PESQUISA em ESTUDOS CULTURAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS na Amazônia

VOLUME 2

Pesquisa em Estudos Culturais e Políticas Públicas na Amazônia

VOLUME 2

ORGANIZADORES

ANTONIO CARLOS SARDINHA

ANA CRISTINA DE PAULA MAUÉS SOARES

ELISSANDRA BARROS

PATRÍCIA ROCHA CHAVES

Copyright © 2023, autores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira
Vice-Reitora: Prof.ª Dr.ª Ana Cristina de Paula Maués Soares
Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis
Pró-Reitor de Gestão de Pessoas: Isan da Costa Oliveira Junior
Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof. Msc. Christiano Ricardo dos Santos
Pró-Reitor de Planejamento: Prof. Msc. Erick Frank Nogueira da Paixão
Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.ª Dr.ª Amanda Alves Fecury
Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Msc. Steve Wanderson Calheiros de Araújo
Pró-Reitor de Cooperação e Relações Interinstitucionais: Prof. Msc. José Caldeira Gemaque Neto

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá
Prof. Dr. Madson Ralide Fonseca Gomes
Editora-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá
Shirley Gisele Ribeiro Dantas
Conselho Editorial
Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Alaan Ubaiara Brito, Alisson Vieira Costa, Clay Palmeira da Silva, Eliane Leal Vazquez, Inara Mariela da Silva Cavalcante, Irlon Maciel Ferreira, Ivan Carlo Andrade de Oliveira, Jodival Maurício da Costa, Luciano Magnus de Araújo, Marcus Andre de Souza Cardoso da Silva, Raimundo Erundino Diniz, Regis Brito Nunes, Romualdo Rodrigues Palhano e Yony Walter Mila Gonzalez

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP
Elaborado por Maria do Carmo Lima Marques – CRB-2/989

P474p
Pesquisa em estudos culturais e políticas públicas da Amazônia, v.2 / Organizadores: Antonio Carlos Sardinha, Ana Cristina de Paula Maués Soares, Elissandra Barros, Patrícia Rocha Chaves. - Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2023.
367 p. : il..

E-Book ISBN: 978-65-89517-58-0

Tradição - Práticas e saberes culturais. 2. Gênero - Cultura e política. 3. Mulheres - Teatro - Audiovisual. I. Sardinha, Antonio Carlos (org.). II. Soares, Ana Cristina de Paula Maués, (org.). III. Barros, Elissandra, (org.). IV. Chaves, Patrícia Rocha (org.). V. Título.

CDD 23. ed. – 306

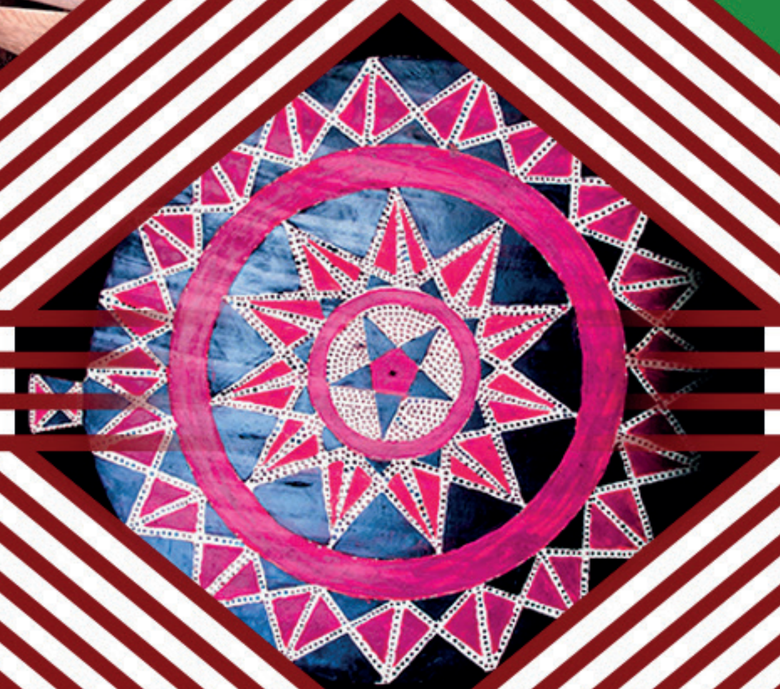
SARDINHA, Antonio Carlos; SOARES, Ana Cristina de Paula Maués; BARROS, Elissandra; CHAVES, Patrícia Rocha (Org.). **Pesquisa em estudos culturais e políticas públicas da Amazônia**, v.2. Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2023. 367 p. ISBN: 978-65-89517-52-0. E-Book.

Diagramação e arte: Gil Toyoki Mendes
Fotos Capa: Elissandra Barros

Editora da Universidade Federal do Amapá
www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade, Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419

Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

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



Prefácio

As culturas resistem, apesar das tragédias

Eunápio Dutra do Carmo

Pós-Doutoramento em Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) – Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo NAEA-UFPA. Graduado em Administração pela UFPA. Docente da Faculdade de Serviço Social (UFPA - Campus Universitário do Marajó-Breves). Coordenador do Programa Redes de Comunidades Ribeirinhas. Membro do Grupo de Pesquisa Estado, Território, Trabalho e Mercados Globalizados na Amazônia (GETTAM) e integrante da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia.

O conjunto dos textos que compõem o volume 2 do livro **Pesquisas em Estudos Culturais e Políticas Públicas na Amazônia** é um chamamento crucial para a força e a contemporaneidade do campo da cultura ao interpelar e enfrentar a cultura do negacionismo, do ódio e da dominação que vem destruindo as Amazônias e o mundo. Portanto, são textos-denúncia que analisam e criticam metodológica e cientificamente experiências produtoras de subalternidade e mecanismos de opressão, aliado o fato que são textos que resultam em investigações densas e aprofundamentos teóricos, envolvendo a articulação entre alunos/as e professores/as de universidades, muitos decorrentes de redes de pesquisa, o que enaltece a proposta pedagógica e a política do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da UNIFAP.

As manifestações culturais, os modos de vida diversos e a manutenção dos territórios são condições essenciais para

grupos sociais e garantia de dignidade. No entanto, as interpretações dominantes transformaram cultura em mercadoria, apropriação privada, justificativa para aniquilar quem é diferente e privilégio da visão hegemônica do mundo e dos seus processos. Nessa direção, o início do século XXI com as suas múltiplas crises (climática, pandêmica, social e da democracia) nos desafia a uma disputa epistêmica sobre o tema da cultura num contexto de emergência da nova ordem mundial e das limitações da matriz neoliberal, máquina ideológica para a performance hegemônica do desenvolvimento capitalista. Ao mesmo tempo, precisamos estar atentos e abertos as vozes, sinais e mobilizações das (r)existências e suas utopias que acenam alternativas centradas no bem-viver e em novos modos de vida e de relação com a natureza.

Nas Amazônias, a violação dos direitos humanos opera pelas ações da necropolítica e do anti-ambientalismo; por essa razão, torna-se essencial problematizar as políticas públicas. Em muitos casos, elas são dispositivos de desigualdades sociais e raciais. A construção sócio-histórica dessas políticas na região é marcada pela desigualdade que potencializa segregação e negação. Portanto, a instrumentalização das políticas públicas continua em marcha para destruição dos territórios e, por isso, elas precisam ser criticadas e disputadas no campo da formação e da produção da contra-informação com base na diversidade cultural e garantia de direitos.

Uma percepção dos temas e as formas de análise adotadas nos textos suscitam descontinuidades nos padrões eurocentrados em que a marginalidade, a criminalização e a discriminação são eixos-fundantes. Por outro lado, também

nos instigam para percepção de futuro na perspectiva de construção de novas formas de sociabilidade e de relações étnico-raciais numa dinâmica que alargue as subjetividades, as identidades e os valores na dimensão ética e emancipatória. É aqui reside um aspecto central das leituras dos textos: rupturas necessárias em tempos das culturas sob ataque. E diante desse contexto, os corpos-territórios resistem, tendo a defesa intransigente das culturas como matriz de luta. A cultura é política, é afeto, é chão, é memória social, é oralidade, é sobrevivência e sua compreensão e valorização é um projeto de reprodução social, da vida em suas múltiplas possibilidades.

Se contrapor ao projeto epistemicida é tarefa urgente diante do sufocamento das culturas. Os ataques se sofisticam e, na mesma medida, as táticas de imposição. Ambos são carregados de propósito e com intencionalidades que estão sendo normatizadas. Por essa razão, vale a pena lembrar do pensamento insurgente de Krenak em que o futuro é ancestral: “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (KRENAK, 2022)[1]. O autor faz a contra-ofensiva do futuro baseado na lógica desenvolvimentista de consumo e da meritocracia que considera ambos como meta de vida. A mercantilização da vida, da água, da floresta, do ar e dos territórios não pode ser subsidiados e legitimados por aqueles que deveriam defendê-los. A extinção e o massacre

1 KRENAK, Ailton. Futuro ancestral. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

como projeto que conta com modus operandi de “sustentá-vel” não pode ser o futuro.

À frente de uma reflexão interativa e política sobre o Amapá, o arquipélago do Marajó e a fronteira do Brasil, o livro territorializa um debate, no entanto o seu caráter universal é sistemático e potencial, considerando o sistema-mundo capitalista colonial e moderno. Não bastasse o desafio em si, os/as autores/as fazem um movimento de ratificar fóruns de resistência instituídas na sociedade civil, nas periferias, nas águas, florestas e campos em que o pensamento da defesa da sociobiodiversidade atravessa o debate conceitual e é inspiradora para a intervenção coletivas que precisa das culturas vivas. Trata-se da radicalidade do papel dos sujeitos de direitos, da consulta livre, prévia e informada das comunidades tradicionais, da floresta em pé, das cosmologias e dos saberes tradicionais.

O afeto e a coragem são sentimentos vibrantes quando os olhos se deparam com as linhas desse livro tão sensível às causas contemporâneas e, ao mesmo tempo, consegue reascender nossas utopias. No momento em que temos a possibilidade de extração de petróleo na foz do Amazonas, mais uma onda desenvolvimentista, é necessário se insurgir e o livro apresenta instrumentos combativos na linha de processos democráticos, criativos, de cuidado integral e de frear os ataques aos ecossistemas sociais e ambientais à luz dos direitos sociais, étnicos e ambientais.

Boa leitura e vamos compartilhar e divulgar os resultados deste belo trabalho.

Sumário

13 APRESENTAÇÃO

Parte 1

Políticas Públicas e Direitos humanos em Territórios Periféricos

26 Pandemia da COVID-19 e as transformações na cultura de comunidades ribeirinhas: um estudo no município de Portel (Marajó/PA)

Silvana Ramos Lacerda e David Júnior de Souza Silva

44 Um estudo sobre a política de saúde implementada em comunidades tradicionais do Arquipélago do Marajó/PA

Letícia Costa de Carvalho e David Junior de Souza Silva

58 Os discursos do Sujeito Coletivo sobre os impactos na saúde mental causados pelo racismo religioso entre candomblecistas de um terreiro de Belém/PA

Marlon Santana Araújo e Antonio Carlos Sardinha

76 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

Mírian Moura Mendonça e Antonio Carlos Sardinha

96 Políticas públicas voltadas ao apoio à agricultura praticada pelo povo indígena Karipuna, da Aldeia Manga, Oiapoque, Amapá

Érlis dos Santos Karipunas e Eduardo Margarit

110 Políticas Públicas de Gênero, desafios e perspectivas: a realidade das mulheres no município de São Miguel/RN

Francisca de Paula de Oliveira e Maria Manuela Silva Peixoto

131 UNIENEM: experiências produzidas por jovens negros do pré-vestibular social da Universidade Federal do Amapá (2016-2019)

Crislane Oliveira do Nascimento e Raimundo Erundino Santos Diniz

150 RELATO DE PESQUISA: O Sistema Modular de Ensino (SOME) e os desafios da educação étnico-racial na comunidade Quilombola Torrão do Matapl, Macapá/AP

Raimundo Erundino Santos Diniz e Graciete Nascimento Barbosa

172 HC 183.598: um estudo sobre os fundamentos da prisão da liderança indígena Guarani-Kaiowá no massacre de Caarapó/MS

Bianca Santos de Souza e Everton Miguel Puhl Maciel

Parte 2

Culturas e Dinâmicas Sociopolíticas (entre) lugares

189 Conceito de Cultura: aproximação entre as abordagens de Stuart Hall e Milton Santos

Mariana Gomes e David Junior de Souza da Silva

209 Quando o Chefe fala: correlações entre língua, identidade e poder na XIII Assembleia Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)

Edilan dos Santos e Elissandra Barros

232 Os Karipuna em movimento: memórias e narrativas de luta e resistência no movimento indígena

Dalson dos Santos e Carina Santos de Almeida

253 Histórias do Povo Galibi-Marworno: entre narrativa, transmissão geracional e educação indígena

Yanérica Narciso Monteiro e Carina Santos de Almeida

278 Literatura de Fronteira e Estudos Culturais – o caso dos escritores fronteiriços de Oiapoque/AP

Fabíola Reis e Jamily Maciel Feitosa

298 O Multiculturalismo como perspectiva para inclusão: um olhar sobre as narrativas dos professores da Escola de Ensino Fundamental Josafá Aires da Costa no município de Macapá/AP

Karolina do Socorro Pacheco de Araújo e Luciano Magnus de Araújo

330 Escola, currículo e culturas: a construção educativa na perspectiva do currículo multicultural

Jéssica Baia Araújo e Fátima Lucia Carrera Guedes

347 Contraposição de narrativas sobre o apagão amapaense de 2020: uma análise de conteúdo do Portal Amazônia Real

Ana Tereza Sousa Sussuarana e Dilnéia Rochana Tavares do Couto

Apresentação

Apresentação

Prof Dr. Antonio Sardinha
Fundador do curso e Coordenador Geral (2017 a 2021)

Profª Drª Ana Cristina de Paula Maués Soares
Coordenadora adjunta – Campus Marco Zero (2017 a 2021) e Coordenadora geral (2021 a 2022)

Profª Drª Elissandra Barros
Coordenadora adjunta Campus Oiapoque (2020 a 2023)

Profª Drª Patrícia Rocha Chaves
Coordenadora geral (2022-2023)

O livro ***Pesquisa em Estudos Culturais e Políticas Públicas na Amazônia – volume 2*** apresenta resultados dos trabalhos defendidos no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá. Nosso objetivo é colocar à disposição da comunidade os resultados das investigações científicas desenvolvidas ao longo dos quatro anos de duração do curso.

O Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas resultou de um esforço de mobilização e articulação de pesquisadores do Amapá, interessados em observar a sociabilidade contemporânea na perspectiva do campo cultural. Assim, o curso foi organizado a partir do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap), em duas linhas de pesquisa: ***(1) Cultura, Identidade e Linguagem e (2) Cultura, Diferença e Política Pública.***

O caminho que norteia as investigações do grupo de pesquisadores é o interesse em observar as dinâmicas socioculturais que compõem uma paisagem complexa e diversa do Amapá, além dos territórios da região do Marajó e a região de fronteira do Brasil com a França, no extremo norte do país.

Para além de atender a demanda reprimida de formação nesse campo de estudos, por se apresentar como curso inédito ofertado no Amapá, a nossa proposta foi articular, ampliar e consolidar redes de pesquisas locais e regionais capazes de formatar com mais solidez um campo interdisciplinar de investigação, observando as dinâmicas sociais atravessadas pelo campo cultural nas peculiaridades do território amazônida.

Nós orientamos nossa estratégia de ação institucional para oferecer um programa de pós-graduação que estivesse conectado com a produção de conhecimento sobre as realidades locais. Dessa forma, nossa formação em pesquisa aplicada visa compreender e ajudar a solucionar as demandas das comunidades. Para alcançar esse objetivo, estabelecemos parcerias entre investigadores e redes de pesquisa, a fim de reunir especialistas de diferentes áreas e campi da Universidade Federal do Amapá.

Em um segundo momento, procuramos avançar no diálogo com pesquisadores da Universidade Estadual do Amapá, da Universidade Federal do Pará – campus universitário de Breves – e da Universidade Federal de Mato Grosso, especificamente com o Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea, por sua expertise na

formação e investigação nesse campo de estudos.

Para além da cooperação interinstitucional, destacamos a colaboração de dezenas de pesquisadores brasileiros e internacionais que, de forma direta ou indireta, contribuíram na oferta de disciplinas, participação em bancas de avaliação dos trabalhos finais e na produção científica do Grupo de Pesquisa, com destaque para os livros Estudos de Cultura: abordagens e perspectivas e Política, deliberação pública e organizações sociais na contemporaneidade.

O curso também enfrentou o desafio de atender a demanda por formação no interior do Amapá, como no município de Oiapoque, fronteira brasileira com o território ultramarino da França, a Guiana Francesa. Implementamos uma turma no Campus Binacional, constituída, predominantemente, por indígenas egressos do Curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal do Amapá.

A proposta desse segundo volume é apresentar resultados das investigações realizadas, na perspectiva de ampliar a memória de pesquisa realizada no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, iniciado em 2018.

De um modo geral, as pesquisas apresentadas nesta publicação consideram as múltiplas escalas territoriais de poder, de manifestações culturais que destacam não somente problemáticas transversais, mas sob uma perspectiva global, fenômenos ambientais, políticos e sociais que repercutem no complexo e diverso território que chamamos de Amazônia.

O livro **Pesquisa em Estudos Culturais e Políticas Públicas na Amazônia – volume 2** está divido em duas partes:

Políticas Públicas e Direitos humanos em Territórios Periféricos e Culturas e Dinâmicas Sociopolíticas (entre) lugares.

A primeira parte – **Políticas Públicas, Direitos humanos e Territórios Periféricos** – reúne pesquisas voltadas a observar a dinâmica entre o campo das políticas públicas e o campo cultural, tratando das tensões, contradições e interfaces operacionais e epistêmicas que perpassam o encontro do processo de formulação e implementação das ações do Estado na promoção de direitos, com a produção, disputa e legitimação de sentidos e saberes que orientam, enfrentam e/ou desafiam a lógica estatal de formular e executar políticas públicas.

A pandemia de COVID-19 configurou-se como um fenômeno mundial. Todavia, sua reprodução em nível local teve consequências particulares nas regiões e lugares do mundo. Assim sendo, o texto **Pandemia da COVID-19 e as transformações na cultura de comunidades ribeirinhas: um estudo no município de Portel (Marajó/PA)**, dos autores Silvana Ramos Lacerda e David Júnior de Souza Silva, buscou interpretar as transformações da vida ribeirinha de três comunidades – Vila Queimada, Vila Cumaru e Comunidade São Bento – após o período pandêmico. Além de identificar os modelos de políticas públicas presentes e/ou ausentes nessas comunidades, os autores demonstram as formas de resistência e organização social dos ribeirinhos tendo em vista os problemas sanitários e políticos desencadeados e avolumados pela pandemia de COVID-19.

Um estudo sobre a política de saúde implementada em comunidades tradicionais do Arquipélago do Marajó – PA,

de Letícia Costa de Carvalho e David Junior de Souza Silva, apresenta o aprofundamento do debate sobre políticas públicas de saúde para comunidades tradicionais. Os autores demonstram que a implementação de políticas de saúde para o perfil da população amazônica – cujo modo de vida e formas de reprodução da vida estão completamente ligadas à reprodução da natureza e seus sentidos, tanto no carácter estrutural como nas formas de implementação das políticas de saúde –são insuficientes para dar conta das demandas das comunidades pesquisadas.

A reflexão sobre as políticas de saúde, observando o processo de adoecimento e os impactos na saúde mental nos processos de violência contra candomblecistas, é foco do artigo intitulado **Os discursos do Sujeito Coletivo sobre os impactos na saúde mental causados pelo racismo religioso entre candomblecistas de um terreiro de Belém/PA**, de autoria de Marlon Santana Araújo e Antonio Carlos Sardinha.

Dentre as políticas públicas para o campo, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) se destaca como uma das mais importantes, por dar vazão a produção camponesa e viabilizar a sustentabilidade de povos que vivem no campo. Apenas em meados do século XX as mulheres do campo começaram a ser compreendidas como sujeitas de direito do processo de produção territorial. Essa ausência de autonomia e invisibilização do trabalho feminino como gerador de direitos produtivos traz como uma de suas consequências perversas a feminização da pobreza e a reprodução da violência contra essas mulheres. Em **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, Mírian Moura Mendonça e Antonio Carlos Sardinha repercutem a questão no contexto da mulher amazônida. Sabe-se que em escala nacional Políticas públicas voltadas ao apoio à agricultura familiar são insipientes não somente no sentido de dar conta da produtividade em si, como também de concepções da diversidade dos modos de vida no campo.

Nesse sentido, Érlis dos Santos Karipunas e Eduardo Margarit, em **Políticas públicas voltadas ao apoio à agricultura praticada pelo povo indígena Karipuna, da Aldeia Manga, Oiapoque-Amapá** compreendem que as políticas para a agricultura indígena deverão estar atreladas intimamente a proposta do bem viver como visão de mundo que contrapõe as visões de agricultura atreladas as relações capitalistas de produção.

