e periférica nas estruturas simbólicas do carnaval. Meu corpo, enquanto mestre-sala, é simultaneamente arquivo e testemunha: nele habitam os giros que aprendi com os mais velhos, os passos que herdei de quem dançou antes de mim, os gestos que foram moldados por tambores e terreiros.

Trata-se de um estudo que emerge da experiência de quem dança não apenas para o público, mas para os ancestrais e para a comunidade. O ato de dançar para e com pavilhão não se limita à exibição técnica ou à busca por notas. Ele é compromisso espiritual, é território simbólico, é memória em movimento. Por isso, analisar esse bailado exige mais do que observação externa: exige atravessamento, vivência, escuta sensível do corpo que sabe — porque sente.

Neste trabalho, o relato de experiência é compreendido como modo legítimo de produção de saber, onde o corpo não é apenas suporte, mas produtor de linguagem e significado. Justifica-se, assim, uma abordagem que valoriza a memória sensível, os afetos e os sentidos que transbordam os limites da racionalidade científica tradicional. Afinal, a avenida também é sala de aula, e o samba, nesse contexto, é lição de mundo.

Objetivos: refletir sobre o corpo, o sagrado, o território e a

ancestralidade através do carnaval.

Este estudo tem como objetivo central refletir sobre o bailado do mestre-sala e da porta-bandeira como prática que entrelaça corpo, sagrado, território e ancestralidade no contexto do carnaval. Busca-se compreender como essa dança ritual, longe de ser apenas um espetáculo estético, se configura como linguagem ancestral que reinscreve memórias, firma pertencimentos e atualiza cosmovisões afro-diaspóricas e amazônidas em pleno espaço urbano.

Através da tessitura entre relato de experiência e reflexão crítica, pretende-se:

- Investigar como o corpo do casal ritualiza sentidos no ato de dançar o pavilhão, tornando-se instrumento de consagração e resistência simbólica;
- Discutir os aspectos simbólicos e espirituais envolvidos no bailado do casal, entendendo-o como tecnologia de transmissão de saberes afro-brasileiros e amazônicos;
- Afirmar o valor epistemológico da experiência vivida enquanto artista e agente do carnaval, compreendendo o corpo dançante como fonte legítima de conhecimento e narrativa.

Assim, este trabalho se propõe a contribuir com a valorização das expressões culturais negras e periféricas, tensionando fronteiras entre arte, espiritualidade e política, e reafirmando o carnaval como um território sagrado de memória, luta e celebração.

Metodologia: relato de experiência com base em vivências no carnaval amazônico amapaense.

A escolha metodológica que sustenta este trabalho está ancorada no relato de experiência como dispositivo legítimo de construção de conhecimento, sobretudo quando se trata de práticas culturais enraizadas em vivências coletivas e trajetórias afetivas. O relato aqui não é simples memória; é corpo que fala, é chão que ensina, é voz que ecoa saberes que não cabem apenas nos moldes da racionalidade científica tradicional.

Parto da experiência situada de quem vive o carnaval não como observador externo, mas como agente ativo da cena, mestre-sala de uma das mais tradicionais escolas de samba da Amazônia brasileira. O território em questão é o Amapá — mais especificamente, o bairro do Laguinho, em Macapá — onde o carnaval se organiza como força cultural, espiritual e política. É a partir desse chão, banhado por marabaixos, batuques e cortejos, que construo este estudo, tecendo reflexões a partir de vivências que atravessam ensaios, desfiles, rituais, afetos e pertenças.

A metodologia, portanto, assume uma postura autobiográfica e etnográfica, entendendo o corpo como lugar de escuta e escrita. O relato de experiência é aqui tomado como forma de testemunho e como gesto de resistência epistêmica — afinal, quando a história não é escrita por quem dança, ela corre o risco de esquecer o ritmo, o suor, os sentidos e os silêncios que compõem o bailado.

Por meio dessa abordagem, busco evidenciar os sentidos simbólicos, estéticos e espirituais do bailado do casal mestre-sala e porta-bandeira, lançando luz sobre uma prática que, apesar de visível na festa, ainda é pouco compreendida em sua profundidade. Assim, esta pesquisa não apenas narra o vivido, mas o interpreta, o politiza e o inscreve como saber que também é ciência.

Fundamentação Teórica

Breve histórico do carnaval no Brasil e sua ressignificação nas periferias

O carnaval brasileiro é resultado de múltiplas camadas de resistência, ressignificação e reinvenção popular. Suas origens remontam ao entrudo português, festa de caráter transgressor, caótica e corporal, marcada por brincadeiras de rua, jogos de água e inversões simbólicas. Ao longo do século XIX, as elites tentaram conter e higienizar essas manifestações, transferindo-as para os salões e impondo limites ao seu caráter espontâneo e popular. No entanto, é a partir das bordas — nos morros, cortiços e territórios marginalizados — que o carnaval reencontra sua vitalidade e potência política.

Foi nas periferias urbanas, em meio à precariedade, que nasceram as escolas de samba como organizações comunitárias. Essas agremiações se transformaram em espaços de resistência cultural, onde os sujeitos negros, pobres e periféricos encontraram

um campo de criação e pertencimento. Como ressalta Pimenta (2019, p. 17), "foi no contexto das agremiações das escolas de samba, formadas majoritariamente por sujeitos negros, que o carnaval se transformou num espaço de organização comunitária e reinterpretação das próprias histórias".

As escolas de samba assumem, então, uma função narrativa. Elas contam o que os livros de história negaram. Seus enredos resgatam reis africanos, cosmogonias iorubanas, heroínas quilombolas, festas populares e mitologias afro-indígenas. Segundo Silva (2013, p. 145), "as escolas de samba são territórios de enunciação da cultura negra, lugares onde o corpo, a música e a dança são ferramentas de elaboração simbólica da experiência vivida".

O carnaval ressignificado nas periferias não é apenas festa: é liturgia social. É um ato de inscrever o corpo negro no espaço público com majestade e reverência. Cada ala é um cortejo, cada carro alegórico é um altar. É nesse contexto que o bailado do mestre-sala e da porta-bandeira se estabelece como eixo sagrado do desfile.

O SAGRADO NO PROFANO: RELIGIOSIDADE POPULAR, ANCESTRALIDADE E ESPIRITUALIDADE

As escolas de samba são também espaços de sagrado. Apesar da roupagem profana com que o carnaval é geralmente associado, as agremiações carregam elementos religiosos profundamente enraizados nas tradições afro-brasileiras, afro-amazônicas e afroameríndias. O desfile é um ritual que mistura o corpo, a fé, a coletividade e o axé.

O preparo do desfile, que envolve rezas, oferendas, defumações e consultas espirituais, revela como o carnaval se ancora em matrizes de espiritualidade ancestral. Como afirma Petit (2015 apud SILVA, 2013, p. 96), "o movimento, particularmente a dança, aproxima o corpo de Deus. Sendo nosso corpo um altar sagrado da criação, é preciso dançar para receber a divindade". Assim, o samba se torna oração, e o desfile, um culto.

O vínculo com o sagrado também se expressa na escolha dos enredos. O Salgueiro, por exemplo, já dedicou seus desfiles a Xangô, Oxum, Exu e Iemanjá. Como observa Pimenta (2019, p. 129), a presença desses orixás na passarela é "reverência ao encantado e forma pública de resistência espiritual frente à intolerância religiosa".

Além disso, há uma cosmologia subjacente à performance. O chão da escola é entendido como território espiritual. Desfilar é, portanto, um gesto de conexão entre o visível e o invisível, o presente e o ancestral, o corpo e o cosmos. "A escola de samba é um corpo comunitário, formado por inúmeros corpos afro-brasileiros que fazem o carnaval na sua dimensão performática" (PIMENTA, 2019, p. 18).

A DANÇA DO MESTRE-SALA E DA PORTA-BANDEIRA, O CORPO E A MÚSICA COMO LITURGIAS DO POVO

No centro do desfile, gira a porta-bandeira. Ao seu redor, em passos calculados e reverentes, o mestre-sala a protege. Juntos, eles não apenas dançam: realizam um ritual que consagra a escola. O bailado do casal é carregado de simbologia, ancestralidade e sacralidade. Como ressalta Silva (2013, p. 112), "o pavilhão de uma escola de samba é a própria escola de samba", e o casal é o guardião desse símbolo, encarnando-o com dignidade régia e espiritualidade cerimonial.

A dança do casal não obedece a um ritmo qualquer. Ela é feita de giros, meias-voltas, cortes e sorrisos rituais, herdados de tradições africanas de cortejo e iniciação. Estima-se, inclusive, que essa dança tenha sido influenciada por danças pré-nupciais africanas, em que jovens guerreiras se apresentavam aos seus pares (SILVA, 2013, p. 137).

Esse corpo em movimento, vestido de luxo e devoção, performa mais que estética: ele transmite uma memória. Segundo Pimenta (2019, p. 19), "no chão das escolas de samba, não se dança apenas samba. Dança-se o pertencimento, a memória, o axé e a história de um povo que se recusa a ser silenciado".

Além disso, há um vocabulário próprio nessa dança: elegância, leveza, equilíbrio, respeito e honra. É uma dança que reverencia o outro, que nunca se toca, mas que se persegue. O mestre-sala gira em torno de sua dama como quem guarda um altar — e é

isso que ela é: a porta-bandeira é o altar em movimento. Em suas mãos tremula o pavilhão da escola, que carrega não apenas cores e brasões, mas a história inteira de um território.

Como pontua Silva (2013, p. 148), "o mestre-sala, a porta-bandeira e a bandeira, através de distanciamentos, restrições e evitações, articulam uma tríade que compõe um sistema simbólico eficaz, tendo as situações cerimoniais e o desfile como contextos significativos privilegiados de sua atuação".

Assim, o bailado do casal é muito mais do que técnica coreográfica: é gesto litúrgico. Nele, dança-se a fé, a dignidade e a história de um povo que transformou opressão em poesia, suor em louvor e corpo em altar.

O Bailado como Expressão do Corpo-Sagrado

No carnaval, o corpo não é adereço: é linguagem. Ele não apenas desfila, mas performa saberes, memórias e devoções. Os corpos em movimento traduzem o chão que pisam, os tambores que escutam e as dores que carregam. Cada passo é também enunciação: gesto de pertencimento, rebeldia e celebração.

Ao contrário do corpo moderno, fragmentado e individualizado, o corpo do carnaval — especialmente nas escolas de samba — é coletivo, comunitário, relacional. Como observa Le Breton (2011), "nas sociedades de tipo comunitário, o corpo não existe como elemento de individuação, mas como singularidade na harmonia diferencial do grupo". É esse corpo que dança o samba como quem dança a própria existência.

O chão da escola de samba é espaço de criação estética, mas também litúrgica. Dançar, cantar, batucar e brincar não são apenas atos lúdicos, mas formas de conhecimento. "O samba é movimento. É corpo. É raça" — afirmam os componentes do Salgueiro, em uma prática onde "sinto, danço o outro, logo existo" (SENGHOR, 1982, p. 76).

Nos ensaios, mais do que no desfile, o corpo ganha autonomia poética. Ele não disputa apenas prêmios; disputa sentido. Ele se encontra com outros corpos em busca de uma comunhão rítmica, de uma cosmologia que se traduz pelo movimento. Como afirma Beaudet (2018), "cada gesto é uma fonte múltipla de conhecimentos e experiências de conhecimento".

O corpo no carnaval é, portanto, altar e tambor, tela e pincel. Ele é mediador entre o visível e o invisível — entre a ancestralidade e o presente. É por isso que o desfile é também um ritual: uma coreografia da memória

RELATO DE EXPERIÊNCIA: O MESTRE-SALA DO LAGUINHO

Minha história com o samba e com a Universidade de Samba Boêmios do Laguinho não começa no palco nem na avenida. Ela começa no ventre. Antes mesmo de nascer, já frequentava ensaios, ressoava os tambores e me movimentava ao ritmo dos enredos entoados por minha mãe, Ivanete Bezerra Ferreira, manicure, sambista e apaixonada pelo pavilhão vermelho e branco da Boêmios. Nasci em 1º de fevereiro de 1996, véspera de um desfile, como se o próprio carnaval houvesse marcado a hora do meu nascimento.

Sou filho biológico de Paulo Corrêa de Sena, que já foi presidente da Boêmios e compositor de sambas históricos. Também carrego nas veias o sangue de João Falconery de Sena, primeiro mestre-sala oficial da agremiação. Por isso, não consigo pensar a minha existência fora da ótica do samba, da oralidade encantada dos enredos e da ancestralidade que tremula no pavilhão da minha escola. O samba, em minha trajetória, não é apenas arte — é hereditariedade, é chão, é axé.

Boêmios do Laguinho não é apenas uma escola: é a nação negra do Amapá. Localizada no bairro do Laguinho, um território fundado por descendentes de africanos escravizados que trabalharam na construção da Fortaleza de São José de Macapá, a agremiação representa muito mais do que carnaval — ela encarna uma memória coletiva, uma espiritualidade enraizada e um modo de viver em comunidade. Nesse bairro múltiplo, onde se dançam toadas, balés e marabaixos, a bandeira sempre foi tratada como símbolo sagrado — não no sentido religioso institucional, mas como representação ancestral de pertencimento, respeito e resistência.

Ser mestre-sala nesse contexto é compreender que o pavilhão carrega mais do que cores e brasão: ele carrega o povo. Cada vez que entro em quadra, giro, reverencio e apresento a bandeira da minha escola, estou não apenas performando uma dança, mas atualizando um ritual de continuidade histórica. Represento minha família, meus vizinhos, meus ancestrais. Danço por eles, com eles e para eles.

O bailado do mestre-sala e da porta-bandeira não é samba. É um bailado no ritmo do samba — híbrido, singular, simbólico. Carrega influências da realeza europeia, da malandragem carioca e dos encantos da Amazônia. A porta-bandeira veste-se com um traje volumoso até os pés, lembrando os vestidos da nobreza; o mestre-sala traja-se com elegância alinhada, evocando a figura do malandro ou, em nosso território, do boto sedutor. O casal é um só corpo em dois — cortejo, cuidado, proteção, respeito. Ele não toca sua dama, mas a cerca com dança, a envolve com reverência, a acompanha com o olhar. Juntos, traduzem a dignidade de um povo em performance coreográfica.

Nos giros da porta-bandeira, vejo os mastros do Marabaixo, os estandartes das toadas, as bandeiras do Divino e da Santíssima. Tudo se conecta. Tudo dança. E nessa dança, rezo. Porque dançar, para nós, não é apenas movimentar o corpo: é ativar memórias, é invocar presenças, é firmar território. Por isso, cada desfile é um ato litúrgico. E cada mestre-sala que pisa no asfalto o faz como sacerdote do samba.

Minha trajetória como mestre-sala da Boêmios do Laguinho não é apenas função técnica — é missão ancestral. É dança como oferenda, como poesia do corpo, como gesto político. É bailado amazônida, afro-amapaense e insurgente. É uma reza coreografada pela dignidade do meu povo.

Ensaiar é ritual: corpo, fé e preparação no chão da avenida

Ensaiar não é apenas repetir passos. Para nós, mestres-salas e porta-bandeiras, ensaiar é acender uma vela na alma da escola. É riscar o chão com os pés como quem traça mapas de memória. Cada giro não gira sozinho: gira com ele toda uma linhagem. Quando a porta-bandeira abre sua saia e faz o pavilhão tremular, é como se todas as que vieram antes dançassem juntas, de volta ao presente. Quando eu risco a quadra, risco com os pés de João Falconery, meu tio-avô, o primeiro mestre-sala da Boêmios do Laguinho, com a Malandragem de Amaralzinho e a destreza de Chocolate.

O ensaio é sagrado. E se o bailado é ancestral, sua prática é espiritualizada. Não dançamos sozinhos. Cada movimento evoca forças que não cabem na carne. O corpo risca o chão, mas quem gira é a alma. Por isso, não se ensaia de qualquer maneira. Vestimos o ritual: a saia abaixo do joelho, o colant ou camisa da escola, o cabelo arrumado, o sapato social, a calça com vinco e a postura firmada. Entrar em quadra é como adentrar um templo. Arrumamo-nos como quem se prepara para a missa, mas a nossa missa é movida a tamborim e fé.

Nosso altar é a Rua Ivaldo Veras, artéria viva do sambódromo de Macapá. Quando pisamos ali, sabemos que cada canto, cada dobra da avenida, guarda ecos de carnavais passados, presenças que ainda vibram. É nesse chão que os ensaios se tornam oferendas. Ensaia-se com os músculos, mas sobretudo com os espíritos.

Antes do desfile, os ensaios se intensificam. Não há descanso. Mas o cansaço é atravessado por algo maior. Quando o intérprete da escola começa a entoar os sambas antigos, algo se acende dentro de nós. São canções que não apenas embalam — elas invocam. Evocam a história dos fundadores, dos griôs, dos passistas e ritmistas que já se foram. O tempo se dobra. O agora é povoado por vozes que o corpo reconhece mesmo quando a razão esquece.

E então chega o grande dia. A concentração pulsa em silêncio solene. Fantasiados, alinhadas, firmes, como guerreiros diante do desconhecido. Não sabemos como será o desfile, mas sabemos o que ele representa: a travessia entre o profano e o sagrado. Ao entrar na avenida, somos mais do que nós. Somos guardiões do pavilhão. Somos ponte entre o passado e o porvir.

Quando cruzamos a dispersão, não importa a nota do jurado. Importa a convicção de que a missão ancestral foi cumprida. A escola desfilou. A escola rezou. A escola sobreviveu mais uma vez. E assim se reinicia o ciclo carnavalístico. Descansamos apenas até a quarta-feira de cinzas. Depois, a roda gira de novo. O samba

não para. O corpo retoma o ensaio. A fé continua.

Na minha vivência particular, essa espiritualidade ganha ainda mais corpo. Minha mãe, mulher de fé e de terreiro, sempre me abençoava antes dos desfiles incorporada. Era um gesto simples, mas para mim carregado de força. Era comsabemos Cabocla Jussara soprasse no meu ouvido: "vá firme, vá belo, vá com axé". A cada entrada na avenida, levava comigo essa bênção, essa entidade, essa herança. E a Boêmios do Laguinho, minha escola, também tem seus guardiões — como Seu Zé Pelintra — que protegem os caminhos e sustentam o brilho que vai além do vermelho, branco e dourado.

Por isso, reafirmo: ser mestre-sala não é apenas bailar. É cuidar, é proteger, é defender um povo e sua bandeira. E ensaiar é preparar-se para esse rito, não como exercício físico, mas como prática espiritual. O samba, para nós, é religião de corpo inteiro. E o bailado é sua prece mais bela.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O pavilhão como corpo coletivo: o peso sagrado da responsabilidade

Carregar o pavilhão de uma escola de samba não é apenas uma função técnica, tampouco um título coreográfico. É carregar, com o próprio corpo, o corpo de uma coletividade. Ser mestre-sala é estar à frente de um símbolo que transcende o pano e o bordado. O pavilhão não é bandeira: é espelho, é altar, é rosto de uma comunidade inteira que se vê tremulando ali.

Na Universidade de Samba Boêmios do Laguinho, essa responsabilidade ganha contornos ainda mais profundos. O pavilhão é a materialização de mais de 70 anos de história, resistência e pertencimento negro-amapaense. Ele representa o bairro do Laguinho, território de origem quilombola, fundado por mãos negras que ergueram a cidade e fincaram raízes de dignidade mesmo diante das ausências do Estado. Nesse chão, o samba não é apenas festa — é herança e estratégia de continuidade.

Quando desfilo como mestre-sala, sou tomado por uma consciência que não se ensina em oficina nem se aprende nos livros. É uma consciência que pulsa no coração, que arde na pele, que se enraíza nos olhos de quem nos assiste da arquibancada, das calçadas, das sacadas do bairro. Os olhos marejados, os abraços apertados, os gritos de orgulho — tudo isso forma uma rede de afeto que se conecta ao giro da bandeira. Já vi senhoras chorarem ao ver o pavilhão passar. Já vi crianças paralisadas de encantamento. E sei: não era por mim. Era por aquilo que tremulava diante delas. O pavilhão.

Carrego a convicção de que a comunidade não vê no mestre-sala e na porta-bandeira apenas dois bailarinos. Ela vê neles dois guardiões do símbolo mais precioso que possuem. E isso exige de nós mais do que técnica: exige ética. É preciso apresentar o pavilhão com respeito, com beleza, com verdade. Porque, ao final, o que dançamos é a história de um povo. E essa história precisa ser contada com dignidade.

Em 2025, perdemos o título do carnaval por um critério de desempate: o quesito mestre-sala e porta-bandeira. A dor que isso causou na comunidade foi imensa. Não por vaidade competitiva — mas por sabermos o quanto nos entregamos ao ofício e o quanto representávamos, naquele instante, a esperança e o orgulho de toda uma história. Receber o abraço emocionado da comunidade dias depois, quando refizemos o desfile pelas ruas do bairro, foi como um batismo coletivo. Choro, canto, fé e resistência se misturaram num momento que não cabe em palavras. O povo nos olhava como quem diz: "vocês nos representaram". E isso é maior do que qualquer troféu.

A dança do mestre-sala e da porta-bandeira é feita para o povo. E mais que isso: é feita pelo povo. Por isso, temos plena consciência de que não somos donos do lugar que ocupamos. Estamos mestre-sala e porta-bandeira. Sabemos que antes de nós vieram outros — e que depois virão muitos mais. É uma função de passagem, mas também de presença. Nosso dever é deixar o melhor de nós. Gravar na memória, na oralidade, na corporeidade da escola, o cuidado com o símbolo que conduzimos.

Minha parceira de bailado, Fefê do Laguinho — porta-bandeira nascida no mesmo bairro, filha de costureira de porta-bandeiras — conhece essa verdade tanto quanto eu. Crescemos vendo esse pavilhão ser defendido com amor. E hoje, juntos, seguimos esse caminho com humildade e honra. Dançamos por nós, por nossas

famílias, por nossos ancestrais e por todos aqueles que virão.

Porque no fim, o bailado não é sobre nós. É sobre o povo que nos assiste, que nos forma e que nos confia aquilo que tem de mais sagrado: sua história.

O Território como Corpo Expandido no Carnaval

No bairro do Laguinho, a geografia é afetiva. O asfalto conhece nossos nomes. A escola de samba não está fora do bairro — ela é o bairro. A Boêmios do Laguinho é corpo coletivo, extensão sensível das casas, das cozinhas, dos terreiros e das vielas. A cada ensaio, os passos que riscam o chão do Theatro do Samba atualizam a existência de um quilombo urbano.

Como afirma Silva (2013, p. 154), as escolas de samba são "espaços simbólicos de resistência, onde o corpo negro performa histórias, afetos e identidades em movimento". E se o quilombo histórico foi um território de liberdade, a escola de samba atualiza esse espaço como campo de articulação política e cultural.

O mestre-sala não representa apenas o pavilhão — ele carrega o nome da rua onde cresceu, a bênção da mãe ou pai de santo , a costura da tia que fez a fantasia. Como diz Muniz Sodré (2002), "o corpo negro na escola de samba é um corpo político, uma forma de comunicação com o mundo e com a memória coletiva".

A territorialidade se dança. Ao entrar na avenida, o corpo transforma a passarela em território simbólico, inscrevendo ali sua origem, sua ancestralidade e sua dignidade. Como aponta Pimenta (2019, p. 18), "o chão da escola de samba é território afro-brasileiro de saberes e de afetos, onde a corporeidade assume centralidade na construção do pertencimento".

No contexto amazônico, desfilar é afirmar que o negro da floresta existe e resiste, também é criador, também é memória viva. Cada passo, cada giro, cada gesto, carrega uma história invisibilizada pela narrativa oficial. Segundo Ribeiro (2019), o carnaval nas periferias é "ato performático de insurgência, onde se afirma uma identidade afroameríndia multifacetada e em movimento".

O carnaval é a maior ocupação simbólica da cidade feita pelas populações periféricas e negras. Quando uma escola de samba entra na avenida, ela redesenha o espaço urbano. O que era trânsito vira cortejo. O que era concreto vira chão sagrado. Para Pimenta (2019, p. 129), "o desfile é uma enunciação coletiva da memória negra, um rito de presença que afirma o direito de existir e de narrar-se".

Essa presença é profundamente política. Como afirma Gonçalves (2007), o carnaval opera como "estratégia de reapropriação do espaço público por populações historicamente excluídas, convertendo a festa em ferramenta crítica de ocupação simbólica".

A performance carnavalesca como denúncia e resistência

A performance carnavalesca, sobretudo nas escolas de samba, nunca foi apenas espetáculo. Ainda que revestida de brilho, é atravessada por histórias silenciadas, por dores ancestrais e por narrativas que se recusam a morrer. O carnaval é grito, é denúncia em forma de canto, é resistência bordada em lantejoulas. O desfile transforma-se em palco onde o povo negro, periférico e amazônida reescreve sua história com o próprio corpo.

Como afirma Pimenta (2019, p. 129), "o desfile é uma enunciação coletiva da memória negra, um rito de presença que afirma o direito de existir e de narrar-se". Quando a escola canta reis africanos, mães-de-santo, heróis de quilombo ou injustiças do presente, ela realiza um ato político disfarçado de poesia. A beleza é a estratégia, mas a mensagem é luta.

A coreografia do casal, a batida da bateria, o samba no pé — tudo é construção simbólica de insurgência. A avenida, por alguns minutos, torna-se um quilombo efêmero, onde a cidade é reocupada pelo povo. E cada ala é uma denúncia: do racismo, da desigualdade, da negação da memória. Como diz Sodré (2002), "o corpo negro, no desfile, comunica o que a linguagem política muitas vezes silencia".

A fé em orixás, santos, encantados e em si como força para a dança

No carnaval, a fé se move. Se manifesta em cada gesto, em cada canto, em cada oferenda invisível que antecede o desfile. O axé do ensaio é soprado nas palmas, nas bênçãos, nos banhos de

ervas. A espiritualidade — seja de matriz africana, católica popular ou encantada amazônica — atravessa a festa e a transforma em ritual. E mais ainda: a fé em si também é motor.

Como diz Petit (apud SILVA, 2013, p. 96), "o movimento aproxima o corpo de Deus [...] é preciso dançar para receber a divindade". A dança do mestre-sala e da porta-bandeira é carregada de sentido religioso, mesmo sem ser ritual litúrgico. Cada giro é oração, cada reverência é saudação, cada sorriso é um ponto cantado. A força que movimenta o corpo não é só física — é espiritual.

Em minha trajetória, essa fé se torna visível no instante em que, antes de cada desfile, minha mãe, mulher de terreiro, me abençoava incorporada. Era Jussara que me guiava, era o axé dos meus ancestrais que me sustentava. A dança, então, não era apenas apresentação — era passagem, era incorporação, era entrega. Como diz Pimenta (2019, p. 117), "no chão das escolas, dança-se o axé e a história de um povo que se recusa a ser silenciado".

O DESFILE COMO OFERENDA COLETIVA: ARTE, POLÍTICA E ESPIRITUALIDADE EM MOVIMENTO

O desfile é oferenda. É ato ritualístico onde a comunidade oferece à cidade e ao mundo o que tem de mais precioso: sua história, sua estética, sua fé. Cada fantasia costurada por mãos do bairro, cada enredo construído na roda de conversa, cada instrumento afinado na quadra é parte de uma construção coletiva que se faz com suor, com sacrifício, mas também com amor.

A escola de samba é um organismo vivo. E no ápice do carnaval, esse corpo coletivo dança para celebrar, mas também para devolver à cidade aquilo que lhe foi negado: a presença negra como protagonista, como produtora de beleza e sabedoria. Como diz Silva (2013, p. 145), "as escolas de samba são lugares onde se constroem sentidos, onde o corpo é ferramenta de elaboração simbólica da experiência vivida".

O desfile é o altar. O samba é a liturgia. A arte é a oferenda. Tudo se movimenta em nome de algo maior. Por isso, quando cruzamos a avenida, não saímos os mesmos. Somos atravessados pela espiritualidade do coletivo, pela política do corpo que se afirma, e pela arte que, como reza, transforma. No carnaval, o povo dança — e o mundo, por um instante, precisa parar para ver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS, SÍNTESE DA EXPERIÊNCIA VIVIDA E REFLETIDA.

Este relato é, antes de tudo, um testemunho de corpo. Corpo que dança, que resiste, que reza. Corpo que desfralda uma bandeira não apenas com os braços, mas com a memória de um povo inteiro. A experiência de ser mestre-sala da Universidade de Samba Boêmios do Laguinho me atravessa como missão e destino. Não apenas ocupo um cargo: sou atravessado por uma função ancestral, marcada por respeito, devoção, estudo e entrega.

A partir da vivência cotidiana com o carnaval amazônico, percebo que o samba, em nosso território, não é entretenimento: é pedagogia, é fé, é política. É a possibilidade concreta de uma juventude negra, periférica e amazônida construir pertencimento e expressar-se esteticamente com dignidade. O bailado é nosso idioma mais sutil. E a avenida é o lugar onde escrevemos nossa própria história, com passos coreografados por séculos de luta e alegria.

Esta reflexão nasceu de dentro da roda, do barracão, da quadra, da Rua Ivaldo Veras. E é de lá, também, que falo para a universidade, a academia e os espaços que ainda insistem em desconhecer a potência do carnaval como matriz de conhecimento e experiência.

Contribuições do carnaval para a formação estética, espiritual e política de sujeitos amapaenses

No Amapá, e especialmente no bairro do Laguinho, o carnaval é escola viva de sensibilidade, ancestralidade e resistência. Ele forma sujeitos não apenas na técnica da dança ou na melodia do samba-enredo, mas também na estética da dignidade, no senso de coletivo e na consciência de pertencimento a um território com raízes negras e quilombolas.

A escola de samba oferece, às juventudes amapaenses, espaços de formação que dialogam com os saberes ancestrais e com os desafios do presente. Por meio da oralidade, da corporeidade e da vivência comunitária, o sujeito aprende a pensar com o corpo, a rezar com a dança e a existir politicamente com cada batida da

bateria.

O samba transforma meninos em príncipes, costureiras em criadoras de universos, ritmistas em regentes de espiritualidade. É um fenômeno que integra o sensível e o intelectual, o popular e o sagrado, o estético e o político. Em uma sociedade que nega tantas vezes a humanidade da juventude negra, o carnaval se apresenta como horizonte de encantamento e reinvenção de si.

REFERÊNCIAS

BEAUDET, Pierre. Corpo e conhecimento: elementos para uma antropologia do saber. In: SANTOS, Jorge; SALES, André (org.). Antropologia e corporeidade: estudos contemporâneos. Salvador: EDUFBA, 2018.

GONÇALVES, Marcia. Territorialidade e resistência cultural: a cidade e os corpos no carnaval. In: CARNEIRO, Sueli; SILVA, Petronilha B. (org.). Cultura, corpo e poder. São Paulo: Selo Negro, 2007.

LE BRETON, David. Antropologia do corpo e modernidade. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

PETIT, Michèle. A arte de ler: ou como resistir à adversidade. 2. ed. São Paulo: 34, 2015.

PIMENTA, Marília. Axé na avenida: samba, corpo e ancestralidade nas escolas de samba. São Paulo: Perspectiva, 2019.

PIMENTA, Vítor Gonçalves. A escola de samba em movimento: reverberações sobre o chão afro-brasileiro da Acadêmicos do Salgueiro. 2019. 201 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2019. Disponível em: http://dx.doi.org/10.22409/PPGA.2019.d.09601940707. Acesso em: 25 jun. 2025.

RIBEIRO, Djamila. Lugar de fala. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

SENGHOR, Léopold Sédar. A estética negra como fator de civilização universal. In: LIMA, Lúcia Helena (org.). A negritude e seus intérpretes. Brasília: Thesaurus, 1982. p. 73–88.

SILVA, Luiz Antônio. Corpo e ancestralidade no samba: o bailado do mestre-sala e porta-bandeira. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

SILVA, Marcia Cristina da. Mestre-sala e porta-bandeira: uma performance relacional nas escolas de samba do Rio de Janeiro. 2013. 226 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://www.bdtd.uerj.br/handle/1/12115. Acesso em: 25 jun. 2025.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

DO LEGADO AO ACERVO DIGITAL:

contribuições para a língua, cultura e memória dos povos indígenas do Oiapoque

Pedro Luiz da Silva Junior - UNIFAP

INTRODUÇÃO

A constituição de acervos digitais como instrumentos de salvaguarda de práticas linguísticas e culturais tem sido um eixo central das ações desenvolvidas no âmbito do projeto "Qual(is) língua(s) você fala? Rumo à identificação e salvaguarda das línguas indígenas do Oiapoque". O presente artigo busca refletir sobre a importância da constituição de um Acervo Digital formado a partir da documentação cultural e linguística e da reunião de registros linguísticos e culturais anteriores relativos aos povos Karipuna, Galibi-Marworno, Galibi Kali'na e Palikur-Arukwayene, que vivem em aldeias das terras indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, no Oiapoque, município do Amapá, fronteiriço com a Guiana Francesa.

A reunião de registros orais, escritos e visuais que circulam nas comunidades ou provenientes delas é uma forma de fortalecer a memória coletiva. Halbwachs (1992) observa que é no quadro social que a memória se forma e é evocada, indicando que práticas de salvaguarda digital contribuem para a permanência e a ressignificação dos saberes e memórias. Ademais, o trabalho com acervos digitais vincula-se à valorização do protagonismo comunitário na gestão de seus próprios patrimônios. Essa aproximação tem sido enfatizada pela museologia social, que busca fazer o uso social da memória, o que implica em reconhecer as comunidades como curadoras e narradoras de suas histórias (Chagas, 2010). Himmelmann (2006) enfatiza que a criação de acervos digitais é essencial para a preservação de línguas ameaçadas, pois permite o armazenamento e a disseminação de dados linguísticos de forma eficaz. O autor destaca que a documentação linguística visa criar registros abrangentes e duradouros de línguas, especialmente aquelas em perigo de extinção. Esses registros digitais possibilitam que comunidades e pesquisadores tenham acesso contínuo a materiais que são vitais para a revitalização e manutenção das línguas.

O projeto "Qual(is) Língua(s) Você Fala? Rumo à identificação e salvaguarda das

Línguas indígenas do Oiapoque" pode ser visto como um exemplo prático da aplicação da teoria do arquivamento digital na preservação de línguas indígenas, especificamente as línguas Kheuol, Parikwaki e Kalinã. Em consonância com a teoria do arquivamento digital, o projeto visa criar um acervo digital que não só preserva as línguas, mas também as contextualiza dentro das práticas culturais que as sustentam. O projeto está alinhado com a abordagem de Duranti (1996), que defende que a preservação digital deve garantir a autenticidade dos registros e a acessibilidade para as futuras gerações. A digitalização de gravações, glossários e outras manifestações culturais permitirá que essas línguas sejam não apenas preservadas, mas também revitalizadas e ensinadas de forma contínua, cumprindo o papel de memória social (Duranti, 1996, p. 49).

Entre as atividades previstas pelo projeto estão a documentação de práticas culturais e linguísticas atuais, uma vez que é importante indicar o que se produz hoje na língua. Contudo, como enfatizado por Dobrin e Schwartz (2021) dados linguísticos documentais podem ser obtidos não apenas em primeira mão, mas também por meio da consulta a materiais produzidos por estudiosos, missionários, falantes e outros, no passado.

> "Documentary linguistic data may be acquired not only firsthand, but by consulting materials that were produced by scholars, missionaries, speakers, and others in the past. Such linguistic legacy materials may reside in an archive or in an individual's private collection, or they may be embedded in published literature whether or not it was created for purposes of linguistics. When studied alongside more recent data, linguistic legacy materials can supply a valuable perspective on language change (Dobrin e Schwartz, 2021, p. 1)."

Essa perspectiva reforça a importância de reunir, organizar e tornar acessíveis registros linguísticos e culturais produzidos em diferentes momentos e contextos históricos, contribuindo para a compreensão de dinâmicas de variação e mudança nas línguas indígenas do Oiapoque. Assim, o Acervo Digital que o Projeto está reunindo vai além de documentar as línguas em sua vitalidade atual, também

possibilita o reconhecimento das trajetórias de contato, resistência e transformação que moldaram o uso do kheuol karipuna, kheuól galibi-marworno, parikwaki e kali'na, tendo sido profundamente marcadas pelas relações históricas e de contato que esses povos estabeleceram entre si e com a sociedade não indígenas que hoje vive em seu entorno.

O QUE É LEGACY?

No escopo do projeto "Qual(is) língua(s) você fala?", áudios, vídeos e fotografias coletados e realizados pelos pesquisadores Antonella Tassinare, Artionka Capiberibe, Ugo Maia e Elissandra Barros, compõem os materiais de legacy, sendo estes tratados como elementos constitutivos da memória linguística coletiva das comunidades, fundamentais para a revitalização linguística e o fortalecimento das identidades culturais locais dos povos indígenas do Oiapoque. Aqui, corroboramos com compreendemos o conceito de "legacy", ou legado, como referente a materiais e dados linguísticos preservados com o intuito de servirem como referências para estudos futuros, os quais foram deixados por pesquisadores anteriores ou por falantes nativos. Esses materiais podem incluir uma ampla gama de registros documentais, tais como gravações de áudio e vídeo, fotografias, mapas, textos escritos, anotações detalhadas, dicionários, gramáticas e outras formas de documentação. Esses registros, previamente coletados e armazenados, possibilitam o acesso e a reutilização por novas gerações de pesquisadores, falantes e comunidades interessadas na preservação e no estudo da língua e da cultura associada (Dobrin e Schwartz, 2021).

Os autores Dobrin e Schwartz, referências no assunto, figuram entre os poucos que produzem sobre o tema até então, sendo muito referenciados em trabalhos adjacentes, dada a inovação e abrangência de suas ideias, apesar de sua produção ser em língua estrangeira, ainda são escassas obras sobre legacy. E um de seus estudos, inferem que para que esses materiais sejam de fato úteis para pesquisas subsequentes, os pesquisadores devem fornecer metadados mais detalhados e contextualizados. Isso inclui informações aprofundadas sobre as circunstâncias em que a pesquisa foi conduzida, a ideologia que permeia o meio acadêmico e social no momento da coleta dos dados, além de registros etnográficos mais robustos que situam os materiais dentro de um contexto interpretativo mais amplo. Nesse sentido, a ideia de "meta-documentação" surge como um conceito essencial para garantir que os materiais arquivados sejam compreendidos de forma mais completa e eficaz pelas gerações futuras de pesquisadores.

Ainda nessa perspectiva, diversos autores destacam que os materiais de legacy, apesar de sua inegável importância, é comum que esses materiais apresentem falhas ou lacunas significativas, como um registro longe de ser suficiente, esses materiais podem servir como um alerta para que os pesquisadores contemporâneos evitem repetir os mesmos erros na documentação atual ao trabalhar com materiais de legacy, percebe-se que pequenos cuidados

adicionais poderiam ter sido tomados pelos pesquisadores originais para tornar as gravações mais úteis e acessíveis. Dessa forma, o estudo crítico desses registros não apenas permite recuperar informações valiosas, mas também informar e aprimorar as práticas contemporâneas de coleta e armazenamento de dados linguísticos, tendo em vista que os materiais produzidos hoje se tornarão, inevitavelmente, o legado deixado para futuras gerações de pesquisadores.

Um dos desafios encontrados na utilização desses materiais de legacy, refere-se às discrepâncias entre as transcrições e as gravações de áudio e ou outras mídias. Em um primeiro momento, essas divergências podem ser interpretadas como as falhas já citadas na precisão da documentação. No entanto, análises mais aprofundadas indicam que essas inconsistências podem, na realidade, oferecer novas perspectivas para a interpretação dos materiais, isso ocorre porque as divergências entre transcrição e áudio podem refletir aspectos da percepção e do conhecimento do transcritor, que nem sempre podem ser capturados de maneira objetiva e neutra. Dessa forma, essas diferenças não devem ser vistas exclusivamente como erros, mas sim como camadas adicionais de informação que podem ser recuperadas por meio de um trabalho interpretativo mais

detalhado (Dobrin e Schwartz, 2021).

Assim, o estudo de materiais de legacy se apresenta como uma prática complexa e multifacetada, que exige um olhar crítico sobre o passado, uma abordagem cuidadosa no presente e uma visão estratégica para o futuro. O compromisso com a preservação e a correta documentação desses registros não apenas enriquece o conhecimento acadêmico, mas também fortalece as comunidades linguísticas ao proporcionar-lhes ferramentas para a revitalização e manutenção de suas línguas e culturas. Dessa maneira, a continuidade dos trabalhos no presente e no futuro com materiais de legado dependem do empenho de pesquisadores e falantes na construção de um acervo documental que seja acessível, interpretável e significativo agora e para as gerações futuras (Dobrin e Schwartz, 2021).

Esses materiais (fotografias, vídeos e áudios) são fontes essenciais para entender as línguas e culturas dos povos indígenas do Oiapoque, especialmente no contexto de uma região com desafios específicos de isolamento geográfico e acesso limitado a recursos de diversas formas, sejam eles técnicos ou de natureza ligada a pouca atuação pública do estado no trato com o tema.

Para Cunha e Lima (2007)

> “[...] preservar os suportes informacionais, seu acesso e uso no meio digital, levanta-se como condição de extrema importância para preservar-se o insumo fundamental do processo de construção do conhecimento e informação. Percebe-se ainda, nesta mesma perspectiva, que a preservação permitiu às sociedades ao redor do mundo o acúmulo de conhecimento e a utilização do legado informacional daqueles que, durante anos e séculos, construíram paulatinamente seus saberes. Há, portanto, a necessidade de garantir que as informações que são produzidas hoje, estejam acessíveis na posteridade, pois configuram-se um rico patrimônio humano, fruto de sua produção cultural, social e ou científica (Cunha e Lima, 2007, pág.13).”

Ao organizar esses materiais de forma digital, é possível acessá-los de maneira mais eficiente, garantindo que continuem a ser utilizados para fins educacionais, culturais e de preservação da memória histórica e cultural dos povos indígenas do Oiapoque. A proposta de um Acervo Digital é não só um meio de preservar o patrimônio, mas também um processo de democratização e favorece a construção de novas formas de acessibilidade ao conhecimento, que visa dar visibilidade às comunidades indígenas e valorizar sua contribuição para a diversidade cultural do Brasil.

Sendo assim, é importante promover a inclusão digital das populações indígenas, permitindo que possam acessar, interagir e contribuir com o acervo de maneira dinâmica e participativa. Outro aspecto importante do projeto é a utilização de metadados padronizados, que são essenciais para garantir a organização, a preservação e a acessibilidade dos materiais no longo prazo. A padronização dos metadados permite que os materiais sejam facilmente localizados, acessados e compreendidos por qualquer pessoa, independentemente de seu nível de conhecimento técnico. Além disso, a utilização de metadados também facilita a preservação dos materiais digitais, uma vez que eles permitem o monitoramento constante do estado dos arquivos e sua adequação às novas tecnologias de armazenamento e acesso (Duranti, 1996; Harrison, 2007).

Portanto, o Acervo Digital não é apenas um repositório de informações, mas também um instrumento de resistência cultural. Representa uma maneira de os povos indígenas do Oiapoque se apropriarem de suas próprias histórias e línguas, tornando-as acessíveis às gerações futuras e permitindo que continuem a desempenhar um papel vital na construção de

suas identidades culturais. Além disso, ao fazer uso das tecnologias digitais, o projeto abre caminhos para a construção de uma memória coletiva mais inclusiva e respeitosa das diversas culturas indígenas, que não apenas resistem ao processo de homogeneização imposto pela globalização, mas também se afirmam de maneira vibrante e autêntica no cenário contemporâneo.

LEGACY E A MEMÓRIA COLETIVA

Dentre os materiais de legacy que constam no projeto “Qual(is) língua(s) você fala? Rumo à identificação e salvaguarda das línguas indígenas do Oiapoque”, há uma coletânea de áudios salvaguardados pelo projeto, dentre eles, áudios gravados em 1990 pela pesquisadora Maria Tassinari, durante uma cerimônia Turé em uma aldeia Karipuna, quando apresentados em 2025 a pesquisadora indígena Mara Karipuna que ao ouvi los relata que:

> “Eu não tenho palavras pra dizer o que é ter esse contato, mesmo que seja por um áudio. É como se eu tivesse sido transportada. Eu imaginei, na minha cabeça, as pessoas ali dentro do Laku, dançando, ouvindo os mais velhos falarem, aquela brincadeira de chamar pra servir a bebida, a língua sendo usada naquele espaço. Isso nos fortalece e nos empodera hoje. Ter esses materiais mostra a importância e a necessidade de documentar, registrar e salvaguardar eles, pra que as futuras gerações tenham essa mesma sensação que eu tive, acessa um conjunto de lembranças que não são apenas suas, mas pertencem a toda a coletividade de seu povo” (Mara Karipuna, 2025).

O relato da Mara Karipuna entrelaça se com a perspectiva do conceito de memória coletiva (Halbwachs, 1990), pois ao ouvir os áudios, essa memória não está restrita a fatos objetivos; ela é carregada de significados afetivos, espirituais e culturais, transmitidos de forma intergeracional. O áudio, enquanto material de legacy, atua como um catalisador dessa memória, permitindo-lhe "sentir os mais velhos" e "ser transportada" a um tempo em que o ritual do Turé era vivido por seus ancestrais. Essa experiência evidencia como a memória coletiva pode ser ativada por esses materiais, sendo muito útil na manutenção da coesão e identidade de um grupo. Mara nos descreve que “ouvir os cantos trouxe uma sensação de choro” e se transportou ao “outro mundo”, reforçando a ideia de que gravações servem como gatilho para experiências sensoriais e afetivas relacionadas a esse passado coletivo.

Segundo Halbwachs (1990), a memória coletiva não depende apenas de lembranças individuais, mas de artefatos culturais que reativam o passado, os materiais de legacy aqui na forma de registros de áudio assumem, nesse contexto, o papel de conectar gerações, amplificando experiências que poderiam estar adormecidas. Outro ponto relevante é o sentimento de pertencimento e resistência que emerge no relato. Mara nos explicita que ouvir os áudios reforçam a noção de que “resistimos e ainda estamos resistindo” às forças históricas que, de diversas formas, tentaram apagar ou silenciar as culturas indígenas. Esse relato dialoga com as análises pós-coloniais (Spivak, 1988; Fanon, 1961), ao evidenciar que, diante de processos de colonização forçada, os povos indígenas encontram no resgate de práticas ancestrais uma forma de reafirmar sua existência e agência. Assim os materiais de legay servem como uma das formas de acessar algumas dessas memórias, do ritual sagrado, das vozes em Karipuna e dos cantos registrados que funcionam, nesse sentido, como práticas de resistência cultural, que fortalecem a identidade e o sentido de comunidade desse povo.

Há também no relato uma dimensão de sofrimento e deslocamento, quando a narradora lamenta não estar presente na aldeia durante o ritual. Essa ausência reforça o impacto das dinâmicas históricas de deslocamento físico e simbólico que afetam povos indígenas no Brasil, muitas vezes impedidos de acessar plenamente seus territórios, suas práticas e suas línguas. Ao mesmo tempo, o áudio permite uma “re-territorialização simbólica”, no sentido de Deleuze e Guattari (1980), já que o material de legacy aqui recria, ainda que parcialmente, o espaço coletivo e espiritual, permitindo-lhe “estar lá” por meio da escuta.

Por fim, o relato expõe a relação intrínseca entre território, cultura e identidade indígena. Ao rememorar as danças, os cantos, a língua e as dinâmicas comunitárias, a Mara reafirma que a cultura Karipuna não está dissociada do território, mas se constitui nele e através dele. Essa visão contrasta com perspectivas ocidentais que tendem a tratar cultura como algo abstrato e deslocado do espaço. O relato analisado é um testemunho potente da forma como os povos indígenas vivenciam e reconstroem sua memória coletiva, mesmo em contextos de ruptura histórica e territorial. Ele nos lembra que tecnologias aparentemente neutras, como

as matérias de legacy, podem se tornar ferramentas de resistência e reencantamento do mundo para comunidades que foram historicamente silenciadas. A experiência de Mara Karipuna nos revela não apenas um encontro com o passado, mas um ato político de afirmação cultural e de continuidade histórica.

REUNIÃO DE MATERIAIS DE LEGACY

A preservação de línguas e culturas indígenas é fundamental para as discussões sobre patrimônio imaterial. A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003) enfatiza a importância de preservar tradições vivas, incluindo línguas indígenas, que são vistas como um elo entre passado, presente e futuro para as comunidades.

O crescente número de línguas ameaçadas de desaparecimento globalmente intensifica a urgência de preservar registros linguísticos e culturais que oferecem informações essenciais sobre a história e a identidade das comunidades. Nesse cenário, os materiais de legacy (legado) — que incluem documentos escritos, gravações de áudio e vídeo, e outros registros produzidos ao longo do tempo — desempenham um papel central. Tais materiais, frequentemente dispersos em arquivos e coleções privadas, servem como marcos que documentam a evolução histórica e cultural das populações (Dobrin & Schwartz, 2021).

São materiais que costumam incluir narrativas orais, documentos escritos, fotografias, vídeos e áudios de cantos, histórias e práticas culturais. Como destacam Dobrin e Schwartz (2021), os materiais de legacy têm "vidas sociais" que se estendem ao longo do tempo, sendo continuamente reinterpretados e ressignificados conforme novas gerações de pesquisadores e membros das comunidades acessam e utilizam esses dados.

Contudo, a preservação dos dados pelos pesquisadores que atuam entre os povos indígenas tem sido informal e muitas vezes improvisada. Os registros acumulados em pesquisas de campo são guardados em condições limitadas, como caixas de papelão ou arquivos, o que resulta em riscos de perda e restrições de acesso. Esse tipo de armazenamento, além de vulnerável a danos físicos, dificulta a organização e recuperação do conteúdo. Com o avanço da tecnologia, surge a oportunidade de transpor essas informações para ambientes digitais, aumentando a longevidade e a acessibilidade dos registros.

Os materiais de legacy também podem contribuir para a documentação linguística, um campo interdisciplinar que visa registrar as línguas faladas, especialmente aquelas que estão em risco de extinção, o que envolve a coleta de dados linguísticos através de gravações de falantes nativos, transcrições, glossários e outras formas de documentação multimodal, como vídeos e áudios que capturam o uso contextual da língua. Austin (2018) descreve as metodologias para documentar uma língua ameaçada e destaca a importância de se trabalhar com falantes nativos para garantir a preservação de significados culturais intrínsecos ao

idioma, destacando que a documentação linguística deve ser abrangente, incluindo gravações de fala natural em contextos cotidianos, registros das práticas culturais relacionadas à língua e o envolvimento da comunidade indígena no processo.

Harrison (2007) propõe que a documentação linguística deve ir além de uma mera coleção de dados e deve servir como um recurso para a revitalização das línguas. Ele defende que os registros detalhados e acessíveis de línguas ameaçadas podem ser usados para criar materiais de ensino, gerar recursos para falantes nativos e apoiar programas de imersão linguística. De acordo com Harrison, a documentação multimodal – que inclui não apenas gravações de áudio, mas também vídeos e outros recursos visuais – é crucial para capturar a língua em uso, permitindo a preservação não apenas de palavras, mas de toda a riqueza cultural e cognitiva associada à língua.

No contexto da preservação cultural, os arquivos digitais não apenas documentam, mas também oferecem uma plataforma para a disseminação e o acesso contínuo a esses dados, tornando-os acessíveis a um público global. A ideia de memória digital está intimamente relacionada, pois compreende a preservação não apenas dos dados, mas do

contexto cultural, histórico e social que os dados carregam, garantindo que a memória de uma comunidade ou cultura seja acessível, compreendida e valorizada ao longo do tempo (Cook 1997).

Segundo Luciana Duranti (1996), o arquivamento digital vai além do simples armazenamento de dados, sendo um processo que visa garantir a autenticidade e a integridade dos documentos digitais, preservando sua confiabilidade e permitindo que informações vitais para a memória cultural possam ser acessadas no futuro.

Cook (1997) vê o arquivamento como uma prática de poder cultural. O autor sugere que os arquivos digitais devam refletir a diversidade das culturas e permitir o acesso a documentos que ajudem a construir a memória coletiva. Ele também alerta para a necessidade de uma gestão ética dos arquivos, especialmente quando esses arquivos envolvem grupos marginalizados, como as comunidades indígenas.

ORGANIZAÇÃO DE UM ACERVO DIGITAL: ESTRUTURA E METADADOS

A exemplo de metodologia para o tratamento de artigos de legacy, o projeto "Qual(is) Língua(s) Você Fala? Rumo à identificação e salvaguarda das línguas indígenas do Oiapoque", utiliza-se de produzindo metadados e promovendo a salvaguarda desses materias, bem como a disponibilização desses materias para a promoção da revitalização da cultura a partir desse processo.

A metodologia do projeto adota como primeira etapa do processo a recepção e organização dos materiais de legacy, que incluem registros analógicos e digitais previamente produzidos. Esses materiais podem ser provenientes de diversas fontes, incluindo pesquisas de campo anteriores, documentos de instituições acadêmicas, gravações feitas por membros das comunidades e arquivos privados. O objetivo é reunir o maior número possível de documentos que reflitam tanto a língua quanto a cultura dos povos indígenas do Oiapoque.

Materiais de legacy que estão em formato analógico, como fitas cassete, CDs, DVDs, filmes em 8mm e outros tipos de registros físicos, são digitalizados para evitar o risco de perda ou deterioração desses registros com o tempo. Após a digitalização, os materiais, sejam já digitais ou previamente analógicos, são encaminhados para transcrição e tradução, utilizando ferramentas como o software ELAN, que permite transcrição multimodal (áudio, vídeo e texto).

A tradução é feita por falantes nativos das línguas Kheuol, Parikwaki e Kalinã, garantindo precisão na representação dos significados culturais e linguísticos. A criação de metadados detalhados é uma etapa fundamental para a organização e acessibilidade dos materiais no acervo digital. Cada item do acervo digital é detalhadamente descrito, incluindo informações sobre o contexto em que foi produzido, as pessoas envolvidas e a língua utilizada. O uso de metadados padronizados garante a interoperabilidade com sistemas de arquivos digitais e assegura a busca e recuperação eficiente dos materiais.

Com a digitalização, transcrição, tradução e organização dos materiais por meio de metadados, os registros são depositados em um Acervo Digital centralizado. O acervo digital será hospedado em uma plataforma segura, com sistemas de backup e recuperação de dados para garantir a longevidade do conteúdo. O Museu Paraense Emílio Goeldi, a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e outras instituições parceiras irão replicar o acervo digital para garantir a preservação em múltiplos locais. O acesso ao acervo será disponibilizado tanto para pesquisadores quanto para as próprias comunidades indígenas, respeitando os direitos culturais e as práticas de uso das informações.

Apesar das vantagens do arquivamento digital, a infraestrutura necessária para a digitalização, armazenamento e acessibilidade dos materiais no acervo digital é um dos maiores desafios enfrentados na implementação de projetos dessa natureza. Embora a tecnologia tenha avançado significativamente nos últimos anos, as condições de infraestrutura no Oiapoque dificultam a implementação de um sistema eficiente de preservação digital. O processo de digitalização exige equipamentos (desktops e notebooks) que nem sempre estão disponíveis nas comunidades indígenas ou mesmo na Universidade.