Francisca de Paula de Oliveira e Maria Manuela Silva Peixoto em **Políticas Públicas de Gênero, desafios e perspectivas: a realidade das mulheres no município de São Miguel-RN** buscam compreender, a partir da relação entre teoria e prática, a participação de mulheres deste município do interior nordestino na produção de políticas públicas para mulheres, assim como a competência no âmbito dos órgãos e redes de atendimento a efetivação de políticas públicas já construídas para o combate à violência contra as mulheres. As autoras concluem que no município nordestino há um retrocesso no que compete às políticas voltadas para as questões de promoção da igualdade de gênero.

Assim como as demais políticas e ações que visam o combate às desigualdades estruturadas socialmente, o UNIENEM é resultado das lutas históricas dos movimentos sociais. Crislane Oliveira do Nascimento e Raimundo Erundino Santos Diniz propõem interpretar as experiências de promoção do acesso de alunos negros no ensino superior. No artigo **UNIENEM: experiências produzidas por jovens negros do pré-vestibular social da Universidade Federal do Amapá (2016-2019)**, registra-se reflexão capaz de contribuir no aperfeiçoamento desse tipo de política voltada para o acesso à universidade. Também serve de termômetro para medir a qualidade do ensino na rede pública disponibilizado para jovens negros do Amapá.

É na direção desafiadora de debater a educação quilombola por meio do sistema modular que os autores Raimundo Erundino Santos Diniz e Graciete Nascimento Barbosa trazem, no relato de pesquisa intitulado **O Sistema Modular de Ensino (SOME) e os desafios da educação étnico-racial na comunidade quilombola Torrão do Matapi, Macapá/AP**, a experiência das professoras e professores, assim como da comunidade quilombola, na oferta deste tipo de modalidade de ensino. Assim sendo, discorrem os aspectos educacionais que compreendem as relações étnico raciais e as particularidades do contexto territorial quilombola.

Em seguida, na análise do processo **HC 183.598: um estudo sobre os fundamentos da prisão da liderança indígena Guarani-Kaiowá no massacre de Caarapó (MS)**, Bianca Santos de Souza e Everton Miguel Puhl Maciel trazem à reflexão um caso considerado emblemático, ao tratar da

violência no campo contra populações indígenas em uma região que vem consolidando, historicamente, o processo de desterritorialização dos povos originários. Compreender a atuação da justiça e do direito positivo significa colocar em evidência a função da luta pelos direitos humanos e os territórios sociais.

A segunda parte do livro - **Cultura e Dinâmicas Sociopolíticas (entre) lugares** - compreende o conjunto de pesquisas que observam as dinâmicas sociais nos espaços constituídos, tecidos e organizados a partir da produção e disputa por sentidos engendrados no campo cultural.

A dimensão epistemológica está na ordem da compreensão política dos saberes locais, do tempo e dos lugares. O resgate histórico e teórico de autores como Milton Santos e Stuart Hall no pensamento latino-americano são capazes de fornecer importantes subsídios para as pesquisas que tratam de nossas realidades sociais e/ou territorialidades contemporâneas. Em **Conceito de Cultura: aproximação entre as abordagens de Stuart Hall e Milton Santos**, Mariana Gomes e David Junior de Souza da Silva, consideram Milton Santos como um autor demasiadamente colaborador para o pensamento crítico, tal qual Stuart Hall. Enquanto Hall entendia a cultura como elemento central para a compreensão dos países colonizados, Santos entendia a cultura como categoria da análise do espaço, fundamentando a relação entre Filosofia e Geografia. E a Geografia como uma Filosofia do espaço. A cultura popular é fundante para compressão processual e do conteúdo das relações sociais em sua totalidade.

Na sequência, os pesquisadores Edilan dos Santos e Elissandra Barros desenvolvem reflexões sobre língua, discurso e poder no artigo **“Quando o chefe fala”: correlações entre língua, identidade e poder na XIII Assembleia Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)**. Os autores consideram que a língua é essencial para a formação da identidade e para o exercício de poder dentro e fora das comunidades indígenas, além de que o conhecimento e fluência em uma língua indígena é valorizado como um indicativo da capacidade do indivíduo e do povo de manter relações equilibradas com o ambiente e outras comunidades, além de ser fundamental para a transmissão dos conhecimentos tradicionais. O objetivo do artigo é refletir sobre essa relação a partir das observações e reflexões de lideranças indígenas reunidas durante a XIII Assembleia Geral da COIAB, que ocorreu em 2022, na Aldeia Manga, Oiapoque.

A trajetória histórica de organização política do movimento social indígena Karipuna, com destaque para atuação das lideranças da Aldeia Manga, na Terra Indígena Uaçá, no município do Oiapoque - Amapá, são objeto da investigação sintetizada pelos pesquisadores Dalson dos Santos e Carina Santos de Almeida no artigo **Os Karipuna em movimento: memórias e narrativas de luta e resistência no movimento indígena**.

A agenda de pesquisa envolvendo cultura e memória dos povos indígenas também é objeto de reflexão das pesquisadoras Yanérica Narciso Monteiro e Carina Santos de Almeida no artigo **Histórias do Povo Galibi-Marworno: entre**

narrativa, transmissão geracional e educação indígena. O estudo destaca a relevância das histórias dos Galibi-Marworno no processo educativo experenciado na convivência intergeracional e o papel das narrativas orais na construção de universo mítico, rico do ponto de vista simbólico em indicações para interpretar e compreender a cosmologia dessa etnia indígena, que vive na região do Oiapoque -Amapá.

Além das Ciências Humanas, Sociais e Políticas, a Literatura ganha espaço na pesquisa de Fabíola Reis e Jamily Maciel Feitosa. No artigo **Literatura de Fronteira e Estudos Culturais – o caso dos escritores fronteiriços de Oiapoque (AP)**, as autoras repercutem o impacto dos Estudos Culturais e da Crítica Literária. A forma de interpretar os personagens, as paisagens e as narrativas sobre os territórios tomam outras dimensões. Os sujeitos considerados subalternizados são lidos por outras perceptivas. “As literaturas de fronteira não seguem os padrões”, na afirmação das autoras.

Torna-se urgente a implementação de políticas públicas para educação que considerem a diversidade, os múltiplos sujeitos com direito a educação e ao exercício da cidadania de um modo geral. Os professores são sujeitos fundamentais da transformação social. Assim, em **O Multiculturalismo como perspectiva para inclusão: um olhar sobre as narrativas dos professores da Escola de Ensino Fundamental Josafá Aires da Costa no município de Macapá/AP**, Karolina do Socorro Pacheco de Araújo e Luciano Magnus de Araújo encaram a relação entre teoria e prática em determinado contexto escolar em Macapá. Os autores chamam atenção para a necessidade de que a Secretaria de

Estado da Educação do Amapá promova processos que viabilizem a formação de professores no sentido de ressignificar o ambiente escolar, observando o multiculturalismo como perspectiva para pensar a inclusão.

O currículo é instrumento imperioso na formação de práticas e saberes. Desse modo, em **Escola, currículo e culturas: a construção educativa na perspectiva do currículo multicultural**, Jéssica Baia Araújo e Fátima Lucia Carrera Guedes trazem reflexões sobre os contextos, formas e funcionalidades do currículo na orientação dos conteúdos e das metodologias, que auxiliem os professores a contribuir na construção de uma visão multicultural sobre a totalidade do cotidiano dos alunos e da escola.

As contradições do desenvolvimento do setor energético, a situação periférica que o estado do Amapá possui, mesmo dentro do contexto amazônico, fomentadas pela crise política e sanitária desencadeadas pela pandemia de COVID 19, são evidenciadas a partir do cotidiano caótico que se estabeleceu em meio a complexidade dessas crises e as narrativas produzidas e intermediadas pelas redes e meios de comunicação oficiais. **Contraposição de narrativas sobre o apagão amapaense de 2020: uma análise de conteúdo do Portal Amazônia Real**, texto de Ana Tereza Sousa Sussuarana e Dilnéia Rocha Tavares do Couto discorre sobre as múltiplas facetas e sentidos construídos sobre a realidade amapaense no período que inseriu o estado do Amapá no debate nacional pelo problema de fornecimento de energia que violou direitos humanos da população local.

O livro **Pesquisas em Estudos Culturais e Políticas**

Públicas na Amazônia – volume 2 sugere debates provocadores e propositivos, contextualizando problemas globais e sociedade local/regional, suas estruturas sociais e institucionais, ações políticas, lutas sociais e manifestações culturais. A diversidade de temas é bastante representativa da proposta do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, espaço de irradiação das investigações apresentadas neste segundo volume. Para além disso, os resultados de pesquisa publicados revelam quão representativa são as territorialidades apresentadas no estado do Amapá e as suas relações com as demais partes do território nacional.

Aos leitores interessados e sensíveis aos temas, desejamos uma excelente leitura!

Parte 1

Políticas Públicas e Direitos humanos em Territórios Periféricos

Pandemia da Covid-19 e as Transformações na Cultura de Comunidades Ribeirinhas: em estudo no município de Portel (Marajó/PA)

Silvana Ramos Lacerda

Especialista em Estudos Culturais (PospCult/UNIFAP). Bacharela em Serviço Social (UFPA). Membra do Grupo de Estudos Direitos Humanos, Infâncias e Diversidades no Arquipélago do Marajó (GEDHIDAM/UFPA).

David Júnior de Souza Silva

Pós-Doutoramento pelo Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado Acadêmico) da Universidade Federal do Amapá (PPGH/UNIFAP) (2020 a 2022). Doutor em Geografia (IESA/UFG). Mestre em Sociologia (UFGD). Bacharel em Ciências Sociais (UFMS). Vice-Líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

INTRODUÇÃO

Neste texto tratamos sobre a pandemia da COVID-19 em 03 (três) comunidades ribeirinhas do Rio Acuti-Pereira do município de Portel (Marajó/PA). O estudo parte da seguinte problemática: "Como a *cultura* ribeirinha recebeu e se transformou diante da pandemia da COVID-19?". Deste modo, temos como objetivo geral dar ênfase como a *cultura* destas comunidades interpretaram e se modificaram diante do acontecimento global. Nesta direção, buscamos por meio dos relatos de experiência de membros de comunidades ribeirinhas de Portel alcançar os seguintes objetivos específicos: I) compreender as transformações na cultura de populações ribeirinhas do município de Portel (Marajó/PA), incluindo: coti-

diano, as práticas sociais, e aspectos socioeconômicos; II) refletir sobre a cosmovisão ribeirinha (visão de mundo), sobre a religião, espiritualidade e interpretações acerca dos adoecimentos e mortes no período de pandemia: III) compreender as estratégias/ações de enfrentamento que envolvem: medicina tradicional, religiosidades, manifestações políticas, ações de solidariedade, e de antagonismo, desenvolvidas dentro e por estas comunidades.

Para corresponder aos objetivos deste estudo, recorremos a pesquisa documental por meio de consulta à boletins e portarias referente a COVID-19, sendo consultado sites como do Ministério da Saúde do Brasil, da Prefeitura Municipal de Portel, dentre outros. Realizamos levantamento bibliográfico a partir do acesso a artigos, dissertações e teses. Destacamos neste trabalho como principais teóricos utilizados para diálogo com resultados da pesquisa: Hall (2013), Williams (2011), Diegues (2008) e Fraxe (2000:2004).

Além disso, realizamos pesquisa de campo, em que por meio de entrevistas foram colhidos relatos de experiência de 08 (oito) moradores de comunidades ribeirinhas do município de Portel. Os/as entrevistados/as são moradores/as das comunidades denominadas como: Vila Queimada, Vila Cumaru e Comunidade São Bento, todas localizadas no rio Acuti-Pereira.

Os resultados da pesquisa demonstram nestas comunidades que poucas mudanças ocorreram no cotidiano dos moradores no período pandêmico, mais precisamente em 2020-2021. Contudo, ficou evidente os desafios encarados antes e durante a pandemia quanto ao acesso às políticas públicas,

como a política de saúde. Por meio da pesquisa ainda foi possível perceber como o passado colonial que atingiu as comunidades as beiras do rio deixou marcas vistas pela devastação da natureza, como observadas pela concentração de instituições na área urbana do município pesquisado.

PANDEMIA DA COVID-19 E COMUNIDADES RIBEIRINHAS: DESAFIOS DE ACESSO ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS

A pandemia anunciada em março de 2020 diante da disseminação do vírus da SARS-CoV-2 (novo coronavírus) em várias regiões do mundo, desencadeou a doença denominada por COVID-19. Esta doença que pode ser transmitida pelo toque de mãos contaminadas pelo novo coronavírus, tosse, espirro e objetos utilizados por pessoas infectadas, exigiu inicialmente medidas de isolamento social e higienização constante das mãos (UNA-SUS, 2020; MS, 2021). Contudo, em regiões distantes como comunidades ribeirinhas, que em virtude das consequências do processo histórico de exploração necessitam frequentemente deslocar-se para áreas urbanas para acessar políticas públicas, gêneros alimentícios e remédios em falta em seus territórios, as medidas de isolamento social tornam-se um desafio a ser cumprido.

As comunidades ribeirinhas são reconhecidas em aspectos legais dentro do grupo de comunidades tradicionais no Brasil pelas especificidades culturais e forma de organização (BRASIL, 2007). Diegues (2008) em diálogo com outros autores chama atenção para percepção equivocada de comunidades tradicionais estagnadas no tempo. Este autor afirma que este tipo de visão tende a ofuscar especificidades das

comunidades, bem como as mudanças ocorridas dentro delas em virtude de outros processos que as atravessavam.

Fraxe, Witkoski e Miguez (2009) ao estudarem a formação de comunidades ribeirinhas na Amazônia atentam-se para entrelaçamentos entre diferentes sujeitos sociais - ameríndios da várzea e/ou terra firme, negros, nordestinos, portugueses e espanhóis, e como isso incidem na organização social das comunidades. Fernandes e Moser (2021) ao tratarem sobre um dos ciclos de exploração capitalista como o Ciclo da Borracha no Pará, trazem à tona efeitos devastadores na natureza que consequentemente deixou muitas comunidades desprovidas de recursos básicos. Carmo (2021) corrobora dizendo que os processos de produção capitalista não somente exploraram determinadas áreas, como estes mesmos processos atuaram para o apagamento e invisibilidades desses espaços. Este autor explica que os efeitos nefastos do capitalismo nas comunidades ribeirinhas do Marajó se expressam nos níveis de desigualdade social, bem como podem ser vistos na organização do território que acabou concentrando instituições públicas majoritariamente nas áreas urbanas. Tais efeitos ainda refletem na qualidade de vida da população ribeirinha, que desprovidas de determinados recursos naturais, gêneros alimentícios, medicamentos, políticas públicas e tantos outros elementos básicos para subsistência são obrigados de maneira indireta/direta a deslocar-se de seu território de origem.

No período pandêmico diversos estudiosos dedicaram-se a investigar os efeitos da pandemia da COVID-19 nas comunidades ribeirinhas. Castro et al (2020), Ramalho et al (2020) e

Carmo (2021) apresentam em comum as circunstâncias geográficas e socioeconômicas como um dos principais desafios enfrentados pelos ribeirinhos antes e durante a pandemia. Deste modo, pensar/criar/concretizar estratégias próprias de sobrevivência e resistência nesse contexto, foram umas das saídas para os ribeirinhos encararem a pandemia que exigiu isolamento social e cuidado redobrado com a saúde.

ESTUDOS CULTURAIS E COMUNIDADES RIBEIRINHAS

O propósito principal deste estudo consiste em dar ênfase na forma como a *cultura* de comunidades ribeirinhas interpretaram e se transformaram diante da pandemia da COVID-19. Para tanto, em aspectos teóricos recorremos aos Estudos Culturais como campo saber a fim de problematizar a ideia de *cultura* imposta pela modernidade. Para este debate dialogamos com Hall (1997: 2013), Cunha (2009) e Willams (2011).

Hall (1997) ao ter como objeto de estudo a *cultura* constata que tanto as ciências humanas como as ciências sociais já colocaram a cultura em campo de debate. Hall (1997) afirma que na primeira área a cultura é ligada a significado na arte, na cultura, na religião e afins; na segunda à cultura compreende significado a partir da “ação social”, isto é, considera formas de organização social de grupos e territórios. Este mesmo autor, ancorado a outros estudos como de Du Gay chama atenção para dois aspectos da palavra cultura, a “substantiva” e a “epistemológica”. A primeira sustenta-se em elementos empíricos, a segunda, se firma a partir de elementos teóricos. Nas duas observações feitas por Hall (1997),

este autor compreende que ambas concepções se complementam, indicando a inexistência de concepções absolutas de cultura.

Williams (2011) ao versar sobre cultura, partindo da perspectiva marxista, entende esta como algo presente na base e na superestrutura. Williams (2011) ainda vê a base e superestrutura como fixas e determinadas, ou a superestrutura como reflexo da base, pelo contrário, este autor compreende base e superestrutura em troca simultânea. Isto é, uma pode influenciar na outra. Desta forma, a cultura para este autor transita as duas esferas, não sendo algo estático e ao mesmo tempo carrega em si elementos de ambas esferas.

Partindo dessas ponderações, compreendemos a cultura como algo que se transforma, que pode ser material e imaterial, sua preservação/manutenção, alteração/modificação, não a caracteriza como algo estático, ou como acusação de caracterização ou descaracterização da "cultura", mas como resultado também de um processo/contexto. Cunha (2009) nos chama atenção para os conceitos de cultura que nos acompanham enquanto pesquisadores/as e a cultura vivida no cotidiano que não é presa a definições.

A partir dessas reflexões pensar sobre cultura de comunidades ribeirinhas em tempos de pandemia, nos exige elementos que nos permitam perceber sua constituição, manutenção, preservação e modificação. O campo dos Estudos Culturais nos apresenta alguns conceitos que nos auxiliam nesta compreensão, um deles é a teoria **pós-colonial**. Esta teoria nos permite reler acontecimentos universais anteriores, como a colonização, contudo, dando atenção às especificidades do

acontecimento em determinado território (HALL, 2013). Isto é, esta teoria abre espaço para outras narrativas sobre um mesmo acontecimento.

Outro conceito que nos auxilia na compreensão de cultura é denominado por Hall (2013) ***differance***. Este conceito tem como intenção destacar especificidades de sociedades que possuem e/ou que estão dentro sistemas em comum, que entretanto, dão significados diferentes à determinada coisa e/ou acontecimento. Neste caso, o presente estudo parte de experiências de três comunidades ribeirinhas, contudo, nem todas podem e/ou vão interpretar a pandemia da COVID-19 da mesma forma.

Outros conceitos nos ajudam nessa compreensão de variedade de cultura em territórios com características semelhantes. O **multicultural** e o **multiculturalismo** apesar da semelhança não são sinônimos. O primeiro, evidencia as diferenças de comunidades que convivem juntas, o segundo, aponta para estratégias de resolução de problemas de sociedades multiculturais (HALL, 2013). Convém ressaltar junto com Hall (2013) que as sociedades multiculturais não são um acontecimento novo, e que estas decorrem por diversas razões, que podem ser por desastres naturais, guerras e outros eventos como a colonização. Em síntese, acontecimentos como a pandemia da COVID-19 podem desencadear mudanças de/na cultura, a partir de novas formas de organização social exigida pelo contexto e/ou processo.

A PANDEMIA DA COVID-19 E AS COMUNIDADES RIBEIRINHAS: DESAFIOS, INTERPRETAÇÕES, ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA

A presente pesquisa foi desenvolvida em 03 (três) comunidades ribeirinhas localizadas no rio Acuti-Pereira, município de Portel (Marajó/PA). Portel é um dos 17 (dezessete)[1] municípios do Arquipélago do Marajó, até o ano de 2010, ano do último censo, contava com cerca de 52.172 habitantes, sendo 24.852 habitantes localizados na Zona Urbana e 27.320 na área Rural. Em sua extensão territorial Portel é banhada por 04 (quatro) grandes rios conhecidos, como: Acuti-Pereira, Anapu, Camarapi e Pacajá.

A pesquisa ora apresentada desenvolveu-se em 03 (três) comunidades ribeirinhas do rio Acuti-Pereira. Este rio possui 550km2 de extensão territorial. Estima-se que nesta área habitem aproximadamente 1500 pessoas, conforme Diagnóstico Socioeconômico e Ambiental do rio Acuti-Pereira, elaborado pela Organização Não-Governamental Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional - FASE (FASE, 2006). Segundo este relatório, os primeiros moradores deste rio são advindos do nordeste brasileiro que migraram para esta região ainda no período colonial. Deste modo, esta região ainda apresenta consequências do período colonial e de processos de exploração como do Ciclo da Borracha, ocorridos meados de 1830 a 1912 (FASE, 2006).

Ainda segundo este documento, a religião predominante nessa região é a católica, seguida da religião evangélica

---

1 Por meio do Decreto nº 2.129, de 20 de janeiro de 2022 que inclui o município de Oeiras do Pará ao Arquipélago do Marajó, este passa a contar em sua composição com o total de 17 (dezessete) municípios.

protestante. As principais atividades desenvolvidas são de cunho extrativista e a pesca, que servem tanto para consumo como para geração de renda.

No percurso deste rio segundo o diagnóstico social da FASE (2006) foram identificados poucas instituições que atuam sob políticas públicas, sendo algumas escolas nas Vilas: Boa Vista, Nossa Senhora de Aparecida, São Miguel, Livramento (FASE, 2006), e 01 (uma) identificada em nossa visita à Vila Cumaru. Além destas instituições, constata-se na Comunidade São Bento a existência de 01 (uma) Unidade de Saúde, responsável por atender a população que mora na extensão do rio Acuti-Pereira.

As comunidades visitadas denominam-se como: Vila Queimada, Vila Cumaru e Comunidade São Bento. Além de estarem localizadas no rio Acuti-Pereira, as 03 (três) comunidades possuem outros aspectos em comum, a formação se deu inicialmente por agrupamento familiar que foi se expandindo com o crescimento da família. A economia tem por base a agricultura familiar, e se apoia na ajuda de auxílios de distribuição de renda e previdência social. O acesso às comunidades pode se dar por meio dos rios, podendo ser de barco ou rabeta; e por via terrestre, optando pelo acesso de bicicleta ou de motocicleta.

Com acesso a estas comunidades, conseguimos entrevistar 08 (oito) pessoas, sendo 05 (cinco) homens e 03 (três) mulheres. Das pessoas entrevistadas conseguimos relatos de experiências de 02 (duas) na Vila Queimada, 03 (três) na Vila Cumaru e 03 (três) na Comunidade São Bento. Abaixo apresentamos tabela a fim de elucidar o perfil dos/as

entrevistados/as e posteriormente facilitar a localização de cada um no texto. Salientamos que para fins de preservação da identidade dos mesmos, identificamos como “Entrevistado/a 1”, “Entrevistado/a 2” e assim sucessivamente, destacando, identidade de gênero, autodeclaração (cor), idade e comunidade/vila onde reside.

ENTREVISTADO	GÊNERO	COR	IDADE	VILA/COMUNIDADE
Entrevistado 1	Homem	Preto	24 anos	Vila Queimada
Entrevistado 2	Homem	Moreno	40 anos	Vila Queimada
Entrevistado 3	Homem	Pardo	48 anos	Vila Cumaru
Entrevistado 4	Mulher	Parda	44 anos	Vila Cumaru
Entrevistado 5	Mulher	Parda	15 anos	Vila Cumaru
Entrevistado 6	Mulher	Parda	23 anos	Comunidade São Bento
Entrevistado 7	Homem	Preto	32 anos	Comunidade São Bento
Entrevistado 8	Homem	Preto	72 anos	Comunidade São Bento

Fonte: Autores (2002)

COVID-19 NA VILA QUEIMADA, VILA CUMARU E COMUNIDADE SÃO BENTO DO RIO ACUTI-PEREIRA:
DESAFIOS ENFRENTADOS E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA

O rio Acuti-Pereira chama atenção por ser uma das regiões do município de Portel que apresentou números baixos de pessoas contaminadas pelo novo coronavírus, causador da COVID-19. Segundo dados publicados no Plano de Vacinação contra a Covid-19 no município de Portel, indicam que este rio foi menos afetado pelo vírus. Até dezembro de 2020 - ano que início da pandemia, o rio Acuti-Pereira apresentava o total de 51 (cinquenta e um) pessoas infectadas (PORTEL, 2021). Nas comunidades visitadas no curso desta pesquisa, poucos são os relatos de pessoas que foram infectadas e/ou que sentiram os sintomas da doença. Os poucos casos mencionados pelos entrevistados, não apresentaram gravidade, e nenhum teve desfecho com morte.

Contudo, para manter estes índices, as populações residentes em tais comunidades, tiveram que realizar esforços para manter o isolamento e distanciamento social orientado pelos órgãos de saúde, o que impactou diretamente na rotina comum das comunidades. Tendo como principal meio de subsistência a agricultura familiar, os moradores afirmam que tiveram que adotar esta medida no trabalho diário para se protegerem do vírus, e isto foi um desafio para o cotidiano, como relata o entrevistado 3:

> *Os desafios foram vários, principalmente nessa questão do isolamento, porque*

> *a gente não podia se comunicar com as pessoas pessoalmente devido a contaminação da doença. Esse foi o primeiro desafio. Segundo que ficou difícil para a gente se deslocar. Como você não podia se aglomerar, tinha que ter organização para que, digamos, no começo, tinha que seguir a questão do distanciamento. (Entrevistado 3, homem pardo, 48 anos, Vila Cumaru).*

O relato em destaque é do Entrevistado 3, residente na Vila Cumaru, contudo, a experiência se assemelha com os demais entrevistados que revelam dificuldade no momento de produção agrícola no período pandêmico. Segundo Castro et al (2007) a agricultura familiar como a principal estratégia de renda no meio rural. Essa atividade, segundo os autores, envolve as famílias na organização de produção, e pela intenção desta atividade que é realizada não somente para captação de "rentabilidade, mas principalmente para atender as necessidades básicas da família". Estes mesmos autores explicam que, este modelo de organização está ligado a características de povos indígenas, os primeiros moradores da Amazônia.

Outro desafio em período pandêmico ocorreu no momento de escoamento da produção. Na comunidade São Bento, um dos moradores relembra a situação vivenciada dada as restrições de acesso à cidade, outro desafio enfrentado na pandemia:

> *A atividade de rotina no interior, né? Tem que continuar. Mas é aquilo que eu tô lhe falando. Faz uma farinha aí... Tem aqui na cidade. Mas só que também no período da pandemia era restrito, não podia ir de canoa cheia aqui. Ali a Secretaria de Saúde sempre tinha aquela equipe de estar chegando e não autorizando a entrada das pessoas na cidade. Às vezes, como acontecia com meu pai, que é meu pai também, e foi em Portel. Ele foi no máximo com sete pessoas. Chegaram lá no barco, e falaram que era pra ele voltar. Tudo isso aconteceu, né? (Entrevistado 7, homem preto, 32 anos, Comunidade São Bento).*

Nestes casos, os moradores relatam que consumiam os próprios produtos produzidos, como a farinha de tapioca, entretanto, isso compromete a renda e/ou a troca destes produtos com outros elementos que variam entre gêneros alimentícios e remédios disponíveis somente na área urbana. Com base nesses relatos, observamos a relação intrínseca com a cidade. Os moradores das três comunidades pesquisadas ainda relatam as visitas esporádicas na busca de elementos que subsidiam a produção, quanto a serviços que contribuem para a qualidade de vida, como a procura de serviços de saúde pública.

Frente a pandemia, os povos de comunidades tiveram que

se organizar, resistir e existir diante dos desafios impostos, utilizaram de suas potencialidades para se reinventar e/ou adaptar suas atividades do cotidiano às margens dos rios. No que se refere à agricultura familiar, mesmo com os desafios do distanciamento social, o Entrevistado 3, afirmou que a produção não parou, mesmo com a dificuldade no escoamento da produção está serviu para subsistência da família.

O Entrevistado 7 relatou que com a utilização de sua motocicleta e o acesso pela estrada de terra conseguiu transportar diversas pessoas até a cidade, nisto, ele adquire recursos para levar comida para casa. Além disso, esse entrevistado menciona a contribuição do auxílio emergencial para a sobrevivência das famílias.

> *Além do auxílio, não tenho recordações assim. [...] E o auxílio ou auxílio da família, que também, graças a Deus deu, deu um grande apoio nesse momento. Apesar que nós ter recebido já no final das parcelas, mas nós recebemos. Mas aí aqui o que eu fazia era de vez em quando aparecia um pra ir lá em Portel, eu levava de moto e cobrava R$50 e dava pra trazer comida de lá. (Entrevistado 7, homem preto, 32 anos, Comunidade São Bento).*

Observa-se ainda, que apesar do atraso do auxílio financeiro concedido pelo Governo Federal, os moradores reconhecem a importância e contribuição desse recurso para a

sobrevivência no período da pandemia. Por meio desta renda, foi possível outros meios de captação de recursos nas comunidades.

Além dessas estratégias para aquisição de recursos financeiros, outros meios foram determinantes para sobrevivência na pandemia. A medicina tradicional como mencionado anteriormente também é vista como existência e resistência das tradições das comunidades ribeirinhas. O Entrevistado 8 foi o primeiro na Comunidade São Bento a desenvolver a prática medicinal do remédio que reduz os efeitos da pneumonia. Ele conta que recebeu a receita há muitos anos atrás quando procurava meio de tratamento para esposa que estava em estado avançado da doença. Com a folha da Aninga, recurso predominante nas proximidades da Comunidade São Bento -, é possível fazer um caldo que em instante limpa o pulmão eliminando os rios de morte do indivíduo (informação verbal). No período pandêmico, noticiado os efeitos da covid-19 semelhantes aos da pneumonia, os moradores da Comunidade São Bento recorrem a esta medicação natural. Ainda segundo os moradores, visto os efeitos em poucos dias, o remédio começou a adquirir mais adeptos, e a busca por este recurso medicinal foi intensificada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve como objetivo dar ênfase como a *cultura* ribeirinha interpretou e se transformou diante da pandemia da COVID-19. Compreendemos que a cultura não é algo estático, e por ser dinâmica ela se reproduz na base e na superestrutura simultaneamente. A pandemia da COVID-19

abalou comunidades inteiras, e cada um à sua maneira. A cultura das comunidades, vistas e expressadas por seu modo de vida, organização, crendices e interpretações, evidenciam os impactos sobre elas. Nas comunidades pesquisadas, Vila Queimada, Vila Cumaru e Comunidade São Bento, percebemos que estão constituídas de inúmeras *culturas*, percebendo traços de povos de diversos povos que habitaram na Amazônia, e nas consequências dos acontecimentos históricos que atingiram esse território.

Ainda na fase inicial do levantamento bibliográfico e nas primeiras entrevistas, notou-se como uma das principais dificuldades o acesso a elementos básicos de subsistência como gêneros alimentícios, remédios, acesso a políticas públicas, em virtude das condições geográficas que exige constante deslocamento. Convém ressaltar que, parte desses desafios decorre do processo colonial que explorou e devastou as comunidades. Resultado deste processo, evidencia-se na falta de recursos básico para subsistência e na concentração das instituições, em sua maioria, concentradas na área urbana das cidades, distantes das comunidades ribeirinhas.

Mediante a este desafio que constantemente barrava nos deslocamentos, em tempos de pandemia, as comunidades Vila Queimada, Vila Cumaru e Comunidade São Bento, procuraram a rigor seguir as recomendações dos órgãos de saúde no que tange a prevenção da COVID-19. Além dessas medidas, outras estratégias foram adotadas, como as trocas internas e com aqueles poucos que neste período conseguiam adentrar a cidade.

A medicina tradicional ainda fortemente presente em

algumas áreas como na comunidade São Bento foram utilizadas na prevenção e no tratamento da COVID-19. A religiosidade e a fé se manifestaram através das interpretações sobre a pandemia como castigo divino e forma de ensinamento, assim como, por meio das preces realizadas pelos ribeirinhos em tempos de pandemia.

Este estudo demonstrou a forma como a *cultura* da comunidade ribeirinhas interpretaram e trataram a pandemia da COVID-19 está ligada a sua constituição histórica e organização social. Observou-se o medo e as preces atrelados ao viés religioso. O sentimento de coletividade e organização social, envolvendo atividades do cotidiano demonstra resquícios dos traços das primeiras populações que habitaram a região. Os desafios elencados pelos ribeirinhos chamam atenção para processos históricos e alertam para a necessidade de construção de políticas públicas que visem reparação de uma dívida histórica e em conformidade com as especificidades e arranjos sociais de cada comunidade.

REFERÊNCIAS

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. **Rev. Espirales**, Edição Especial: Dossiê Covid-19 na América do Sul. Foz do Iguaçu, PR, p. 155-161, 2021.

CASTRO, A. P. de. et al. A AGRICULTURA FAMILIAR: principal fonte de desenvolvimento socioeconômico e cultural das comunidades da área focal do projeto piatam. In: FRAXE, T de J. P. (Org.). **Rev. Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais**. Manaus: EDUA, 2007, p. 55-87.

CUNHA, M. C. da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA. M. C. da. (Org.) **Cultura com aspas**. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-373.

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 sóciohistórica na Amazônia e o (não) lugar das comunidades ribeirinhas. **Rev. Katál**., Florianópolis, v.24, n. 3, p. 532-541, set./dez. 2021.

FRAXE, T. J. P. WITKOSKI, A. C. MIGUEZ, S. F. O SER DA AMAZÔNIA: IDENTIDADE E INVISIBILIDADE. **Rev. Cienc. Cult**. vol.61 n.3, São Paulo, p. 30-32. 2009.

HALL, S. Da **Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução: Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2013.

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

RAMALHO, E. E. et al. Disseminação da COVID-19 em cidades e localidades rurais da Amazônia Central. **Scielo Preprint** / Version 1, Manaus, 2020, p. 1-18.

Um estudo sobre a política de saúde implementada em comunidades tradicionais do arquipélago do Marajó/PA

Letícia Costa de Carvalho

Assistente Social (Universidade Federal do Pará – UFPA). Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas (Universidade Federal do Amapá – Unifap). Integrante do grupo de pesquisa Estudos interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap) e do Núcleo de Estudos sobre Etnopolítica e Territorialidades na Amazônia (NETTA/UNIFAP). E-mail: leticia.carvalho@breves.ufpa.br

David Junior de Souza Silva

Pós-Doutoramento pelo Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado Acadêmico) da Universidade Federal do Amapá (PPGH/UNIFAP) (2020 a 2022). Doutor em Geografia (IESA/UFG). Mestre em Sociologia (UFGD). Bacharel em Ciências Sociais (UFMS). Vice-Líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

INTRODUÇÃO

Ao longo dos anos, observa-se que dado seu território, cultura, sociabilidade, bem como, diversas lutas por sobrevivência, as Comunidades Tradicionais vêm sendo incluídas no plano normativo das legislações como prioridade quando se trata de se implementar políticas públicas, especialmente as relacionadas à ampliação de saúde. No entanto, também observamos que esta inclusão, ao ser forjada em um contexto Colonial comumente aloca comunidades tradicionais em lugares de subalternidade e desrespeito, utilizando das políticas públicas para reafirmar e implementar práticas racistas nos territórios por elas ocupados.

Neste processo encontra-se o Arquipélago do Marajó, que, considerado como a maior arquipélago marítimo-fluvial do mundo e formado por 17 municípios, é amplamente conhecido por sua extensão territorial, por suas belezas naturais e também pela série de violações de direitos humanos em que está imersa. Cabe também destacar que, enquanto parte da Amazônia, o referido arquipélago é formado pelo entrelaçamento de culturas e saberes, contando com uma presença evidente de comunidades tradicionais, como quilombolas e ribeirinhos, que, inseridos neste contexto, são vitimados pela fragilidade das políticas públicas implementadas na região.

Assim, considerando este cenário e compreendendo que o mesmo foi intensificado pela Pandemia de Covid-19, que, ao exigir um funcionamento efetivo das políticas públicas existentes, ratificou a fragilidade na atenção prestada a essas comunidades, especialmente no âmbito da saúde, o presente artigo visa realizar reflexões acerca das Políticas Públicas de Saúde operacionalizadas em Comunidades Tradicionais do Arquipélago do Marajó, em que nos guiamos pelos seguintes objetivos: I – Identificar os órgãos de Estado criados para implementação de políticas de saúde no Marajó e listar a série histórica de políticas públicas de saúde para a região; II – Refletir sobre o planejamento, implantação e alcance das políticas estaduais de saúde às Comunidades Tradicionais do Marajó;

Desenvolvido no período de maio a outubro de 2022, o presente estudo se constitui em uma pesquisa de caráter qualitativo em que recorremos a pesquisa bibliográfica e documental. Assim, apresentamos as considerações de autores

como Diegues (2000), Sarraf-Pacheco (2018) e Porto-Gonçalves (2018), aliados a dados reunidos por organizações e instituições, tais como a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, o Ministério da Saúde – MS, o Observatório do Marajó (2020), a Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará – MALUNGU e a Coordenação Estadual de Saúde Indígena e das Populações Tradicionais – CESIPT.

A fim de compreender como tem sido organizada e executada a política de Saúde em Comunidade Tradicionais do Marajó foram considerados 2.228 documentos oficias publicados nos *sites* das prefeituras municipais, selecionados através de levantamento documental realizados por meio do ícone de busca destes *sites* mediante uso direto das palavras-chaves “Saúde”, “Indígenas”, “Quilombolas” e “Ribeirinhos”. Assim, ao refletirmos acerca do planejamento, implantação e alcance das políticas de saúde às comunidades tradicionais do Marajó, observamos que, no contexto das ações implementas, a efetivação do direito social não é a finalidade, tendo seu caráter utilizado com a população marajoara, especialmente nas Comunidades Tradicionais, como instrumento de uma agenda outra, que inclui consolidação de eleitorado e expansão de mercado religioso e caritativo.

COMUNIDADES TRADICIONAIS NO ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ

Diegues (2000) sintetiza que o período de colonização empreendida pelos portugueses no território brasileiro possui uma forte influência na formação das populações que

ocupam o território amazônico atualmente, pois foi a partir da invasão do Brasil neste período e da relação estabelecida entre os portugueses recém-chegados com os indígenas que já habitavam o território, que a população formada a partir deste contato passou a adotar em seu dia-a-dia hábitos comuns da cultura indígena, como por exemplo, a adoção de hábitos alimentares e o aprendizado acerca dos métodos de sobrevivência na floresta.

Cabe ressaltar que esse processo não se limitou apenas ao contato de portugueses e indígenas, mas se expandiu a todas as outras populações trazidas para serem usadas como mão de obra escrava nos diversos ciclos de exploração extrativista que se instalaram na Amazônia, que, uma vez habitando este território, mesclavam culturas, formas de relacionamento e de sobrevivência. Logo, assim como observado por Porto-Gonçalves (2018), para além de seus recursos naturais, a Amazônia é também atravessada por uma pluralidade de povos e culturas, abrigando em seu território diversas comunidades tradicionais, que ao longo dos anos, preservam suas culturas e organizam formas de resistência frente às invasões cotidianas das quais este território vem sendo alvo.

Cabe destacar que é justamente a relação estabelecida com o território, seus modos de produção e sua herança e preservação cultural que vão caracterizar as comunidades como tradicionais, as diferenciando em vários aspectos das comunidades urbanas. Neste sentido, para o presente estudo utilizamos a definição de Comunidade Tradicional traçada por Diegues (2000), que as descreve como:

> *Grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente. Essa noção se refere tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos (DIEGUES, 2000, p. 22).*

Logo, a Amazônia, em seu território, para além de comunidades tradicionais indígenas, abriga comunidades de “quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, agricultores familiares, piaçabeiros, peconheiros, e outros” que, ao ocuparem a pluralidade deste território, assim como as Comunidades Indígenas, possuem características, modos de reprodução e formas de viver distintas (Instituto Sociedade População e Natureza – ISPN, 2022, s/p).

Partindo deste pensamento, observamos em municípios marajoara a forte presença de diversas Comunidades Tradicionais que, ao longo dos anos, através da oralidade, do compartilhamento dos saberes e de uma luta diária frente a sua própria existência, têm resistido às diversas facetas do colonialismo na região. Assim, para este estudo, destacamos a vivência de quilombolas, ribeirinhos, pescadoras e

pescadores desta região, que, apesar de muitas vezes não terem suas identidades reconhecidas pelos órgãos políticos, vivenciam e firmam suas existências entre o relacionamento com a comunidade e o território em que vivem.

Cabe destacar que "o não reconhecimento" é somente uma, da série de violações às quais estes povos são submetidos, especialmente em territórios como o Marajó, que, dada suas condições sociais, políticas e econômicas acabam violando duplamente essas comunidades, como foi possível perceber durante a Pandemia de Covid-19, que, ao se adensar em territórios amazônicos, revelou a fragilidade da saúde pública ofertada em municípios marajoaras, especialmente a destinada a Comunidades Tradicionais, e suscitou uma urgência em diagnósticos e estudos que visem a fortalecer as políticas públicas a serem destinadas a estes povos.

Assim, na tentativa de colaborar com esta discussão, no presente estudo, nos dedicamos a realizar um levantamento sistemático das ações de saúde destinadas a essas comunidades, buscando compreender como estas vem se desenhando no contexto marajoara.

LEVANTAMENTO SISTEMÁTICO DAS AÇÕES DE SAÚDE EM COMUNIDADES TRADICIONAIS DO MARAJÓ

Após realizado o levantamento documental, foram destacadas as temáticas que mais se repetiam dentro do que vem sendo executado e publicado pelas prefeituras acerca da saúde de comunidades tradicionais, tais informações foram separadas por Palavra-Chave e organizadas em tabelas. Assim, foi possível identificar que, quando buscamos pela

palavra-chave **“Saúde”**, os resultados mais encontrados tratam de: **Inauguração de Unidades de Saúde (rural e urbano); Licitações; Unidades Básicas de Saúde Fluvial; Convocação para Conferências de Saúde; Ações de prevenção contra Raiva Humana; Entrega de equipamentos; Ações de Saúde e Cidadania em Comunidades Ribeirinhas; Ações Itinerantes; Governo Itinerante; Boletim do nº de infecções por Covid-19; Campanha de Vacinação contra Covid-19.**

Diante dos resultados, foi possível perceber que diversas atividades compõem a estrutura de saúde pública ofertada nos municípios marajoaras, no entanto, poucas delas apresentam características de políticas, programas e projetos permanentes ou de atuação continuada, especialmente as destinadas a Comunidades Tradicionais. Tal pontuação pode ser observada quando as publicações sobre as atividades executadas, especialmente as voltada a comunidades ribeirinhas, vem acompanhadas da palavra *“ação”*, que dentro deste contexto, destaca o caráter emergencial e excepcional da atividade.