A preservação de dados

digitais requer sistemas de armazenamento seguros e duradouros. No entanto, mesmo instituições consolidadas como o Museu Paraense Emílio Goeldi enfrentam desafios para a manutenção de grandes volumes de dados digitais ao longo do tempo. O backup de dados e a replicação de servidores são essenciais para mitigar o risco de perda de informações, especialmente em um cenário de evolução constante das tecnologias de armazenamento.

A transcrição e a tradução de línguas indígenas não são tarefas simples. A tradução pode ser complexa, e muitas vezes não há equivalentes diretos em outras línguas. Além disso, a transcrição precisa captar as nuances culturais e linguísticas referentes ao povo. A utilização do software ELAN facilita a transcrição multimodal, mas a questão da fidelidade na tradução ainda é um ponto crítico, especialmente quando se lida com línguas orais, além disso, somente a digitalização de dados linguísticos não é suficiente.

SALVAGUARDA E PRESERVAÇÃO DE MATERIAIS DE LEGACY

A preservação digital do patrimônio cultural e linguístico indígena não pode ser dissociada de questões éticas e legais que envolvem o direito dos povos indígenas sobre seus próprios saberes e tradições. O processo de arquivamento digital deve ser conduzido com sensibilidade cultural, respeito pelos direitos das comunidades, e atenção aos marcos legais que regem a proteção de saberes tradicionais.

A documentação multimodal deve incluir contextos culturais que envolvem práticas sociais, cerimoniais, e educacionais, os quais não podem ser facilmente transcritos ou traduzidos sem uma compreensão profunda da cultura local (Harrison, 2007). O desafio, portanto, é garantir que a documentação vá além da simples coleta de dados linguísticos, incorporando as práticas culturais associadas ao uso da língua.

Embora a digitalização ofereça vantagens significativas, a infraestrutura necessária é um grande desafio, a escassez de equipamentos adequados e a falta de acesso à internet de alta qualidade dificultam não só o processo de digitalização, mas também a manutenção e o acesso contínuo aos dados. No contexto do Oiapoque, e de outras comunidades indígenas remotas, há uma carência de tecnologias apropriadas, o que exige um esforço colaborativo entre governos, as organizações indígenas e a universidade federal do Amapá para superar essa limitação. Além disso, a implementação de uma rede de apoio local, com treinamentos contínuos para os membros da comunidade, pode ser uma alternativa para garantir que a infraestrutura esteja em constante evolução.

A questão do armazenamento digital seguro e duradouro vai além da simples implementação de servidores e backup. A evolução constante das tecnologias de armazenamento pode criar incompatibilidades com dados mais antigos, exigindo constante atualização dos sistemas para garantir a acessibilidade e a integridade das informações ao longo do tempo. Além disso, deve-se considerar a sustentabilidade desses sistemas, uma vez que a manutenção de grandes volumes de dados exige recursos financeiros contínuos e especializados. Instituições como o Museu Paraense Emílio Goeldi enfrentam dificuldades, mas podem servir de modelo para parcerias entre instituições públicas e privadas, buscando soluções mais resilientes e sustentáveis.

A transcrição e a tradução de línguas indígenas, especialmente aquelas predominantemente orais, são de fato tarefas desafiadoras. No entanto, é essencial que qualquer projeto de preservação não apenas registre palavras, mas também os contextos e as práticas culturais associadas ao uso dessas línguas. Por exemplo, a tradução literal pode não capturar o significado completo de uma palavra, que muitas vezes carrega conotações e valores culturais profundos, a utilização do software ELAN é uma ferramenta útil, mas deve ser acompanhada por um trabalho de campo intensivo, com especialistas em linguística e antropologia, para garantir que a transcrição e tradução respeitem as especificidades culturais e linguísticas das comunidades.

A simples digitalização de dados linguísticos não é suficiente para preservar adequadamente o patrimônio indígena. Como elencando, é

preciso que a documentação seja multimodal, incorporando práticas culturais, cerimoniais e educacionais que são inseparáveis da língua, isso implica a criação de arquivos que não apenas contenham transcrições, mas também vídeos, fotos e áudios das práticas sociais, de modo que o contexto cultural em que a língua é falada seja preservada. Essa documentação deve ser feita com uma abordagem que envolva a própria comunidade, para que o registro não se torne apenas um produto acadêmico, mas um reflexo genuíno da vivência e da identidade do povo.

Quando um colaborador solicitou que fosse elaborada uma proposta de financiamento para um novo projeto, cujo objetivo era digitalizar, transcrever e anotar gravações antigas, Schwartz tomou a iniciativa de garantir que parte do orçamento fosse destinada à contratação de um assistente estudantil. Esse novo membro da equipe assumiria responsabilidades essenciais para a execução do projeto, incluindo a transferência de dados entre o software Word e o ELAN. Essa decisão estratégica visava otimizar o fluxo de trabalho e garantir que as atividades técnicas necessárias fossem realizadas de maneira eficiente, permitindo que os pesquisadores focassem em aspectos mais analíticos do projeto.

Diferentemente do dicionário, o projeto ofereceu uma estrutura mais flexível, permitindo que as preferências do colaborador de Schwartz fossem integradas ao processo sem comprometer as melhores práticas linguísticas. A adaptação do projeto para atender a essas necessidades demonstra como a pesquisa linguística pode ser moldada de forma colaborativa, equilibrando as expectativas individuais dos pesquisadores com padrões acadêmicos reconhecidos. Esse alinhamento foi fundamental para garantir que o projeto tivesse não apenas rigor científico, mas também uma abordagem prática que tornasse seu desenvolvimento mais acessível e eficiente.

Além das questões técnicas e metodológicas, a iniciativa também evidenciou a importância de investimentos conscientes no que se pode chamar de "trabalho social linguístico". O envolvimento com a comunidade e a construção de um ambiente de colaboração que permitiram que relações sociais positivas fossem estabelecidas entre os pesquisadores e seus interlocutores comunitários. Esse aspecto é crucial em projetos de natureza linguística, pois a aceitação e participação ativa dos envolvidos podem determinar a qualidade da coleta e análise de dados.

Essas relações sociais construídas ao longo do processo de pesquisa trouxeram desdobramentos inesperados, gerando oportunidades de acompanhamento que, no início do projeto, não poderiam ter sido previstas nem formalmente negociadas. Esse fenômeno evidencia como uma abordagem aberta e colaborativa pode resultar em benefícios adicionais que ultrapassam os objetivos iniciais do estudo. Dessa maneira, a combinação entre planejamento estratégico, flexibilidade metodológica e interação social contribuiu significativamente para o sucesso e expansão do projeto, reforçando a importância de considerar não apenas os aspectos técnicos, mas também os humanos em iniciativas de pesquisa linguística.

A preservação digital do patrimônio cultural indígena também esbarra em questões éticas profundas, não se pode negar que muitos projetos de preservação têm sido realizados sem o devido consentimento ou participação das comunidades afetadas. A apropriação do conhecimento e da cultura indígena por entidades externas pode gerar desconfiança e resistência, para garantir que a documentação digital seja realizada de maneira ética, é essencial que as comunidades estejam no centro do processo, decidindo quais informações serão digitalizadas, quem terá acesso a esses dados e como eles serão usados. Isso pode ser feito através de acordos de cooperação e de mecanismos de governança digital que assegurem o controle das comunidades sobre seu próprio patrimônio.

Em um cenário mais amplo, a crescente globalização e o impacto das tecnologias sobre as culturas tradicionais, muitas línguas e práticas culturais indígenas correm o risco de desaparecer. Nesse contexto, a preservação digital oferece uma chance de garantir a continuidade dessas culturas, ao mesmo tempo em que abre novas oportunidades para as comunidades expressarem sua identidade cultural de forma mais acessível e visível (Dobrin e Schawrtz, 2021) .

A digitalização não é apenas uma questão de preservar o passado, mas de projetar o futuro, garantindo que as gerações futuras tenham acesso ao seu patrimônio e possam fortalecer sua identidade cultural por meio dessas ferramentas.

Outra área que pode ser aprofundada diz respeito aos aspectos legais e de propriedade intelectual no contexto da preservação digital de dados indígenas. Quem detém os direitos sobre os dados digitais de uma língua ou prática cultural? Como proteger essas informações de usos indevidos, como apropriação cultural ou comercialização sem a devida compensação? Esses são pontos que precisam ser discutidos mais amplamente, estabelecendo frameworks legais que garantam o respeito aos direitos dos povos indígenas sobre seu próprio patrimônio

Essa ampliação da discussão destaca os aspectos técnicos, culturais, éticos e legais envolvidos nos projetos de preservação digital de línguas e patrimônios indígenas. Para que tais projetos sejam bem-sucedidos, é imprescindível que haja um esforço conjunto entre as comunidades indígenas, instituições acadêmicas, governamentais e organizações não-governamentais, sempre respeitando as especificidades culturais e garantindo a participação ativa das comunidades no processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Projetos como "Qual(is) língua(s) você fala?" buscam criar um espaço que não apenas armazene materiais, mas também sirva como plataforma viva de memória respeitando as epistemologias e formas de transmissão de conhecimentos, com compromisso ético e colaborativo, reconhecendo e valorizando o protagonismo das comunidades indígenas. A criação de um acervo digital para as línguas e culturas indígenas do Oiapoque representa uma iniciativa de enorme relevância, que visa não apenas preservar, mas também promover a valorização e o reconhecimento dessas culturas ancestrais, que são, muitas vezes, invisibilizadas ou distorcidas nos registros históricos e acadêmicos, adotando metodologias colaborativas baseadas no consentimento livre, prévio e informado.

As questões metodológicas são um outro ponto de grande importância nesse processo de criação do acervo digital. A transcrição e tradução das línguas indígenas, muitas vezes com pouca documentação escrita, exigem um trabalho delicado e rigoroso. É necessário um entendimento profundo da língua, de seus contextos culturais e da forma como os conhecimentos são transmitidos oralmente, a transcrição literal pode não ser suficiente para capturar a riqueza e o significado de certos conceitos, portanto, a metodologia deve ser construída em colaboração com os falantes nativos, respeitando a dinâmica cultural da comunidade e utilizando também recursos multimodais que possam representar adequadamente os sons, gestos, e outros elementos que fazem parte da comunicação indígena.

No entanto, esse processo envolve uma série de desafios, tocando questões profundamente técnicas, metodológicas e éticas, que precisam ser abordadas com um cuidado redobrado. Tais desafios não podem ser vistos de maneira isolada, mas sim em um contexto de respeito, colaboração e conscientização sobre a diversidade e a complexidade das culturas indígenas, distanciando-se de uma lógica extrativista de coleta de informações e fomentando o fortalecimento das línguas na contemporaneidade.

Uma das questões centrais diz respeito à infraestrutura e à acessibilidade, pois a criação de um acervo digital requer não apenas o armazenamento seguro e eficaz das informações, mas também a disponibilização para diferentes públicos. Esse aspecto não pode ser desconsiderado, pois as comunidades indígenas, especialmente aquelas localizadas em regiões remotas, como algumas são no Oiapoque, podem enfrentar dificuldades no acesso a tecnologias modernas, como a internet de alta velocidade ou dispositivos adequados. Portanto, é essencial que o projeto contemple soluções inovadoras e adaptáveis às realidades locais com a colaboração entre especialistas em tecnologia, pesquisadores de línguas indígenas e membros das próprias comunidades.

Outro ponto crítico é o aspecto ético e legal, que envolve questões sensíveis sobre os direitos culturais e linguísticos das comunidades indígenas.

Ao lidar com as línguas e as culturas dessas comunidades, é essencial garantir que elas sejam tratadas com respeito e que seus direitos sobre os saberes, as tradições e as línguas sejam preservadas. Isso inclui o direito de decidir o que será documentado, como será compartilhado e quem terá acesso a esse material.

Além disso, é importante que as comunidades indígenas participem ativamente do processo de elaboração, desde a concepção do projeto até a implementação, para que possam garantir que o acervo digital seja uma ferramenta útil e relevante para elas. O respeito aos direitos autorais, à propriedade intelectual coletiva e ao consentimento informado é fundamental para que o processo de preservação digital seja conduzido de forma justa e transparente, evitando a exploração ou o desrespeito à cultura indígena.

Em suma, a criação de um acervo digital para as línguas e culturas indígenas não é apenas um desafio técnico, mas também uma responsabilidade ética e cultural. O sucesso dessa iniciativa depende não apenas da tecnologia utilizada, mas principalmente da forma como os direitos e os saberes das comunidades serão respeitados ao longo de todo o processo. Somente com um compromisso genuíno com a colaboração, o respeito e a valorização da diversidade cultural é que se pode garantir a criação de um acervo digital que verdadeiramente reflita a riqueza das línguas e culturas indígenas do Oiapoque e sirva como um legado para as futuras gerações.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, Peter. Current Issues in languages documentation. Language Documentation and Description, Londres: SOS, v. 7, p. 12-33, 2010.

CHAGAS, Mario. A poética das casas museus dos heróis populares. Mosaico, v. 2, n. 4, p. 3-12,2010.

CUNHA, Jacqueline; LIMA, Marcos. PRESERVAÇÃO DIGITAL: o estado da arte. VIII ENANCIB – Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, Salvador, 2007.

COOK, G. Key Concepts in ELT: Schemas. ELT Journal, v. 51, p. 86, 1997. DOI: https://doi.org/10.1093/elt/51.1.86.

DOBRIN, Lise M.; SCHWARTZ, Saul. The social lives of linguistic legacy material. Language Documentation and Description, 202.

DONATTI, Patricia Bayod. Curt Nimuendajú. Somanlu : Revista de Estudos Amazônicos. Ano 16 , n.1,p 28-62. 2016.

DURANTI, Luciana; MACNEIL, Heather. A proteção da integridade dos registros eletrônicos: uma visão geral do projeto de pesquisa UBC-MAS. Archivaria, v. 42, out. 1996, p. 46-67. Disponível em: https://archivaria.ca/index.php/archivaria/article/view/12153. Acesso em: 11 nov. 2024.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,1961. HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice, 1992

HARRISON, David. When languages die: The extinction of the world's languages and the erosion of human knowledge. Oxford University Press, 2007.

HIMMELMANN, Nikolaus P. Language Documentation: What is it and what is it good for?. In: GIPPERT, Jost; HIMMELMANN, Nikolaus P.; MOSEL, Ulrike (Eds.). Essentials of Language Documentation. Berlim: Mouton de Gruyter, 2006. p. 1-30

SPIVAK, Gayatri. Can the Subaltern Speak?. Londres: Macmillan, 1988.

UNESCO. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris, 17 out. 2003. Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006.

WOODWARD, Kathryn. Identidades e diferenças: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2017.

CAMINHOS DESCOLONIAIS À JUSTIÇA CLIMÁTICA NA AMAZÔNIA

Sávio Wendell Barbosa de Almeida - UNIFAP
David Junior de Souza Silva - UNIFAP

INTRODUÇÃO

A Amazônia abriga uma das maiores biodiversidades do planeta e, por ser a maior floresta tropical do mundo, desempenha um papel vital na regulação do clima. Neste sentido, a discussão sobre as mudanças climáticas não deve ignorar a relevância do bioma, levando em consideração os diferentes modos de vida que ocupam a região, a relação das pessoas com a natureza e a cosmovisão de comunidades tradicionais, que, ao seu modo, contribuem com o uso racional e sustentável dos recursos naturais disponíveis.

Estamos às vésperas da COP30, a 30ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, que acontecerá na cidade de Belém (PA), em novembro deste ano de 2025. Esta é uma oportunidade para que a região se destaque na liderança das discussões relacionadas às mudanças climáticas e apresente sua agenda de adaptação e mitigação dos efeitos da crise do clima, assim como também debater o papel da Amazônia na economia verde e no desenvolvimento socioambiental.

Neste trabalho teórico e crítico, propõe-se uma reflexão sobre racismo ambiental, colonialidade e justiça climática na Amazônia, se sustentando em análises conceituais. Portanto, como define Gil (2008), esta pesquisa bibliográfica foi concebida a partir de conteúdos já disponíveis, composto basicamente de livros e artigos científicos. Deste modo, este estudo se ajusta no aprofundamento teórico e conceitual existentes com a observação e articulação apreciativa de arcabouços teóricos sobre justiça climática, racismo ambiental e colonialidade na Amazônia. Sendo assim, essa pesquisa qualitativa, como delineia Gil (2008), volta-se à compreensão de fenômenos sociais, trazendo significados, percepções e visões de mundo, utilizando-se de textos, discursos e interpretações como objetos de análise. Logo, não se embasa em dados numéricos ou estatísticas, mas sim na análise crítica, descritiva e interpretativa.

Portanto, para compreender a visão de mundo relacionada à Amazônia, Bertha Becker (2009) nos leva ao entendimento histórico de expansão dos limites previstos no Tratado de Tordesilhas por Portugal, com o objetivo estratégico de controle territorial. No entanto, apesar de prevalecer os interesses econômicos, a "geopolítica foi mais importante do que a economia, no sentido de garantir a soberania sobre a Amazônia, cuja ocupação se fez, como se sabe, em surtos ligados a demandas externas seguidos de grandes estagnação e de decadência" (BECKER, 2009, p.71).

A Amazônia vive hoje um novo momento de exploração do seu capital natural, seja por meio da monocultura da soja, que ameaça às áreas de cerrado com uma produção voltada quase que exclusivamente para atender a demanda externa, ou com a abertura de pastos e da exploração de madeira com a derrubada de vegetação nativa. Por esta razão, é fundamental que a COP30 seja observada sob ótica dos povos tradicionais e comunidades urbanas da Amazônia, de modo a considerar as distintas realidades da região, compreendendo que as discussões de um evento com esta magnitude, estão mais relacionadas aos interesses estratégicos na região, com tomadas de decisões que envolvem as diplomacias de países. "Hoje, esta geopolítica atua, sobretudo, por meio do poder de influir na tomada de decisão dos Estados sobre o uso do território, uma vez que a conquista de territórios e as colônias tornaram-se muito caras" (BECKER, 2009, p. 71).

Recorrendo a Mignolo (2008), vemos que forças históricas, caladas durante séculos e que nunca foram apagadas, chegaram ao protagonismo em um ponto de não retorno. Deste modo, é imprescindível pensar a Amazônia considerando a sua população e estilos de vida, lembrando que tudo o que ocorre neste espaço tem sua razão de ser na história imperial-colonial de como a América Latina foi construída. Portanto, aqui, não se busca respostas para tentar fechar o debate, mas continuá-lo em um diálogo rumo ao futuro, onde a relação sustentável com a floresta seja a premissa. Assim, este trabalho tem a intenção de fomentar a discussão sobre o clima como um todo, atento principalmente à realidade da Amazônia brasileira.

A AMAZÔNIA ENTRE CONFLITOS TERRITORIAIS E MUDANÇAS CLIMÁTICAS

O conceito de racismo ambiental é importante neste debate para racializar o tema e trazer à tona as diferentes realidades de um lugar, que assim como outros lugares no mundo, passa por situações que o torna refém de políticas racistas e homogeneizadoras.

De acordo com a noção de racismo ambiental apresentada por Strattner (2023), este reproduz-se no âmbito de competições e procura comprovar como os povos não-brancos são acometidos de maneira desigual pelos efeitos das mudanças climáticas, visto que eles foram e permanecem esquecidos de todas as políticas públicas de habitação, segurança, alimentação e de saúde. Ou seja, o racismo intensifica e motiva os impactos desiguais das mudanças climáticas em grupos historicamente marginalizados, sub humanizados e às margens de direitos civis e ambientais.

> “O visível aumento dos efeitos das mudanças climáticas e o medo de um fim próximo, consequência da deterioração secular da natureza, têm ganhado espaço no debate político global. Embora os movimentos sociais populares e as exclamações dos povos tradicionais e povos da floresta, urgindo uma melhor relação entre o ser humano e o meio ambiente, estejam sendo articulados desde o final do século passado, sempre houve um silêncio perturbador por parte das políticas institucionais que visavam manter, sem questionamentos, o sistema eurocentrado e capitalista em vigor” (Strattner, 2023, p. 97).

O engajamento social em defesa do meio ambiente prevê mudanças efetivas nas formas como produzimos e consumimos, no entanto há empecilhos para conquistar espaço e aceitação necessária nos debates públicos. Como aponta Strattner (2023), há um diálogo raso em defesa do meio ambiente, com políticas e propagandas de transformação na maneira como consumimos, sem, todavia, questionar sobre o padrão predatório no qual geramos e a maneira que este modifica, sem desvios, a estabilidade da natureza, prejudicando direta ou indiretamente a população. Sem consciência das causas estruturais da crise ambiental.

No tabuleiro geopolítico, vários tipos de pressões tentam interferir nas decisões dos Estados quanto ao manuseio de seus territórios, como nos mostra Becker (2009). Essa transformação está conectada à revolução científica e tecnológica, que proporcionou maior amplificação da comunicação e da mobilidade mundial por meio de fluxos e redes, acelerando o ritmo das interações e ampliando as dimensões espaciais e temporais das relações, criando novas configurações de espaço-tempo.

No entanto, já há na Amazônia resistências ao apoderamento desordenado de seus recursos e protagonistas que lutam pelos seus direitos. Esse movimento contraria as forças externas que, até então, atuavam de forma livre, ainda que enfrentando intensos conflitos.

> “Com as resistências regionais os conflitos na região alcançam um patamar mais elevado. Não se trata mais apenas de conflito pela terra; é o conflito de uma região em relação às demandas externas. Esses conflitos de interesse, assim como as ações deles decorrentes contribuem para manter imagens obsoletas sobre a região, dificultando a elaboração de políticas públicas adequadas ao seu desenvolvimento” (BECKER, 2009, p. 72)

JUSTIÇA CLIMÁTICA E RESISTÊNCIAS DECOLONIAIS NA AMAZÔNIA

Portanto, para que esse padrão de desenvolvimento da Amazônia mude, é imprescindível assimilar os distintos projetos geopolíticos e os seus atores, que estão na base dos conflitos, para explorar modos de compatibilizar o crescimento econômico com a conservação dos recursos naturais e a inclusão social, não se tratando de mero ambientalismo e, muito menos, de mais um momento destrutivo. Becker (2009) aponta que conectividade regional é um dos elementos mais importante na Amazônia, sobretudo, das telecomunicações, em razão destas redes de comunicações permitir articulações em níveis locais, nacionais e globais, assim não se tratando apenas de ligações por estradas e elementos que contribuem para a degradação dos recursos naturais e da sociedade.

Essa análise defende que, para além dos fatos midiáticos e hegemônicos, a luta climática deve considerar os relatos e as estratégias de resistência das comunidades mais afetadas. Pois, como lembra Strattner (2023), há, sim, uma discriminação em como indivíduos de diferentes cores são tratados e atingidos na sociedade. É incontestável que uma divergência que não dê luz as assimetrias sociais, ou que as normalize, seja insuficiente para qualquer avanço futuro, já que estamos em um mundo com

disposições universalistas que não aceitam conhecimentos e práticas diferentes de valores modernos eurocêntricos, capitalistas, judaico-cristãos, patriarcais, heterossexuais, militarista (Strattner, 2023, p. 100). Por isso, essa discussão estende o debate ecológico e defende as vítimas diretas das mudanças climáticas, e os saberes ancestrais, de modo que tenham espaço igualitário na resistência em defesa do clima e contrários aos interesses de grandes corporações e políticas estatais, pretendendo assim a liberdade, o cuidado e a sobrevivência das comunidades.

> “O mundo moderno foi fundado sob esse extermínio colonial de corpos e saberes, permeado pela institucionalização da escravidão contra negros, estupro e subserviência de indígenas, entre muitos outros atos tenebrosos justificados pelo Estado e pela Igreja. Os negros e indígenas foram postos em uma categoria de sub-humanos, sem alma, sem direitos e sem pensamento, e, com isso, explorados, desterritorializados e silenciados. Da mesma forma, a natureza foi enxergada como área plena de recursos a serem transformados em mercadoria, sem o sentir, o encanto e o saber que os povos originários enxergavam e cuidavam ao se relacionarem com ela. Com corpos, mentes e terras explorados e sujeitos a constantes genocídios, os povos tradicionais ficaram reféns deste “pensar” racista, colonizador, cisheteronormativo, igrejista, militarista, dos europeus” (Strattner, 2023, p. 103).

A CRÍTICA AO CAPITALISMO E À COLONIALIDADE NO DEBATE CLIMÁTICO

À vista disso, Nelson Maldonado-Torres (2022) indica que no mundo estabelecido por indivíduos que se entendem como seres divinos ou como alter egos de diferentes graus vem a ser feito por relações sociais que promovem um grupo ao nível de divindade e que sujeitam os outros ao inferno da escravidão racial, do estupro e da colonialismo pérpetuo. Nessa realidade geopolítica e social, a suposta desvantagem passa a se converter em dispensabilidade, o que faz com que a vizinhança da morte, e não apenas a pobreza, defina a situação do condenado (MALDONADO-TORRES, 2022, p. 54). Portanto, como resposta firme à colonialidade, apresenta-se, tanto a descolonização quanto a degeneração, como projeto, num ato de transgredir com as relações dominantes coloniais de gênero. Não sendo somente sociais e políticas a importância dessas formas de gestos e imaginação, mas também metafísicas. “Elas pretendem restaurar a ordem humana, fazendo desaparecer a lógica da subalternidade ou outorgando mais importância às marcas da diferença transontológica na sociedade” (MALDONADO TORRES, 2022, p. 56-57).

Assim, quando os indivíduos excedem os limites convencionados da justiça e se revelam dispostos a ofertar seus próprios corpos marginalizados e desumanizados, mesmo que isso lhes custe a própria vida, nasce a descolonização e a degeneração como projetos. São modos de desmantelar o imaginário e o mundo social e geopolítico idealizados doravante a naturalização da não-ética da guerra. “Trata-se, portanto, de uma ética da descolonização ou da libertação, que orienta uma política radical de oposição à colonialidade em todas as formas” (MALDONADO-TORRES, 2022, p. 58).

Strattner (2023) reforça que o mundo moderno foi instituído sob a aniquilação colonial de corpos e saberes, atravessado pela institucionalização da escravidão contra negros, estupro e submissão de indígenas, entre outras práticas aterrorizantes amparadas pelo Estado ou pela igreja. Negros e indígenas foram desumanizados, inferiorizados, desprovidos de alma, direitos e sabedoria. Foram explorados, arrancados de seus territórios e silenciados. E, nesse mesmo processo, a natureza passou a ser tratada como fonte de recursos a serem explorados e convertidos em mercadorias, suprimindo a vivência, a contemplação e percepção que os povos originários nutrem em sua relação com o meio.

Submetidos à exploração e a constantes atos de extermínios, os corpos, mentes e territórios dos povos tradicionais viraram vítimas de um raciocínio racista, colonizador, cisheteronomativo, religioso e militarizado determinado pelos colonizadores europeus. Logo, os resquícios coloniais eurocentristas de extorsão, extermínio, domínio e apagamento mantêm-se e se disfarçam de variadas maneiras na sociedade, nas escolas, nas políticas públicas e na saúde ao longo do tempo, até o presente. “Essas políticas de deterioração e subalternização do espaço e do corpo afetam

diretamente a população de cor e ajudam a explicar o racismo ambiental" (Strattner, 2023, p. 107).

O incômodo principal de Maldonado-Torres (2022) com a filosofia moderna exterioriza-se no modelo seletor de sua dúvida intransigente. Na realidade, ela nunca questionou nem séria e nem sistematicamente a colonialidade. Sendo assim, a conduta de-colonial (em comparação ao comportamento imperial) justifica a ruptura com a atitude natural colonial e com a retórica imperial, que subentende que todo indivíduo deve alcançar a legitimação do homem branco para conquistar o significado completo de sua humanidade.