Durante o estudo, observamos que as “ações” são uma característica forte do modelo de saúde ofertado em todas as comunidades dos 17 municípios pesquisados, que, ao levarem a estas comunidades serviços que giram em torno de: **consultas médicas, consultas de enfermagem, testes rápidos de HIV, sífilis, hepatite B e C, exame de PCCU e vacinação**, não chegam a se estender por mais que 1 (um) dia, sendo ofertadas em algumas localidades apenas por uma manhã, ou até menos que isso. Sobre tal problemática, Lima *et al*. (2021), destaca que devido a menor frequência dos

atendimentos, o trabalho das equipes de saúde que atuam nesse formato de ação necessita ter uma maior resolutividade, nos levando a refletir que, dada sua imediaticidade, por muitas vezes o atendimento não será completo ou tampouco eficaz, figurando uma atividade completamente distante do preconizado pela Constituição Federal.

Outro ponto a ser destacado dentro desse contexto é que as ações de saúde geralmente são ofertadas em conjunto com outras ações de cidadania, como **emissão de documentos, distribuição de cestas básicas, cadastro em programas sociais e orientação acerca de benefícios sociais**, sendo geralmente divulgadas com outras nomenclaturas como **Ação Cidadania e Saúde, Prefeitura Itinerante** ou **Governo Itinerante**, que, com o frequente registro da presença de prefeitos, vereadores e representantes do governo estadual, comumente são associadas à capitalização eleitoreira do governo em questão, havendo então uma espécie de dupla finalidade das ações: por um lado, a *performance* da efetivação do direito social e, por outro, a capitalização eleitoral.

Através deste levantamento, também foi possível perceber que as ações de saúde em comunidade tradicionais no marajó, além de fragmentadas, são focalizadas em comunidades ribeirinhas, logo, quando pesquisamos as palavras-chaves **“Indígenas”** e **“Quilombolas”**, as poucas publicações que aparecem, fazem menção apenas a participação destas populações na construção histórica da região, lazer e turismo, com exceção dos municípios de Anajás e Afuá, que dentro do levantamento aparecem como os únicos a

noticiarem ações de saúde específicas (campanhas de vacinação de gripe e COVID-19) em Comunidades Indígenas e Quilombolas, e o município de Oeiras do Pará, que dentro da pesquisa a partir da palavra-chave “Quilombolas” aparece com resultados relacionadas a: **Auxílio Brasil; Doação de cestas básicas; Campanha Novembro Azul; Ações de Saúde**.

A ausência de comunidades Indígenas e Quilombolas neste levantamento, não indica somente a fragilização da Política de Saúde ofertada nestas comunidades, mas sobretudo sinaliza uma intenção de apagamento da presença deste povo no Marajó, que por muitas vezes ao serem tomados unicamente como ribeirinhos, tem suas culturas, saberes e memórias violados. Sobre isto, Loureiro (2002), ao se voltar para o modelo de “progresso” na Amazônia, sintetiza que

> Índios, negros (quilombolas) e caboclos têm sido considerados nos planos e nos projetos econômicos criados para a região como sendo portadores de uma cultura pobre, primitiva, tribal e, portanto inferior. Assim, eles nada teriam a aportar de positivo ao processo de desenvolvimento. Com isso, esses grupos étnicos e sociais não tem sido priorizados para as políticas públicas (LOUREIRO, 2002, p. 114).

Partindo das considerações organizadas por Loureiro (2002) e como já pontuado anteriormente, esta problemática reflete o modelo de estrutura destas políticas, que, ao serem pensadas e operacionalizadas de forma única e hierarquizada, ainda consideram as características regionais como um obstáculo na implementação destas ações. Alinhados aos estudos de Trindade Jr (2006, p. 356) consideramos que a

ideia de homogeneidade "não ajuda a compreender um espaço como o amazônico, que é muito diverso, tanto do ponto de vista da natureza, como também do ponto de vista da existência humana", logo, pensar quaisquer atividade dentro deste contexto requer um olhar plural e um conhecimento aprofundado da região.

Cabe destacar, que ao nos propormos a caracterizar as ações de saúde ofertadas em Comunidades Tradicionais do Arquipélago do Marajó, não possuíamos a intenção de esgotar o debate, tampouco afirmar que não há formas de assistência pública destinadas a estes territórios no Marajó. No entanto, ao contrário disto, nossa intenção é projetar novas inquietações acerca desta temática, buscando sempre expandir o debate sobre os formatos de saúde ofertados neste território, e assim colaborar com a criação de bases e diagnósticos que auxiliem os governantes a planejarem novas ações que visem a pluralidade e especificidades destes territórios, com compromisso e cidadania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste estudo, percebemos que, derivado de um contexto histórico de colonização, expropriação e extermínio iniciado ainda no período colonial e que se estende aos dias atuais, as Comunidades Tradicionais ainda figuram as localidades que vão se apresentar como as detentoras dos mais baixos índices de saneamento básico, com baixo ou nenhum acesso a água potável, afetadas diretamente pela restrição de acesso a bens e serviços indispensáveis à vida, estando incluídas também entre os locais com os mais baixos Índices

de Desenvolvimento Humano – IDH, situações que, aliadas a uma estrutura racista e colonial, seguem empurrando estas comunidades para lugares de desrespeito e subalternidade.

Percebe-se também que, como desdobramento das diversas lutas e reivindicações, estas comunidades passam a serem consideradas como grupos prioritários no momento de se implementar políticas públicas. Neste sentido, quando nos voltamos especificamente para a temática da saúde, observamos uma gama de Políticas que, partindo dos objetivos e diretrizes preconizados pelo Sistema Único de Saúde – SUS, já sinalizam o reconhecimento das especificidades destas comunidades no momento de se implementar saúde, bem como a necessidade em se reconhecer, valorizar e respeitar suas culturas, memórias e territórios.

No entanto, no decorrer do presente estudo, foi possível observar que as ações de saúde implementadas em Comunidades Tradicionais do Marajó estão distantes de conseguir alcançar os princípios doutrinários do SUS de Universalidade, Equidade e Integralidade, pois ainda se pautam em ações paternalistas, emergenciais, fragmentadas e excepcionais. Logo, não foi possível identificar uma série histórica de políticas públicas de saúde para a região, uma vez que, dentro do observado, das atividades mapeadas poucas apresentam características de políticas, programas e projetos permanentes ou de atuação continuada.

Logo, ao refletirmos acerca do planejamento, implantação e alcance das políticas estaduais de saúde às comunidades tradicionais do Marajó, observamos que, no contexto das ações implementas, a efetivação do direito social não é a

finalidade, tendo seu caráter utilizado com a população marajoara, especialmente nas Comunidades Tradicionais, como instrumento de uma agenda outra, que inclui consolidação de eleitorado e expansão de mercado religioso e caritativo.

Destacamos que, a saúde enquanto um direito humano básico deve ser implementada a partir de um olhar transversal que, para além de garantir uma condição de "boa saúde", também vise reconhecer estas populações como detentoras de direitos. Logo, compreendendo que nenhum direito é usufruído em plenitude quando isolado dos demais, a implementação de uma Política de Saúde nestas comunidades não pode ser desligada da existência de outras políticas, como as de educação, de cultura, de segurança alimentar, de promoção de igualdade racial, de preservação do meio ambiente e entre outras que visem a promover a garantia da existência e do bem-viver destas comunidades.

Assim, finalizamos este trabalho destacando que, como já citado anteriormente, nossa intenção não é esgotar o debate aqui suscitado, mas sim fomentar percepções e apontamentos que venham a de fato reconhecer a existência de Comunidades Tradicionais no arquipélago do Marajó e assim colaborar para o planejamento e implementação de políticas públicas que abandonem práticas coloniais e valorizem as diversas cosmologias e modelos de sociabilidade presentes nestes territórios e nas pessoas que os compõem.

REFERÊNCIAS

DIEGUES, Antônio Carlos (orgs). **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil** São Paulo: NUPAUB, 2000.

GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. Decreto nª 2.129. Incluiu o Município de Oeiras do Pará na Região de Integração do Marajó e altera o Anexo Único do Decreto Estadual nº 1.066, de 19 de junho de 2008, que dispõe sobre a regionalização do Estado do Pará e dá outras providências. **Diário Oficial do Pará**. Pará, 20 de janeiro de 2022.

GOVERNO MUNICIPAL DE CURRALINHO. **#SaúdePorTodooPará – Curralinho PA**. Disponível em https://pmcurralinho.pa.gov.br/saudeportodoopara-curralinho-pa/. Acesso em 20 de out. de 2022.

GOVERNO MUNICIPAL DE CURRALINHO. **Governo Itinerante no Timbotuba**. Disponível em https://pmcurralinho.pa.gov.br/governo-itinerante-no-timbotuba/. Acesso em 20 de out. de 2022.

GOVERNO MUNICIPAL DE OEIRAS DO PARÁ. **A Excelentíssima Prefeita Gilma Ribeiro, Vereador Marcos Paulo e a Vereadora Roberta Araújo, estiveram realizando a retirada das cestas básicas do depósito do Ministério da Cidadania**. Disponível em https://oeirasdopara.pa.gov.br/a-excelentissima-prefeita-gilma-ribeiro-vereador-marcos-paulo--e-a-vereadora-roberta-araujo-estiveram-realizando-a-retirada-das-cestas-basicas-do-deposito-do-ministerio-da-cidadania/. Acesso em 20 de out. de 2022.

GOVERNO MUNICIPAL DE PORTEL. **Governo Municipal leva saúde ao Rio Aruanã**. Disponível em https://portel.pa.gov.br/governo-municipal--leva-saude-ao-rio-aruana/. Acesso em 20 de out. de 2022.

INSTITUTO SOCIEDADE POPULAÇÃO E NATUREZA – ISPN. **Amazônia**: a maior floresta tropical do mundo. Disponível em https://ispn.org.br/biomas/amazonia/. Acesso em 20 de setembro de 2022.

LIMA, Rodrigo Tobias de Sousa. **Estratégias para o Desenvolvimento de Ações em Saúde na População Ribeirinha**. 1 ed. Manaus: Editora da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, 2021.

LIMA, Rodrigo Tobias de Sousa. et al. Saúde em vista: uma análise da Atenção Primária à Saúde em áreas ribeirinhas e rurais amazônicas. **Ciência & Saúde Coletiva**, vol. 26 (6) 2053-2064, 2021.

LOUREIRO, V. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. **Estudos Avançados**, vol. 16 (45), p 107-121, 2002.

PORTO GONÇALVES, C.W. **Amazônia, encruzilhada civilizatória**: Tensões territoriais em curso. Rio de Janeiro: Editora Consequência, 2018.

PARTE 1
POLÍTICAS PÚBLICAS E DIREITOS HUMANOS EM TERRITÓRIOS PERIFÉRICOS

PARTE 2
CULTURAS E DINÂMICAS SOCIOPOLÍTICAS (ENTRE) LUGARES

SARRAF-PACHECO, Agenor. 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.

SARRAF-PACHECO, Agenor. BREVES, Cidade-Floresta Intercultural e Multirracial. p. 17-28. In: LEÃO, Dione do Socorro de Souza (Org). **O PORTO EM NARRATIVAS**: experiências de trabalhadores, moradores e fre-quentadores da área portuária de Breves – PA (1940-1980). Belém: GAPTA/UFPA, 2019.

TRINDADE JR., S.C. Pensando a Concepção de Amazônia. In. SILVA, J.B; LIMA, L.C.; ELIAS, D. (org.). **Panorama da Geografia Brasileira** 1. São Paulo: Annablume, 2006. p. 355-364.

Os discursos do sujeito coletivo sobre os impactos na saúde mental causados pelo racismo religioso entre candomblecistas de um terreiro de Belém/PA

Marlon Santana Araújo

Psicólogo, Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e em Oncologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

Antonio Carlos Sardinha

Doutor em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp). Professor adjunto da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). É professor permanente do Programa de Mestrado em Ensino de História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

INTRODUÇÃO

Como grande parte das denúncias ocorridas no Disk 100 mostram nos últimos anos[2], a maior parte das vítimas de discriminação religiosa são aquelas pertencentes a religiões de matriz africana. Contudo, a discriminação religiosa com religiões de matriz africana não deve ser entendida como algo restrito ao ato de discriminar, isolando essa questão de um contexto sociocultural em um país que tem o racismo como um dos seus pilares estruturantes (ALMEIDA, 2019).

---

2 Segundo reportagem do Jornal Eletrônico El País (ROZA, 2017), as denúncias de discriminação de cunho religioso cresceram 4960% de 2011 para 2017. As queixas vão desde a invasões aos terreiros até a agressões físicas e incitação de ódio. O candomblé e as religiões de matriz africana são alvos mais frequentes dos ataques de outros grupos religiosos. No Pará, os índices de intolerância religiosa são os maiores da região norte, tendo ocorrido 219 casos em 2021 (13º do Brasil) e 29 casos até março de 2022. Dentro os anos de 2015 e 2016, ocorreram 7 assassinatos de sacerdotes e sacerdotisas dos povos tradicionais de matriz africana (LEVY, 2022).

O racismo já foi reconhecido pelo Ministério da Saúde como um problema de saúde pública para a população negra (BRASIL, 2016). Como a maioria dos praticantes do candomblé é composta por pessoas negras e pardas e a origem dessa religião tem como base a cultura dos diversos povos africanos que foram escravizados, as ações de discriminação com esses religiosos é interpretada como racismo religioso, uma das formas como o racismo opera, causando prejuízos biopsicossociais aos seus adeptos pelos ataques e a privação da sua religiosidade (NOGUEIRA, 2020).

Apesar de outras religiões também sofrerem discriminação, aquelas de matriz africana são os principais alvos de violências praticadas pela população e por outras religiões, principalmente as evangélicas neopentecostais, que usam do discurso proselitista para angariar fiéis, tratando o candomblé e as demais religiões de tradição africana como um mal a ser extinto (SILVA, 2007).

A vivência cotidiana do racismo religioso, direta ou indiretamente, vulnerabiliza os povos de terreiro. Primeiramente, por ter o seu sagrado desrespeitado e atacado, segundo por não ter o seu sofrimento legitimado, devido à omissão do estado brasileiro em proteger esses grupos historicamente violentados e garantir de maneira plena o exercício de liberdade religiosa e a laicidade do Estado (TAVARES; JESUS FILHO, 2020).

Mesmo com avanços nas políticas de saúde para a população negra, a questão do racismo religioso é invisível para o conjunto das políticas de saúde, que reconhecem somente o racismo, no geral, como um dos agravos de saúde desse público, sem dar o devido destaque sobre as outras formas nas

quais o racismo opera – institucional, estrutural, individual e religiosa (BRASIL, 2016).

Com isso, surgiu o interesse de realizar esta pesquisa, com o objetivo de compreender se os adeptos do candomblé percebem os possíveis prejuízos à saúde mental nas experiências de discriminação que vivenciam no seu cotidiano.

A pesquisa teve caráter descritivo e a coleta de dados foi feita com pesquisa de campo onde foram entrevistados sete adeptos do candomblé (uma mãe de santo e seis filhos de santo seus) de um terreiro de tradição Angola situado em Belém (PA). A coleta de dados se deu com entrevistas de roteiros semiestruturados, sendo utilizado um para os filhos de santo e outro para a *Mam'etu ria Nkisi* (matriarca dos terreiros de candomblé nação Angola).

Os dados colhidos foram interpretados com a metodologia do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC), criada pelos médicos Lefrève e Lefrève na década de 1990. Baseada na teoria das Representações Sociais de Moscovici (1978), o método busca encontrar os sentidos coletivos nos discursos de vários sujeitos que, por fazerem parte de um determinado grupo, possuem condição de falar sobre um assunto que os atravessa coletivamente (FIGUEIREDO, CHIARI, de GOULART, 2013; LEFÈVRE, 2017).

Os eixos temáticos que orientaram as entrevistas abordaram quatro dimensões: (a) sentimento de pertencimento a uma religião discriminada; (b) danos psicológicos da discriminação; (c) busca por suporte coletivo e profissional; e (d) atendimento psicológico para as vítimas de racismo religioso. Com as respostas colhidas, foram realizadas as fases de análise

dos dados, coletando operadores do DSC, que são fundamentais para a análise dos discursos: as Expressões-Chave (ECHs), Ideias Centrais (ICs), Ancoragem (AC) e o Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) em si, que é o produto da análise (FIGUEIREDO, CHIARI, de GOULART, 2013; LEFEVRE, 2017).

O DSC é a junção de Expressões-Chave, cujas Ideias Centrais possuem valor semântico semelhante, dividindo-as em categorias, resultando em um discurso síntese que demonstra como o sujeito coletivo pensa sobre aquilo que lhe é íntimo, vivencial e, por isso, sobre o qual pode falar com propriedade (LEFÈVRE, 2017).

A escolha de dois roteiros distintos para as entrevistas reside na função específica que a líder religiosa desempenha na sua comunidade: além de introduzir os adeptos na cosmologia da religião à qual pertencem, ela é responsável pelo bem-estar individual e coletivo dos seus filhos de santo (VIEIRA, MEDEIROS, 2019). Contudo, ambas as entrevistas forneceram material fundamental para entender o universo de significados que os candomblecistas compartilham acerca da temática do racismo religioso.

RESULTADOS GERAIS DA PESQUISA

O resultado das entrevistas trouxe 55 Expressões-Chave, 64 Ideias Centrais e 27 Discursos do Sujeito Coletivo (DSC), organizados conforme as dimensões elencadas previamente. A quantidade de DSCs para o tamanho da amostra deixa evidente a pluralidade de significados sobre essa temática para os candomblecistas, em que alguns discursos tiveram mais força do que outros – sendo, assim, mais presente nos discursos coletivos.

Para efeitos didáticos, serão apresentadas tabelas contendo a sintetização das DSCs e suas categorias. A Dimensão (a) – "sentimento de pertencimento a uma religião discriminada" – foi a que apresentou maior quantidade de DSCs em relação aos demais, um total de 10. Os discursos variaram em perspectivas, umas mais voltadas ao comportamento de discriminar; outras, para o contexto sociocultural brasileiro. Os DSCs apresentavam dados importantes para repensar o local que ocupa o adepto do candomblé na sociedade brasileira.

TABELA 1
DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO NA DIMENSÃO (A)

DIMENSÃO	CATEGORIAS: DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO (DSC)
(a) sentimento de pertencimento a uma religião discriminada	**A –** Se identificar publicamente como candomblecista
	B – Informações preconceituosas sobre o candomblé reproduzidas pelos cristãos
	C – Interpretações que as pessoas fazem conforme a sua formação pessoal
	D – Em certos nichos da sociedade não há esse preconceito com candomblé
	E – As pessoas escolhem se manter na ignorância
	F – A postura do candomblecista também é responsável pela discriminação
	G – Desconhecimento sobre o que é o candomblé
	H – Discriminação com religiões de matriz africana
	I – É um termo difícil de definir
	J – Ausência de apoio das pessoas e instituições

Fonte: Autores, 2023

A Categoria A/Dimensão (b) – “Informações preconceituosas sobre o candomblé reproduzidas pelos cristãos”, em referência à literatura sobre o tema (SILVA, 2007; NOGUEIRA, 2020) apontam como as religiões de matriz africana sofrem discriminação devido a informações preconceituosas que as religiões cristãs trazem sobre elas, demonizando e estigmatizando as práticas religiosas do candomblé.

Parte desse movimento vem da nossa herança colonial. O território que hoje conhecemos como Brasil foi colonizado por Portugal, um país cuja religião oficial era a católica, que se aproveitou do movimento colonial para expandir suas fronteiras, inicialmente catequizando os indígenas e, posteriormente, os povos africanos escravizados e trazidos para o Brasil (NOGUEIRA, 2020).

Para o sujeito coletivo nas Categoria C/Dimensão (a) – “Interpretações que as pessoas fazem conforme a sua formação pessoal”; Categoria E/Dimensão (a) – “As pessoas escolhem se manter na ignorância”; e Categoria G/Dimensão (a) – Desconhecimento sobre o que é o candomblé”, grande parte da discriminação surge igualmente nas famílias, que, por serem responsáveis pela formação pessoal, emocional e social dos indivíduos, transferem para eles os valores morais que possuem, muitas vezes reproduzindo preconceitos socialmente aprendidos.

Outras categorias mais fracas, a saber: Categoria A/Dimensão (a) – “Se identificar publicamente como candomblecista”; Categoria D/ Dimensão (a) – “Em certos nichos da sociedade não há esse preconceito com candomblé”; Categoria F/Dimensão (a) – “A postura do candomblecista também é

responsável pela discriminação"; e Categoria J/Dimensão (a) – "Ausência de apoio das pessoas e instituições", apesar de surgirem com menor frequência entre os discursos dos sujeitos pesquisados, são interessantes por trazerem nos discursos elementos importantes para compreender a forma como o praticante da religião percebe os processos de discriminação no cotidiano e no conjunto de sua sociabilidade.