Enquanto projetos políticos e epistêmicos, o giro decolonial e a descolonização, não se limitam à superação dos arranjos coloniais formais, mas requerem uma renúncia profunda ao modelo persistente da colonialidade do poder, do saber e do ser. Trata-se de desfazer o paradigma moderno alicerçado na lógica da guerra, o que requer uma oposição direta às hierarquias raciais, de gênero e de sexualidade acomodadas ou intensificadas pela Modernidade europeia no decorrer dos processos de conquista e escravização de inúmeros povos ao redor do mundo (MALDONADO-TORRES, 2022, p. 66).

Por não seguirem os mesmos padrões religiosos, culturais e de visão de mundo, os povos originários foram subjugados como pertencentes a uma raça diferente e inferior em relação aos europeus, que passaram a se enxergar como centro do mundo, assim estruturando as relações com base na ideia de raça, de modo que uma "raça superior" domina e extermina "raças inferiores", que são subalternizadas, colonizadas e aniquiladas tanto fisicamente quanto em seus saberes e vivências. Strattner (2023) reforça que as bases que originaram o Estado brasileiro e outros Estados Nacionais ainda permanecem ativas, e que as condutas sociais mantêm-se inclinadas pela mentirosa ideia de raça e pelo racismo, que é a forma concreta de preconceito que afeta diretamente as pessoas não brancas. Deste modo, se reflete como a luta ambiental e os impactos das mudanças climáticas estariam conectados às questões de raça, colonialismo e capitalismo. "O conceito de Justiça Climática abrange a concepção de que pessoas são atingidas de diferentes maneiras pelas consequências da crise ambiental, considerando, no entanto, majoritariamente a distinção de classes" (Strattner, 2023, p. 99).

O fato do sistema capitalista enxergar a terra como um recurso rentável e explorável é o diferencial em relação às ideias coloniais, pois, conforme os anos e séculos foram ficando para trás, o ritmo de conquista e dominação da terra foi aumentando, alcançando uma rapidez predatória completamente impraticável, hostil e desarmônica à natureza da Terra. Esse sistema extremou a forma de viver e olhar a Terra de tal maneira que sua existência corrompeu a natureza ao ponto de a vida não ser mais compatível com a existência humana e não humana no geral. É exatamente essa incoerente relação dos capitalistas em oposição à natureza a causa de um cenário de mudanças climáticas, em uma resposta da Terra aos muitos anos de exploração.

Isto posto, é incontestável que a luta contra as mudanças climáticas seja necessariamente uma pauta anticapitalista e antiexploratória. Strattner (2023), indica que a compreensão de que o capitalismo reduz a forma de ser viver na Terra e acarreta as urgentes catástrofes climáticas e a devastação desse "espaço casa", por muito tempo cultivado pelos povos tradicionais, sendo assim fundamental que se elabore uma crítica ao capitalismo e à maneira como produzimos e consumimos, de modo a se organizar reais mudanças nas políticas sociais e ambientais e, por fim, econômicas.

Nessa lógica, Mignolo (2008) entende o pensamento descolonial como opção desconstruída de coexistência ética, política e epistêmica, não se tratando apenas de uma convivência harmoniosa, mas sim uma resistência que reivindica o direito à re existência em todas as extensões do pensamento e da existência.

O pensamento descolonial, portanto, é um desapego ao eurocentrismo como elemento do saber, do qual é possível controlar a economia, a autoridade, o gênero e a sexualidade, em suma, a subjetividade. Em síntese, a lógica colonial despreza a ruptura tradicional entre estrutura e superestrutura, destacando às complexas interações entre diferentes esferas que compõem a matriz do poder colonial. A ideia de América Latina se constitui dentro de um horizonte imperial que visa a dominação econômica e política, envolvendo disputas e interesses entre grandes

potências, além do poderio sobre o saber e as subjetividades dos povos colonizados. Esse domínio se apresenta através da sobreposição de um modelo de família cristã-colonial, unido à estrutura latifundiária e à moralidade burguesa corroborando uma normatividade sexual específica (Mignolo, 2008, p. 242).

Logo, Strattner (2023) entende, então, que o racismo ambiental é uma manifestação global e decorre da globalização de princípios e práxis modernas ocidentais, impregnados de colonialidades. Desse modo, a invisibilização e o apagamento das vítimas do racismo é um dos fatores principais para entender o racismo ambiental, assim como as políticas de matança e exclusão, e o descaso quanto a utilização e distribuição de soluções químicas ou perigosos à população e ao meio ambiente em espaços comunitários, onde existe um aglomerado maior de povos pretos e indígenas. Igualmente, essa pauta ambiental pode ser projetada sob duas perspectivas.

Onde os países, em geral do Sul global, são acometidos drasticamente pelos feitos econômicos de Estados mais desenvolvidos e, simultaneamente, em todos os países, que se encontram populações que continuam vulnerabilizadas pelas políticas modernas e biopolíticas, sendo vítimas desiguais de catástrofes ambientais.

Como fronteira do capital natural em nível global, se identifica na Amazônia um projeto de internacionalização do bioma e o de integração da região, sul-americana, continental. Becker (2009) ressalta que até recentemente o domínio internacional concebeu a Amazônia como uma enorme unidade de conservação a ser preservada, em razão da sobrevivência do planeta, devido aos efeitos do desmatamento sobre o clima e a biodiversidade. O pilar desse entendimento deve-se, em grande parte, aos avanços tecnológicos, como a utilização de satélites, o que permitiu ampliar a visão complexa da superfície da Terra e da sua unidade trazendo a sensação de responsabilidade comum, bem como a consciência do esgotamento da natureza, que se tornou um recurso escasso.

A partir de duas lógicas muito distintas, a natureza então foi reavaliada e revalorizada, convergindo para o mesmo projeto de preservação da Amazônia. De acordo com Becker (2009), a primeira lógica é a civilizatória ou cultural, onde se apresenta uma preocupação legítima com a natureza pela questão da vida, o que originou os movimentos ambientalistas. E, a outra lógica, é a da acumulação, em que a natureza é vista como recurso escasso e como estoque de valor para a consumação de capital futuro, sobretudo no que compete a utilização da biodiversidade condicionada ao avanço da tecnologia (BECKER, 2009, p. 74).

Com esse entendimento, Quijano (2005) aponta para o novo modelo global de controle do trabalho que se estabeleceu, passando a ser um elemento central em uma nova configuração de poder. Essa ordem de poder virou a base da qual os diferentes elementos dependiam, tanto em conjunto quanto individualmente, dentro de um contexto histórico e estrutural. Em outras palavras, tal dependência não se dava unicamente pelo papel subalterno que esses componentes ocupavam dentro de um sistema mais extenso, mas também porque, mesmo mantendo suas particularidades e independentemente das descontinuidades nas suas relações com o todo e entre si, seu desenvolvimento histórico passou a estar associado à sua inserção nesse novo padrão global de poder.

Para Quijano (2005), o capitalismo em escala mundial surgiu como um novo e inigualável arranjo de relações de produção no percurso histórico da humanidade. Conforme se estruturava no controle do trabalho, dos recursos e dos produtos, integrava de maneira articulada todos os modos historicamente conhecidos de ordem produtiva, tornando-se então um sistema de alcance global para controlar o trabalho e seus resultados. Assim, por se organizar em torno do capital e em função dele, essa estrutura também assumia um caráter essencialmente capitalista.

Discutir as mudanças climáticas é inviável sem considerar a importância da Amazônia, especialmente no que diz respeito às comunidades e populações mais prejudicadas pelos efeitos do aquecimento global. A ameaça aos territórios e às áreas vulneráveis a catástrofes naturais torna mais urgente essa reflexão. Paiva Júnior e Medeiros (2024) contribuem com o debate sobre racismo ambiental no Brasil. Este é reflexo das desigualdades históricas, afetando principalmente comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e moradores de áreas periféricas que constantemente experienciam o peso de atividades poluentes e

deteriorantes do meio ambiente, quando também são privadas do direito aos benefícios de um ambiente saudável. A persistência desse legado na convivência com o meio ambiente caracteriza-se principalmente pela concentração de indústrias poluidoras e projetos de exploração predatória em regiões habitadas por grupos marginalizados. "O fraco cumprimento das regulamentações ambientais e a falta de políticas efetivas contribuem para a manutenção das desigualdades socioambientais no país" (PAIVA JÚNIOR; MEDEIROS, 2024, p. 282).

Apesar de ser reverenciado por abrigar uma das maiores biodiversidades do planeta e por sua riqueza multicultural, o Brasil exibe uma face contraditoriamente tenebrosa, marcada por imensas discrepâncias sociais e ambientais. A presença traiçoeira do racismo ambiental é uma realidade incômoda e inquestionável, que se mistura com as paisagens tropicais exuberantes, as expressões artísticas diversas e tradições culturais variadas.

> "O fenômeno do racismo ambiental no Brasil é intrinsecamente entrelaçado com uma história colonial marcada por exploração desenfreada de recursos naturais e profunda desigualdade social. Remontando ao período colonial, a exploração da rica biodiversidade e dos recursos minerais do país, impulsionada pela demanda europeia, delineou os primeiros contornos das disparidades ambientais que persistem até os dias atuais. A estrutura social e econômica moldada pela concentração de terras e riquezas nas mãos de poucos resultou no deslocamento forçado de comunidades indígenas de suas terras ancestrais, bem como na brutal migração forçada de milhões de africanos escravizados, cujo trabalho foi explorado nas plantações e nas atividades extrativistas" (PAIVA JÚNIOR; MEDEIROS, 2024, p. 286).

O racismo ambiental vai além da habitual coincidência entre desigualdade racial e danos ambientais. Expõe um entrelaçamento confuso de relações sociais em que os efeitos negativos e privilégios ambientais são compartilhados de forma desigual. Comunidades historicamente marginalizadas arcam com as consequências de atividades poluidoras, da exploração predatória dos recursos naturais e da deterioração ambiental. Enquanto isso, também são excluídas sistematicamente do acesso a um ambiente saudável, limpo, sustentável, o que favorece a continuação de um ciclo de desigualdades que atravessa gerações. Em vista disso, longe de ser uma trivial oportunidade ou apelo emocional, o conceito de racismo ambiental opera como um convite à ação, e reconhece que a injustiça racial se cruza com a degradação do meio ambiente, criando um ciclo perverso de sofrimento para populações marginalizadas. Sua contribuição age como um guia, mostra que as desigualdades raciais acentuam os impactos socioambientais. Portanto, compreender como a raça e o meio ambiente se entrelaçam, abre caminho para a criação de um futuro mais equitativo e sustentável para todos (PAIVA JÚNIOR; MEDEIROS, 2024, p. 284).

A lógica da acumulação, que enxerga a natureza como recurso limitado e reserva de valor para transações de capital futuro, deslocou a competição das potências pelas reservas das riquezas naturais, já que a disposição geográfica de tecnologia e de recursos está distribuída de modo desproporcional. "Enquanto as tecnologias avançadas são desenvolvidas nos centros de poder, as reservas naturais estão localizadas nos países periféricos, ou em áreas não regulamentadas juridicamente. Esta é, pois, a base da disputa" (BECKER, 2009, p. 75).

Entendendo que a Amazônia não é mais uma fronteira comum de expansão de causas externas nacionais e internacionais, Becker (2009) reitera que a região está inserida no conjunto espacial nacional, com organização produtiva própria e diversos projetos de distintos atores. Nesta, a sociedade civil passou a ser um ator importante, tanto no campo como nas cidades, principalmente em razão dos apelos por cidadania, que até mesmo intervêm no progresso urbano (BECKER, 2009, p. 82).

A cooperação internacional exerce uma atribuição relevante no avanço da Ciência e Tecnologia no Brasil. No entanto, Becker (2009) chama atenção que essa contribuição tecnocientífica pode, em certos casos, agir com autonomia demasiada. Um ato central nesse método é o domínio da informação, visto que, os pesquisadores brasileiros envolvidos em colaborações obtêm acesso somente ao subprojeto característico de sua atuação, sem no entanto conhecer o projeto na íntegra. Em função disso, é imprescindível que os cientistas estejam lúcidos no âmbito global

da pesquisa, para que possam acessar e entender o conjunto das informações, e não custosamente a partes isoladas.

A Amazônia precisa de uma política de consolidação do desenvolvimento. Becker (2009) nota que esta é efetivamente uma região e, que, portanto, precisa ser substituída a política de ocupação, visto que este território já está ocupado. As áreas de florestas que restaram precisam ser preservadas juntamente com os habitantes que vivem nelas. É substancial incorporar os diferentes projetos, interesses e disputas que impactam a região.

No entanto, mesmo com os amplos avanços na sua preservação, a problemática está envolta da capacidade de conservar a floresta atrelada ao seu uso sustentável que não foi resolvida. "Florestas e terras são bens públicos e, por isso, são trunfos que estão sob o poder do Estado, que tem autoridade para dispor deles, segundo o interesse da nação" (BECKER, 2009, p. 85). Todavia, a opção descolonial, por esse motivo, é uma possibilidade e referência de co-existência, rompendo em todo o tempo com uma única maneira de ler a realidade, seja esta cristã, liberal ou marxista, pois tais idéias totalizantes, criam totalidade, que estão em duelo com o pensamento fronteiriço e a opção descolonial. Mignolo (2008) propõe a opção descolonial, a opção de coexistência, um pensamento que revela a objetividade. "Frente a ele se encontram os espaços universais, os pensamentos que assumem a objetividade sem parênteses – que há uma única maneira de ler a realidade e que temem quando alguém não a aceita, não está de acordo ou a desafia" (MIGNOLO, 2008, p. 246). Então, já que o marxismo mantém, bem como o "capitalismo global", o horizonte geral, e altera o conteúdo da opressão à emancipação, a opção descolonial se liberta de todo projeto totalitário, mesmo na eventualidade de que essa seja uma proposta totalitária de libertação. Isto é, a reflexão descolonial conjectura a partir das bordas, e pensa as margens em relações imperiais coloniais de poder. Reconsiderar e acabar com a forma colonial de relatar a história e de produzir conhecimento histórico é um dos pontos básicos do pensamento descolonial para que se possa firmar uma compreensão verdadeiramente descolonizadora. Ao tratar o projeto modernidade-colonialidade e a proposta de descolonização do conhecimento, Mignolo (2008) parte do reconhecimento de que a filosofia, assim como outras disciplinas constituídas nos saberes ocidentais, se fundamenta em identidades rígidas. Contudo, tais identidades não se assumem como particulares, mas se indicam como verdades universais e neutras, acessíveis a todos. O autor nos diz que cada disciplina acadêmica, como a economia ou a filosofia, estabeleceu uma identidade própria, com normas e delineamentos específicos de formar conhecimento. Esse controle sobre o saber, que Mignolo (2008) chama de "poder identitário epistêmico", fixa modelos que determinam o que é tido como válido ou legítimo. Com isso, quem não se encaixa nesses padrões, ou quem produz conhecimento fora dessas regras, acaba sendo excluído ou desvalorizado. Esse processo de marginalização ainda acontece hoje, dificultando a valorização de outras formas de saber e de outros modos de pensar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em países como como o Brasil, não é uma eventualidade que as populações negras, indígenas e periféricas sejam as mais acometidas pelos impactos das mudanças climáticas. É em razão do seu passado colonial, com instituições alicerçadas na escravização de pessoas negras e no domínio dos indígenas. Desde o processo de alforria, que foi praticado sem qualquer tipo de reparação dos danos causados pela escravidão ou integração dos libertos, complementarmente deixa-se de incluir as comunidades impactadas nas decisões sobre projetos de desenvolvimento que agravam ainda mais os efeitos do racismo ambiental. Quando essas populações não contribuem de maneira relevante nas tomadas de decisões, as consequências podem ser extremamente fatais. Essa marginalização fortalece a percepção consciente de que essas comunidades são vistas como descartáveis perante interesses econômicos, impulsionando um ciclo constante de desigualdade e exclusão.

Essa exploração sistemática e desigual reverberou ao longo dos séculos, perpetuando um legado de marginalização e negação de direitos às populações historicamente oprimidas, e essa lógica se reproduz na região Amazônica. Com o avanço do Brasil rumo à industrialização e à urbanização, emergiram novos modos de desigualdade ambiental. Na Amazônia, assim como em outros lugares, a urbanização acelerada, quase sempre desorganizada e sem planejamento, trouxe à instalação de indústrias altamente poluentes, ao descarte de resíduos tóxicos e à intensificação de atividades degradantes justamente em áreas ocupadas por

comunidades de baixa renda e grupos étnicos historicamente excluídos.

Desta forma, é urgente a necessidade de discutir as mudanças climáticas na Amazônia levando em conta as populações e comunidades que sofrem os impactos do efeito estufa, seja pelo deslocamento forçado em razão das cheias do rios ou mesmo pelo agravamento da seca no período da estiagem, que afeta o modo de vida e a sustentabilidade da região.

REFERÊNCIAS

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

FUENTES, P. Racismo ambiental é uma realidade que atinge populações vulnerabilizadas. Jornal da USP, 2021. Disponível em: https://jornal.usp.br/atualidades/racismo-ambiental-euma-realidade-que-atinge populacoes-vulnerabilizadas/. Acesso em: 08 jul. 2025.

GIL, Antonio Carlos. Métodos e técnicas de pesquisa social. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022. 80 p. ISBN 978-65- 998169-3-2.

MIGNOLO, Walter D. Novas reflexões sobre a "ideia da América Latina": a direita, a esquerda e a opção descolonial. Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 53, p. 239-252, 2008.

PAIVA JÚNIOR, O. M.; MEDEIROS, L. T. Racismo ambiental no Brasil: uma análise das desigualdades socioambientais. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI URUGUAI, 13., 2024, Montevidéu. Anais [...]. Florianópolis: CONPEDI, 2024. p. 283-298. Disponível em: www.conpedi.org.br. Acesso em: 11 jul. 2052.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

STRATTNER, Beatriz Frohmuller. O conceito de racismo ambiental e as perspectivas dos que são mais afetados pelas mudanças climáticas devem integrar o debate e a luta ambiental por justiça climática. Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais, v. 3, n. 4, 2023.

A Construção da Identidade Amazônica na Contemporaneidade:

Entre Narrativas Locais, Estereótipos Globais e Processos de Reconfiguração Cultural.

Shirlen Gomes Espíndola - UNIFAP

INTRODUÇÃO

A Amazônia, por sua extensão territorial, diversidade cultural e complexidade socioambiental, constitui uma das regiões mais multifacetadas do Brasil e do mundo. Sua identidade não é monolítica; ela se constrói a partir de múltiplas narrativas, saberes tradicionais, experiências de resistência e processos de reinvenção cultural. No entanto, a representação dessa região na esfera nacional e internacional frequentemente se dá por meio de estereótipos e discursos simplificados, que reduzem sua riqueza a uma imagem de exuberância natural, exótica e, por vezes, selvagem.

Ao longo de grande parte da história, a Amazônia foi interpretada sob uma perspectiva predominantemente colonizadora, a qual se fundamentava numa narrativa centrada no "descobrimento" da região, na exploração de seus recursos naturais e na visibilização de povos considerados "primitivos". Essas representações coloniais reforçaram uma visão heteronormativa, homogênea e excludente acerca da cultura amazônica, contribuindo para a perpetuação de uma imagem distorcida e simplificada na construção do imaginário coletivo. Como consequência, essa narrativa dificultou o reconhecimento da pluralidade de vozes, saberes e manifestações culturais existentes na região, invisibilizando sua condição de espaço de cultura própria, de resistência e de produção de conhecimentos autônomos. Dessa forma, a visão dominante contribuiu para a marginalização das experiências culturais e sociais das comunidades locais, dificultando uma compreensão mais complexa, plural e aprofundada da diversidade cultural que caracteriza a Amazônia, além de limitar o reconhecimento de sua autonomia enquanto espaço de resistência e criação de saberes próprios.

Na contemporaneidade, porém, essa configuração tem sido desafiada por diferentes movimentos culturais, artísticos e sociais que buscam reconfigurar a narrativa sobre a Amazônia. Novas formas de expressão, protagonizadas por comunidades indígenas, ribeirinhas, tradicionais e urbanas, têm emergido e ganhado visibilidade, contribuindo para uma compreensão mais plural e autêntica de sua identidade. Essas ações de resistência cultural e artística representam uma tentativa de reivindicar o protagonismo das populações amazônicas na construção de suas próprias histórias, desafiando os estereótipos coloniais e promovendo uma narrativa de autonomia, diversidade e revitalização cultural.

Ainda assim, a circulação de imagens e discursos globais muitas vezes perpetuam uma visão que reforça a ideia de uma "Amazônia selvagem" e ignora as dinâmicas sociais, políticas e culturais que moldam o cotidiano de seus povos. Nesse cenário, o papel das manifestações culturais contemporâneas torna-se fundamental para estabelecer uma ponte entre o local e o global, promovendo uma visão mais complexa, plural e contextualizada da região.

Este artigo tem como objetivo analisar de que modo as expressões culturais, artísticas e identitárias na Amazônia contemporânea contribuem para o reposicionamento da sua identidade no cenário nacional e internacional. Pretende-se refletir sobre as tensões entre a preservação de saberes ancestrais e as dinâmicas de modernidade, além de evidenciar os processos de resistência, reinvenção e reconhecimento que vêm moldando uma nova compreensão da cultura amazônica na atualidade.

Por meio de uma abordagem interdisciplinar, apoiada em estudos de autores que discutem cultura, identidade, representação, resistência e pós-colonialidade, busca-se compreender como as múltiplas vozes presentes na Amazônia estão contribuindo para uma narrativa mais autêntica, diversa e democrática. Assim, pretende-se contribuir para o debate acadêmico e político acerca do papel da cultura na afirmação das identidades regionais, na luta contra estereótipos e na construção de um imaginário mais justo e plural para a Amazônia.

Na contemporaneidade, a Amazônia vive um momento de intensas disputas de narrativa e de reconhecimento de suas múltiplas identidades. A crescente circulação de imagens, filmes, músicas e produções artísticas revela a emergência de vozes que reivindicam a autonomia de suas histórias, desafiando os estereótipos e construindo uma narrativa de resistência e afirmação cultural.

A história social da Amazônia

revela, portanto, uma região marcada por processo colonial, de resistência e de reinvenção. Sua identidade é resultado de um mosaico de experiências, saberes e práticas que resistem às tentativas de homogeneização e de invisibilidade. Compreender esse percurso é fundamental para garantir o reconhecimento de suas múltiplas formas de ser, pensar e viver, na construção de uma narrativa que seja autêntica, plural e voltada para o futuro.

CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL DA AMAZÔNIA

A história da Amazônia é cheia de processos complexos de ocupação, resistência, exploração e de como as culturas locais vão se reinventando ao longo do tempo. Desde antes da colonização, a região já era habitada por diversos povos indígenas, que possuem conhecimentos ancestrais, cosmologias próprias e maneiras de organizar suas comunidades que continuam presentes até hoje. Essas populações têm uma relação muito forte com o território, e elas são a base verdadeira da identidade amazônica. No entanto, muitas vezes, suas histórias, suas culturas e suas vozes acabam sendo invisibilizadas ou ignoradas pelos relatos oficiais, pelos meios de comunicação e até na própria academia.

Por isso, é importante valorizar essas experiências e entender como elas ajudam a formar a identidade da região. Além de combater os estereótipos globais que costumam reduzir a Amazônia a uma imagem exótica, selvagem ou misteriosa. O objetivo deste estudo é mostrar como as comunidades locais, especialmente os povos indígenas, têm resistido, se organizado e se reinventado ao longo do tempo, construindo uma identidade que é muito mais plural, diversa e autêntica do que muitas vezes se pensa. Assim, busca-se contribuir para uma visão mais realista e respeitosa da Amazônia, que valorize suas múltiplas histórias e reconheça a importância de suas populações tradicionais na formação de sua identidade na atualidade.

A análise do processo de formação da identidade amazônica na contemporaneidade é fundamental para compreender as múltiplas dinâmicas sociais, culturais e ambientais que moldaram a região ao longo de sua história.

Desde a chegada dos europeus no século XVI, a Amazônia passou a integrar o circuito de exploração colonial, cuja principal atividade centrava-se na extração de recursos naturais, como ouro, látex, seringueira, madeira e outros bens primários. Essa fase de exploração intensificada promoveu a descaracterização de formas de vida tradicionais e resultou na imposição de modelos econômicos e culturais externos, muitas vezes conflitantes com os saberes, práticas e sistemas de organização social das populações locais.

A instalação de missões religiosas, com o intuito de converter e transformar as populações indígenas, muitas vezes de modo coercitivo e violento, promoveu uma cultura eurocêntrica que desconsiderou e marginalizou as tradições e cosmovisões dessas comunidades. No século XIX e início do século XX, a expansão da fronteira agropecuária, aliada à construção de rodovias, à implantação de projetos de colonização e à intensificação da exploração de minérios e outros recursos, acelerou o processo de ocupação e transformação da região. Tais ações, motivadas por interesses econômicos e políticos de âmbito nacional e internacional, contribuíram para o crescimento urbano, mas também agravaram desigualdades sociais, fomentaram a violência e provocaram o deslocamento de populações tradicionais.

Diante desse contexto, torna-se imprescindível investigar e refletir sobre as formas de resistência, reconfiguração cultural e as narrativas locais que emergem nas comunidades amazônicas. Assim, este estudo busca contribuir para o entendimento das múltiplas identidades que compõem a região, promovendo uma abordagem que valorize as experiências autônomas e as perspectivas locais frente às representações globais e aos estereótipos que frequentemente a reduzem a uma imagem homogênea e exótica. Dessa forma, pretende-se oferecer subsídios para o debate acadêmico, político e social, voltado à valorização da diversidade cultural e à construção de uma identidade amazônica mais plural, inclusiva e autônoma.

Apesar desses processos de transformação e exploração, a resistência cultural na Amazônia sempre esteve presente. Os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e

comunidades tradicionais mantiveram vivas suas línguas, religiões, práticas agrícolas, artesanais e conhecimentos ecológicos, formando uma rede de saberes que constitui uma resistência simbólica e material à homogeneização cultural.

NARRATIVAS LOCAIS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

As narrativas locais desempenham papel fundamental na construção da identidade cultural na Amazônia. São elas que dão voz às comunidades, às experiências de vida e aos saberes tradicionais que, ao longo de gerações, foram sendo transmitidos e fortalecidos nos territórios de ocupação. Essas histórias, muitas vezes, permanecem invisíveis às lentes do circuito artístico e midiático hegemônico, mas carregam uma riqueza de sentidos que fundamentam a autenticidade e a resistência das identidades amazônicas.

A frase destaca a importância das narrativas tradicionais e orais dos povos amazônicos como elementos centrais na resistência cultural e na afirmação de suas identidades. Essas histórias, que muitas vezes permanecem invisíveis ou ignoradas pelos olhares externos — como os meios de comunicação, o circuito artístico e o discurso oficial — representam um acervo de memórias, saberes e práticas que foram sendo transmitidos de geração em geração ao longo do tempo.

Ao afirmar que essas narrativas carregam a memória de lutas, a frase reconhece que elas não são apenas histórias do passado, mas registros de resistência contra processos de homogeneização, de apagamento cultural e de imposições externas. Essas histórias e saberes representam uma forma de resistência à narrativa hegemônica, que muitas vezes tenta reduzir as culturas amazônicas a estereótipos exóticos ou primitivamente tradicionais, desconsiderando sua autonomia, criatividade e complexidade.

Além disso, a expressão "identidade autêntica" reforça a ideia de que essas narrativas contribuem para a construção de uma identidade genuína, que se diferencia das versões homogêneas e exógenas — ou seja, impostas de fora — e que reflete as experiências reais, as lutas e as tradições vivas das comunidades locais. Dessa forma, esses relatos orais e tradicionais funcionam como um ato de afirmação e resistência, reafirmando o protagonismo cultural dos povos amazônicos na construção de sua própria história e identidade.

> Para SILVA, 2018, p. 45. As narrativas tradicionais e orais, muitas vezes invisíveis ao olhar externo, são o cerne da resistência cultural e da afirmação identitária dos povos amazônicos. Elas carregam a memória de lutas, saberes e práticas que moldam uma identidade autêntica, dissidente das versões homogêneas e exógenas impostas de fora

A produção dessas narrativas acontece de diversas formas: por meio de manifestações orais, rituais, festivais, artesanato, literatura popular, músicas, danças, religiões de matriz indígena ou afrodescendente, além de práticas cotidianas de convivência com o ambiente natural. Essas expressões culturais reforçam uma relação de pertença e de cuidado com o território, consolidando uma identidade que é ao mesmo tempo de resistência e de afirmação.

Um elemento central nesse processo é a relação intrínseca entre o povo e o território. Na Amazônia, a terra, o rio, as florestas e os saberes ancestrais formam uma matriz simbólica que sustenta o sentido de pertença. Essa conexão profunda é reafirmada por meio de rituais, festas e celebrações que reforçam a presença do sagrado e o respeito à natureza, elementos essenciais para a compreensão da identidade amazônica.

Além disso, as narrativas locais muitas vezes se dão na oralidade, nas trocas de conhecimentos entre gerações, nas histórias contadas ao redor da fogueira ou nas celebrações tradicionais. Essas formas de transmissão mantêm vivas as memórias de resistências, de lutas por terra e por direitos, de ritos de passagem e de práticas agrícolas ou artesanais, que consolidam uma narrativa identitária própria, muitas vezes dissidente do discurso oficial.

Na atualidade, essa construção de narrativas também se dá por meio de produções culturais contemporâneas. Artistas, escritores, cineastas, músicos e ativistas têm se dedicado a registrar, reinterpretar e divulgar as histórias das comunidades amazônicas, contribuindo para uma narrativa de diversidade, autonomia e resistência. Essas ações fortalecem a autoestima

das comunidades e promovem o reconhecimento de suas identidades, muitas vezes ameaçadas por processos de homogeneização cultural.

Essas ações ajudam a construir narrativas que valorizam a diversidade cultural, promovendo autonomia e resistência frente às ameaças de homogeneização. Além disso, fortalecem a autoestima das comunidades ao reconhecer e valorizar suas identidades, contribuindo para o reconhecimento social e político de suas especificidades. Dessa forma, a cultura contemporânea se torna uma ferramenta poderosa para valorizar a riqueza cultural da Amazônia, preservando suas tradições e promovendo uma visão mais pluralista e inclusiva da região.

Portanto, as narrativas locais na Amazônia funcionam como elementos constitutivos da identidade regional. Elas reforçam a diversidade de experiências, de saberes e de histórias que compõem a pluralidade cultural da região, desafiando as versões homogêneas e estereotipadas que, frequentemente, são impostas de fora. Reconhecer e valorizar essas narrativas é fundamental para promover uma compreensão mais justa, autêntica e plural da identidade amazônica, fortalecendo o protagonismo de suas populações na construção de sua própria história.

ESTEREÓTIPOS GLOBAIS E AS REPRESENTAÇÕES EXTERNAS DA AMAZÔNIA

Desde o século XX, a Amazônia tem sido frequentemente representada por discursos e imagens que reforçam estereótipos simplificados e, muitas vezes, distorcidos. Essas representações, veiculadas por meios de comunicação, filmes, documentários e até mesmo por setores acadêmicos e artísticos internacionais, tendem a reforçar uma visão essencialista e reducionista da região.

Um dos principais erros de pensamento sobre a Amazônia é pensar nela como uma grande floresta que nunca foi tocada, uma espécie de "selva selvagem" que vive fora do mundo moderno. Essa ideia, que muitas vezes parece romântica, faz parecer que a floresta é só natureza pura e que as pessoas que vivem lá são parte de um mundo à parte.

Além disso, essa perspectiva perpetua a ideia de que a Amazônia deve ser protegida de uma ameaça externa, muitas vezes vinculada à atividade humana, sobretudo das populações locais, como indígenas e comunidades tradicionais. Tal narrativa frequentemente responsabiliza essas comunidades pelos supostos desequilíbrios ambientais, negligenciando seus conhecimentos tradicionais e seu papel na conservação da biodiversidade. Dessa forma, essa visão simplista e romantizada contribui para uma compreensão distorcida da região, obscurecendo as múltiplas dimensões que envolvem sua dinâmica social e ecológica

Porém, essa visão é simplista e não mostra a verdadeira complexidade da região. Ela também faz parecer que a floresta precisa ser protegida de ameaças externas, e que as comunidades que moram lá, especialmente os indígenas e comunidades tradicionais, são as responsáveis por qualquer dano ambiental. Isso pode acabar colocando uma culpa injusta nessas pessoas, sem reconhecer que elas também cuidam da floresta com seus conhecimentos e formas de vida. Essa ideia, na verdade, reforça uma imagem exagerada de "exoticidade" e não ajuda a entender a verdadeira riqueza cultural e social da Amazônia.

Outro aspecto importante dessa representação é a romantização da natureza, que muitas vezes obscurece os conflitos sociais, as lutas por terra, os processos de resistência indígena e os problemas de desigualdade e violência que permeiam o cotidiano na região. Essa visão simplificada impede o reconhecimento das lutas por direitos, autonomia e reconhecimento político das comunidades locais, além de reduzir suas culturas a elementos exóticos e decorativos.

A circulação dessas imagens e discursos globais, reforçada por setores do mercado de arte, mídia internacional e setores acadêmicos, acaba por criar uma "imagem de marca" da Amazônia que serve aos interesses econômicos de exploração de recursos e de manutenção de uma narrativa exótica. Essa representação, ao mesmo tempo em que atrai interesse turístico ou de consumo, desacredita a diversidade cultural, os processos de resistência e as múltiplas formas de viver na região.

Por outro lado, essa situação gera uma resistência por parte de artistas, intelectuais e movimentos sociais locais, que buscam descolonizar essas representações. Essas ações visam promover uma narrativa mais realista, complexa e autônoma, que valorize as vozes das comunidades, suas formas de saber e seus processos de transformação social.

A desconstrução dos estereótipos associados à Amazônia é de fundamental importância para que as representações externas possam refletir de forma mais precisa e fiel a complexidade, a diversidade e a autonomia cultural da região. Ao questionar e desafiar as imagens simplificadas, muitas vezes romantizadas ou distorcidas, as ações de caráter cultural, artístico e acadêmico desempenham um papel central na promoção de uma compreensão mais aprofundada e pluralista da realidade amazônica. Essas iniciativas contribuem para ampliar o reconhecimento das múltiplas identidades presentes na região, valorizando suas especificidades e pluralidades, ao mesmo tempo em que questionam os discursos hegemônicos que, ainda prevalentes no circuito internacional de representação, tendem a reduzir a Amazônia a uma imagem homogênea de natureza intocada ou selvagem. Dessa forma, promove-se uma abordagem mais equilibrada, respeitosa e fundamentada na diversidade social, cultural e ambiental que caracteriza a região, fomentando uma visão mais justa e representativa de sua verdadeira riqueza.

Assim, a compreensão das estratégias de resistência adotadas pelas comunidades amazônicas frente às representações externas revela-se fundamental para a construção de uma narrativa que valorize a autenticidade, a diversidade e a autonomia cultural da região. Essa abordagem contribui para o fortalecimento das identidades plurais presentes na Amazônia e para o enfrentamento de processos de estereotipia, promovendo uma compreensão mais fiel e respeitosa de suas especificidades sociais, culturais e ambientais. Dessa forma, incentiva-se uma relação mais equilibrada e reconhecedora das múltiplas referências que compõem a complexidade da região.

PROCESSOS DE RECONFIGURAÇÃO CULTURAL E NOVAS FORMAS DE EXPRESSÃO

Nos dias atuais, a Amazônia atravessa um processo de reconfiguração cultural que revela sua capacidade de se reinventar de forma contínua, resistindo às pressões de homogeneização e apagamento de suas identidades tradicionais. Essas transformações não são apenas consequência de influências externas, mas também resultado de ações internas de comunidades, artistas e movimentos sociais que buscam afirmar suas raízes culturais enquanto se inserem nas dinâmicas do mundo globalizado. Assim, a cultura amazônica contemporânea se apresenta como um campo de múltiplas manifestações, que dialogam entre tradição e inovação, preservando suas raízes ancestrais e, ao mesmo tempo, incorporando elementos de modernidade, tecnologia e interculturalidade.

Um dos aspectos mais relevantes dessa reconfiguração é a revitalização dos saberes ancestrais, que vêm sendo reinterpretados de formas inovadoras e apresentadas em novos formatos de expressão. Artesanato, música, dança, festas tradicionais, rituais indígenas e práticas agrícolas sustentáveis ganham novas formas de apresentação e circulação, tanto no âmbito local quanto no cenário global. Essa valorização dos saberes tradicionais tem uma dupla função: por um lado, ela reforça a resistência cultural frente às ameaças de perda e descaracterização; por outro, ela promove uma narrativa de afirmação identitária, que valoriza a diversidade cultural da região. Essas ações de preservação e inovação contribuem para que o patrimônio cultural da Amazônia seja reconhecido não apenas como uma herança do passado, mas como elemento vivo, em contínua reinvenção, capaz de dialogar com o presente e o futuro.

A produção artística contemporânea na região exemplifica bem esse movimento de reconfiguração. Artistas locais vêm ganhando destaque por suas obras que misturam elementos tradicionais como símbolos indígenas, materiais naturais, técnicas artesanais — com linguagens modernas, como a arte digital, instalações, vídeos, grafite e performances. Essas expressões artísticas

não apenas representam as especificidades culturais da Amazônia, mas também funcionam como um meio de diálogo com o cenário internacional. Elas ampliam a visibilidade regional, promovem a circulação de suas vozes e processos de resistência, além de desafiar os estereótipos exóticos que muitas vezes reduzem a região a uma imagem de natureza selvagem e intocada. Dessa forma, a arte contemporânea na Amazônia deixa de ser apenas uma expressão local e passa a atuar como uma ponte de diálogo com o mundo, contribuindo para a construção de uma narrativa mais plural e autêntica.

Outro movimento de grande relevância nesse processo de reconfiguração é o protagonismo das comunidades indígenas na produção cultural. Com o uso cada vez mais frequente de plataformas digitais e redes sociais, esses povos têm divulgado suas histórias, conhecimentos tradicionais, línguas, rituais e lutas por reconhecimento de forma mais ampla e acessível. Essa circulação digital tem sido fundamental para desconstruir estereótipos exóticos e simplificados, apresentando uma Amazônia viva, plural e em constante transformação. Além disso, essa ação fortalece as identidades indígenas, promove o reconhecimento político e social e estimula a preservação de seus saberes ancestrais, contribuindo para a valorização de línguas, rituais e práticas tradicionais, muitas vezes ameaçadas pelo processo de homogeneização cultural.

Para Ribeiro,2010 "Os estereótipos associados à Amazônia funcionam como uma lente distorcida que impede o reconhecimento de sua complexidade e autonomia social, reforçando uma visão paternalista e exótica".

A frase de Darcy Ribeiro destaca um ponto fundamental sobre a forma como a Amazônia é muitas vezes representada pelos meios de comunicação, pelo imaginário popular e por discursos internacionais. Ao afirmar que "os estereótipos associados à Amazônia funcionam como uma lente distorcida", o autor quer dizer que essas imagens simplificadas criam uma visão distorcida e muitas vezes incorreta da realidade da região. Essas representações tendem a reduzir a Amazônia a uma imagem de floresta exótica, selvagem ou misteriosa, sem levar em conta a sua verdadeira complexidade social, cultural e ecológica.

Essa "lente distorcida" impede que as pessoas reconheçam a diversidade de povos, culturas, saberes tradicionais e formas de resistência que existem na região. Assim, ela reforça uma visão paternalista — onde a Amazônia é vista como uma "matéria a ser protegida" ou uma "terra exótica" que precisa de salvamento, muitas vezes desconsiderando a autonomia dos seus povos e suas próprias formas de organização social. Essa visão reforça o estereótipo de que os povos indígenas ou tradicionais são "primitivos" ou "exóticos", o que contribui para a invisibilidade de suas lutas por reconhecimento, direitos e valorização de suas culturas.

Portanto, a frase alerta para o fato de que essas representações simplificadas e estereotipadas dificultam uma compreensão mais ampla, justa e realista da Amazônia, sua riqueza social e cultural, e sua autonomia enquanto espaço de resistência e transformação. Reconhecer essa distorção é o primeiro passo para promover uma narrativa mais autêntica, que valorize a diversidade e a autonomia dos povos da região.

O intercâmbio cultural também desempenha um papel importante nesse cenário de reconfiguração. Festivais, encontros, residências artísticas e projetos de intercâmbio internacional têm possibilitado que artistas amazônicos experimentem novas linguagens, técnicas e temáticas, ampliando suas possibilidades de criação e fortalecendo sua inserção no circuito artístico global. Esses espaços de troca favorecem o fortalecimento de uma cultura que dialoga com o cenário mundial, sem perder suas referências e raízes locais. Além disso, esse intercâmbio promove a valorização da diversidade regional e estimula o reconhecimento das especificidades culturais da Amazônia no cenário internacional, contribuindo para uma maior visibilidade e valorização de suas produções artísticas.

Por fim, o fortalecimento de uma educação artística e cultural que valorize a diversidade regional e promova a autonomia dos povos na construção de suas próprias narrativas é outro aspecto fundamental desse processo de reconfiguração. Instituições públicas, escolas, ONGs e organizações da sociedade civil vêm investindo na formação de

jovens artistas, na valorização das manifestações culturais tradicionais e na criação de espaços de diálogo e troca de experiências. Essas ações visam estimular o protagonismo das comunidades na produção cultural, promovendo a autonomia e a resistência frente às ameaças de homogeneização cultural e apagamento de identidades.

Em suma, os processos de reconfiguração cultural na Amazônia na contemporaneidade representam uma resposta criativa e resistente às ameaças de perda e descaracterização de suas identidades. Essas ações demonstram que a cultura amazônica é dinâmica, multifacetada e capaz de se reinventar constantemente, reafirmando sua autonomia e contribuindo para uma construção de narrativa que valorize a diversidade, a resistência e a criatividade regional. Assim, essa nova configuração cultural reforça a ideia de que a Amazônia não é apenas uma região de natureza exuberante, mas um espaço vivo, plural e em transformação permanente, que continua a construir suas próprias histórias e identidades no cenário global.

CONSIDERAÇÃO FINAIS

A análise aprofundada das dinâmicas culturais na Amazônia revela uma região que, embora marcada por processos históricos de colonização, exploração e homogeneização, vem emergindo como um espaço de resistência, reinvenção e afirmação de suas identidades plurais. A construção da identidade amazônica na contemporaneidade não é um fenômeno linear ou homogêneo, mas resultado de uma constante tensão entre o passado ancestral e as demandas do presente, entre a resistência local e as influências globais que permeiam o cenário cultural mundial. Nesse contexto, fica evidente que a identidade da Amazônia não é uma essência fixa ou imutável, mas um campo de disputas, reinvenções e reafirmações que refletem a diversidade de suas populações, saberes e expressões culturais.

Os processos de reconfiguração cultural que vêm sendo observados na região demonstram que a cultura amazônica é dinâmica, multifacetada e capaz de se adaptar às novas exigências e possibilidades abertas pelas tecnologias, pelo intercâmbio internacional e pelas ações de resistência de seus povos. As manifestações artísticas contemporâneas, que integram elementos tradicionais e inovadores, ilustram bem essa capacidade de reinvenção. Artistas locais têm utilizado linguagens como o grafite, a arte digital, o vídeo, a instalação e a performance para dar visibilidade às suas raízes, ao mesmo tempo em que dialogam com o cenário artístico global, ampliando sua presença e fortalecendo suas vozes. Essas produções culturais não apenas representam as especificidades da cultura amazônica, mas também contribuem para desconstruir estereótipos e narrativas excludentes que muitas vezes reduzem a região a uma imagem exótica, selvagem ou misteriosa, afastando-se da sua verdadeira diversidade social, cultural e ecológica.

Outro aspecto fundamental dessa reconfiguração é o protagonismo das comunidades indígenas, que têm utilizado cada vez mais as plataformas digitais e as redes sociais para divulgar suas histórias, conhecimentos tradicionais, línguas e lutas por reconhecimento. Essas ações têm sido decisivas para desconstruir estereótipos exóticos e apresentar uma Amazônia viva, em transformação e cheia de potencialidades. Além disso, elas fortalecem a identidade indígena, promovem o reconhecimento político e social e estimulam a preservação de práticas ancestrais, rituais, línguas e saberes, contribuindo para uma maior valorização de suas culturas.

O intercâmbio cultural, por sua vez, ampliou as possibilidades de expressão artística na região ao promover residências artísticas, festivais e intercâmbios internacionais. Essas ações favorecem a experimentação de linguagens inovadoras, estimulam a criatividade e fortalecem a presença da produção cultural amazônica nos circuitos globais, promovendo o reconhecimento de sua potência criativa. Além disso, o fortalecimento da educação artística e cultural, com investimentos públicos e privados, tem sido uma estratégia importante para valorizar a diversidade regional, estimular a autonomia dos povos na produção de suas narrativas e formar novas gerações de artistas conscientes de suas raízes e

desafios.

Por toda essa complexidade, fica claro que a construção da identidade amazônica na contemporaneidade é um projeto de resistência, afirmação e afirmação de autonomia. É uma luta constante contra a invisibilidade, o apagamento e os estereótipos que tentam reduzir a região a uma imagem exótica ou selvagem. Trata-se também de uma tentativa de reafirmar a diversidade de suas culturas, a força de seus saberes tradicionais e a potência de suas expressões artísticas, que dialogam com o mundo sem perder suas raízes. Essa narrativa de afirmação é fundamental para que a Amazônia possa ser vista e reconhecida por seus próprios habitantes e pelo mundo, de forma plural, autêntica e respeitosa.

Por fim, é imprescindível que todos os atores sociais — comunidades, artistas, instituições públicas, academia e o Estado — assumam a responsabilidade de promover e fortalecer essa construção identitária. É necessário criar políticas públicas que valorizem a diversidade cultural, incentivem a produção artística local, ampliem o reconhecimento institucional e midiático e garantam espaços de diálogo, troca e resistência. Somente através de um esforço coletivo, que valorize as múltiplas vozes e experiências da região, será possível consolidar uma identidade amazônica que seja realmente autônoma, plural e capaz de dialogar de igual para igual com as demais regiões do Brasil e do mundo. Assim, a Amazônia deixará de ser apenas uma imagem exótica na narrativa global para se tornar um espaço vivo, criativo e resistente, que reafirma sua potência cultural, social e ecológica na construção de uma história própria na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. Cultura, resistência e identidade: uma abordagem crítica. São Paulo: Editora X, 2018.

GONZÁLEZ, Lélia. Por uma teoria da identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Acrítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Coimbra: Almedina, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A invenção do povo: genealogia do mito de origem indígena. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BRITO, Maria. Arte, resistência e reconfiguração cultural na Amazônia. Revista Cultura & Amazônia, v. 12, n. 3, p. 45-67, 2019.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Carlos Eduardo. Narrativas indígenas e a construção da identidade. Revista Brasileira de Antropologia, v. 65, n. 2, p. 123-145, 2020.

SILVA, João. Memórias e resistência: narrativas indígenas e tradicionais na Amazônia. Revista de Estudos Amazônicos, v. 12, n. 2, p. 40-55, 2018.

VILAS BOAS, Ana Paula. A arte da resistência na Amazônia contemporânea. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CULTURA AMAZÔNICA, 2021, Manaus. Anais... Manaus: UFAM, 2021.

PÓS PANDEMIA DA COVID-19 E A SAÚDE DE COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA MARAJOARA:

reflexões sobre o município de Portel/PA

Silvana Ramos Lacerda - UNIFAP
David Júnior de Souza Silva - UNIFAP
Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães - UFPA

INTRODUÇÃO

No curso da história brasileira, desde o período colonial, instaurou-se no país uma arquitetura "urbana colonial", que ignorou e empurrou para a margem povos e comunidades. Refere-se ao "urbano colonial", as estruturas de cidades planejadas ou erguidas em contexto global, para atender interesses capitalistas e de mercado econômico, sem ou com pouco compromisso social com as demandas populares e/ou locais.

Este tipo de estrutura, por sua vez, tem gerado isolamento territorial, a certa medida "danoso" a determinadas camadas sociais. Pessoas negras, periféricas e povos tradicionais, cada vez mais, são expelidas para longe, seja das possibilidades de inserção no mercado de trabalho, seja para o acesso das políticas públicas sociais de renda ou qualquer outra que venha atender suas demandas. As instituições concentradas em contextos urbanos e longe dos territórios revelam esse retrato. Tal configuração evidencia não somente as desigualdades, como os desafios encarados por estas populações.

A Amazônia Marajoara é marcada pela disputa por território. Inicialmente sob posse de populações indígenas, a história registra a cedência de sesmaria por parte do governo brasileiro para a instalação de famílias portuguesas nesta região. Um processo documentado não de forma passiva, mas com muita bravura e resistência das populações negras e originárias (SARRAF-PACHECO, 2018).

Atualmente, apesar do não reconhecimento em dispositivos legais a presença de populações indígenas, as marcas são vistas nos rostos e nos costumes presentes nas comunidades ribeirinhas da região. Outrossim, as populações quilombolas, por sua vez, presentes no passado, lutam agora por seu reconhecimento legal. Sinalizando avanços e mostrando desafios ainda vistos pela frente.

O município de Portel (lócus da pesquisa) está localizado na mesorregião do Marajó e na microrregião de Portel, ficando 264 km da capital do estado, Belém, equivalente a 16 horas de viagem de barco. Até o ano de 2010, ano do último censo, Portel contava com cerca de 52.172 habitantes, sendo 24.852 habitantes localizados na Zona Urbana e 27.320 na área Rural. Sua história também é marcada pela forte presença de populações tradicionais, situadas nas margens dos rios e nos quilombos.

Sob esta configuração, este artigo busca refletir sobre o contexto pós-pandemia da COVID-19 em comunidades ribeirinhas da Amazônia Marajoara. A pandemia da COVID-19 é considerada por muitos estudiosos como um evento que escancarou desigualdades que afetam historicamente as comunidades tradicionais do Brasil (CARMO, 2021; GUIMARÃES E GUIMARÃES, 2023).

Tratando-se especificamente das comunidades ribeirinhas da região do Marajó/PA (Amazônia Brasileira), Lacerda e Silva (2022) e Silva (2023) reportam os desafios das populações ribeirinhas de Portel no acesso às políticas públicas antes e durante a pandemia. Estes pesquisadores apontam como tais dificuldades causaram mudanças no cotidiano dos povos ribeirinhos, uma vez que postas ao um contexto de restrições de mobilidade e isolamento, atividades sociais e comerciais foram paralisadas, pondo, em alguns momentos, suas vidas e subsistência em risco.

Outrossim, Carvalho e Silva (2022) salientam que o período pandêmico agravou os desafios referentes ao acesso às políticas públicas, aos serviços de saúde tão urgentes naquele momento. Nesse cenário, Lacerda e Silva (2022) apontam como estratégias com base em conhecimento e medicina tradicional foram cruciais para responder aos desafios postos naquela realidade.

Nestes termos, o presente estudo recupera o debate sobre a pandemia da COVID-19 e a saúde das comunidades ribeirinhas, a fim de responder às seguintes questões: Os desafios expostos no período pandêmico foram respondidos ou superados? O que mudou na estrutura de promoção a saúde ribeirinha? A pesquisa visa contribuir com a visualização do quadro geral do município de Portel (Marajó/PA) e somar com possíveis respostas às demandas identificadas.

Ademais, este estudo se inscreve no âmbito da pesquisa qualitativa. Para tanto, na primeira etapa, recorreu a levantamento bibliográfico e documental. Na segunda, para análise das informações coletadas, utilizou-se de abordagem qualitativa. Desta forma, o artigo se organiza da seguinte forma: em primeiro momento, desenvolve-se reflexões sobre comunidades

tradicionais ribeirinhas. Em segundo momento, analisa-se a os números de contaminados, óbitos e cobertura de vacinação da COVID-19, destacando o quadro do município de Portel. Em terceiro, abordam-se os desafios no acesso às políticas públicas e as possibilidades de promoção à saúde ribeirinha.

AS COMUNIDADES RIBEIRINHAS NO CONTEXTO DE POVOS TRADICIONAIS

O termo "comunidade tradicional" no Brasil se refere a "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social [..]" (BRASIL, 2007). Oliveira e Guimarães (2019), observam esta definição também como uma forma de evidenciar resultados de lutas e demandas históricas, além de proporcionar o direito de auto-identificar, "representa a possibilidade de existir na ordem material e formal, com autonomia e liberdade" (OLIVEIRA E GUIMARÃES, 2019, p. 4).

Diegues (2008), por sua vez, chama atenção para propostas que partem de convicções equivocadas de que comunidades tradicionais devem permanecer estáticas no tempo. Firmado em Bailey (1992), Diegues (2008) assinala para construção de políticas sem consulta às comunidades. Para os autores, esse movimento tende a reforçar a ideia de populações estáticas no tempo sem autonomia para participar das tomadas de decisão. Sob estas concepções, os protocolos de gestão política tendem a ofuscar as especificidades de grupos tradicionais.

As comunidades ribeirinhas da Amazônia Brasileira possuem particularidades que, segundo Fraxe, Witkoski e Miguez (2009, p. 30) são carregadas de "confluência de sujeitos sociais distintos", que envolve pessoas negras, nordestinos e europeus de diversas nacionalidades, incluindo, portugueses, espanhóis, holandeses, franceses, dentre outros. Assim, com esta formação, apresentam novas e singulares maneiras de organização social.

Ribeiro et al (2021) colabora afirmando que:

> "A Amazônia é composta por várias amazônias e diversos territórios que se diferem por características geográficas, históricas, culturais e sociais. Existe uma mistura de povos, uma miscigenação de sua população que vivem ao longo do amplo território tanto urbano como rural. [...] O viver neste território ribeirinho envolve questões familiares, religiosas ou tradição. (RIBEIRO et al 2021, p. 125).

Pautada na última assertiva, pode-se observar os processos que atravessam a composição de ribeirinho. Não tendo sua identidade formado por um traço só, mas decorrente de uma mistura derivada de múltiplos processos.

Nesse sentido, Fernandes e Moser (2021) sinalizam como os modos de produção e reprodução do sistema capitalista modificaram os modos de vivência do ribeirinho na Amazônia. As autoras destacam como as atividades desenvolvidas em período do ciclo da borracha no Pará reverberaram no movimento de produção e reprodução capitalista no cotidiano da vida social em comunidades rurais.

Sob esta questão Diegues (2008, p. 94) pautado em Peet (1986) afirma que:

> O desenvolvimento do capitalismo, como sistema econômico mundial dominante tem sido concomitante com a difusão da sua cultura em todas as regiões do globo. Milhares de interações fizeram naufragar culturas locais e regionais, relacionadas com meio ambiente locais e modos de vida, pelo poder da cultura internacional fundada na dinâmica do capitalismo (PEET, 1986 apud DIEGUES, 2008, p. 94).

Sobre essas condições, Diegues compreende que, à medida que se assimila a mentalidade capitalista, há forte tendência ao desaparecimento da consciência regional, e consequentemente de suas especificidades. Este autor reconhece que neste processo há, por parte das comunidades tradicionais, uma assimilação de modos de produção articulados ao modo de produção capitalista.

Ao mesmo tempo, este autor acredita que a as mudanças sociais impactam no modo de organização das comunidades tradicionais, mas "sem necessariamente desorganizar esse modo de produção e reprodução social". Isto é, a intervenção na natureza, não se dá na mesma intensidade. Os povos tradicionais retiraram somente do necessário à sua autossubsistência, ao contrário das intervenções promovidas por indústrias do grande capital, que consomem a natureza de modo exacerbado visam apenas o lucro.