Para o sujeito coletivo, parte do comportamento de discriminar residia no fato do candomblecista utilizar publicamente suas indumentárias, tornando-os alvos mais fáceis, mas reconhece que em certos nichos da sociedade essa discriminação não existe, citando a relação com os católicos para exemplificar – ainda que, na prática, essa relação não ocorra de forma igualitária.

O próprio comportamento do candomblecista fora destacado como fator responsável pela discriminação, atribuindo à vítima a responsabilidade pela violência e reforçando o conceito de "sujeito a ser corrigido", de Foucault (2002), no qual o sujeito é colocado nesse local de constante corrigibilidade.

Outros discursos trouxeram a ausência do apoio das pessoas e instituições como fator preponderante da discriminação, em que muitas vezes as vítimas de racismo religioso não têm o sofrimento reconhecido como válido, tratando a discriminação como algo pontual ou como não causadora de danos, o que caracteriza uma forma indireta de discriminação, através do acobertamento da questão racial envolta nesse ato (ALMEIDA, 2019; MOREIRA, 2017).

A Dimensão (b), "danos psicológicos da discriminação", trouxe 6 DSCs. As categorias mais significativas foram: "C – Publicamente evito que a minha imagem pessoal seja associada

ao candomblé" e "E – Reforçou a minha ligação com a religião", seguidas da "D – Sensação de desamparo".

E, por último, com menos presença, "A – Não passei por experiência de discriminação" e "B – Não deixo as discriminações me abalarem por saber quem eu sou".

TABELA 2
DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO NA DIMENSÃO (B)

DIMENSÃO	CATEGORIAS: DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO (DSC)
(b) danos psicológicos da discriminação	**A –** Não passei por experiência de discriminação
	B – Não deixo as discriminações me abalarem por saber quem eu sou
	C – Publicamente evito que a minha imagem pessoal seja associada ao candomblé
	D – Sensação de desamparo
	E – Reforçou a minha ligação com a religião
	F – A discriminação frequente me tornou menos aguerrido

Fonte: Autores, 2023

As categorias C/Dimensão (b) – "Publicamente evito que a minha imagem pessoal seja associada ao candomblé" e E/Dimensão (b) – "Reforçou a minha ligação com a religião" foram além das mais fortes, as mais discrepantes, demonstrando a contradição no modo de (se auto) perceber nos contextos de racismo religioso. Neste aspecto, a observação, a partir dos dados empíricos, remetem a problematizar como o processo de identificação com a religião é ressignificado nas esferas pública e privada para garantir a prática religiosa (privada), apesar de contextos

(públicos) de violência simbólica em torno da religião.

Na Categoria C/Dimensão (b) – "Publicamente evito que a minha imagem pessoal seja associada ao candomblé", o sujeito traz que as experiências de discriminação tornou-o uma pessoa mais introspectiva quanto à vida religiosa, evitando publicamente que a sua imagem fosse associada ao candomblé ou às religiões de matriz africana. Tal postura aborda o que Rufino e De Miranda (2019) define como terrorismo racial, onde a vivência dos povos de terreiro no Brasil, em que os atos de terror causados por invasões, depredações, humilhações e interdição de rituais em espaços públicos, cria uma estrutura de genocídio tanto físico quanto epistemológico, causando traumas nas vítimas de violência, que usam do anonimato como forma de não serem reconhecidas como candomblecistas e serem atacadas publicamente.

Já na Categoria E/Dimensão (b) – "Reforçou a minha ligação com a religião" –, vimos o movimento contrário registrado anteriormente: o sujeito coletivo afirma que as experiências de discriminação que sofreu ou que presenciou com algum irmão de santo reafirmaram a sua relação com a religião, tornando-o mais engajado politicamente e mais compromissado com a sua religiosidade. Isso se deve principalmente à postura combativa que a mãe de santo do terreiro estudado adotou em toda a sua vida religiosa, que, para além da função de introduzir os filhos no universo cosmológico, atua como responsável na formação pessoal desses sujeitos (VIEIRA, MEDEIROS, 2019).

Nas categorias A/Dimensão (b) – "Não passei por experiência de discriminação" – e Categoria B/Dimensão (b) – "Não deixo as discriminações me abalarem por saber quem eu

sou" – o sujeito coletivo ora afirmou que não passou por experiência de discriminação na sua vida religiosa, ora falou que as discriminações que sofreu não foram impactantes, reconhecendo as situações como piada ou algo sem carga discriminatória, o que corrobora com o que fala Moreira (2017) ao dizer que as situações de discriminação direta, como agressões e xingamentos, são mais validadas socialmente do que as que ocorrem de maneira indireta, como o silenciamento de pessoas negras quando denunciam o racismo ou a pormenorização da discriminações sofridas.

A Dimensão (c) – "busca por suporte coletivo e profissional" – também apresentou uma amplitude de discursos, sendo a segunda maior dentre todas.

TABELA 3
DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO NA DIMENSÃO (C)

DIMENSÃO	CATEGORIAS: DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO (DSC)
(c) busca por suporte coletivo e profissional	**A –** Minha mãe de santo me acolheu e me deu suporte
	B – Não deixo as discriminações me abalarem por saber quem eu sou
	C – O candomblé é minha rede de apoio
	D – Eu nunca procurei acompanhamento psicológico para minhas questões pessoais
	E – Eu faço acompanhamento psicológico por questões pessoais
	F – Não busquei acompanhamento profissional para as discriminações que sofri
	G – Nunca cheguei a procurar porque nunca sofri discriminações que me afetassem
	H – Eu não procurei porque achava que era para gente doida

Fonte: Autores, 2023

Ao falar sobre a procura por apoio ao sofrerem de discriminação, estão discursos que reforçam a ideia de não se sentirem afetados pelas discriminações ou não terem reconhecido essas discriminações, como os identificados nesta dimensão na Categoria B/Dimensão (c) — "Não deixo as discriminações me abalarem por saber quem eu sou") — e na Categoria G/Dimensão (c) — "Nunca cheguei a procurar porque nunca sofri discriminações que me afetassem" —, bem como aqueles que reconheceram o impacto, mas não procuraram o acompanhamento psicológico (Categoria F/Dimensão (c) — "Não busquei acompanhamento profissional para as discriminações que sofri"). Há os que não procuraram o serviço devido ao estereótipo conferido ao paciente em acompanhamento psicológico (Categoria H/Dimensão (c) — "Eu não procurei porque achava que era para gente doida") e aqueles que usaram do candomblé e da figura da mãe de santo como rede de apoio (Categoria A/Dimensão (c) — "Minha mãe de santo me acolheu e me deu suporte" e Categoria C/Dimensão (c) — "O candomblé é minha rede de apoio").

O não reconhecimento das discriminações ou a pormenorização delas está acompanhado do discurso destacado na Dimensão (b), sobre as vítimas de discriminação não reconhecerem a profundidade da violência que sofrem ou como ela está entranhada na cultura da nossa sociedade, que, por ter o racismo como um de seus pilares estruturantes, trata as religiões de matriz africana como algo que deva ser extinto (RUFINO, DE MIRANDA, 2019).

Neste processo, muitas vezes os candomblecistas não dão voz aos traumas gerados por essas violências e tendem a

apresentar piora no seu estado de saúde ou possíveis repercussões emocionais que tendem a alterar a sua relação com a religião, podendo causar afastamentos ou até mesmo perda do vínculo totalmente.

Na contramão desse processo, há aqueles que usam a religião como suporte emocional (categorias A e C, as mais fortes dessa dimensão). Segundo Silva e Scorsolini-Comin (2020), a religião atua como uma assistência contra o adoecimento físico e mental ao criar redes de apoio e cuidado. Como no candomblé a coletividade está acima do individualismo, quando um filho de santo adoece ou sofre, a comunidade busca acolhê-lo e prestar os devidos cuidados ritualísticos, como *ebós*, *borís* e banhos de folhas, visando a melhora do estado de adoecimento do filho de santo (VIEIRA, MEDEIROS, 2019).

A Categoria H/Dimensão (c) — "Eu não procurei porque achava que era para gente doida" — também chamou atenção, pois a fala traz que, apesar de reconhecer a necessidade do acompanhamento psicológico, não se buscou o serviço à época (nem posteriormente), pois foi o sujeito criado acreditando que "psicólogo era coisa para doido".

O estigma em torno da psicoterapia provoca a pouca procura do serviço de psicologia por parte da população, mesmo aqueles ofertados gratuitamente nas Unidades Básicas de Saúde (UBSs) e Centros de Atenção Psicossocial (CAPS)[3] (BRASIL, 1990), o que coloca as populações vítimas de

3 Os CAPS e as UBS são portas de entrada no nosso Sistema Único de Saúde (SUS), onde a população não necessita de encaminhamentos médicos ou de outros profissionais para acessarem os serviços. Nestas unidades, são ofertados atendimentos de serviços de psicologia e de psiquiatria aos usuários do SUS, além de assistência farmacêutica para aqueles pacientes que necessitem de medicação controlada (BRASIL, 1990).

racismo religioso em um risco maior, haja vista que não há uma política de saúde que trate dessa questão e a população em si não acessa os serviços devido, em grande parte, ao estigma atribuído ao paciente em acompanhamento psicológico/psiquiátrico (BAPTISTA, ZANON, 2017).

A Dimensão (d) – "Atendimento psicológico para vítimas de racismo religioso" – trouxe menos amplitude (3 categorias), mas as respostas tiveram grande força dentro dos discursos dos sujeitos coletivos.

TABELA 4
DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO NA DIMENSÃO (D)

DIMENSÃO	CATEGORIAS: DISCURSOS DO SUJEITO COLETIVO (DSC)
(d) atendimento psicológico para vítimas de racismo religioso	**A –** Sim, é importante para a vítima de discriminação direta
	B – Sim, para auxiliar os mais vulneráveis a discriminações
	C – Sim, como forma de auxiliar a promoção em saúde

Fonte: Autores, 2023

Quando perguntados sobre a importância/necessidade de atendimento para a garantia da saúde mental dos praticantes de candomblé vítimas de racismo religioso, destacamos os discursos sintetizados na Categoria B — "Sim, para auxiliar os mais vulneráveis a discriminações" — como mais forte e na Categoria C — "Sim, como forma de auxiliar a promoção em saúde" —, menos forte. Contudo, todos trouxeram dados significativos sobre a importância do atendimento psicológico para povos de terreiro.

Na Categoria B, desta Dimensão (d), o sujeito coletivo trouxe que o atendimento psicológico é fundamental para aqueles que não possuem recursos emocionais para enfrentar essas situações de violência. No seu discurso, há um foco especial nas crianças, que muitas vezes sofrem essa discriminação no meio escolar ou nos espaços comunitários onde vivem.

Em todas as situações traumáticas ou estressantes, os indivíduos possuem recursos emocionais para enfrentá-las. A capacidade de resistir a essas situações e se recuperar delas é definida como resiliência. A busca pela estabilidade psíquica, como um processo de homeostase, se dá através do ajustamento psíquico daquele que sofre (BRANDÃO; MAHFOUD; GIANORDOLI-NASCIMENTO, 2011; LEAL; ALMEIDA, 2021).

Além desses recursos internos dos indivíduos, os mesmos autores apontam que o que atua em conjunto com esses recursos é o apoio comunitário, que auxilia na elaboração do sofrimento psíquico, acolhendo essa demanda e construindo estratégias de regulação pós-trauma.

Esgotando os recursos na comunidade, seja ela religiosa ou não, existe a necessidade do acompanhamento profissional. Como dito anteriormente, o preconceito com o paciente em acompanhamento psicológico diminui a procura pelo serviço, e os sujeitos o buscam somente quando encontram-se em forte sofrimento psíquico, sendo, muitas vezes, necessário, além do acompanhamento psicológico, o uso de medicação controlada para estabilização da crise, visando maiores condições para tratar esse sofrimento (BAPTISTA, ZANON, 2017).

Já na Categoria A/Dimensão (d) — “Sim, é importante [o

atendimento] para as vítimas de discriminação direta", o sujeito coletivo trouxe que o atendimento deve ocorrer para as vítimas diretas de racismo religioso, já nas delegacias, assim que forem registradas as violações do direito ao exercício da religião.

Neste discurso, o sujeito coletivo reconhece que, em muitas situações, as pessoas não conseguem enfrentar as violências sozinhas, necessitando de acompanhamento profissional. Contudo, mais uma vez, reforça a ideia de que somente as discriminações ou violências diretas são impactantes ou contributivas para os agravos na saúde mental, tirando de foco a discriminação simbólicas e/ou implícitas, o que dificulta ainda mais a atuação dos profissionais de saúde.

A Categoria C ("Sim, [o atendimento] como forma de auxiliar a promoção em saúde"), que discorre sobre a importância/necessidade de atendimento psicológico a vítimas de racismo religioso, foi a única que trouxe o acompanhamento psicológico para povos de terreiro como forma de promoção da saúde para esta população. As ações ritualísticas junto as de cuidados em saúde mental por profissionais da saúde seriam uma forma de promover o bem-estar biopsicossocioespiritual, o que, segundo o sujeito coletivo, diminuiria a sobrecarga da líder religiosa que, como falado, é responsável pelo bem-estar de toda sua comunidade religiosa.

Esse DSC foi encontrado também na fala da mãe de santo, que, muitas vezes, se vê sobrecarregada com os cuidados de todos os filhos de santo. As falas de ambos são importantes pois reconhecem a importância dos cuidados de saúde mental sem diminuir a importância dos cuidados que o terreiro oferta (VIEIRA, MEDEIROS, 2019).

CONCLUSÃO

A trajetória percorrida durante as entrevistas, da mãe de santo até os demais filhos, demonstra a complexidade do tema dentro e fora dos muros dos terreiros de candomblé. Fora dele, é possível perceber um estado que reforça o genocídio da população negra ao não abarcar políticas de saúde específicas para esses povos, falhando desde a prevenção até a reabilitação em saúde, quando tais direitos são violados.

Não existe racismo religioso desatrelado do racismo institucional, pois o mesmo Estado que não garante a liberdade de culto para os povos tradicionais de religiões de matriz africana não os protege das violências praticadas pela população ou pouco repara os danos físicos e emocionais causados por essa violência, deixando-os à própria sorte.

Dentro do candomblé, é possível perceber nos DSC pessoas que encontram na sua comunidade religiosa um espaço de acolhimento e cuidado, praticando a noção de coletividade que vem das tradições dos povos escravizados. Ao mesmo tempo, é percebido que o preconceito com o acompanhamento psicológico e a percepção do sujeito de que “dá conta de si” dificultam buscar outras estratégias de cuidado, sobrecarregando, por vezes, a figura da mãe de santo, responsável pelos cuidados espirituais e emocionais dos filhos de santo.

A ausência de políticas ou da oferta desses serviços de saúde, com essas dificuldades pessoais para buscar o acompanhamento psicológico, mesmo passando por episódios cotidianos de violência, colocam os povos de terreiro em um local de vulnerabilidade maior, podendo acarretar prejuízos

à sua saúde física e emocional. Colocar a questão do racismo religioso como discussão central nas políticas de saúde para essa população pode facilitar a criação de políticas públicas, com o intuito de diminuir os agravos à saúde aos quais essa população está sujeita.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BAPTISTA, M. N.; ZANON, C. Why not seek therapy? The role of stigma and psychological symptoms in college students. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 27, n. 67, p. 76-83, maio 2017. Disponível em: scielo.br/j/paideia/a/XpTxddXRmmhkfVTwKFZBDZS. Acesso em: 20 jan. 2023.

BRANDÃO, J. M.; MAHFOUD, M.; GIANORDOLI-NASCIMENTO, I. F. A construção do conceito de resiliência em psicologia: Discutindo as origens. **Paidéia**, v. 21, n. 49, p. 263-271. Ribeirão Preto, maio 2011. Disponível em: scielo.br/j/paideia/a/X8smHqGPJnV9jWTCYTmTmrx. Acesso em 15 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Articulação Interfederativa. Painel de indicadores do SUS v. 7 n. 10: Temática saúde da população negra – vol. VII. **Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Articulação Interfederativa**. Brasília: Ministério da Saúde, 2016.

BRASIL. Lei n. 8080 de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: Brasília, 19 set. 1990.

FOUCAULT, M. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FIGUEIREDO, M. Z. A.; CHIARI, B. M.; De GOULART, B. N. G. Discurso do Sujeito Coletivo: Uma breve introdução à ferramenta de pesquisa quali-quantitativa. **Rev. Distúrb. da Comun**, São Paulo,v. 5, n. 1, p. 129-136, abril, 2013. Disponível em: revistas.pucsp.br/index.php/dic/article/view/14931. Acesso em: 20 dez. 2020.

LEAL, I.; ALMEIDA, M. Ajustamento Psicológico. *In*: MONTEIRO, S.; BÁRTOLO, A.; SANTOS, I. M. **Avaliação em Psico-Oncologia**: Uma ferramenta para a prática clínica. Lisboa: Pactor, 2021.

LEFÈVRE, F. **Discurso do Sujeito Coletivo**: Nossos modos de pensar, nosso eu coletivo. São Paulo: Andreoli, 2017.
LEVY, B. Intolerância e racismo religiosos matam sacerdote em Belém. **Amazônia Real**. Brasil, 2022. Disponível em: amazoniareal.com.br/intolerancia-eracismo-religiosos-matam-sacerdote-em-belem. Acesso em 15 dez 2022.
MOREIRA, A. J. **O que é Discriminação?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.
MOSCOVICI, S. **A Representação Social da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.
ROZA, G. Destruir terreiros de religiões de matriz africana é a nova "guerra santa" no Brasil. **El País**. 2017. Disponível em: brasil.elpais.com/brasil/2017/11/03/politica/1509708790_213116.html. Acesso em: 02 jul. 2019.
RUFINO, L.; De MIRANDA, M. S. Racismo Religioso: Política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema. **Problemata**: R. Intern. Fil. v. 10. n. 2 p. 229-242, 2019. Disponível em: periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49125. Acesso em: 28 fev. 2023.
SILVA, L. M. F.; SCORSOLINI-COMIN, F. Na sala de espera do terreiro: Uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. **Saúde e Sociedade**, v. 29, n. 1, p. 1-15 2020 29(1), 2020. Disponível em:scielo.br/j/sausoc/a/5vLDyHdTdzzB7pQpx4zhYhj. Acesso em: 20 dez. 2022.
SILVA, V. G. da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007. Disponível em: scielo.br/j/mana/a/dywGNkPpwm6d8GcMVvzskHj. Acesso em: 29 jun. 2019.
TAVARES, Jeane S. C.; JESUS FILHO, C. A. A. Saúde mental, vulnerabilidades e suicídio na população negra e indígena. In: CORDEIRO, R. C.; De OLIVEIRA, W. L. G.; VICENTINI, F. (Org.). **Saúde da população negra e indígena.** Cruz das Almas: Editora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (EDUFRB), 2020.
VIEIRA, E. V.; MEDEIROS, G. G. Mulheres de Terreiro e Saúde: O acesso de mulheres de terreiro aos serviços públicos de saúde. **II Copene Nordeste: Epistemologias Negras e Lutas Antirracistas**, 2019. Disponível em: copenenordeste2019.abpn.org.br/resources/anais/13/copenenordeste2 019/1563570466_ARQUIVO_15e2ac0fe169a6109a8cdc0d557d21a6.pdf. Acesso em: 15 jan. 2023.

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

Mírian Moura Mendonça
Advogada, especialista em Direito Público pela ESAAP (2022), especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (2023). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP), email: advmirianmoura@gmail.com.

Antonio Carlos Sardinha
Doutor em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp). Professor adjunto da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). É professor permanente do Programa de Mestrado em Ensino de História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

Introdução

O objeto da pesquisa é apreender as concepções das mulheres ribeirinhas participantes do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) sobre empoderamento e as relações locais de gênero, no contexto da atividade produtiva rural feminina na Amazônia. A escolha do cenário amazônico valoriza a contribuição social e acadêmica desta pesquisa, pois o Arquipélago do Bailique, além de uma comunidade ribeirinha,

também é uma comunidade remota, convivendo com isolamento econômico e social, à margem de uma série de políticas públicas e mecanismos de promoção de Direitos Humanos fundamentais.

A situação geográfica das comunidades ribeirinhas é um dos principais limitantes de acesso aos serviços básicos de saúde e educação e justiça. Diante desse contexto, dentre as várias demandas sociais potenciais de estudo, a pesquisa direciona-se para a questão de gênero no meio ribeirinho e para o debate sobre papéis diferenciados na divisão do trabalho entre homens e mulheres destas comunidades.

Destacamos ainda a invisibilidade das mulheres na agricultura familiar, visto que seu trabalho na esfera doméstica não gera renda, e nas tarefas relacionadas à produção é reduzido ao caráter auxiliar, sem protagonismo.

Diante dessas considerações, busca-se compreender aspectos da política pública de apoio à agricultura familiar na interface com as relações sociais de gênero no contexto amazônico, a partir da compreensão das percepções das mulheres ribeirinhas participantes do PAA no Arquipélago do Bailique sobre seu papel social, e a possibilidade de autonomia feminina e empoderamento através do programa.

Para a realização deste trabalho, foram efetuadas pesquisa bibliográfica, pesquisa documental no Instituto de Extensão, Assistência e Desenvolvimento Rural do Amapá (RURAP) e pesquisa de campo, com aplicação de questionário com quatro agricultoras identificadas como participantes do PAA e dois coordenadores do Programa.

PERSPECTIVAS DE GÊNERO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Política pública é um conjunto de ações e decisões do Estado que visam atender a uma demanda ou interesse coletivo. A execução de uma dada política está relacionada a reduzir as desigualdades sociais, impactando o desenvolvimento humano e econômico de uma comunidade. É um instrumento que se destina à garantia ou ampliação de direitos sociais dos cidadãos, como educação, saúde, previdência, habitação e saneamento.

A efetividade de uma política pública na redução das desigualdades sociais depende de vários fatores, como a definição dos objetivos e metas, a alocação dos recursos financeiros e humanos, a participação dos atores sociais envolvidos, a implementação das ações e programas, e o monitoramento e a avaliação dos resultados e impactos. Além disso, é necessário considerar o contexto econômico e sociocultural em que a política pública é formulada e executada.

Nas palavras do pesquisador social Jorge Abrahão de Castro:

> *Em seu desenrolar, essas políticas afetam a situação social dos indivíduos, famílias e grupos sociais, induzindo melhorias na qualidade de vida da população e, ao mesmo tempo, dadas suas dimensões, alteram a economia e a autonomia de um pais, o meio ambiente e o próprio patamar de democracia alcançado, tornando-se, assim, elemento fundamental*

> *para o processo de desenvolvimento nacional (CASTRO, 2012, p.1012).*

As políticas públicas são fundamentais para enfrentar as desigualdades sociais, principalmente as desigualdades perpassadas pelas relações de gênero. Isso porque, segundo Joan Scott, o gênero é elemento que constitui as relações sociais:

> *Minha definição de gênero tem duas partes e várias sub-partes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser analiticamente distintas. O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações sociais de poder (SCOTT, 1995, p. 21).*

A MULHER RIBEIRINHA E AS QUESTÕES DE GÊNERO

Desde a colonização brasileira, a família foi formada pela estrutura social do patriarcado. A dominação patriarcal se apoia na autoridade masculina sobre as mulheres, sustentada pela obediência de "caráter cotidiano", por meio de fatos que ocorrem sempre do mesmo modo, isto é, na crença em normas difundidas secularmente. Nesse sentido, a mulher ribeirinha é uma figura marginalizada dentro da cultura

das comunidades às margens de rios, enfrentando diversas dificuldades como a falta de infraestruturas econômicas e sociais que atingem seus territórios.

Existe um obstáculo no rompimento do ciclo geracional de dependência feminina, seja no aspecto econômico ou social. Procuramos entender a questão a partir da visão de Hall (1997, p. 22), de que "é quase impossível para o cidadão comum ter uma imagem precisa do passado histórico sem tê-lo tematizado, no interior de uma "cultura herdada", que inclui panoramas e costumes de época".

Logo, é difícil identificar qualquer possibilidade de autonomia para mulheres ribeirinhas que trabalham na agricultura familiar, pois essas têm sua identidade definida por sua atuação nas atividades auxiliares, socialmente, a atividade doméstica, que não é vista como trabalho. Para Galizoni e Ribeiro, essa situação reflete a "invisibilidade" da força de trabalho feminina, dificultando o seu acesso à cidadania, e impedindo sua participação nas políticas de desenvolvimento (GALIZONI; RIBEIRO, 2004, p. 3).

Cabe ressaltar que a origem dos povos ribeirinhos da Amazônia está em duas correntes migratórias de ciclos da borracha, "iniciado no período de colonização e se intensificou no período pombalino (1760-1808) e no período auge da borracha (1879-1912) " (CHAVES, 2001, p.84). Esse encontro de diferentes culturas formou o modo de vida único dos ribeirinhos, com influências dos indígenas, negros e brancos.

NOÇÕES DE EMPODERAMENTO E AS QUESTÕES DE GÊNERO NO CONTEXTO RIBEIRINHO

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. Para as mulheres ribeirinhas na Amazônia, o empoderamento é um desafio e uma necessidade, dado que elas enfrentam diversas questões relativas às relações desiguais de gênero que limitam o seu acesso a direitos, oportunidades e recursos.

Sobre o conceito de empoderamento da mulher e sua consciência coletiva, descreve Magdalena Léon:

> *Uma das contradições fundamentais do uso do termo 'empoderamento' se expressa no debate entre o empoderamento individual e o coletivo. Para quem usa o conceito na perspectiva individual, com ênfase nos processos cognitivos, o empoderamento se circunscreve ao sentido que os indivíduos se autoconferem. Tomo um sentido de domínio e controle individual, de controle pessoal. É fazer as coisas por si mesmo", "ter êxito sem a ajuda dos outros". Esta é uma visão individualista, que chega a assinalar como prioritários os sujeitos independentes e autônomos com um sentido de domínio próprio, e desconhece as relações entre as estruturas de poder e as práticas da*

> *vida cotidiana de indivíduos e grupos, além de desconectar as pessoas do amplo contexto sócio-político, histórico, do solidário, do que representa a cooperação e o que significa preocupar-se com o outro" (LÉON, 2001, p.97).*

Para enfrentar a desigualdade de gênero na região, é preciso promover o empoderamento das mulheres ribeirinhas na Amazônia, por meio de estratégias que fortaleçam a sua autoestima, consciência de direitos, organização coletiva, educação formal e não-formal, geração de renda e autonomia econômica, saúde integral e reprodutiva, segurança alimentar e nutricional, preservação ambiental e cultural, e incidência política e social. Essas estratégias devem ser construídas com a participação ativa das mulheres ribeirinhas, respeitando as suas especificidades, diversidades e potencialidades. Somente assim será possível garantir que sejam sujeitas de direitos e agentes de transformação da própria realidade.

O cenário amazônico para a população ribeirinha apresenta um contexto socioeconômico limitado, pois as pessoas são fortemente dependentes dos recursos naturais da região e têm poucas fontes alternativas de renda e desenvolvimento.

QUESTÕES METODOLÓGICAS E CAMPO DE PESQUISA

Para este trabalho, realizou-se pesquisa bibliográfica, além de pesquisa documental, com a análise dos relatórios das

feiras do PAA na região e pesquisa de campo, com aplicação de questionários que, possibilitaram dimensionar as questões trabalhadas. A pesquisa de campo foi realizada durante o primeiro semestre de 2020 e concluída no segundo semestre de 2022, com entrevistas com quatro mulheres ribeirinhas participantes do PAA, sendo a primeira barqueira/agricultora; a segunda, agricultora; a terceira, agricultora/diarista; e a última entrevistada, somente agricultora. A partir dos questionários, foi realizada a análise qualitativa dos dados.[4]

Sobre a delimitação geográfica do campo de pesquisa, o Arquipélago do Bailique é um Distrito de Macapá, Estado do Amapá, nas definições do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010). Segundo Vieira e Araújo Neto (2006, p.89), compreendem as limitações territoriais, ao norte, o rio Araguari; ao sul, o Canal do Norte; a leste, o Oceano Atlântico; e a oeste, a região do Pacuí. Ainda, conforme o Censo Demográfico (IBGE, 2010), a população do Arquipélago do Bailique representa 2% da população do município de Macapá, totalizando 7.618 habitantes, dos quais 53,32% são homens e 46,68%, mulheres. A população que vive nos núcleos urbanos das ilhas é pequena, aproximadamente 1.500 pessoas. Por ser um grupo minoritário e ter seu modo de vida fora do padrão de urbanidade, vivendo de forma comunitária e isolada geograficamente, as comunidades

4 Cabe ressaltar que o baixo número de mulheres participantes do PAA no Bailique nos obrigou a ter uma amostra reduzida. Neste sentido, buscamos uma abordagem qualitativa dos dados coletados capaz de observar aspectos e relações gerais envolvendo a percepção destas mulheres sobre o Programa e empoderamento, na perspectiva da autonomia produtiva e financeira, do protagonismo e participação política na reivindicação e acesso a direitos, no contexto da comunidade pesquisada.

tradicionais normalmente se desenvolvem às margens das políticas públicas.

De forma geral, as famílias que habitam o Arquipélago do Bailique desenvolvem diversas atividades produtivas, entre as quais se destacam o extrativismo vegetal, a pesca artesanal, a agricultura e, mais recentemente, a apicultura. Também é comum a prestação de serviços em carpintaria para construção de casas, embarcações e outros serviços gerais. A combinação dessas atividades é uma importante estratégia polivalente para o sustento e sobrevivência dessas famílias que vivem na pobreza rural (ROSÁRIO, 2006).

Em pesquisa realizada com as mulheres ribeirinhas do Bailique sobre fontes de renda e trabalho, as pesquisadoras Almeida et al. (2013) identificaram o seguinte:

> *As entrevistadas informaram que a principal atividade desenvolvida nas comunidades é a pesca artesanal 145 (61%), em segundo lugar consta o extrativismo do açaí 71 (30%) e o cultivo de roças de lavouras de subsistência é citado por 66 (28%) as entrevistadas. Na verdade, muitas das famílias desenvolvem estas atividades de modo combinado, como forma de produzir alimentos e gerar excedentes comercializáveis, visando à obtenção de renda (ALMEIDA et al., 2013, p. 23).*

Segundo pesquisa desenvolvida por Simone Pires e Iraci Reis (2017, p. 4) sobre os programas assistenciais na região, "nestas comunidades há uma forte participação de programas governamentais de transferência de renda. Os principais benefícios são bolsa família, Seguro Defeso, aposentadoria e pensões do Ministério da Previdência Social (MPS)". Além disso, grande parte de tais benefícios só foram possíveis através das jornadas itinerantes do Tribunal de Justiça do Estado do Amapá (TJAP) e do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1).

Sobre o objeto da pesquisa, o PAA na Amazônia é uma política pública que visa incentivar a agricultura familiar[5] e combater a insegurança alimentar e nutricional na região. No Arquipélago do Bailique, o Programa é realizado através de feiras para a troca simultânea de alimentos entre os agricultores e as escolas da região. Para a pesquisa de campo, foi realizada visita na feira do PAA em 21/05/2021, no barco "O Extensionista", pertencente ao RURAP. A imagem demonstra a forma improvisada de entrega de alimentos e a estrutura utilizada pelos agricultores.

---

5 O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) é voltado para a agricultura familiar de forma geral, criado, em 2003, no âmbito do Programa Fome Zero. Através do Programa, os produtores vendem diretamente seus alimentos para órgãos públicos, sem a necessidade de licitação, que os destinam às pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional. No Arquipélago do Bailique, os agricultores realizam o cadastro no Instituto de Extensão, Assistência e Desenvolvimento Rural do Amapá (RURAP) e participam do edital de seleção. O número de vagas é baseado na verba destinada para a compra dos alimentos. O edital que seleciona os agricultores para o PAA prevê pontuação diferenciada, chamada de critérios de priorização. Entre os grupos assistidos por esses critérios estão mulheres agricultoras. Segundo Mota, Schmitz e Guimarães (2020), o PAA teve redução substancial de recursos desde 2016, sinalizando a falta de prioridade desta agenda pelo governo da época.

Figura 1

Fotografia da entrega dos produtos pelos agricultores na feira do PAA

Fonte: Os autores (2020)

Na pesquisa de campo, as entrevistas foram direcionadas a ouvir mulheres ribeirinhas que atuam na atividade agrícola e que participam como agricultoras do PAA.

CONCEPÇÕES SOBRE EMPODERAMENTO DAS MULHERES PARTICIPANETES DO PAA NO BAILIQUE

Sobre a análise das respostas das entrevistadas, percebe-se alta taxa de natalidade no meio ribeirinho, com média de 5,2 filhos por participante, e escolaridade até o Ensino Médio e com origens na região Norte, seja por localidades paraenses ou macapaenses. Outro fator comum foi a faixa etária, as entrevistadas tinham idade entre 39 e 47 anos.

Em consonância com a taxa de natalidade apresentada nas respostas, a pesquisadora Simone Souza da Costa Silva constata que um reflexo da falta de informação para controle

de natalidade é evidenciado pelo fato de que as mães da comunidade têm seus filhos precocemente, e mais de 50% das mães teve o seu primeiro filho com menos de 15 anos (SILVA, 2006, p.100).

Outros aspectos analisados foram relacionados à autonomia financeira das mulheres com os valores decorrentes do PAA. Todas as entrevistadas consideram o dinheiro “da família”, sem individualizar ou personalizar algum gasto. O que se entende é que as mulheres se observam a partir do núcleo familiar para ponderar suas perspectivas sobre autonomia produtiva, atrelando suas perspectivas de autonomia financeira à estrutura familiar sob as quais estão subordinadas nos papéis de gênero demarcados. Pouco questionam ou se atentam para a tradicional divisão de trabalho entre homens e mulheres: o papel dos homens como representantes da família e o papel das mulheres como auxiliares na produção não são questionados.

Em consideração aos relatos das entrevistadas, compreende-se que parte da identidade da mulher ribeirinha está associada à atividade produtiva desempenhada em papéis definidos socialmente como próprios de seu gênero, tendo em vista que grande parte do trabalho feito por elas é invisível. Geralmente, consideram como “ajuda” aos homens as tarefas que executam, inclusive, nas atividades produtivas. Assim, compreende-se a invisibilidade social e econômica reproduzida até mesmo pelas próprias mulheres ribeirinhas como condição cultural do meio imposta ao gênero feminino.

Como exemplo, destacamos o dado da pesquisa de campo que ilustra os desafios estruturais para participação de

algumas mulheres ribeirinhas do Bailique no PAA: a primeira residência a ser visitada foi a do Sr. Elpídio Soares da Silva, participante do PAA, titular do cadastro e representante do grupo familiar. Sua esposa, Maria Ares da Silva, de 71 anos, apesar de atuar diariamente na atividade agrícola, não possui documentação exigida para participar no processo de seleção[6], pois seus documentos são de registros básicos da vida civil, como certidão de casamento, certidão de nascimento dos filhos e registro civil como analfabeta. As suas atividades produtivas no ambiente doméstico e no campo são duplamente invisibilidades, pois somente a atividade produtiva de seu marido é reconhecida, e apenas o nome dele é associado aos alimentos vendidos nas feiras do PAA.

Em estudo sobre a participação das mulheres agricultoras no PAA, Siliprandi e Cintrão (2011) apresentam resultados que dialogam com os achados de pesquisa sobre o Programa nas comunidades ribeirinhas. Dentre as questões centrais levantadas por essas autoras, foi destacado o baixo percentual de mulheres figurando formalmente nos contratos em todo o país. No registro de participação das agricultoras, a modalidade 'Compra Direta com Doação Simultânea' figurava como o que mais mulheres apareciam formalmente e a Compra Direta, com o de menor percentual

---

6 Conforme edital para cadastro dos agricultores no PAA, os documentos exigidos são: a) ficha de cadastro de agricultor; b) cópia de inscrição no Cadastro de Pessoa Física e RG; c) Cópia da Declaração de Aptidão ao PRONAF (DAP) ou extrato da mesma; d) comprovante de residência ou declaração emitida pelo RURAP, associação e afins; e) para agricultores inscritos no CadÚnico, apresentar comprovante de inscrição; f) contrato de Parceria (se houver) registrado em cartório. 4.2 Conforme os critérios deste edital, item 7.4 subitens "a", para efeito de seleção e classificação de concorrentes, os titulares dos cadastros deverão anexar comprovante documental dos membros de sua prole menores de 18 anos (certidão de nascimento, CPF ou RG). 4.3 O proponente agricultor(a) familiar deverá preencher corretamente a ficha de cadastro no prazo estabelecido; 4.4 O proponente deverá anexar no ato da inscrição os documentos de habilitação especificados no item 4.1 do edital. 4.5. Não será considerada a ficha de cadastro com dados incompletos ou incorretos.

de participação formal das agricultoras. O estudo qualitativo das pesquisadoras dá conta de que essa diferença está na natureza da produção que atende a esses contratos: no primeiro caso, estão os produtos classificados como de autoconsumo, com baixa rentabilidade para o mercado, com seus excedentes sendo trocados ou descartados; no segundo caso, estão aqueles com valor de mercado, produzidos por homens, mesmo que com a participação das agricultoras. Neste último caso, está um exemplo do identificado pelas pesquisadoras de que a participação das mulheres no PAA é subestimada, na medida em que colaboram com a produção que é comprada pelo Programa, mas não aparecem como titulares em muitos contratos. Um dos fatores destacados envolve documentação (titularidade da propriedade em nome do marido, por exemplo).

> *A forma como o Programa vem sendo implementado, assim como outras políticas voltadas para a agricultura familiar, tende a reforçar a ideia da unidade familiar de produção como um bloco homogêneo, desconsiderando as diferenças internas, existentes. Permanecem, no interior das famílias agricultoras, desigualdades e subordinações, que não são consideradas. A presença das mulheres no mundo público ainda é uma exceção na agricultura familiar (...) (SILIPRANDI E CINTRÃO, 2011, p.28).*

CONCEPÇÕES SOBRE EMPODERAMENTO DOS COORDENADORES DO PAA NO BAILIQUE

A visão geral dos coordenadores que respondem pela gestão do PAA demonstra que essa é uma política pública que visa apoiar a agricultura familiar e a segurança alimentar e nutricional das populações vulneráveis. Logo, não seriam necessárias outras mudanças em sua execução para que o Programa incorpore uma perspectiva de gênero que observe as desigualdades de papéis entre homens e mulheres nestas comunidades.

Apesar do programa ter um recorte que priorize as mulheres agricultoras na aquisição da produção, o que se observa é que elas são o público do programa, mas isso está longe de significar uma perspectiva de gênero que oriente o PAA para atuar em relações estruturais, que considerem a constituição histórica e cultural das relações sociais desiguais que afetam as mulheres nas estruturas sociais familiares e produtivas no campo.

No entanto, em que pese o fato do PAA atender com cotas para mulheres, é preciso considerar as desigualdades de gênero que afetam as mulheres ribeirinhas e dificultam o acesso aos recursos produtivos. Em estudo de Mota, Schmitz e Guimarães (2020, p.76), os pesquisadores ao analisarem o contexto amazônico (Trevo Belterra, no Pará), destacam avanços como o estímulo à “participação direta das mulheres, formalmente nominadas na DAP (Declaração de Apitdão), que aumenta a credibilidade do trabalho realizado por elas para além do espaço reprodutivo”. No mesmo estudo, os investigadores

destacam a experiência de mulheres extrativistas no Povoado do Pontal, em Sergipe, que apontam para aquisição de bens e estrutura produtiva, além do reconhecimento do trabalho e da produção antes considerada residual e que, a partir do PAA, ganha mercado e valor.

Em que pese a identificação dos efeitos positivos do PAA na busca por garantir a autonomia produtiva dos pequenos agricultores e a segurança alimentar com produção sustentável, a ação para assegurar o funcionamento de um mercado de compra mais justo, comparada à comercialização tradicional não muito vantajosa aos pequenos produtores, quando analisada sob a ótica de gênero, traz desafios. A partir da pesquisa de campo e do contato com as mulheres entrevistadas para esta pesquisa na Comunidade do Bailique, destacamos que esses desafios envolvem questões estruturais ligadas a (re)produção do trabalho rural e a inserção política das mulheres em espaços decisórios ou na gestão autônoma da propriedade. Baseado na pesquisa de campo e nos resultados resumidamente apresentados neste artigo, destacamos como questões a serem pensadas pelo PAA, dada a realidade das mulheres ribeirinhas: a) necessidade de fortalecer a escassa e frágil organização política e produtiva das mulheres; b) criar instrumentos para fortalecer a representação das mulheres nos sindicatos e cooperativas e c) pensar dispositivos para resolver o problema da falta de tituralidade de muitas mulheres à propriedade.

Portanto, é necessário que o PAA incorpore a perspectiva de gênero em sua concepção, implementação e avaliação, buscando fortalecer o papel das mulheres como

produtoras e cidadãs, e contribuir para o seu empoderamento e autonomia.

CONCLUSÃO

Em linhas gerais, a pretensa autonomia produtiva das mulheres não se traduz em empoderamento capaz de romper as estruturas produtivas baseadas no patriarcado, quando observamos a ação do PAA e sua estratégia de garantir a compra de produtos de agricultura familiar das mulheres agricultoras. Fatores de exclusão como analfabetismo, falta de documentação básica, e orientação às agricultoras para participarem das chamadas do Programa, são fatores que mostram a sutil desigualdades que essas mulheres vivenciam como agricultoras. Para além disso, mesmo reduzida, a atividade produtiva das mulheres no PAA em Bailique está estruturada pela atuação que essas mesmas sujeitas desempenham em estruturas desiguais no interior das suas próprias famílias e comunidades.