Ao tratar sobre a relação do ribeirinho com a natureza, que a

priori, pode ser interpretada como aquele que vive à margem dos rios. Fraxe (2004) salienta que esta relação não pode ser entendida como algo simplesmente material. Como um contato que fornece elementos para sua sobrevivência, mas para além disso. Firmada em Godilier (1984), a autora explicita que a relação com o território envolve práticas sociais e simbólicas. Isto é, interliga-se a natureza e os animais. Em outras palavras, configura-se como interrelação, é constituída historicamente, onde há saberes acumulados a partir de suas experiências com o território. (FRAXE, 2004).

Fraxe (2000), em sua obra "Homens anfíbios: etnografia de um campesiano das águas", chama atenção para as diferentes formas de organização das comunidades. Nesta direção, pensar sobre as comunidades ribeirinhas do município de Portel (Marajó/PA), lócus da pesquisa, requer também destacar suas especificidades como território. Localizado dentro do Arquipélago do Marajó, que é considerado a maior ilha fluviomarítima do mundo, o município de Portel contava com cerca de 52.172 habitantes, sendo 24.852 localizados na Zona Urbana e 27.320 na área Rural, segundo dados do IBGE de 2010. Assim, estes dados demonstram que mais de 50% da população concentra-se na zona rural do município, espalhados pelas comunidades quilombolas e a margem dos rios do município, dentre as quais Aquino e Suto (2019) destacam como os principais: Acuti-Pereira, Pacajá, Camarapi e Anapu.

A história do município de Portel é marcada pela presença indígena. Desde a chegada de Padre Antônio Vieira, a historiografia do município demarca a presença indígena que foi catequizada pelos padres jesuítas. Desta forma, Abreu (2014) afirma que a presença indígena contribuiu para as práticas culturais dos sujeitos portelenses. Assim, a caça, a pesca, o extrativismo e a agricultura familiar são atividades que ainda fazem parte do cotidiano dos portelenses, sobretudo, fortemente presente nas comunidades ribeirinhas de Portel, como apontam estudos de Silva e Santos (2021) e Silva et al (2020). Estes traços, contudo, não foram as únicas heranças herdadas, a organização social e os desafios enfrentados por estas comunidades chamam atenção para o processo de exploração da borracha na região do município de Portel, por meados da metade do século XIX e nas duas primeiras do século XX (ABREU, 2014).

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Esta pesquisa se caracteriza de natureza aplicada, considerando com as reflexões geradas por estas poderão servir para aprofundamento da realidade de estudada e para possíveis de projeções de ações de promoção a saúde de comunidades ribeirinhas.

Desta forma, a pesquisa se caracteriza de abordagem qualitativa, uma vez que os dados analisados apenas serviram como base para desenvolvimento da reflexão. Seguindo esta perspectiva de abordagem, tomou-se como recurso a pesquisa bibliográfica e documental. Neste percurso, consultou-se artigos, dissertações e teses encontradas no site Google acadêmico.

A PANDEMIA EM NÚMEROS

DIAGNÓSTICO, CASOS CONFIRMADOS E ÓBITO

Em 17 de março de 2020, a Organização Mundial de Saúde – OMS, declarou a disseminação da covid-19, causada pelo coronavírus (SARS-CoV-2), estado de pandemia (UNA-SUS, 2020). Este comunicado alertou o mundo sobre o nível de gravidade da doença.

A COVID-19 é uma doença causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2), e que pode ser transmitida pelo toque de mãos contaminadas, gotículas de saliva, espirro, tosse, catarro e objetos utilizados por alguém infectado. Assim, as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) e demais órgãos de saúde, como o Ministério da Saúde no Brasil, indicam como forma mais eficaz de prevenção da doença a higienização com constante frequência das mãos (com água e sabão ou álcool em gel). Isso inclui a utilização de máscaras e medidas de isolamento social (MS, 2021).

Os sintomas da COVID-19 variam de organismo para organismo, podendo o paciente diagnosticado ser assintomático ou apresentar sintomas como: tosse, coriza, febre, dor de garganta e dificuldades para respirar, podendo essa última a levar a níveis mais agravados da doença, ficando a sobrevivência dependente de equipamentos de suporte para respirar. Os sintomas da doença,

mesmo aparentemente “leve” atrelados a outras complicações de saúde, podem levar o paciente diagnosticado com COVID-19 a óbito.

Assim, grupos considerados vulneráveis, como idosos, crianças, gestantes, pessoas com deficiência e doenças crônicas, podem ser as mais sensíveis ao golpe fatal da doença. Contudo, não isentou os demais grupos do perigo com a presença da doença. Ao contrário, tratando-se de um inimigo invisível e em constante mutação, as recomendações de cuidados continuam presentes e devem seguir no cotidiano.

Deste modo, os cuidados como a higienização, uso de máscaras e medidas de isolamento social foram adotados com maneiras de se proteger (MS BRASIL, 2021). Entretanto, com o passar tempo e já em momento atual, não considerado período pandêmico, outras formas de prevenção foram desenvolvidas e podem ser encontradas como a vacinação.

A CoronaVac foi a primeira marca de vacina a chegar ao Brasil (PORTAL BUTANTAN, 2022). Sendo desenvolvida em território nacional pelo Instituto Butantan em parceria com a fabricante chinesa Sinovac, a vacina apresentou-se como um sinal de esperança de continuidade da vida e da retomada da normalidade do cotidiano (PORTAL BUTANTAN, 2022). A vacinação que ficou disponível no Brasil no dia 17 de janeiro de 2021, próximo de completar um ano do anúncio oficial da pandemia. Teve suas primeiras doses da vacina, destinadas aos grupos considerados prioritários, envolvendo: profissionais de saúde, idosos, pessoas em situação de rua, gestantes, indígenas, quilombolas e ribeirinhos acima de 5 anos de idade (MS BRASIL, s/a).

Em tempo atual, passados mais de 5 (cinco) anos do início da pandemia da COVID-19, - considerando a confirmação do primeiro caso no país em 26/02/2020 (UNA-SUS, 2020) até o dia 14 de julho de 2025, segundo dados do Ministério da Saúde do Brasil (BRASIL, 2025), o país apresentava 39.287.312 casos confirmados, sendo 716.358 números de mortos. O estado do Pará, por sua vez, até a mesma data da busca, registrou os seguintes números: 907.233 de pessoas contaminadas, 19.343 de óbitos (BRASIL, 2025).

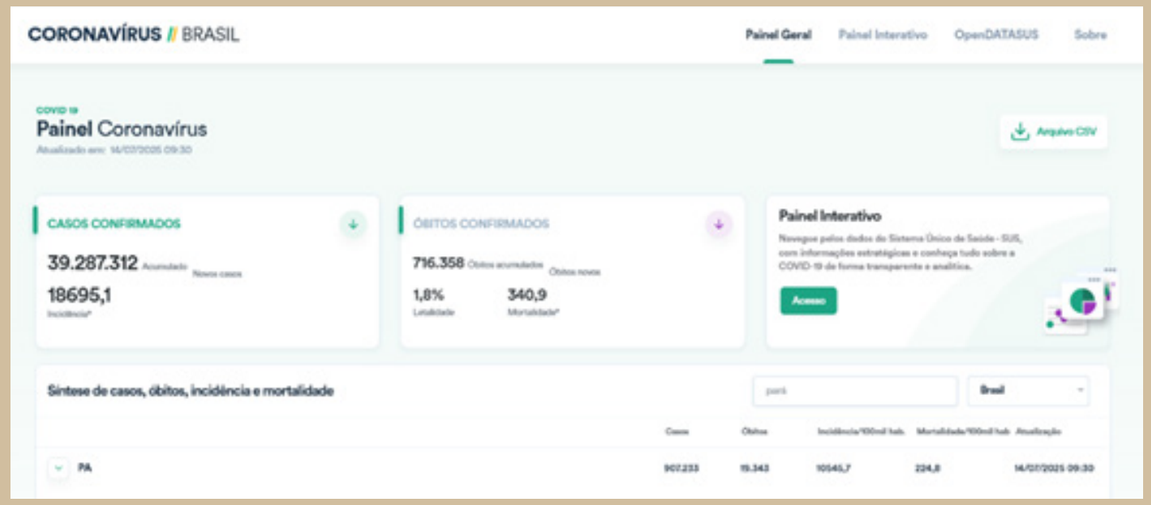


Figura 1 - Painel de monitoramento “Coronavírus Brasil” - 2025
Fonte: BRASIL (2025).

Ainda segundo o Painel de monitoramento “Coronavírus Brasil”, estes números são cumulativos, ou seja, somamos os casos desde o início da pandemia até os registrados no momento atual.

O estado do Pará, por sua vez, indica cerca de 907.432 casos confirmados, e 19.343 óbitos (PARÁ, 2025). Enquanto, especificamente, o município de Portel/PA, registrou 3.926 casos confirmados e 102 óbitos. Em paralelo comparativo, o município de Portel registra aproximadamente 0,43% dos casos confirmados em relação ao estado do Pará. Outrossim, a média aproximada de 0,53%, diferença entre município e estado.

Figura 2 - Monitoramento do Coronavírus: estado do Pará e o município de Portel
Fonte: PARÁ (2025).

Destaca-se que o referido Portal não discrimina outras informações detalhadas sobre o município pesquisado, tais como a localidade (urbana ou rural) das pessoas, declarações étnico-raciais ou identidade de gênero. Esta ausência de informações, por sua vez, dificulta o delineamento de perfil de pessoas atingidas pelo vírus ou assistidas pelos serviços de testagem e vacinação.

VACINAÇÃO

No que se refere, especificamente, ao quadro de vacinação, em nível nacional iniciado em fevereiro de 2021, até dia 14 de julho de 2025, o Ministério da Saúde (2024) afirma que mais de 88% de brasileiros com mais 5 anos já acessaram pelo menos duas doses vacina. Cabe salientar que o quadro vacinal em 2025 se recomenda até duas doses anuais para os grupos anteriormente citados prioritários. No mais, aos demais grupos com crianças abaixo de 5 anos de idade, o Ministério recomenda pelo menos uma dose da composição do esquema vacinal (MS BRASIL, 2024).

Sob estas recomendações, neste mesmo ano, o Ministério da Saúde no Brasil registra do total populacional de 201.277.698 habitantes: 86,78% com acesso a pelo menos duas doses (desde o início da vacinação); 56,67% com acesso até 3 doses da vacina; e 19,83% com acesso de 4 doses da vacina, como pode ser visualizada no quadro abaixo.

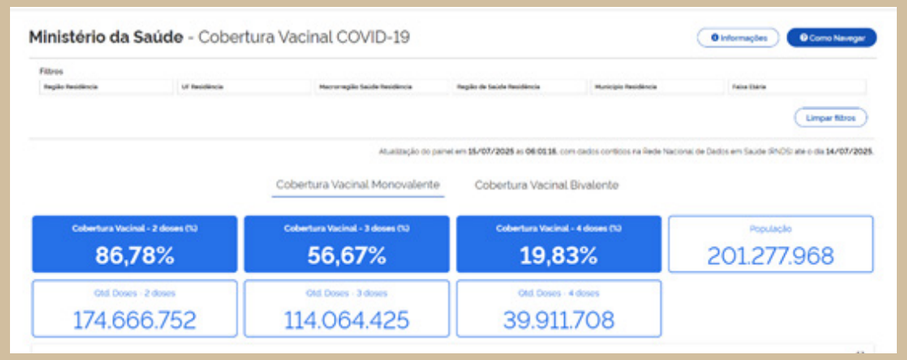


Figura 3 – Cobertura Vacinal da COVID-19 no Brasil
Fonte: Ministério da Saúde (2025).

Por sua vez, o estado do Pará revela inicialmente um retrato semelhante quando comparado a nível nacional, considerando que conforme as doses vão aumentando, vê-se diminuindo o percentual de cobertura vacinal. O quadro a seguir facilitará a visualização geral. Mas, de antemão, as informações indicam a necessidade de fortalecimento de campanhas e o reforço no esforço de cobertura da população.

Figura 4 – Cobertura Vacinal da COVID-19 no estado do Pará
Fonte: Ministério da Saúde (2025).

O município de Portel diagnosticou o primeiro caso de Covid-19 em seu território, no dia 04 de maio de 2020, sendo o total de 4 (quatro) casos em único dia (UFPA/CUMB, 2020). Em apenas 15 (quinze) dias após a constatação e registro de contaminação em solo portelense, 74 (setenta e quatro) casos eclodiram exponencialmente, como mostrou o boletim do dia 19/05/2020 (PORTEL, 2020b). Isso aumentou a preocupação da população e dos governantes diante das estruturas mínimas disponíveis no município, com apenas um hospital de média complexidade.

Atualmente, passados cinco anos do início da pandemia no Brasil e com vacinação em andamento em todo o país, o município apresentava o total de 3.919 casos confirmados, segundo o último boletim epidemiológico divulgado na página da Secretaria de Saúde de Portel, no dia 19/08/2022 (PORTEL, 2022). Quanto ao número de vacinados, desde o início da vacinação no município em 19 de janeiro de 2021 até o dia 31 de outubro de 2022, Portel registrou em números totais: 42.859 pessoas com a primeira dose da vacina contra a COVID-19; 30.639 contempladas com a segunda dose; 13.949 com a terceira dose; e, 2.885 com a dose única. (PLANO DE

VACINAÇÃO DE PORTEL, 2021; SESPA, 2022).

Ressalta-se que o quadro completo da vacina contra a COVID-19, compreende pelo menos três doses da vacina, seguindo as orientações dispostas em linhas gerais pelo Ministério da Saúde e das Notas Técnicas nº 28/2021 e nº 65/2021-SECOVID/GAB/SECOVID/MS a recomendação da segunda dose de reforço/a quarta dose da vacina contra a COVID-19.

Ademais, destaca-se que informações atualizadas sobre o percentual vacinal do município não foram encontradas. Na página do Ministério da Saúde, consta por município dados de 2024 em diante, o que dificulta o retrato geral de vacinados e a quantidade de doses por indivíduos. Por conseguinte, nas páginas de Monitoramento de estado do Pará, até o momento da pesquisa, não demonstrava percentuais de vacinados por municípios, apenas registro de números de contaminados, óbitos e testagem.

DIREITOS E POLÍTICAS PÚBLICAS: OS DESAFIOS PARA ACESSO

A forma como a pandemia atingiu/atinge a população não se expressa somente em números, índices e grau. A pandemia escancara sintomas da depredação do planeta que tornou o SARS-CoV-2 (novo coronavírus) um inimigo real, capaz de exterminar seres humanos. Harvey (2020) observa estes impactos causados pelo Sars-CoV-2 como resultantes do sistema capitalista, que com seus movimentos (produção e reprodução) modificam as condições ambientais, e estas, por sua vez, trazem consequências não intencionais (como as mudanças climáticas). Isto, para o autor, incide nas formas de mutação e propagação do vírus.

Desta maneira, para Harvey (2020), há dois pontos a considerar. O primeiro trata-se das condições ambientais favoráveis para mutação do vírus. E o segundo refere-se à dinâmica de cada território. Por exemplo, em grandes centros urbanos, a contaminação tende a ser mais acelerada, dado o fluxo diário nas ruas e o número de pessoas, em detrimento a regiões consideradas menos povoadas. Contudo, este mesmo autor destaca que os impactos da Covid-19, em aspectos econômicos e demográficos, dependente das "fissuras e vulnerabilidades" geradas pelo sistema capitalista.

A análise inicial de Harvey (2020) abre caminho para reflexões sobre os impactos da Covid-19 em comunidades ribeirinhas, que por sua vez, estão localizadas distantes de centros urbanos e que possuem realidades particulares às margens dos rios. Contudo, estas regiões, diante dos interesses capitalistas, têm sido, historicamente, alvo de saques e exploração. Entretanto, contraditoriamente, quando se trata de políticas sociais públicas e outras estratégias de fornecimento de qualidade de vida, estas são tratadas como territórios invisíveis.

Neste contexto, como pensar os impactos de uma pandemia de proporções globais em comunidades com realidades tão particulares? Para tal, precisa-se compreender os processos sócio-históricos que estruturam estas comunidades. Fernandes e Moser (2022), ao tratarem da formação sócio-histórica de comunidades ribeirinhas na Amazônia e a inserção no mundo globalizado, trazem a memória o processo de exploração e marginalização das comunidades ribeirinhas, que ocorreu com o surgimento do projeto civilizatório e a chegada dos europeus na região.

Assim, com base em Sá e Nascimento (2012 apud FERNANDES e MOSER, 2022), observa-se que o período da produção da borracha (1850 – 1920) se configurou na história como um momento de riqueza na região Amazônica. Entretanto, Fernandes e Moser (2022) ainda relembram que este processo abriu entrada para imigrantes que, com o aval por parte do Estado, instalaram-se na região. Este acontecimento, aliado a instauração do sistema de aviamento, por meio de apoio de bancos e casas exportadoras europeias e norte-americanas, incentivou a abertura de comércio na região (GOMES, 2012 apud FERNANDES E MOSER, 2022). Isso acelerou o processo de exploração na Amazônia, impactando diretamente as comunidades ribeirinhas. Neste processo, estas passaram a ser alvo tanto de mão-de-obra barata, quanto de exploração de seus recursos naturais.

Desta maneira, conforme Arenz (2000), com o avanço do projeto mercantilista, a forma de produção feita pelo ribeirinho começou a ser considerada ultrapassada e lenta, desta forma o ribeirinho passou a ser visto como mero morador de beira de rio. Este movimento, para Fernandes e Moser (2022), reforçou a exclusão

econômica e social dos ribeirinhos. Portanto, o que seria uma pandemia como o novo COVID-19 em comunidades localizadas tão distantes dos centros?

Carmo (2021), ao discorrer sobre a situação pandêmica no município Breves, no Arquipélago do Marajó, estado do Pará, salienta como a herança moderno-colonial tem contribuído para invisibilidades e apagamentos das comunidades ribeirinhas. O autor explica que os resultados "dos aspectos socioeconômicos e culturais no plano macro, bem como das relações interpessoais e individuais dos ribeirinhos e da maneira como essas relações se inscrevem no cotidiano (plano micro) das comunidades da beira do rio" implicam na determinação social da saúde dos ribeirinhos em tempos de pandemia. Isto é, o processo histórico de exploração que se implantou forçosamente na região no passado, ainda deixa marcas expressas na desigualdade social e nos níveis de vulnerabilidade social. Assim, Carmo (2021), ainda aponta para desigualdade na oferta de serviços públicos, que majoritariamente se concentra na zona urbana dos municípios, que por consequência agrava os "problemas que atingem diretamente a qualidade de vida da população" ribeirinha.

Neste contexto, é possível observar como fatores de desigualdade social, originado do processo de exploração capitalista, direcionaram e desenharam estratégias de apagamento e invisibilidade de comunidades tradicionais, como as comunidades ribeirinhas. Em tempos de pandemia, fica ainda mais nítido como os resultados do plano "moderno-colonial" (CARMO, 2021) têm agravado a crise sanitária em regiões historicamente invisibilizadas. A organização territorial feita por esses moldes, depois de intensa exploração na Amazônia, acabou por concentrar dispositivos de saúde, educação, emprego e renda nas áreas urbanas. O que, por consequência, restou para algumas comunidades, como as ribeirinhas, foram problemas de escassez de recursos (por causa da exploração, saques e ataques às florestas), além dos impasses ao acesso às políticas públicas, em virtude do deslocamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo recuperou o debate sobre a pandemia da COVID-19 e a saúde das comunidades ribeirinhas, a fim de responder às seguintes questões: Os desafios expostos no período pandêmico foram respondidos ou superados? O que mudou na estrutura de promoção a saúde ribeirinha? A pesquisa visa contribuir com a visualização do quadro geral do município de Portel (Marajó/PA) e somar com possíveis respostas às demandas identificadas.

Para tanto, em primeiro momento, desenvolveram-se reflexões acerca do conceito de comunidades ribeirinhas, buscando evidenciar como populações tradicionais que historicamente lutam e resistem para garantia e ampliação de seus direitos. No segundo momento, o estudo realiza uma breve análise dos números da pandemia. Partindo do cenário nacional, perpassando pela realidade regional do estado do Pará, até o município de Portel no Marajó, este trajeto buscou sinalizar, além dos números, as invisibilidades em determinados momentos no retrato geral da pandemia. Por último, no terceiro momento, desenvolveu breve reflexões acerca dos desafios ao acesso às políticas, que infelizmente não se restringe aos serviços de saúde, e que todo esse processo de exclusão está intrinsicamente ligado ao projeto colonial que se instalou no país e repercute até os dias atuais.

O estudo evidenciou que, nos documentos de planejamentos, as comunidades ribeirinhas são tidas como os grupos prioritários, tanto no cenário nacional quanto em nível local. Em contrapartida, quando observadas informações sobre números de contaminados, pessoas assistidas pelas equipes de testagem ou vacinação, esses dados não se encontram especificados. A ausência dessas informações, além de dificultar o delineamento do perfil de pessoas, por sua vez, dificulta também a criação de novas estratégias de prevenção ao vírus e aos seus agravos, e de promoção à saúde nos territórios.

Outrossim, esta configuração traz o questionamento sobre os reais compromissos estatais firmados com as populações tradicionais, uma vez que, no planejamento, encontram-se inseridas, mas nos resultados essa presença não é totalmente esclarecida e transparente.

Ademais, tem-se acompanhado pelos escritos acadêmicos e pelos sites de notícias que os desafios encarados pela pandemia ainda se encontram presentes no cotidiano das comunidades tradicionais as dificuldades de acesso às políticas públicas sociais como de saúde, educação, trabalho e renda. Estes fatores têm

levado muitos ribeirinhos a deixar seus territórios de origem e migrar para núcleos urbanos em busca de qualidade de vida, o que, por sua vez, se deparam com realidades totalmente diferente de seus cotidianos e de maneira indireta, são forçados a se adaptar ao novo contexto.

Cabe ressaltar que este processo de migração forçada não consiste em um movimento novo na região do Marajó, mas é um processo que é calcado nas matrizes colonialistas e capitalistas que historicamente forjam estruturas de opressão que ocasionam muitas saídas do território.

Por seu fim, observou-se que o cenário pós-pandemia, não traz elementos necessariamente novos, mas é um cenário reinventado diante das adaptações impostas pela COVID-19. Isto é, as questões evidenciadas pelo período de pandemia não foram totalmente respondidas, e houve poucas alterações em termos de estrutura de saúde. Outrossim, infere-se que, as comunidades ribeirinhas seguem resistindo para manter-se no território de origem, resistência não necessariamente posta pela força física, mas pela resiliência e inovação frente aos ataques neoliberais que tentam paralisar ou reprimir o acesso a políticas públicas no/em conformidade com o território.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Painel de monitoramento “Coronavírus Brasil” (2025). Disponível em: < https://covid.saude.gov.br/ >. Acesso em: 14/07/2025.

BRASIL. Decreto Nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acessado em: 14/04/2021 às 06h01min.

BRASIL. Ministério da Saúde. COVID-19 NO BRASIL. Disponível em: < https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html>. Acesso em 31 out 2022 às 19h00min.

BRASIL. NOTA TÉCNICA 28/2021-SECOVID/GAB/SECOVID/MS. Ministério da Saúde. Secretaria Extraordinária de Enfrentamento à COVID-19. Brasília/DF, 2021.

BRASIL. NOTA TÉCNICA 65/2021-SECOVID/GAB/SECOVID/MS. Ministério da Saúde. Secretaria Extraordinária de Enfrentamento à COVID-19. Brasília/DF, 2021.

CARMO, E. D. do. COVID 19 NA AMAZÔNIA MARAJOARA: complementaridades e entrelaçamentos da região com maior vulnerabilidade social do Brasil e o aprofundamento da crise sanitária. In: Rev. Espirales, Edição Especial: Dossiê Covid-19 na América do Sul, 2021.

CARVALHO, L. C. de. SILVA, D. J. de S. Um estudo sobre a política de saúde implementada em comunidades tradicionais do Arquipélago do Marajó/PA. In: Pesquisas em estudos culturais e políticas públicas na Amazônia, v.2 / (orgs) Antonio Carlos Sardinha, Ana Cristina Maués, Elissandra Barros, Patrícia Rocha Chaves – Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2023.

DIEGUES, A. C. S. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Ed. Hucitec, 2008.

FERNANDES, J. S. N. MOSER, L. Comunidades tradicionais: a formação sócio-histórica na Amazônia e o (não) lugar das comunidades ribeirinhas. In: Rev. Katál., Florianópolis, v.24, n. 3, p. 532-541, set./dez. 2021 ISSN 1982-0259.

FRAXE, T. J. P. Homens anfíbios: etnografia de um campesiano das águas. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.

FRAXE, T. J. P. WITKOSKI, A. C. MIGUEZ, S. F. O SER DA AMAZÔNIA: identidade e invisibilidade. In: Rev. Cienc. Cult. vol.61 no.3 São Paulo, 2009.

GUIMARÃES, G. J. da S. GUIMARÃES, J. T. da S. A Covid-19 nos Marajós: reflexões sobre territórios negros e educação. Revista Contemporânea de Educação, V. 18, N. 43 (2023).

OLIVEIRA, J. A. F. de. GUIMARÃES, V. T. O RECONHECIMENTO DOS POVOS E DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS NO BRASIL: AVANÇOS E DESAFIOS A PARTIR DA CONVENÇÃO 169 DA OIT. Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente - PUC-Rio. Departamento de Direito, 2019.

PARÁ (estado). Secretária de Saúde. Governo do Estado do Pará. Acessar Transparência COVID-19. Disponível em: <https://www.covid-19.pa.gov.br/#/>. Acesso em 31 out 2022 às 19h07min.

PORTEL (município). PLANO MUNICIPAL DE VACINAÇÃO DE PORTEL. Plano Municipal
De Operacionalização Da Vacinação Contra A Covid-19. Portel-PA, fevereiro de 2021.
Disponível em: <https://portel.pa.gov.br/wp-content/uploads/2021/04/Plano-Municipal-da-Vacina%C3%A7%C3%A3o-Contra-Covid-19-V2.pdf>. Acessado em: 25 mai 2022

PORTEL (município). Boletim Epidemiológico, 19/08/2022. Secretaria de Saúde de Portel. Portel/PA, 2022. Disponível em: < https://portel.pa.gov.br/boletim-covid-19-19-08-2022/>. Acesso em 31 out de 2022.

LACERDA, S. R. SILVA, D. J. de S. Pandemia da COVID-19 e as transformações na cultura de

comunidades ribeirinhas: um estudo no município de Portel (Marajó/PA). In: Pesquisas em estudos culturais e políticas públicas na Amazônia, v.2 / (orgs) Antonio Carlos Sardinha, Ana Cristina Maués, Elissandra Barros, Patrícia Rocha Chaves – Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2023.

MS BRASIL. Ministério da Saúde do Brasil. Esquema vacinal da COVID-19. Disponível em: < https://www.gov.br/saude/pt-br/campanhas-da-saude/2024/covid-19/esquema-vacinal>. Acesso: 23/07/2025.

MS BRASIL. Ministério da Saúde do Brasil. Assunto, COVID-19, Perguntas frequentes, vacina. Disponível em: <ww.gov.br/saude/pt-br/assuntos/covid-19-old/perguntas-frequentes/faq/vacina/quais-sao-os-grupos-prioritarios#>. Acesso: 23/07/2025.