Nesse sentido, destacamos que a perspectiva de gênero que, em tese, tem as mulheres no foco de incentivo para compra de alimentos, não considera as estruturas culturais e históricas que interferem na desigualdade de gênero das comunidades ribeirinhas. Ao contrário, observa a igualdade de gênero a partir de um parâmetro quantitativo e econômico, que coloca as desigualdades econômicas como questão central para pensar a autonomia das mulheres, o que soa restrito. Aspectos culturais que (de)marcam as relações sociais e produtivas no campo, na perspectiva de gênero, tornam-se questões estruturais para observar a dimensão,

escopo e eficácia do PAA.

Para além disso, garantir a participação às mulheres está atrelado a um modelo produtivo capitalista estruturado, contraditoriamente, pela própria divisão do trabalho baseado na desigualdade de gênero.

Agregado a isso, a pretensa autonomia produtiva das mulheres não se traduz em empoderamento que as colocam em situações de protagonismo político que incidem na perspectiva cidadã de demandar direitos como mulheres, convivendo, dessa forma, com estruturas produtivas e organizativas na comunidade, baseadas no patriarcado. E, assim analisado, esse hiato entre a ideia de autonomia produtiva e rompimento das estruturas socioculturais de produção da desigualdade de gênero para as mulheres ribeirinhas agrega uma variável que carece de mais investigação: pensar as desigualdades de gênero sob marcos culturais específicos, como os ribeirinhos. A autonomia das mulheres ribeirinhas passa por uma ordem cosmológica de pensar gênero em um contexto particular, o que exige pensar a autonomia das mulheres sob a ótica dos papéis em relações que seguem perspectivas coletivas e não individualistas sobre autonomia e direitos das mulheres.

Realizada a análise quanto à possibilidade da autonomia feminina na Amazônia, resta evidente que o processo de igualdade de gênero é lento e, no meio ribeirinho, pode parecer inexistente. De outro modo, a presença das mulheres agricultoras participantes do PAA no Bailique e, principalmente, os efeitos secundários como atribuição de recursos à sua produção fora do ambiente doméstico e titularidade

documental da atividade rural tornam-se empiricamente as referências para avaliar e qualificar o PAA, no contexto do debate sobre autonomia das mulheres e de sua participação no âmbito familiar e nas suas respectivas comunidades. Na comunidade do Bailique, no entanto, os dois aspectos de referência são os que identificamos como estruturalmente os mais sensíveis na execução do Programa.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marineide Pereira de, et al. A participação da mulher em organizações sociais rurais na Amazônia: Estudo de caso no Arquipélago do Bailique, estado do Amapá. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, n. 6, p. 19-31, dez. 2013. Disponível em: periodicos.unifap.br/index.php/pracs. Acesso em: 01 jun. 2020.

CASTRO, Jorge Abrahão de. Política social e desenvolvimento no brasil. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 21, Número Especial, p. 1011-1042, dez. 2012.

CHAVES, Maria do Perpetuo Socorro Rodrigues. **Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: O estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá**. 2001. Tese (Doutorado em Política Científica e Tecnológica) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

GALIZONI, Flávia Maria; RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **“Trabalho feminino na agricultura familiar do Alto Jequitinhonha, Minas Gerais”**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 42, 2004, Cuiabá. **Anais**. Brasília: Sober, 2004.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**, v. 22, n. 2, jul-dez, p.15-46, 1997. Disponível em seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361/40514. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Censo Demográfico 2010. Disponível em: ibge.gov.br. Acesso em: 10 de jan de 2022.

LEÓN, Magdalena de. El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género. **La Ventana**, Vol. 2, n. 13, p. 94-106, 2001.
MOTA, Dalva Maria; SCHMITZ, Heribert ; GUIMARÃES, Jamille Ferreira. Políticas públicas e estratégias de reprodução social: O PAA para mulheres no Nordeste e no Norte do Brasil **Novos Cadernos NAEA**, v. 23, n. 2, p. 61-83, maio-ago. 2020.
PIRES, Simone. REIS, Iaci. **O arquipélago amazônico do Bailique e a Justiça itinerante fluvial: um olhar através das lentes das sociologias das ausências e emergências**. 2017. Disponível em iusfilosofiamundo-latino.ua.es/download/O%20ARQUIPE%CC%81LA GO%20DE%20BAILIQUE%20%20CONGRESSO%20DE%20FILOSOFIA%20DO%20DIREITO.pdf. Acessado em 12 de setembro de 2022.
ROSÁRIO, L.T.R. **Alternativas econômicas na produção familiar: o caso da apicultura no Arquipélago do Bailique, Delta do Rio Amazonas, estado do Amapá**. Revista Brasileira de Agroecologia, v. 1, n. 1, p. 467-471, 2006.
SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade. Porto Alegre, vol. 20 nº 2, jul-dez, 1995.
SILIPRANDI, Emma.; CINTRÃO, Rosângela. As mulheres agricultoras no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). **Segurança Alimentar e Nutricional**, Campinas, SP, v. 18, n. 2, p. 12-32, 2011.
SILVA, S. S. C. **Estrutura e dinâmica das relações familiares de uma comunidade ribeirinha da região amazônica**. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Brasília. 2006.
VIEIRA. Inácia Maria; ARAÚJO NETO. Mário Diniz. Aspectos da socioeconômica dos pescadores de camarão da Ilha do Pará (PA) e Arquipélago do Bailique (AP). **Boletim do Laboratório de Hidrobiologia**, v. 19, n. 1, p. 85-94, 2006. Disponível em: http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/blabohidro/article/view/2107/7933

Políticas públicas voltadas ao apoio à agricultura praticada pelo povo indígena Karipuna, da aldeia Manga, Oiapoque, Amapá (AP)

Érlis dos Santos Karipunas
Professor da Escola Indígena Estadual Jorge Iaparrá. Foi Vice-Prefeito do município entre 2017 e 2020. Graduado no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena e Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas no Campus Binacional de Oiapoque da Universidade Federal do Amapá.

Eduardo Margarit
Professor do Curso de Licenciatura em Geografia e do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas no Campus Binacional de Oiapoque da Universidade Federal do Amapá. Graduado, Mestre e Doutor em Geografia. Atua principalmente nas áreas de Geografia Agrária e Análise Regional, realizando pesquisas e publicações sobre a dinâmica socioespacial da Amazônia.

INTRODUÇÃO

A Aldeia do Manga é a principal e mais populosa aldeia do povo indígena da etnia Karipuna. Trata-se de uma aldeia com acesso rodoviário e maior proximidade com a cidade de Oiapoque, o que a torna mais integrada à dinâmica das atividades econômicas fora da terra indígena, permitindo maior intensidade nas relações comerciais entre indígenas e não-indígenas. A agricultura é a base da produção de itens destinado ao comércio com não-indígenas e foco central deste trabalho, mas também a relação entre a atividade e a cultura do povo indígena Karipuna fazem parte diretamente do escopo de análise deste.

Este trabalho surgiu no contexto da realização do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas por Érlis dos Santos Karipunas, sob orientação do Professor Eduardo Margarit. Érlis dos Santos Karipunas é indígena, residente na Aldeia Manga, e liderança em sua comunidade. Sua participação no debate e construção de políticas públicas para o seu povo o levou a estabelecer este tema de pesquisa com o objetivo de expor a luta do movimento indígena em torno das políticas públicas. Eduardo Margarit é professor do Campus Binacional de Oiapoque da Unifap desde 2013 e participou de atividades de ensino, pesquisa e extensão relacionadas às políticas públicas no município. Juntos, foi possível construir uma estratégia de pesquisa sobre o tema e relacioná-las com as experiências dos pesquisadores envolvidos. A pesquisa foi realizada entre os anos de 2021 e 2022 e os resultados são apresentados a seguir.

METODOLOGIA DA PESQUISA

O objetivo central da pesquisa foi: analisar as políticas públicas para a promoção das atividades produtivas e econômicas no bem viver da aldeia Manga, na perspectiva da cultura indígena. Foram elaborados os seguintes objetivos específicos: Identificar a dinâmica da produção agrícola da aldeia Manga; Analisar as políticas públicas que dão suporte a produção e comercialização de produtos agrícolas indígenas. Posteriormente, foram definidas as estratégias para alcançar os objetivos propostos.

A primeira etapa metodológica consistiu na pesquisa bibliográfica sobre a dinâmica da agricultura praticada por

povos indígenas e a sustentabilidade de suas práticas. Nesta etapa, priorizou-se as obras já conhecidas ou estudadas no âmbito da formação dos pesquisadores sobre o assunto, priorizando uma visão decolonial e crítica da cultura capitalista dominante.

A segunda etapa metodológica foi composta por pesquisa de campo em que foram coletadas fotografias e relatos de entrevistados sobre a dinâmica e dificuldades encontradas no processo de produção e comercialização da agricultura na aldeia Manga. Foram entrevistados os principais produtores de mandioca e farinha de mandioca da Aldeia Manga, com foco nas narrativas de suas experiencias relacionadas ao cotidiano de suas atividades, suas visões de mundo e opiniões relacionadas a relação entre seus modos de vida e a interação com a economia da cidade. Foi entrevistado inicialmente o cacique da Aldeia Manga e posteriormente mais nove pessoas indicadas por ele com base no critério de produção de mandioca e farinha de mandioca. Os entrevistados foram:

- José Helito dos Santos (cacique da aldeia Manga);
- Maxuara dos Santos Cardoso (pedagogo da escola indígena estadual Jorge Iaparrá e vice cacique da aldeia Manga);
- Lendra Ramos de Oliveira (professora e artesã e representante da Associação das Mulheres Indígenas em Multirão-AMIM);
- Dalson dos Santos (professor e representante da Associação Indígena Karipuna - AIKA);
- Leôncio de Oliveira (comerciante na aldeia Manga);
- Cleucio dos Santos (comerciante na aldeia Manga);

- Rolinaldo dos Santos Forte (agricultor autônomo);
- Leandro Batista (agricultor autônomo);
- Cheila dos Santos (agricultora autônoma);
- Varlei Felipe Anika (um jovem agricultor e estudante).

A última etapa metodológica compreendeu a análise de quais políticas públicas atendem atualmente as necessidades da agricultura na Aldeia Manga e quais outras poderiam ser realizadas, baseando-se nas entrevistas e revisão bibliográfica, além da experiencia acumulada pelos pesquisadores.

BEM VIVER: O CONCEITO NORTEADOR DA REFLEXÃO

Ao refletir sobre a agricultura praticada pelos indígenas da Aldeia Manga logo de início surge uma questão metodológica imprescindível à reflexão: como, do ponto de vista teórico, pode ser estabelecido um debate em torno da agricultura indígena, sendo que há uma construção demasiadamente cristalizada de um discurso ideológico em torno da agricultura sob o ponto do vista do capitalismo. Inegavelmente apresenta-se a contradição, visto ser a cultura agrícola dos povos indígenas estruturalmente ligada ao modo de vida tradicional de seu povo e sua dinâmica própria radicalmente afastada dos valores e princípios da economia não-indígena predominante na sociedade moderna. Para não adentrar em um campo de discussão demasiadamente complexo e amplo foi adotado o conceito de “bem viver”, oriundo de Alberto Acosta, economista equatoriano, que estabelece a seguinte ponderação:

> *Com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, uma ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para a formulação de visões alternativas de vida. Antes de abordar seus conteúdos, valores, experiências e práticas, existentes em muitos lugares do mundo, propomos algumas reflexões sobre a potencial validade destas ideias em um contexto global (ACOSTA, 2016, p. 33).*

Pareceu-nos justo adotar esta referência teórico-conceitual para balizar as reflexões em torno da agricultura praticada pelo povo Karipuna da Aldeia Manga, visto ser o que melhor se ajusta à realidade prática-conceitual pretendida. Era ainda um imperativo para a construção de um trabalho com uma visão decolonial e crítica da economia capitalista como forma planificadora da estrutura social do mundo.

Com o decorrer da pesquisa foi verificado também que outras atividades englobavam a estrutura do bem viver do povo Karipuna da Aldeia Manga, como o artesanato e a pesca, o que acabou por ser incorporado nas reflexões estabelecidas no trabalho final. Como consequência, a reflexão sobre

o bem viver do povo Karipuna da Aldeia Manga passou a estar ampliada para além da agricultura, objeto central do trabalho.

RESULTADOS DA PESQUISA BIBLIOGRÁFICA

Quanto à pesquisa bibliográfica, além do conceito de "bem viver" oriundo da obra de Acosta (2016), já citado, foram também revisados os textos de Fabio Vaz Ribeiro de Almeida e Maira Smith, sobre a dimensão econômica da gestão territorial em terras indígenas (ALMEIDA; SMITH, 2012) e Cássio Noronha Inglez de Sousa, sobre os conceitos fundamentais da dimensão territorial na gestão territorial em terras indígenas (SOUSA, 2012). Ambos os textos, presentes no mesmo livro, subsidiaram a revisão teórico-conceitual relacionada à gestão territorial em terras indígenas, principalmente no tocante às políticas púbicas voltadas ao apoio à agricultura em terras indígenas. Com destaque para o debate em torno da diversidade e dinâmica das atividades econômicas realizadas pelos povos indígenas e suas relações com as instituições governamentais e não-governamentais.

Outra referencia importante encontrada no trabalho de revisão bibliográfica foi o *Programa de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do Oiapoque* (MAZUREK, 2013). Nele foi possível estabelecer um paralelo entre os desafios relacionados à gestão territorial e ambiental detectados nas terras indígenas de Oiapoque e o resultado da pesquisa realizada na Aldeia Manga.

Por fim, cabe citar a consulta realizada no *Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque*, documento

construído em 2008, que "registra os principais desejos de toda uma comunidade para facilitar o processo de negociação de projetos específicos, que possam conduzir este Plano a sua adequada e plena realização" (APIO, 2009, p. 7). Considerou-se que este plano tem sido um instrumento muito utilizado para a construção de políticas públicas para os povos indígenas de Oiapoque e representa as diretrizes para o bem viver.

PRÁTICAS DE BEM VIVER

O resultado da segunda etapa metodológica da pesquisa em que foi realizada a pesquisa de campo com coleta de entrevistas e fotografias das atividades praticadas pelo povo indígena Karipuna da Aldeia Manga para o bem viver foi a sistematização do conhecimento sobre as seguintes práticas citadas a seguir:

- Produção de raízes, como cará (inhame), da china, macaxeira e batata doce;
- Produção de farinha de mandioca e seus derivados: a goma e o tucupi;
- Produção de frutas, verduras e legumes, como a abóbora, limão, laranja, banana, mamão, abacate, cupuaçu, maracujá, abacaxi, tangerina, coco e cana de açúcar;
- Extrativismo de frutos da floresta, como açaí, bacaba, patauá e inajá;
- Produção de artefatos de madeira, como remos, canoas, ralo, arco, flexa, artia e bancos;
- Produção de artefatos de fibras, como o paneiro, peneiras e tipiti;

- Produção de artesanatos, como colares, anéis, pulseiras, brincos, buquê, pingentes, botões e bolsas;
- Produção de cuias.

Para todas as práticas citadas foram detalhadas a sua dinâmica, desde a extração da matéria-prima até o destino final. A produção agrícola é fundamentada principalmente na mandioca e produção de farinha, sendo a atividade central no bem viver das famílias indígenas entrevistadas. Entretanto, o artesanato também merece destaque. Foi verificado que a maior parte da matéria-prima usada na produção de artesanatos tem origem na própria aldeia em produtos da floresta. Como parte do processo de pesquisa, foram acompanhadas e fotografadas a produção de alguns destes itens, conforme apresentado nas fotografias a seguir:

Fotografias 1 e 2
Produção de remos

crédito: Erlis Karipunas, 2022.

Fotografias 3 e 4

Produção de bolsas

crédito: Erlis Karipunas, 2022

Fotografias 5 e 6

Produção de cuias

Autor: Erlis Karipunas, 2022

Foi detectado também que muitos dos produtos da aldeia também são comercializados na cidade de Oiapoque e de Saint George, do outro lado da fronteira, na Guiana Francesa. A venda destes produtos representa importante estratégia o povo Karipuna da Aldeia Manga para a aquisição de outros produtos que não são produzidos na aldeia, como produtos alimentícios (arroz, café, açúcar, óleo, entre outros), combustível para embarcações, utensílios domésticos, móveis, eletrodomésticos e eletroeletrônicos.

POLÍTICAS PÚBLICAS

No tocante às políticas públicas, a pesquisa buscou relacionar as práticas de bem viver do povo indígena Karipuna da Aldeia Manga com as demandas apresentadas ao poder público. Nesta perspectiva, foi detectado que a questão do transporte da produção para a comercialização na cidade se apresenta como principal elemento de reinvindicação da população da aldeia ao poder público. Apesar da Aldeia Manga ser uma das mais próximas da cidade e possuir acesso rodoviário, este é feito por meio de um ramal de aproximadamente 6 quilômetros que interliga a Aldeia do Manga até a BR-156, de onde percorre-se mais 18 quilômetros até a cidade de Oiapoque.

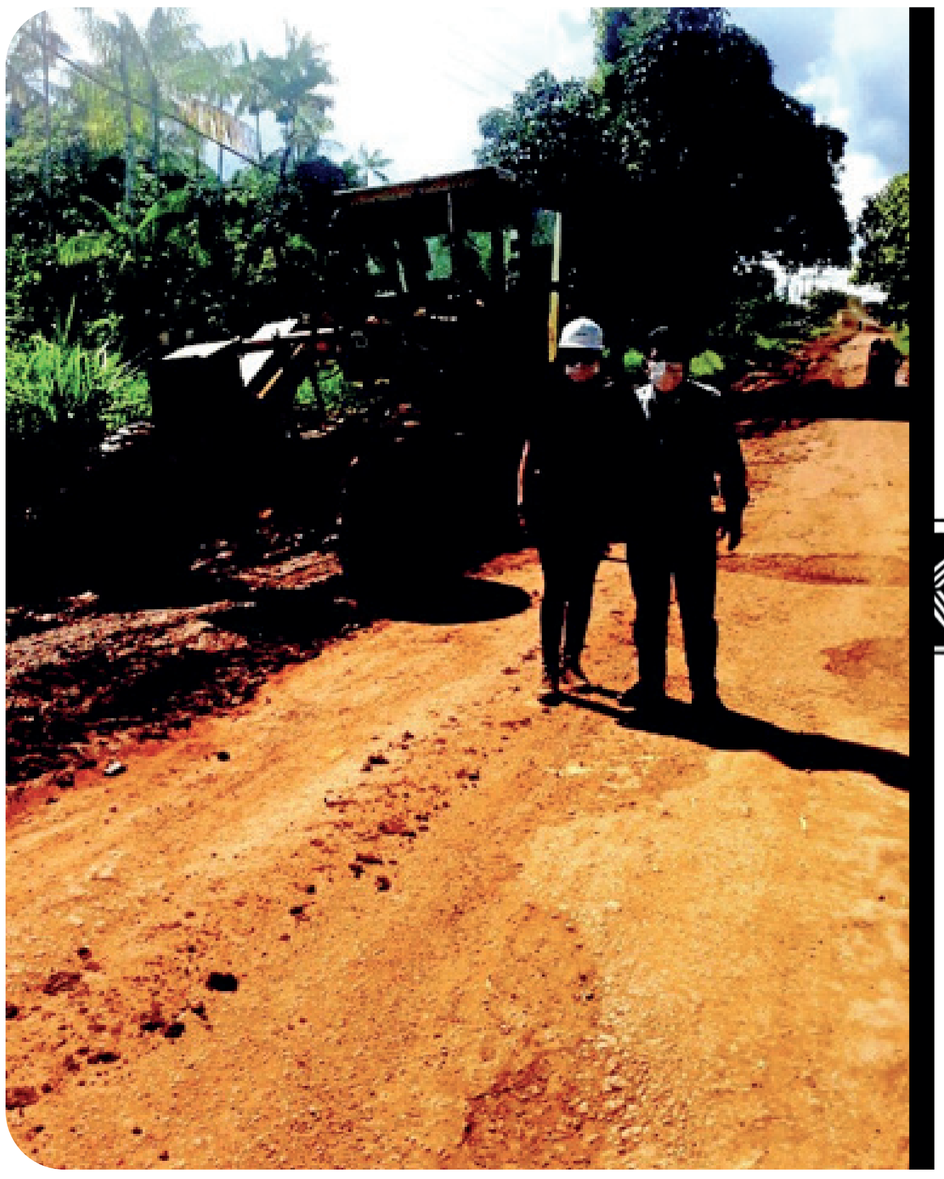
O ramal de acesso à Aldeia do Manga não é pavimentado e durante o período chuvoso (janeiro-junho) fica em condições precárias de tráfego, com muitos buracos e atoleiros que dificultam ou até impedem a viagem. Além desse fator, não há transporte público para a Aldeia, sendo necessário que cada família arque com o custo de fretamento de um

veículo particular que pode custar entre cem e cento e vinte reais, dependendo do tipo de veículo e quantidade de carga que se quer transportar até a cidade.

A manutenção do ramal de acesso à Aldeia Manga é feita comumente pela Prefeitura do Município e/ou pelo Governo do Estado do Amapá. Não há uma regularidade na realização do serviço, que geralmente só é realizado após reiteradas solicitações das lideranças da aldeia. Na fotografia 7 é exemplificado um destes momentos de realização de manutenção no Ramal do Manga em que a liderança autora deste trabalho posa junto de uma agente da prefeitura municipal para dar publicidade à realização do serviço junto à comunidade.