PARÁ. Painel de Monitoramento do CORONAVÍRUS NO PARÁ. Disponível em: < https://www.covid-19.pa.gov.br/#/ >. Acesso em: 14/07/2025

PORTAL BUTANTAN. Vacinação contra Covid-19 no Brasil completa 1 ano com grande impacto da CoronaVac na redução de hospitalizações e mortes. Disponível em: < https://butantan.gov.br/noticias/vacinacao-contra-covid-19-no-brasil-completa-1-ano-com-grande-impacto-da-coronavac-na-reducao-de-hospitalizacoes-e-mortes>. Acesso em: 23/07/25.

RIBEIRO. S. S. C. et al. A Unidade Básica de Saúde Fluvial como modelo de atenção à saúde ribeirinha no município de Parintins, Amazonas. Soares, Elaine Pires (org.) et al. A arte do cuidado em saúde no território líquido: conhecimentos compartilhados no Baixo Rio Amazonas, AM / Organizadores: Elaine Pires Soares, Júlio Cesar Schweickardt, Thalita Renata Oliveira das Neves Guedes, Ana Elizabeth Sousa Reis e Joana Maria Borges de Freitas.

SARRAF-PACHECO, A. CARTOGRAFIA & FOTOETNOGRAFIA DAS ÁGUAS: MODOS DE VIDA E DE LUTA NA AMAZÔNIA MARAJOARA. Iluminuras, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 63-98, jan/jul, 2018.

SILVA, S. K. F. Comunidade ribeirinha Divino Espírito Santo frente a pandemia da COVID-19 - Portel, Marajó. Orientador: David Júnior de Souza Silva. 2023. 48 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Sociologia) – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023. Disponível em: http://repositorio.unifap.br:80/jspui/handle/123456789/1282 Acesso em: 23/06/2025.

UFPA/CUMB. Universidade Federal do Pará – Campus Universitário do Marajó/Breves. Relatório: Covid-19 em Breves e nos municípios atendidos pelo CUMB em 2020: Bagre, Curralinho, Melgaço e Portel. Breves/PA, setembro de 2020.

A READEQUAÇÃO LINGUÍSTICA EXPERIMENTADA PELO JORNAL DO AMAPÁ 1ª EDIÇÃO:

A FALA COMO IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO LOCAL

Tassia Malena Leal Costa - UNIFAP

PARA COMEÇAR

O artigo trata sobre as bases teóricas que introduzem a discussão acerca dos traços que marcam a fala amazônica (no que se refere a repertório, cadência e acento) quando comparada à fala nacionalmente padronizada e preconizada pelos principais meio de comunicação tradicional no Brasil, que tem como espelho São Paulo capital.

A pesquisa visa tratar sobre as diferenças existentes entre o texto falado espontâneo do dia a dia, utilizado pelas pessoas nativas em suas atividades comuns, e o texto jornalístico falado na televisão pelos profissionais da informação, apontando seu planejamento, ação e intenções. A discussão intenciona abordar principalmente a superpopularização da internet, que interferiu de modo direto e impactante no formato televisivo, alterando a aparência, o comportamento e a fala dos âncoras do Jornal do Amapá 1ª edição ao longo de 24 anos.

Para a pesquisa como um todo, o material a ser utilizado para análise serão trechos de vídeos do JAP 1 disponíveis na internet. Os vídeos selecionados, um total de seis, com intervalos de quatro anos entre eles, estão concentrados entre os anos de 2000 e 2024, de modo a serem transcritos e anexados à pesquisa final a título de consulta e acompanhamento. Contudo, para este primeiro momento, por se tratar de uma discussão introdutória, este material ainda não será utilizado, permanecendo resguardado para a posteridade.

Esta pesquisa busca refletir criticamente sobre a necessidade de se evitar os apagamentos de traços linguísticos que denotam identidades locais e regionais em detrimento de uma fala única, padronizada e idealizada, que hierarquiza culturas e segrega populações na defesa/imposição de uma língua e um possível falante ideal.

De modo abrangente, a importância desta pesquisa se traduz na necessidade de se produzir investigações e conhecimentos sobre a Amazônia, destacando suas peculiaridades e potenciais, como também suas deficiências e urgências, de modo a fomentar o crescente interesse científico sobre a região, atraindo os olhares de mais pesquisadores e consequentemente de mais e maiores investimentos para a pesquisa local.

Sob uma ótica particular, ou seja, voltada para as ciências humanas e, mais especificamente, para o que tange aos estudos linguísticos e aos estudos em comunicação, esta pesquisa busca discutir e refletir sobre a identidade e a representatividade amazônica contida na fala dos nativos e transmitida, mesmo que de maneira ainda bastante sutil, através dos meios tradicionais de comunicação ainda bastante conservadores, com destaque para a televisão, na forma de readequação linguística. A iniciativa demonstra uma tentativa de dissociação de um padrão imposto desde os princípios do jornalismo no rádio e na televisão, mas que ainda hoje apresenta resquícios que influenciam o monitoramento da fala e o apagamento de traços identitários na atuação desses profissionais.

Contudo, com o advento da internet e a popularização das redes sociais, como também da conversão dos meios de comunicação tradicionais para a web, os parâmetros, metas e limites que antes garantiam definição aos formatos com base na audiência em contraposição à ideia atual de engajamento, já não dão conta de manter um perfil rígido aos veículos, exigindo-se, portanto, constantes adaptações por parte deles às demandas do público, e a linguagem falada é uma dessas exigências.

Dessa forma, já não havia mais espaço para fazer um jornalismo local com um perfil linguístico que não refletisse a realidade do meio e das pessoas que acompanham a produção, havendo a necessidade de adaptar o formato e a linguagem jornalísticos ao protagonismo proporcionado pelas redes sociais e pela internet, que garante a democracia de espaços, vozes e pluralidades em um ambiente global e comum, sem hierarquias culturais e discriminações, proporcionando identificação e representatividade regional como forma de romper com um modelo cultural hegemônico, discriminatório e opressor.

Esta discussão deve ser compreendida como uma oportunidade para refletir a autonomia proporcionada pelas mídias digitais, que por ser uma via com várias direções e sentidos, atuam como uma espécie de trampolim que impulsionam seus usuários-alimentadores para além da passividade e do anonimado por meio da interação e do

engajamento, coisa que era impensável na relação unidirecional proporcionada pelos meios de comunicação tradicionais e a audiência.

Com as adaptações incorporadas pela televisão, aos poucos esta tem assumido características que em muito a aproximam da internet, inclusive no que se refere à fala. Por ser um território ainda bastante livre, a internet permite que quase todo o tipo de conteúdo seja veiculado sem a monitoração severa que a televisão impõe. Dessa forma, todo o tipo de timbre, acento, cadência e repertório de fala que compõem a complexa malha de algoritmos na web levam aos usuários cada vez mais daquilo que eles consomem.

Como o desejo de autorreconhecimento nas mídias tem se mostrado cada vez mais crescente, a identificação com produções, quer sejam elas de caráter informativo ou de entretenimento, que de alguma forma venham a traduzir a essência da cultura local, seja por meio da fala, da visualidade ou dos hábitos, produz forte apelo identitário entre aqueles que são nativos ou que nutrem alguma forma de afetividade pela região ou localidade.

Deste modo, tratar sobre a readequação experimentada pelo Jornal do Amapá 1ª Edição, tomando como base o recorte feito entre os anos 2000 e 2024, denota a busca por uma tentativa de aproximação com o real local por meio da fala, compreendendo-a como forma de identidade e representação de protagonismo sociocultural.

Por ser qualitativa, dedutiva e bibliográfica, esta pesquisa se fundamenta em teorias que atravessam os estudos das letras, da comunicação e das ciências sociais, pautando-se nos estudos linguísticos e no jornalismo para traçar as linhas de base que a definirão. No presente artigo, os assuntos centrais se referem à identidade, representação, crenças, segurança e atitude linguística.

DISCUSSÃO TEÓRICA

A comunicação pode ser compreendida como uma habilidade animal se for levada em consideração a capacidade que diferentes espécies possuem de trocar informações entre si no que diz respeito à necessidade de comer, de se reproduzir e de se proteger, por exemplo. Essa interação ocorre por meio de sons, de comportamentos, de cheiros e até mesmo através do gestual, como foi observado no caso da chimpanzé Nim Chimpsky e o aprendizado da Linguagem Americana de Sinais (ASL). Contudo, diferentemente dos seres humanos, a comunicação por intermédio da fala necessita de contornos mais definidos para que ocorra, como a articulação vocal e cognitiva de sons, que vão desde a formação elementar de vocábulos isolados até a estruturação complexa de sentenças e significados em camadas. A fala é, portanto, e até então, uma habilidade exclusivamente humana.

> A linguagem ensina a definição do homem: é na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito, porque ela permite a expressão do ego e da sua realidade e o modo como o sujeito percebe e responde ao mundo. (GUERREIRO, 2022, p.2)

Tanto para os Estudos Linguísticos quanto para a Comunicação Social, a fala é elemento essencial de uso e análise. Mais que proporcionar o conhecimento a respeito de algo, ela promove interação entre grupos sociais, desde que, claro, o código compartilhado entre eles seja o mesmo. O código é a língua, porém esta não está isenta de influências que lhes imprimam nuances de diferentes proporções, que podem ter relação com o tempo, com o local, com o distanciamento, com o gênero, com a classe social, com a idade, com o grau de instrução e com tantos outros fatores que colaborem para a compreensão dela em sua totalidade por entre dois falantes, ou seja, sem ruídos. Quando isso ocorre, principalmente em casos como o do Brasil, um território vasto onde uma língua oficial atua de maneira hegemônica sobre outras minoritárias, esta língua pode apresentar variações.

Dentre as inúmeras razões que podem provocar mudanças em uma língua, esta reflexão busca se pautar naquelas que possam a vir denotar traços de caráter identitário. Ou seja, que apresentem resíduos e marcas que apontem para a interpretação da fala enquanto rótulo ou distintivo de um determinado grupo ou de vários deles.

Sobre identidade,

> [ela] é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada". (Hall (1992, p.10)

Como também

> é o que permite ao sujeito tomarconsciência de sua existência, o que se dá através da tomada de consciência de seucorpo (um estar-aíno espaço eno tempo), deseusaber (seusconhecimentos sobreo mundo), de seus julgamentos (suas crenças), de suas ações (seu poder fazer). Aidentidade implica, então, a tomada de consciência de si mesmo. (CHARAUDEAU, 2009, p.1)

A fala, porém, não deve ser associadaaumjargão,quedetão delimitada e técnica, torna-se inteligível apenas para poucos, mas sim como um símbolo, na sua compreensão semiótica, no sentido de ser usada para representar ou substituir outra linguagem, de modo a estabelecer correspondência ou relação entre elas e um grupo determinado. É o que ocorre, por exemplo, na variação do repertório empregado entre gerações diferentes, quanto maior o distanciamento entre elas,maioressãoasdificuldades de afinidade e compreensão no que diz respeito ao uso de expressões e à mudança de sentido e aplicabilidade de palavras a contextos. "Em outras palavras, a língua não passa de um sistema de diferenças" (SILVA, 2014, p.77)

Uma língua carregada de identidade pode ser entendida de muitas maneiras, tanto no que concerne ao âmbito de uso coletivo, como de uso individual, tornando-se carregada de representação. "A representação não é, por si só, a linguagem; ao contrário, ela é apenas um de seus vetores de efetuação e, talvez, nem o mais fundamental" (SOUZA, [s/d], p.80). Representação é um processo ao qual os membros de uma determinada cultura ou localidade se utilizam da linguagem para produzir significados (HALL, 2016) e também "Representation is the productionofthemeaningofthe concepts in our minds through language. It is the link between concepts and language which enables us to refer to either the 'real' world of objects, people or events, or indeed to imaginary worlds of fictional objects, people and events" (HALL, 1997, p.17). A língua, então, é esse instrumento através do qual a consciência se manifesta na construção de modelos, teorias e conteúdos.

> Moscovici (2010, p. 29) estabelece três grandes planos na gênese das representações sociais: o plano individual, o plano interindividual e o plano social. Assim, segundo Moscovici (1961), as representações sociais possuem três dimensões : um nível de informação que o indivíduo possui no interior de seu(s) grupo(s) à respeito de um dado objeto,uma dimensão estrutural que são as formas pelas quais as representações são organizadas e uma dimensão atitudinal, que é uma forma avaliativa em relação ao objeto da representação. Para esse autor, as representações são passarelas entre o mundo individual e o mundo social. (PEREIRA; COSTA, 2012, p.172)

A nível individual, adoções como determinados tipos de pronúncia, entonação ou da preterição pelo uso de determinadas expressões pode corroborar para a definição de um perfil linguístico individual de alguém, por assim dizer. Ou seja, optar por uma fala mais rebuscada, ou pelo emprego de gírias que não se usam mais, ou mesmo por joguetes de palavras, como rimas ou enigmas, a título de exemplo, poderia fazer referência direta ao jeito de falar de uma pessoa específica.Omesmoocorrecom pequenos grupos, nos quais a língua comum é a mesma entre todos, inclusive entre aqueles que não participam deles, e que, no entanto, possuem uma forma particular de falar que os identifica, como é o caso da comunidade LGBTQIAPN+ e o bajubá, os otakus, os gamers, os programadores etc.

> A identidade é, pois, uma fabricação discursiva, o reflexo de uma condição, um efeito produzido a partir de uma actuação, produção de um saber e de uma prática normativa, afirmação de um sujeito. A identidade pessoal permite reconhecer o sujeito a partir de um conjunto de traços que o individualizam (características físicas e psicológicas, carácter, acções), num determinado contexto social e histórico-cultural. A identidade individual constrói-se através de um processo contínuo, que tem início com a constituição do «eu», nos primeiros meses de vida, face ao outro, seu semelhante. [...]Há, portanto, uma ligação entre a identidade do «eu» e a raça, etnia, género, classe social, religião, cultura e linguagem e a sua integração num âmbito colectivo, cultural e nacional. (GUERREIRO, 2022, p.3)

Sobre representação linguística, Boudreau (2009, p.80-81) a define da seguinte maneira:

> As representações caracterizam-se por um aspecto essencialmente dinâmico e interativo, o que explica o fato de elas serem flutuantes junto a um mesmo locutor, conforme a situação de comunicação na qual ele se encontra. Mais amplamente, podem-se definir as representações linguísticas como sendo as imagens, as opiniões, os preconceitos que circulam sobre as línguas, sendo inegavelmente compartilhadas por um conjunto de locutores numa dada comunidade.

Conceito que Rodrigues (2012, p. 365) complementa:

> As representações linguísticas são então constituídas pelo conjunto das imagens, das posições ideológicas, das crenças que têm os grupos sociais a respeito das línguas e das práticas linguísticas, suas e dos outros. Elas correspondem a tudo aquilo que os locutores dizem ou pensam das línguas que falam (ou da maneira como falam) ou das que os outros falam (ou do modo como falam). Reiteramos aqui o uso das expressões "grupo social", "locutores" com o intuito de reforçar o caráter coletivo, grupal, social das representações.

Em uma escala maior, as identidades linguísticas coletivas a nível nacional estão imbuídas de regionalismos, ocasionadas pelo distanciamento geográfico, que têm em cada canto dos seus principais centros demonstrativos variáveis de uma mesma língua. Por ser um fato social, a língua falada recebe influência direta do meio onde está contida e do fluxo de pessoas que a praticam, recebendo do tempo e do isolamento, dentre tantos outros fatores, a instrumentalização necessária para transformá-la, moldá-la e adaptá-la ao contexto, à cultura e ao povo de uma determinada localidade. Daí porque pernambucanos e paulistas falam de modo tão diferente, da mesma forma que gaúchos e amapaenses, sem, contudo, perderem o fio condutor que os mantêm enredados na mesma trama, a língua portuguesa.

Todavia, na contramão de uma cultura teoricamente monolíngue, capaz de se estender por todo o país em um mesmo nível de compreensão, apesar das variações, a língua permanece assombrada pela busca incessante de um perfil de falante ideal, pois "A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional a sua invisibilidade." (SILVA, 2014, p.83) Muito além da questão que envolve a prática da língua na modalidade escrita, discussão já bastante conhecida nos meios acadêmicos, a língua em sua modalidade falada também é alvo de críticas e discriminação não apenas no que diz respeito ao desvio normativo, mas também quanto à forma como é falada e ao perfil de seus falantes.

Na realidade dos meios corporativos, principalmente nos grandes conglomerados das comunicações, dominados pelas emissoras de rádio e tv, a fala costuma ser bastante monitorada, rearranjada e modelada para atender a um determinado padrão antes de ir ao ar. O ideal de uma língua neutra e livre da sorte de influências ainda paira sobre o imaginário de muitos grupos sociais,

> Um desses grupos é o dos jornalistas, no qual a concepção de língua é compreendida simplesmente como um meio de comunicação, desconsiderando-se sua riqueza e diversidade, o que acaba por contribuir com a disseminação do preconceito linguístico na mídia, que defende a língua denominada padrão. Por serem veículos de comunicação de massa, são potenciais veículos de difusão desse tipo de preconceito. ((ZORTÉA; SNICHELOTTO, 2019, p.62).

> Com a emergência política e econômica de grupos de uma determinada região, a variedade por eles usada chega mais ou menos a ser associada de modo estável com a escrita. Associar uma variedade linguística à comunicação escrita implica iniciar um processo de reflexão sobre tal variedade e um processo de "elaboração" da mesma. Escrever nunca foi e nunca vai ser a mesma coisa que falar: é uma operação que influi necessariamente nas formas escolhidas e nos conteúdos referenciais. (GNERRE, 1991, p.8)

O jornalismo, em sua trajetória nos meios de comunicação eletrônicos no decorrer de todo o século XX, traz em sua bagagem a influência direta dos jornais impressos, no qual a língua era cuidadosamente escrita; esta, contudo, também já trazia com ela o prestígio literário e acadêmico, o que ajudou a compor a estilística do texto informativo da época.

> Essa necessidade de domínio genuíno do padrão normativo falado e escrito que acomete o jornalista pode ser um dos fatores responsáveis pela transmissão do preconceito linguístico, posto que o profissional começa a desenvolver uma intolerância a tudo o que é diferente no que diz respeito ao uso da língua, como o uso de uma variedade menos prestigiada pelo jornalista, por exemplo. (ZORTÉA; SNICHELOTTO, 2019, p.59)

Com o surgimento do rádio no Brasil, em 1922 e, posteriormente da televisão, em 1950, a forma de fazer jornalismo precisou ser adaptada aos novos veículos e, a partir de então, a fala passou a se tornar um elemento de extrema importância para a divulgação de informações e notícias, como também na divulgação de reclames e de esquetes de cunho humorístico ou dramático, nas rádios e telenovelas.

A princípio, na era do rádio, para a execução da tarefa de ir ao ar e transmitir uma notícia, havia a exigência da plasticidade vocal, que incluía desde a qualidade do timbre, a frequência e a dicção, até a capacidade interpretativa, a cadência e o acento presente na fala do apresentador. Depois, com a adição da imagem, a aparência também passou a ser mais um dos requisitos a serem levados em conta no meio jornalístico. Tais condições eram relevantes para a formação do perfil profissional do jornalista à medida que o rádio e a televisão se consolidavam enquanto meios de comunicação de grande alcance, revelando nomes memoráveis do meio, tais como Roberto Figueiredo, "o último Repórter Esso", Cid Moreira, Sérgio Chapelin e Boris Casoy. O que todos eles possuem em comum: o mesmo padrão de oratória.

> A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é "natural", desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. (SILVA, 2014, p.83)

Por ser o principal centro urbano e industrial brasileiro, especialmente após a segunda metade do século XX, a cidade de São Paulo se tornou parâmetro para muitas coisas, inclusive linguístico.

> A padronização para o sotaque da região Sudeste está mais ligado para a questão social, com a influência para o foco da referência financeira que aquela região é, tanto para o Brasil quanto para o mundo. Esse é o ponto em que se encontra o preconceito social que se funde no preconceito dentro da língua, uma relação negativa por consequência, pois se tem a ideia de que um lugar desenvolvido economicamente apresenta pessoas e cultura superiores. (FRANCO, 2013, p.2)

Adiante, a autora ainda complementa:

> Por isso que, por exemplo, a Rede Globo criou, o que ela chama de Padrão Globo de Jornalismo, o que inclui uma padronização do sotaque, para que a maneira como um assunto esteja sendo dito não chame mais atenção do telespectador do que a notícia em si. (FRANCO, 2013, p.6)

Com o florescimento das emissoras de televisão, com destaque para a Rede Globo de Roberto Marinho, jornalista e proprietário do Jornal O Globo, tornou-se necessário tomar como modelo um perfil que fosse capaz de ser reproduzido em escala nacional nas programações televisivas. No rádio esse efeito já reverberava desde a década de 1940.

> O português do Brasil, como todas as línguas naturais, é composto por muitas variedades, o que torna a realidade linguística heterogênea e rica. Todavia, o senso comum e os veículos que difundem a informação frequentemente rotulam esse comportamento linguístico heterogêneo como um desvio do padrão normativo ideal. (ZORTÉA; SNICHELOTTO, 2019, p.58)

Como a Central Globo de Notícias estava localizada na cidade de São Paulo e a maioria dos profissionais que a compunham era naturais de lá, a fala jornalística passou a ter, a partir do final dos anos de 1960, o som da pauliceia, em um primeiro momento. Contudo, durante muitos anos a emissora se responsabilizou em garantir entre as suas afiliadas, por meio de acompanhamentos fonoaudiológicos e cursos de capacitação regulares, a manutenção de um perfil linguístico que se equiparasse ao utilizado pela matriz. Dessa forma, a notícia veiculada em São Paulo deveria soar da mesma forma no Norte, no Sul, no Nordeste e no Centro-Oeste, gerando um efeito homogeneizador na fala jornalística nacional.

de ruídos, equívocos e disparidades de significações entre palavras e expressões. Entende-se por "homem médio" o cidadão pertencente às classes C e D, com a educação básica concluída ou em vias de conclusão e no pleno gozo de suas capacidades intelectuais. Para Lopez E Dittrich, 2005, p.1303)

> A comunicação, de modo geral, influencia o processo de criação de uma identidade lingüística para os sujeitos. No que concerne ao telejornalismo, a influência se dá pela desvinculação do regionalismo, uma tentativa de descaracterizar a realidade regional, homogeneizando-a com produções e sotaques nacionais.

> O jornalismo local televisivo, buscando o dito padrão de qualidade, homogeneiza a produção e a estrutura da informação, seguindo determinações impostas por manuais de redação, e buscando, através de sessões de fonoaudiologia, padronizar escrita e fala, desvencilhando as produções de sua identidade local/regional. (LOPEZ; DITTRICH, 2005, p.1301)

O argumento principal era o de eliminar obstáculos na veiculação da notícia, de modo a tornar a compreensão horizontal ao homem médio brasileiro, em qualquer parte do país, sem a interferência

Desse modo, o jornalismo nacional definiu as bases linguísticas que se ramificariam pelas demais regiões durante as décadas seguintes até o ano de 2015. Momento que marca as comemorações de 50 anos da Rede Globo.

Nesse ano, a emissora realizou um período de parceria entre suas afiliadas, que após seletiva interna, enviaram um representante de cada estado para compor a bancada do Jornal Nacional, sob a orientação dos âncoras William Bonner e Renata Vasconcelos. A cada dia, dois novos âncoras ficaram responsáveis pela condução do noticiário e, ao final, em um último bloco, eram entrevistados pelos veteranos. A intenção era a de evidenciar a extensão da Rede Globo em todo o país, revelando suas peculiaridades e multiplicidades. Na ocasião, a jornalista Aline Ferreira, apresentadora do Jornal do Amapá 1ª Edição (Doravante JAP 1) na época, foi a responsável por representar o estado durante a celebração.

Foi a partir deste evento que se tornou possível perceber um afrouxamento nas rédeas da emissora para com as suas subordinadas, algo que em outras emissoras como o Sistema Brasileiro de Televisão, a Rede Record e a Rede Bandeirantes já vinham adotando há quase uma década em sua grade de programação informativa nacional vespertina e noturna, nas quais os repórteres de rua já apresentavam uma fala mais espontânea e com traços regionais.

Desde 2020, de maneira mais explícita, a Rede Globo em suas programações informativas nacionais mais voltadas para o entretenimento, como os programas Encontro, Mais Você e É de Casa, já trazem no seu elenco jornalistas e digital influencers que possuem em suas falas marcas identitárias regionais. No entanto, em suas produções jornalísticas essa ocorrência ainda é bastante escassa. Em momentos breves e pontuais, o noticiário vespertino Jornal Hoje, atualmente apresentado por César Tralli, realiza chamadas entre telejornais locais em diversos pontos do país e, apenas nesses momentos, em contato com os repórteres de rua, é que ocorrem mudanças no perfil ainda bastante latente de homogeneização linguística neste segmento.

Nos três noticiários locais veiculados pela TV Amapá, em Parceria com a Rede Amazônica de Televisão, essa

mudança também já pode ser observada, especialmente no Jornal do Amapá 1ª Edição. Por apresentar um perfil mais descontraído, se comparado aos jornais exibidos pela manhã e pela noite, seguindo o padrão nacional, o JAP 1 traz alterações precisas que contribuem para a necessidade de mudanças na abordagem verbal dos âncoras.

A estratégia busca aproximar o formato televisivo das mídias sociais por meio de uma fala mais coloquial e regionalizada, sem, contudo, renunciar ao teor informativo e à credibilidade de um veículo de notícias oficial. Dessa forma, também devido ao delineamento proporcionado ao telejornal em razão do horário, é permitido ao âncora a espontaneidade da fala em momentos como entrevistas a convidados e na interação com o público espectador por meio de postagens via internet.

Salgado Neto é quem apresenta diariamente o JAP 1 desde o ano de 2023. Ele ainda é apresentador na Rádio Central Brasil de Notícias (doravante CBN), programa matinal diário, também vinculado ao Grupo Globo de Jornalismo, que transmite notícias sobre o estado, juntamente com a jornalista Tatiana Guedes, apresentadora do noticiário televisivo Bom Dia Amapá. Apesar da função de informar ser a mesma, é possível perceber mudanças sutis na postura do âncora em cada um dos formatos.

Se anteriormente o rádio já foi sinônimo de formalidade e austeridade, hoje ele apresenta características mais descontraídas que a televisão, mesmo depois da transmissão por imagens em tempo real proporcionada pelas redes sociais e sites oficiais do veículo. Já o formato televisivo, por ter como foco justamente a imagem, utiliza a formalidade como parâmetro para a reafirmação de credibilidade junto à sociedade, protocolo este observado nas vestes, na postura física, na forma de abordagem aos assuntos tratados, como também na própria fala do apresentador, no que se refere à espontaneidade.

Durante as transmissões do JAP 1 no ano de 2025, o âncora manteve o tom formal nas escaladas, nas transmissões de nota pelada e na maior parte da apresentação do telejornal. Contudo, durante a interação com entrevistados no estúdio de gravação e o momento de interação com os telespectadores, é possível notar a ocorrência de mudança na postura linguística do jornalista por meio de brincadeiras, comentários e do uso de expressões caracteristicamente locais, como o uso da palavra "pequenozinho", durante uma difusão ocorrida em 1º de novembro de 2024, para se referir a uma foto enviada por um participante. Em momentos como esse é possível notar com mais nitidez a transformação da fala jornalística televisiva que aos poucos se aproxima da fala cotidiana real.

Todavia, é necessário se ter em mente que a fala jornalística, por mais natural que soe, não é em hipótese alguma espontânea. Pelo contrário, até mesmo sua descontração é cuidadosamente monitorada para gerar a sensação de identificação e pertencimento no espectador, como forma de desenvolver empatia e criar vínculos, para então fideliza-lo à produção. Para Silva (2020, p.10 apud Coutinho 2008)

> as tevês locais são lugares prioritários da proximidade e do encontro, "da partilha de especificidades de caráter social e cultural, da criação de uma relação de pertencimento entre emissora e público e ainda um dos espaços privilegiados de construção da própria identidade da região/localidade".

Para a realização de um jornal, seja ele no formato de rádio, podcast, televisão ou videocast, é necessária a preparação de um espelho ou de um roteiro com instruções textuais, que preveja nos mínimos detalhes (inclui-se aqui pausas, entonações e destaques de pronúncia) os momentos exatos da introdução da fala de todos os envolvidos na condução da programação, bem como de spots, bgs, publicidades, outras mídias e até mesmo participações espontâneas como ligações e envios de mensagens por participantes.

> No jornalismo, a relação entre fala e escrita é muito próxima, podendo até significar uma fusão entre as duas. A escrita, que é transmitida através da oralidade, possui um planejamento, no entanto, é organizada já se pensando que sua leitura será feita em voz alta e de uma forma que dê ao espectador a impressão de que o interlocutor está conversando com ele. (ROLDÃO, 2003, p.118)

Nos telejornais de maneira geral esse protocolo não ocorre de maneira diferente. Diariamente é preparado um roteiro que discrimina a data, o horário de execução e qual o programa a ser registrado, quem vai apresentar, qual a duração da transmissão total, qual a duração de cada bloco, quantas e quais publicidades serão exibidas, bem como qual a média de tempo de cada fala que será proferida pelo âncora no ar.

No caso de informações de última hora, como é o caso das notas peladas, que são informações rápidas, lidas pelo apresentador no ar e sem o auxílio de imagens de apoio, é utilizado um teleprompter. A linguagem jornalística é pensada para ser concisa, clara e objetiva. Ou seja, é bem pouco provável que o âncora tenha autonomia para se dirigir ao público sem o apoio de um texto previsto, exceto em casos como despedidas e homenagens, como foi o caso, por exemplo, do pronunciamento de Aline Ferreira sobre o anúncio da sua saída da TV Amapá, em 2024.

A espontaneidade da fala, além da livre utilização de expressões características de um determinado local ou grupo, também pode ser compreendida por meio de marcas que se traduzem nas pronúncias, acentos e cadências, que também não deixam de se caracterizar como regionalismos. A fala de alguns estados da região Norte apresenta algumas peculiaridades bem marcantes que a diferenciam de outros estados e regiões do Brasil. Por exemplo, Amapá e Pará, dois estados geograficamente próximos e que um dia já foram um único território, possuem uma forma de falar bastante parecida, com diferenças apenas no que diz respeito ao emprego de poucas expressões.

De outra forma bem diferente ocorre com os estados de Tocantins, Acre e Rondônia, que embora também façam parte da mesma divisão geopolítica, compartilham características sociais, culturais e linguísticas bem diversas. Enquanto Rondônia se assemelha mais ao estado do Mato Grosso na fala e nos hábitos, Tocantins carrega bastantes similaridades com o estado de Goiás, de onde foi desmembrado, já o Acre, em razão de uma fronteira internacional, compartilha ao mesmo tempo parte da realidade do Peru e do estado Amazonas.

No Amapá, uma das principais características da fala local é o chiado, evento que também se repete nas falas paraense e carioca. Essa marca ocorre sempre que há a incidência do som da letra [s] como marcador de plural ("dois" e "óculos"), ou no meio de uma palavra, entre uma vogal e uma consoante ("costa" e "misto"). Nesses casos, no lugar do [s] sonoro [ʒ], mais frequentemente emitido pelos nordestinos e os sulistas, o som da letra [s] torna-se sibilado e se converte em chave [ʃ], o mesmo som representado em palavras como "xícara" ou "chácara", o que resulta em pronúncias como [dojʃ], [ɔculoʃ], [kʼɔʃta] e [mʼiʃto], respectivamente.

Outra marca característica diz respeito a pronúncia africada palato-alveolar da letra [t] seguido pelas vogais "e" ou "i", que aproxima o som ao "tch" e reforça a incidência do chiado na fala amapaense. Quando seguido da letra "e", as ocorrências posicionam-se apenas no meio ou no final da palavra, enquanto com a letra 'i", acontece em qualquer parte dela. Deste modo, palavras como "tia" e "peste", transformam-se em [tʃia] e [pʼɛʃtʃi], já o mesmo não ocorre em "testa" ou "terraço".

Traços de pronúncia feito esses, do mesmo modo que marcas de prosódia são alvos do aperfeiçoamento vocálico pelo qual os profissionais da comunicação – jornalistas, locutores, porta-vozes, relações públicas, mestres de cerimônia etc. – são expostos, na busca pela excelência de uma fala padronizada e supostamente neutra. Optar por falar de maneira espontânea, em nada compromete a clareza, a concisão e a objetividade preconizadas pelo jornalismo, nem mesmo a credibilidade do profissional, do meio ou canal pelo qual a notícia é divulgada. Escolher falar com naturalidade é, antes de qualquer coisa, autossegurança. Uma atitude de caráter linguístico, mas também político.

Compreende-se por atitude linguística, "aspectos psicossociais expressados pelo indivíduo de maneira positiva ou negativa, e que podem influenciar no processo de convergência ou divergência linguística" (LAMBERS, 1967; FERNANDEZ, 1998). Dessa forma, as atitudes nada mais são do que uma forma de reação favorável ou desfavorável quanto a uma situação de troca dialógica e que pode vir a influenciar comportamentos positivos ou negativos em uma língua. (SILVA; GOMES, 2020, p.55)

Para SILVA e Furtado (2020, p.285), as atitudes linguísticas podem ser definidas

> Como "uma maneira organizada e coerente de pensar, sentir e reagir em relação a uma pessoa, grupos, questões sociais ou, mais genericamente, a qualquer acontecimento ocorrido em nosso meio circundante", a atitude linguística manifestada por um falante é marcada por preferências de aceitação ou negação diante de um fenômeno sociolinguístico. As predisposições a raciocínios que revelem prestígios ou estigmas diante de um fenômeno, partem de um ponto em comum: os componentes*.

A segurança linguística diz respeito à forma como um indivíduo se percebe a respeito da própria maneira de falar em relação a outra pessoa, grupo de falantes, locais ou contextos.

> Fala-se de segurança linguística quando, por razões sociais variadas, os falantes não se sentem questionados em seu modo de falar, quando consideram sua norma a norma. Ao contrário, há insegurança linguística quando os falantes consideram seu modo de falar pouco valorizador e têm em mente outro modelo, mais prestigioso, mas que não praticam. (CALVET, 2002, p. 63-64)

Muitas vezes esta percepção é permeada por conjuntos de crenças, que a depender da posição social que este falante venha a ocupar, podem ser positivas ou negativas, influenciando de modo direto na forma como ele venha a se comportar diante da própria fala ou da fala do outro.

Para Botassini (2015, p.107 apud Barcellos, 2007),

> uma forma de pensamento, construções da realidade, maneiras de ver e perceber o mundo e seus fenômenos, co-construídas em nossas experiências resultantes de um processo interativo de interpretação e (re)significação. Como tal, crenças são sociais (mas também individuais), dinâmicas, contextuais e paradoxais.

Falar com espontaneidade, portanto, é se posicionar, é protagonizar a própria performance enquanto falante, é assumir a própria identidade linguística reconhecendo a si próprio a partir da diferença no outro**, não a partir de hierarquias, mas de um ponto de vista horizontal***.

* Para Lambert (1972, p.78), os componentes essenciais são os pensamentos, os sentimentos, as crenças e uma possível tendência a reação.

> Se a identidade é uma construção social e não um dado, se ela é do âmbito da representação, isto não significa que ela seja uma ilusão que dependeria da subjetividade dos agentes sociais. A construção da identidade se faz no interior de contextos que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção de identidades não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais. (CUCHE, 1999, p.182)

Nesse interim o jornalismo, com destaque para aquele que atua na esfera regional e estadual, assume um papel representativo importante. A readequação linguística experimentada por ele, como no caso do JAP 1, demonstra essa tentativa de aproximação com a fala do dia a dia, aquela mais coloquial e espontânea, revelando aspectos de identidade e representação sociocultural amazônida por meio de marcas contidas na oralidade. Tal iniciativa, de alguma forma, contribui para a recepção, a afecção, a percepção e a interpretação da notícia por parte do espectador, como também na compreensão dele acerca do meio onde vive, pois

> Nós podemos utilizar a língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. Não podemos, em qualquer sentido simples, ser seus autores. Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais inferiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais. (HALL, 2006, p.40)

** Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação. (CUCHE, 1999, p.183).

*** a língua tem bases cooperativas, e assim, quanto menos diferenças existirem no ato dialógico, mais próximos os usuários dessa língua se serão uns dos outros. (SILVA; GOMES, 2020, p.69)

PARA FIM DE CONVERSA

Decidir falar sobre o processo relativamente recente da adequação linguística experimentada pelo jornalismo televisivo de uma maneira geral, porém nesta reflexão a nível regional-local, diz muito sobre a adoção de uma postura política frente ao protagonismo proporcionado pelas redes sociais a partir do ano de 2010, período no qual ocorreu o início da conversão dos meios de comunicação tradicionais para a web. Desde então, coube à audiência dar lugar ao engajamento, e, aos modelos antigos se adaptarem aos novos formatos, nos quais não há mais um padrão único e rígido a ser obedecido a título de homogeneização.

Desde modo, a fala se tornou uma ferramenta poderosa de aproximação, identificação e representatividade de grupos e culturas. Se antes a diversidade linguística significava um obstáculo à comunicação, agora ela é um cartão de visitas para nichos sociais e culturais nos quais as fronteiras são cada vez menos óbvias, nos quais a diferença é a palavra-chave e a representatividade um instrumento de poder.

A importância de se refletir sobre este assunto se evidencia diante de um mundo globalizado e híbrido, no qual grupos transitam entre si em uma troca frenética e ininterrupta de dados e informações, na formação de uma infinidade de ilhas globais interconectadas que ao mesmo tempo em que se modificam, se preservam e se reinventam, em uma constante "atualização de tradições". Esse movimento explica, por exemplo, a sobrevivência do rádio após a chegada da tv e a metamorfose desta para não sucumbir à internet. O mundo sempre esteve em constantes transformações – geológica, social, econômica etc. – e a adaptação da linguagem ao contexto no qual ela se insere é apenas uma pequena parte das transformações vivenciadas pela comunicação no século XXI.

Falar, portanto, sobre essas transformações quando elas ocorrem, pode representar uma tentativa de prever a relação entre a humanidade, a comunicação e as tecnologias. Por exemplo, buscar alternativas mercadológicas que otimizem o desenvolvimento de produtos e experiências em comunicação voltados para grupos específicos, como o desenvolvimento de redes sociais, eventos ou plataformas com produção de conteúdo destinados ao público amazônida e seus entusiastas. Ou ainda, pensar uma educação que trabalhe o viés da competência comunicativa sob a ótica local, de modo a desenvolver a segurança linguística como forma de cidadania e pertencimento, levando conhecimento e valorização da cultura local. Ou quem sabe até pensar uma comunicação que abranja todos os segmentos sociais e que proporcione atendimento, informação e serviços com o jeito, a cara e a fala da população local.

Esta reflexão, por conseguinte, pretende contribuir com as pesquisas nas áreas dos estudos linguísticos, bem como dos estudos em comunicação e em ciências sociais, com vistas a despertar o interesse sobre a região amazônica e toda a sua diversidade no que tange ao aspecto linguístico, intencionando mais apoios, investimentos e financiamentos às pesquisas acadêmicas nas universidades e instituições de ensino superior.

REFERÊNCIA

BOTASSINI, Jacqueline Ortelan Maia. A importância dos estudos de crenças e atitudes para a sociolinguística. SIGNUM: Estud. Ling., Londrina, n. 18/1, p. 102-131, jun. 2015. DOI: 10.5433/2237-4876.

BOUDREAU, Annette. A construção das representações lingüísticas na Acádia.Tradução de Ana Lúcia Silva Paranhos. Interfaces Brasil / Canadá, Rio Grande, No. 10, p. 77-109, 2009.

CALVET, Louis-Jean. Sociolinguística: uma introdução crítica. Tradução Marcos Marcionilo. –São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

CHARAUDEAU, Patrick. Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional. In: PIETROLUONGO, Márcia. (Org.) O trabalho da tradução. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009, p. 309-326., 2009.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. EDUSC. Bauru, 1999.

FERNÁNDEZ, Francisco Moreno. 1998. Principios sociolinguísticos y sociologia del lenguaje. Barcelona, Editorial Ariel.

FRANCO, Amanda Pinto. O sotaque no jornalismo: padrão ou preconceito? Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Mossoró - RN – 12 a 14/06/2013

GNERRE, Maurizzio. Linguagem, escrita e poder. Livraria Martins Fontes Editora Ltda. São Paulo, 1991.

GUERREIRO, José Emanuel Pereira. A construção da identidade e representações do sujeito. R. Letras, Curitiba, v. 24, n. 45p. 34-48, jul/dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/rl>. Acesso em: 22 jun. 2025

HALL, Stuart. Cultura e representação. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. Apicuri, 2016

HALL, Stuart. Identidade cultural na pós-modernidade, DP&A Editora, 11ª edição. Rio de Janeiro, 2006.

HALL, Stuart. Work of Representation. Representation: cultural representations and signifying practices. The Open University, Milton Kayne, UK, p. 13-74, 1997.

LAMBERT, Wallace. 1967. The social psychology of bilingualism. In: Journal of Social Issues, Vol XXIII, n.º 2. Disponível em: https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1967.tb00578.x. Acesso: 23 jun. 2025

LAMBERT, W. W; LAMBERT, W. E. Psicologia social. Tradução: Álvaro Cabral. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

LOPEZ, Debora Cristina; DITTRICH, Ivo José. Identidade lingüística: regionalização ou padronização? LIVRO DE ACTAS – 4º SOPCOM. 4º Congresso SOPCOM: Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação. Aveiro, 20 a 21 de outubro de 2005.

PERREIRA, Telma; COSTA, Débora. Representação linguística: perspectivas práticas e teóricas. Niterói, n. 32, p. 171-188, 1. sem. 2012.

RODRIGUES, Luiz Carlos Balga. Atitude, imaginário, representação e identidade linguística: aspectos conceituais. Anais do XVI CNLF – CIFEFIL, XVI Congresso Nacional de Linguística e Filologia- CNLF. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Cadernos do, Vol. XVI, No 04, t. 1 –,2012, pág. 362-372. 2012.

ROLDÃO, Ivete Cardoso do Carmo. A linguagem oral no telejornalismo brasileiro. Resgate, n.º12, 2003, p.115-122.

SILVA, Gabriele Maria Muniz da; Raquel Maria Silva Costa. As crenças e atitudes linguísticas: o que dizem os flantes sobre os ideofones da variedade linguística do português falado em Cametá-PA. Revista Moara, n. 55, jan-jul 2020 ISSN: 0104-0944

SILVA, Mikaylson Rocha da; GOMES, Almir Anacleto de Araújo. O papel das atitudes linguísticas nos estudos variacionistas e de contato dialetal no PB. Cualdernos de la ALFAL. N.º 12 (1) mayo 2020: 53-70. ISSN 2218-0761.

SILVA, Rodrigo Barbosa e. Telejornalismo local: a construção da identidade cultural no processo comunicativo. Revista Pan-Amazônica de Comunicação. Vol. 4, n. 1, Janeiro-Abril. 2020. ISSN nº 2526-8031, DOI: http://dx.doi.org/10.20873/uft.2526-8031.2020v4n1p200.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOUZA, Luiz Augusto de Paula. Linguagem representação e alteridade. [s/d]. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/cadernossubjetividade/article/download/38405/26071 Acesso: 22 jun. 2025

ZORTÉA, Tamires Regina; SNICHELOTTO, Cláudia Andrea Rost. Abordagem da variação e da mudança linguística em um curso de graduação em comunicação social – jornalismo e manutenção do preconceito linguístico na mídia. Caligrama, Belo Horizonte, v. 24, n. 2, p. 57-74, 2019. eISSN: 2358-9787, DOI: 10.17851/2358-9787.24.2.57-74

SOBRE OS AUTORES

Alcimara Anicá dos Santo

Indígena do Povo Karipuna, Mestranda em Estudos de Cultura e Política e graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá – e-mail: alcimaraanika@gmail.com

Carina Santos de Almeida

Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, mestre em Desenvolvimento Regional e graduação em Estudos Sociais (História e Geografia) pela Universidade de Santa Cruz do Sul. Docente no Mestrado em Estudos de Cultura e Política – e-mail: carina.almeida@unifap.br

Ana Claudia Carvalho de Jesus

É professora da educação básica da rede estadual do Amapá, graduada em Letras Língua Portuguesa e Língua Inglesa, pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá- IESAP, e Pedagogia pela Universidade Federal do Amapá-UNIFAP. Especialista em Psicopedagogia (2016) e Educação Especial e inclusiva e Neuropsicopedagogia (2025). Mestranda em Letras pelo programa PPGLET-UNIFAP – e-mail: anaccjesus2024@gmail.com

Mariana Janaina dos Santos Alves

É professora de Teoria literária e literaturas em língua portuguesa na Licenciatura em Letras português-francês e no Programa de Mestrado da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), atuando principalmente nos seguintes temas: Estudos literários, Língua francesa, Cultura, Tradução e Amazônia. Possui Doutorado em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP/ FCL-Ar) e é membro do Núcleo de Pesquisa em Estudos Literários (NUPEL/ CNPq) – e-mail: marianaalves@unifap.br

Ana Valéria Ramos da Costa

Formada em licenciatura plena em Artes Visuais, Pós-graduanda em Educação para Relações Étnico-raciais e Mestranda em Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política email:valeriacosta550@gmail.com

Carla Cristina Mafra Ribeiro

Licenciada e Bacharel em História. Especialista em Metodologia do Ensino de História. Mestranda do Programa Profissional em Estudos de Cultura e Política na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) – e-mail: carlamafra.ap@gmail.com

Carla Rejane Gomes Barreto

Carla Rejane Gomes Barreto Graduada em Licenciatura plena de Educação Física pela Universidade Estadual do Vale do Acaraú, Especialização em Gestão Escolar. Intelectual negra em formação de Mestrado Profissional Interdisciplinar pela universidade Federal do Amapá UNIFAP- .Minhas pesquisas abordam identidade cultural, ancestralidade , com ênfase nas iniciativas de valorização dos saberes afro-brasileiros e indígenas, articulando memória e cidadania. Atua na perspectiva da inclusão e da justiça social. Tem interesse em estudos interdisciplinares que dialogam com cultura, história e educação.

Ana Cristina de Paula Maués Soares

Doutora em Ciências Sociais. Vice Reitora da Universidade Federal do Amapá (2022-2026) e Professora do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Política (PPCULT)– e-mail: ana.cristina@unifap.br.

Fabio Wosniak

Iniciou sua trajetória artística no início dos anos 2000, participando de cursos livres de teatro em Florianópolis/SC, onde atuou como ator e professor de teatro. Entre 2006 e 2012, graduou-se em Pedagogia pela UDESC/SC e UNIP/SP. Posteriormente, ampliou sua formação com cursos de Psicanálise em instituições como Maiêutica/SC e Círculo Psicanalítico/PA. tornou professor efetivo do Curso de Artes Visuais, Licenciatura - DEPLA/UNIFAP. Além disso, atua como Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política na UNIFAP e como Professor Colaborador do Mestrado Profissional em Artes - PROFARTES URCA/CE.

Flávia Coimbra Santos do Carmo

Mestranda em Estudos de Cultura e Política na Universidade Federal do Amapá. Especialista em Gestão e Docência do Ensino Superior e graduada em jornalismo pela UNIFAP. Integrante do programa de co-formação de Sumaúma para jornalistas-floresta. E-mail: flaviacoymbra@hotmail.com

Ingra Vale Queiroz Tadaiesky

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Políticas Públicas (PPCult), da Universidade Federal do Amapá

Jefeson Caldas dos Santos

Graduado no Curso de Licenciatura em Sociologia. Mestrando no Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Política na Universidade Federal do Amapá (PPCULT-UNIFAP). Tem interesse na área de Sociologia da Educação e Sociologia da Amazônia. Email: jefesoncaldas@gmail.com.

Joana Ingledy Ferreira Dias

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Política na Universidade Federal do Estado do Amapá (PPCult-UNIFAP). E-mail: joanaingledy@gmail.com

José Costa Gemaque

José Costa Gemaque, ribeirinho nascido em Mazagão, graduação bacharel e licenciado em ciências sociais, especialista em sociologia do ensino médio, atua como sociólogo no Cras Alegria.

David Junior de Souza Silva

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor Permanente do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional - Núcleo UNIFAP (PROFSOCIO/UNIFAP). Professor Permanente do Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política da UNIFAP (PPCULT/UNIFAP). Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão (PPDSR/UEMA). Editor-Gerente da Revista PRACS - Revista de Ciências Sociais da Unifap. Tutor do Programa de Educação Tutorial - Conexão de Saberes (PET-Ciências Sociais). Doutor em Geografia (IESA/UFG). Mestre em Sociologia (UFGD). Bacharel em Ciências Sociais (UFMS). Integrante do Centro de Estudos sobre Sustentabilidade, Populações Tradicionais e Educação na Amazônia (CESPE/UNIFAP). Membro da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia. Integrante da Red Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales.

José Maria Pereira Dias

José Maria Pereira Dias – Mestrando em Estudos de Cultura e Política - Programa de Pós Graduação (PPCULT) pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP - Email: josediasmacapa@gmail.com

Josiele Rizzari Pereira

Josiele Rizzari Pereira, formada em administração pela UNIFAP, docente do colegiado de engenharia de produção da Universidade estadual do Amapá e mestranda do programa de pós graduação PPCULT Unifap.

Laudiclea Pires da Silva

Professora do Ensino Especial da Escola Estadual Professor José Ribamar Pestana no Município de Santana/AP. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Politicas Cultural da Universidade Federal do Amapá. Ganhadora do prêmio na 12 feira de ciência e tecnologia do estado do Amapá.

Silvia Marques

Doutora em Sociologia. Mestre em Cultura Visual pela Faculdade de Artes Visuais – FAV-UFG. Especialista em arte Educação em Instituições Culturais. Professora das disciplinas na área de Ensino em arte no Curso de Licenciatura em Artes Visuais e do Programa de Pós-Graduação em Cultura PPCULT da Universidade Federal do Amapá. Tem interesse por questões da visualidade e os impactos na aprendizagem dos sujeitos culturais na formação inicial de professores, abordando acerca das relações estéticas nos mundos da arte e poéticas nos processos culturais com estéticas urbanas e o cotidiano nas cidades. Tem experiência na área de processos de mediação com ênfase na formação de professores de artes visuais, atuando principalmente nos seguintes temas: Processos educativos em Arte, Poéticas Sociais, e poéticas dos Vínculos nas Amazônias, Acessibilidade Cultural e Feminismos.

Maria Antônia de Assunção Kobayashi

Discente do curso de Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política, pela Universidade Federal do Amapá - UNIFAP. Com formação em Direito pela Faculdade Estácio de Macapá e Letras pela Universidade Federal do Amapá - UNIFAP. Possui Especialização em Novas Metodologias para o Ensino de Língua Portuguesa pela Faculdade Atual, Especialização em Metodologia do Ensino de Língua Portuguesa e Literatura pela Faculdade de Tecnologia de Macapá - FTA. É professora efetiva do quadro de pessoal do Governo do Estado do Amapá - GEA.

Antônio Carlos Sardinha

Antônio Carlos Sardinha é professor permanente do Programa de Mestrado em Cultura e Política (UNIFAP). Com formação em Gestão Pública e Jornalismo, atua na área de Estudos de Cultura na interface com questões de Direitos Humanos, Gênero/ Sexualidade, Políticas Públicas e Ensino. É professor adjunto da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB) e, atualmente, coordenador do Curso de Especialização Inovação em Gestão de Projetos e Organizações (cooperação Universidade Federal do Oeste da Bahia - UFOB e Universidade do Estado da Bahia- UNEB).

Maria Cristina do Rosário Almeida Mendes

Bacharel em Administração de empresas (UNAMA), mestranda de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCULT-UNIFAP). Militante do Movimento Negro do Amapá. E-mail: cristinaalmeida4090@gmail,com

Max Gregori Freitas Yataco

Aluno Especial na Disciplina Cultura, Identidade e Representações do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política - 2025.1 - Graduado em Direito e Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá. Email:gregori.yataco@gmail.com

Carina Santos de Almeida

Doutora em História (PPGH/UFSC-2015), mestra em Desenvolvimento Regional (UNISC-2008) e graduada em História/ Geografia - Estudos Sociais (UNISC-2003). Docente no Mestrado Profissional de Ensino de História (ProfHistória). Docente no Mestrado Profissional em Estudos da Cultura e Política (PPCult-UNIFAP) e no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH-UNIFAP). Professora Adjunta da Universidade Federal do Amapá, concursada em História Indígena e Ensino de História no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (CLII), Campus Binacional de Oiapoque. E-mail: carina.almeida@unifap.br.

Michel Duarte Ferraz

Bacharel em Museologia (UFPE), com especialização em Patrimônio, Direitos Culturais e Cidadania (UFG) e MBA em Curadoria, Museologia e Gestão de Exposições (Estácio). Mestrando do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCult-Unifap). Conselheiro do Conselho Regional de Museologia da (Corem - 1ª Região). Museólogo do Tribunal de Justiça do Amapá (TJAP). E-mail: mduarteferraz@gmail.com.

Pablo Sena

Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Política – e-mail: pabloap1787@gmail.com

Pedro Luiz da Silva Junior

Pedro Luiz Jr. Cientista Social Bacharel pela Universidade Federal do Pará (2023), Mestrando do Programa de Pós graduação em Estudos de Cultura e Politica na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Pós Graduado em Docência no ensino superior. Pesquisador nas áreas da política, cultura, arqueologia, Negritude, Amazônia e cultura indígena.

Sávio Wendell Barbosa de Almeida

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Políticas Públicas (PPCult), da Universidade Federal do Amapá (Unifap)

David Junior de Souza Silva

Professor do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCULT/ UNIFAP) e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão (PPDSR/UEMA). E-mail: davi_rosendo@live.com.

Shirlen Gomes Espíndola

Aluna Especial do curso de Mestrado em Estudos de Cultura e Política pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP – 2024/2026), possui graduação em Administração Geral com habilitação em Gestão Socioambiental, especialização em Coordenação Pedagógica com Ênfase em Orientação e Supervisão, e MBA em Gestão de Negócios e Inteligência Competitiva. Atua há mais de dez anos na área ambiental, com experiência em desenvolvimento rural sustentável, agricultura familiar, planejamento estratégico e avaliação de políticas públicas. Ao longo de sua trajetória, colaborou com instituições como a Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA/AP), contribuindo em ações voltadas ao fortalecimento da agricultura familiar, monitoramento de programas públicos e articulação territorial. Com sólida atuação na gestão administrativa e financeira, tanto no setor público quanto no terceiro setor, dedica-se à integração de políticas de desenvolvimento sustentável, aprimoramento de processos e fortalecimento da gestão por resultados.

Silvana Ramos Lacerda

Mestranda em Estudos de Cultura e Política na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Assistente Social formada pela UFPA – Campus Universitário Marajó/Breves. E-mail: silvanalacerdasrl@gmail.com.

Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães

Professora Doutora Adjunta A da Faculdade de Serviço Social do Campus Universitário do Marajó/Breves da Universidade Federal do Pará (FACSS/CUMB/UFPA). Atualmente em Estágio Pós-Doutoral no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFPA. E-mail: jacguimaraes@ufpa.br.

Tassia Malena Leal Costa

Graduada em Artes Visuais, Letras e Jornalismo, além de estudante de mestrado na linha de pesquisa de Diversidade Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amapá; graduada em Letras com Habilitação em Língua Francesa e Especialista em Ensino de Língua e Literatura Estrangeira pela Universidade do Estado do Amapá; e especialista em Metodologia do Ensino Superior pela Faculdade Meta.