Fotografia 7

Manutenção no Ramal do Manga



crédito: Erlis Karipunas, 2022

A pesquisa também detectou a existência de cursos e oficinas oferecidos pelo Governo do Estado do Amapá para os artesãos, como: Oficinas de beneficiamentos de cascas e sementes; Oficina de corte costura; Curso de empreendedorismo e de como gerenciar os recursos financeiros dos produtos vendidos.

Ressalta-se também a grande participação da renda oriunda do funcionalismo público, aposentadorias e benefícios sociais na constituição do bem viver do povo indígena Karipuna da Aldeia Manga. Há profissionais indígenas que são formados na área da educação e na área da saúde, exercendo funções profissionais na própria aldeia. Há também indígenas aposentados, pensionistas e os que são beneficiados pelos programas sociais, como: Bolsa Família, Bolsa Escola, Renda para viver melhor, Programa Amapá Jovem e Bolsa Permanência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe para encerrar citar as dificuldades da pesquisa, desafios apontados pela comunidade indígena da Aldeia Manga e o levantamento de proposições para a realização de políticas públicas na aldeia. Quanto as dificuldades da pesquisa, a principal, foi a realização da mesma em meio à pandemia do coronavírus que dificultou a realização das atividades de campo devido à necessidade de isolamento social e suspensão das atividades presenciais na universidade. Posteriormente, com a retomada das atividades, foi possível realizar apenas parte das atividades propostas inicialmente visando cumprir os prazos estabelecidos para a conclusão da pesquisa.

Quanto aos desafios apontados pela comunidade indígena da Aldeia Manga pode-se citar a necessidade de fortalecimento da representação política das lideranças indígenas dentro do cenário político local e regional, pois a comunidade frequentemente apresenta candidatos nas eleições mas não consegue elegê-los. Há também o desafio de conseguir melhorar a interlocução com os agentes públicos responsáveis pela formulação das políticas públicas, por meio de instancias consultivas e deliberativas em que as lideranças da comunidade participem.

Por fim, foram levantadas como proposições para a formulação das políticas públicas para o povo indígena Karipuna da Aldeia Manga: Necessidade de melhoria nas condições do ramal de acesso da aldeia, com sua possível pavimentação asfáltica (já anunciada pelo poder público); Criação de uma política de transporte público da produção indígena para a comercialização na cidade; Ampliação da política de educação e qualificação profissional; Assistência técnica no combate à pragas nas culturas agrícolas; Criação de um espaço na cidade de Oiapoque específico para os povos indígenas poderem armazenar e comercializar os seus produtos; e Política de acesso dos indígenas brasileiros para comercialização de seus produtos na Guiana Francesa.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo : Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, Fabio Vaz Ribeiro de; SMITH, Maira. Dimensão Econômica. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de. (Orgs.) **Gestão territorial em terras indígenas no Brasil**. Brasília: MEC/UNESCO, 2012.

APIO, Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque. **Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque**. Oiapoque: APIO, 2009.

MAZUREK, Rosélis Remor de Souza. **Programa de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do Oiapoque**. Belém: The Nature Conservancy, 2013.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. Dimensão territorial: conceitos fundamentais. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de. (Orgs.) **Gestão territorial em terras indígenas no Brasil**. Brasília: MEC/UNESCO, 2012.

Políticas Públicas de Gênero, desafios e perspectivas: a realidade das mulheres no município de São Miguel/RN

Francisca de Paula de Oliveira

Professora adjunto IV do Departamento de Ciências Sociais, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. Integrante do Laboratório de estudos Rurais Lab Rural (CNPq UFRN). Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

Maria Manuela Silva Peixoto

Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (Unifap).

Introdução

O trabalho monográfico de autoria de Maria Manuela Silva Peixoto – *Reflexões sobre gênero, feminismo e políticas públicas: uma análise parcial no município de São Miguel--RN* – problematiza uma realidade acerca da escassez de políticas públicas para as mulheres na sociedade brasileira ao longo dos anos de 2019 a 2022. A novidade da pesquisa feita por Maria Manuela Silva Peixoto não reside tão somente na forma como interpreta as epistemologias de gênero, teorias feministas e políticas públicas, mas na sua capacidade de colocá-las em diálogo com a realidade vivenciada pelas mulheres que residem no município de São Miguel – RN.

O presente artigo examina como um debate que envolve análises epistemológica, teórica e política se articula de forma peculiar com as singularidades das mulheres micaelenses,

em diálogo com as dimensões históricas que refletem a luta dos movimentos de mulheres por reconhecimento de direitos emancipatórios em nível nacional e internacional.

Assim, diálogando com a reflexão de autores como Farah (2004), Fraser (2000), Godinho (2004), Gusmán (2000), Saffioti (2004), Scott (1995), Oliveira (2013) e outros, Peixoto (2022) dá centralidade para as questões relativas às políticas públicas de gênero; e inicia o debate problematizando acerca do regime patriarcal, que age silenciosamente na contramão do reconhecimento de direitos às mulheres. A partir da compreensão empreendida pela autora, o sistema patriarcal opera como obstáculo na construção de políticas públicas de gênero.

Peixoto (2022) também encara o desafio de expor suas interpretações acerca de temas que envolvem estudos de gênero, feminismo e políticas públicas, mesmo consciente do caráter polêmico dos debates em torno dos referidos temas. Porém, ela assume a responsabilidade de dar visibilidade à realidade das mulheres micaelenses, sobretudo quando elas recorrem ao Estado em busca de políticas públicas, muitas vezes com a intenção de se proteger das violações de direitos e da violência doméstica.

A monografia em questão está estruturada em três capítulos, além da introdução e considerações finais. Os capítulos seguem um encadeamento lógico de exposição dos temas propostos acima, na medida em que a autora vai explicitando as bases epistemológicas e teóricas que atribuem sentido à compreensão da problemática proposta.

Assim, Peixoto (2022) explicita no primeiro capítulo um

diálogo de cunho epistemológico e teórico dentro de uma perspetiva em que busca estabelecer as bases que deram origem às primeiras movimentações de mulheres em luta por igualdade de direitos. Aqui, a ideia central é: predomina uma tensão entre marcos regulatórios – culturais, sociais e políticos - que define a constituição do que é ser homem e do que é ser mulher, sobretudo quando evidencia a ocupação de espaço, ou seja, com relação a quem tem direito a participar da esfera pública e da esfera privada.

Para caracterizar essa tensão, Peixoto (2022) vale-se do processo histórico que evidencia a matriz da ordem conservadora – o sistema patriarcal – para designar as relações desiguais de gênero, a subordinação da mulher ao homem, a naturalização da fragilidade feminina, sobretudo, no mundo do trabalho, com a marginalização da mulher. A autora instiga a um desafio, o qual consiste em combater essa ordem conservadora.

A análise empreendida no primeiro capítulo da monografia é reiterada no segundo capítulo, tendo como foco o histórico do movimento feminista no Brasil e sua base, para compreender a participação das mulheres em organizações e movimentos sociais. Peixoto (2022) toma como questão relevante os limites impostos à criação de políticas públicas de gênero, a despeito da Política Nacional do Enfrentamento à Violência contra a Mulher. Aqui nesse segundo capítulo, percebem-se contextos controversos, engendrados em decorrência das relações desiguais de gênero, das relações desiguais de poder.

No terceiro capítulo, a autora demarca inicialmente os

limites das políticas públicas para as mulheres micaelenses, em se tratando do enfrentamento à violência doméstica, e trata de esclarecer quais os órgãos executores das políticas públicas naquele Município. No desdobramento deste capítulo, ela evidencia o resultado da sua pesquisa empírica centrada no diálogo com as mulheres micaelenses.

No plano metodológico, Peixoto (2022) recorre a referenciais teórico-metodológicos, pesquisa bibliográfica, pesquisa documental, além da pesquisa empírica, através de formulários aplicado a 57 mulheres micaelenses moradoras da área urbana e às Assistentes Sociais responsáveis pelo CRAS e CREAS.

A monografia apresenta originalidade de conteúdo ao evidenciar os debates acima conjugados com a realidade de mulheres nordestinas em busca de políticas públicas eficazes e que atendam de fato às suas demandas.

Considerações Iniciais

Na sociedade contemporânea, há numerosos estudos sobre relações de gênero, feminismo, movimento de mulheres e políticas públicas. No cenário social, há uma questão que opera como divisora de águas: Como romper radicalmente com o sistema patriarcal que impera, em pleno século XXI, como um instrumento hegemônico que atua na contramão dos direitos das mulheres? Esta questão é indispensável à reflexão sobre as questões relacionadas ao longo da monografia em análise.

DESIGUALDADES ENTRE HOMENS E MULHERES: COMO TUDO COMEÇOU

A questão acima, relativa à ruptura do sistema patriarcal, evidencia uma realidade social que envolve a percepção da diversidade entre homens e mulheres tomando-se por base as diferenças biológicas. Para tornar compreensíveis as questões problematizadas ao longo do texto, Maria Manuela Silva Peixoto (2022) recorre aos elementos teóricos que atribuem sentido ao conceito de gênero; e assim, assinala as tensões recorrentes ao longo do processo de constituição do ser homem e do ser mulher. Para ela, o conceito de gênero atribuindo sentido às diferenças entre os sexos é entendido como construção social.

Consciente da vasta literatura que debate acerca dessas tensões, a autora mergulha num exercício de reflexão para compreender as correlações do referido conceito com o feminismo, buscando indícios históricos que atribuem sentido às primeiras movimentações das mulheres na luta por direitos. Em certa medida, a forma de conceber o masculino e o feminino dentro de um modelo de família patriarcal reproduz papéis sociais, diferenciando o ser mulher do ser homem e subalternizando a mulher.

Parece importar, para a autora, como vem sendo ressignificada a forma de pensar o universo feminino com base na luta coletiva das mulheres, por direitos, liberdade, igualdade. Um longo processo histórico que demanda estratégias e alianças que exigem o reconhecimento dos direitos das mulheres.

Na análise, que envolve conceito de gênero e feminismo,

Peixoto (2022) segue problematizando acerca da condição de opressão das mulheres, das assimetrias e desigualdades no que se referem ao papel da mulher em oposição ao papel do homem. Também evidencia as contradições da socieda-de moderna com relação à divisão sexual do trabalho, onde a mulher é vista como frágil, um mecanismo para justificar os salários que são inferiores aos dos homens.

Tudo isso motiva ações de coletivos de mulheres, que des-de o século XVIII até os dias atuais lutam por uma socieda-de inclusiva e plural. Entende-se que a pluralidade consiste em assegurar o direito a todas e todos. Com essa visão é que o feminismo se alicerça como um dos novos movimentos sociais.

Claro que é tentador afirmar que o feminismo revolucio-nou as relações de gênero, ou que chama para si a represen-tação das mulheres. Porém, embora o feminismo implique o poder emancipatório, não se pode concluir que seja ele re-presentativo de todos os coletivos de mulheres. Até porque não existe um feminismo universal, mas vários feminismos.

Mesmo assim, o feminismo, enquanto novo movimento social, contribuiu com os debates acerca: dos direitos das mulheres, da participação da mulher na esfera pública, ques-tionando o direito à cidadania, a violação de direitos das mu-lheres e minorias, evidenciando as violências domésticas, onde as mulheres são vítimas em potencial.

Além disso, o feminismo e vários movimentos de mulhe-res organizadas, provocaram o Estado com demandas por políticas públicas, sobretudo a política pública de enfrenta-mento à violência.

MARCO REGULATÓRIO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE GÊNERO

Aqui neste tópico Peixoto (2022) recorre inicialmente ao conceito de políticas públicas como estratégia para investigar o marco regulatório dessas políticas para as mulheres. Após recorrer à literatura que define o que se entende por políticas públicas, segue examinando documentos, num duplo movimento de trabalhar o conceito, buscando indícios de tal conceito nas agendas públicas responsáveis pela gestão dessas políticas.

No desdobramento deste capítulo a autora segue fazendo um inventário histórico sobre a luta das mulheres, mostrando indícios de superação dos seus movimentos em nível global, e finaliza a sua exposição falando sobre o reconhecimento do direito ao voto pela Organização das Nações Unidas (ONU) (1976), isso porque a participação das mulheres na esfera política possibilitaria construir políticas públicas de gênero.

> *O direito ao voto feminino se tornou prioridade na agenda de diversos governos com a declaração do decênio da mulher pelas Nações Unidas (1976-1985), assumindo um papel importante na promoção de um marco internacional para maior igualdade entre os gêneros. A partir deste documento, iniciou-se uma conscientização mundial sobre a importância da participação feminina na*

esfera pública, contribuindo para criar um marco jurídico mais objetivo e real para a proteção dos direitos das mulheres (PEIXOTO, 2022, p. 24-25).

Nesta análise, Peixoto (2022) observa potencialidades nas ações dos movimentos feministas em escala mundial, como também relaciona as ações desses movimentos no Brasil. Partindo dessa perspetiva, ela segue evidenciado as conquistas das mulheres, resultantes das lutas em níveis global e nacional, a exemplo da IV Conferência das Mulheres, ocorrida em 1975 na cidade de Beijing – China, em que foi providenciada uma Plataforma de Ação voltada à igualdade de gênero.

O documento aprovado nessa conferência vislumbrava o empoderamento das mulheres com relação à sua participação na esfera política, em condições de igualdade com os homens, introduzindo o conceito de gênero nas agendas de gestão pública na sociedade, ou seja, possibilitava a inclusão das mulheres nos espaços de decisões.

Porém, diante dos enormes desafios no combate à exclusão social das mulheres, os movimentos feministas estimulam parcerias entre os demais movimento de mulheres em nível internacional e nacional, por entender que, mediante os desafios, não é producente trabalhar isoladamente, sobretudo porque as parcerias desencadeiam resultados interessantes, o que possibilita a formulação de políticas públicas de gênero.

Contudo, é necessário somar esforços para despertar a

consciência cidadã em todos os coletivos de mulheres. Pois desde que as primeiras mulheres se lançaram em luta por direitos, enfrentando desafios para romper com um regime patriarcal, mulheres se orientaram – e ainda se orientam – nas experiências de outras, levantam as demandas, sentem necessidade de participação no agenciamento de políticas públicas de gênero.

POLÍTICAS PÚBLICAS DE GÊNERO NO BRASIL: UM INSTRUMENTO PROJETADO POR VÁRIAS MENTES?

No Brasil, as mulheres, nas curvas da vivência coletiva, cobram dos gestores a institucionalização de organismos governamentais que auxiliem na elaboração de políticas públicas de gênero. Assim, surgem as Coordenadorias da Mulher e as Secretarias de Políticas Públicas para a mulher.

Aqui neste tópico reverbera uma parte relevante do protagonismo das mulheres brasileiras, materializado através de lutas: nos anos 1930, direito ao voto e lutas pelo fim da opressão e submissão feminina; 1945, participação das mulheres em campanhas nacionais por anistia; 1964, mobilização a favor dos direitos civis e políticos; 1970 surgimento de grupos organizados em defesa do feminismo, organização das mulheres nas camadas populares.

Uma parte importante desse protagonismo se materializou também no crescimento de coletivos de mulheres que organizam ações e obtêm resposta no âmbito governamental. Assim, em 1980 surgiu em Belo Horizonte - MG o Centro de Defesa dos Direitos da Mulher, fato que caracterizou um avanço, visto que cresceu o número de eventos, congressos,

que trazem como tema central o combate à violência contra a mulher, a exemplo do Segundo Congresso da Mulher Paulista, em 1980. Neste mesmo ano ocorreu o Encontro Feminino de Valinhos – Criação do SOS Mulher; além disso, outros órgão foram criados para dar suporte psicológico e jurídico às vítimas de violência.

Não obstante, frente ao fato de ter sido verificado um aumento nos índices de violência contra a mulher (SARTI, 1988), sobretudo no estado de São Paulo, foram criadas as Delegacias de Defesa da Mulher – 1985, objetivando dar visibilidade à violência de gênero e inibir constrangimentos às mulheres, de modo que o acolhimento nessas unidades é feito por Delegadas.

Outro desafio importante vencido pelos movimentos de mulheres se deu com a criação do Conselho Nacional de Direitos das Mulheres, em 1985. Tudo isso contribuiu para o enfrentamento à violação de direitos, de forma que a organização das mulheres em movimentos sociais, associações e Ongs se multiplicou no território brasileiro.

Uma vez fortalecidas em organizações, as mulheres brasileiras seguiram pressionando o Estado. Assim, em 2010 foram criadas em todo o Estado brasileiro as Delegacias Especializadas no Atendimento às Mulheres, juntamente com outros programas de apoio específico para elas.

Impasses das políticas públicas de gênero no Brasil

Mesmo quando as mulheres avançam no reconhecimento de direitos permanece um dilema que assombra os movimentos feministas: como reivindicar igualdade numa

sociedade com altos índices de desigualdades, a exemplo do Brasil? Apesar desse problema social, torna-se urgente construir mecanismos que auxiliem na construção de Políticas Publicas de Gênero. Aqui entra outra questão: como definir as prioridades frente às diferentes demandas das mulheres?

Poder-se-ia demorar para responder estes problemas, visto que existe uma questão a ser refletida: os movimentos de mulheres, os feminismos, representam de fato as demandas de todas as mulheres brasileiras? Sabe-se que nem todas estão organizadas, nem sabem que têm direitos ou, quando têm consciência de tais direitos, não sabem como acessá-los.

Portanto, uma razão pela qual a organização das mulheres deve estar atenta é que, mesmo que o reconhecimento de direitos seja estendido a todas as mulheres, há uma grande parcela de brasileiras que permanecem às margens desse reconhecimento.

Como, então, pensar medidas para minimizar essa questão? Um argumento importante é que se pense em assembleias amplas, inclusivas, que deem voz às mulheres que estão às margens. Por fim, há um longo caminho a ser percorrido. Pode-se ficar tentado a culpabilizar as mulheres que estão às margens, por elas não participarem de coletivos organizados. Mas não se deve manter um hábito discursivo de culpabilizar o outro, e sim, procurar soluções viáveis. Neste contexto, as políticas públicas fazem sentido, na medida em que se somam a programas e políticas amplas do setor público. Há inúmeras vantagens em atuar através das políticas públicas de gênero.

Mas, apesar do grande exercício de levantar demandas das

mulheres brasileiras por meio das Conferências – como as de 2004 e 2007, I e II Conferência Nacional de Políticas Públicas para as mulheres –, a cada mudança na gestão pública ocorre uma descontinuidade de ações iniciadas na gestão antecedente, fato que impacta diretamente no aumento da violência de gênero.

Sabe-se que as Conferências são instrumentos importantes para a implementação de políticas públicas, pois operam na formulação de ações com objetivos bem definidos, sendo gerenciadas e sistematizadas com a participação de vários coletivos de mulheres.

As conferências possibilitam a mobilização e a participação de grupos e parcerias. Dão legitimidade e credibilidade às organizações das mulheres. Possibilitam fazer uma reflexão coletiva sobre experiências vivenciadas por elas, além de planejarem e estruturarem as ações. E envolvem vários organismos de governo, sobretudo aqueles responsáveis em executar as ações.

Sob esse entendimento, foi estruturado o I Plano Nacional de Políticas para as Mulheres – PNPM -, o qual surgiu alinhado à Constituição Federal de 1988 e aos acordos internacionais. Na continuidade, foi criado o II PNPM, que inseriu no plano de ação as temáticas de gênero, etnia, raça e transversalidade de gênero.

Por fim, as ações formuladas no corpo dos planos apresentam uma consistência técnica, pois envolveram como parceiras várias entidades que atuam em diversas áreas no atendimento às mulheres.

A REALIDADE DAS MULHERES MICAELENSES FRENTE À ESCASSEZ DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Sensível às complexidades decorrentes das limitações das políticas públicas de gênero, mesmo reconhecendo que houve avanço com a questão das mulheres, durante a segunda metade do século XX, isso não foi suficiente para pôr fim às agressões, assédios sexuais, estupros, espancamentos e assassinatos, violência simbólica e manifestação de outras formas de violências vivenciadas pelas mulheres.

Para assegurar a garantia de direitos da mulher no Brasil houve a intervenção feminina, em luta constante de construção e reconstrução. Outrossim, é importante observar os dispositivos que endossaram os referidos direitos presentes na Constituição de 1988, que tratam dos Princípios Fundamentais:

> *Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: [...];*
> *II - a cidadania*
> *III – a dignidade da pessoa humana;*
> *Art. 3º Constitui objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:*
> *I – Construir uma sociedade livre, justa e solidária; [...];*
> *IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor,*

> *idade e quaisquer outras formas de discriminação.*

A violência contra as mulheres também é uma realidade no município de São Miguel – RN. Afinal, qual é o papel deste município diante dessa problemática? Reproduzir essas situações de discriminações e violências de gênero ou promover políticas públicas de combate à violência de gênero?

No plano municipal, como bem salienta Maria Manuela Silva Peixoto (2022), as ações que atribuem sentido às políticas públicas são precárias, tendo em vista que as mulheres micaelenses, em várias situações, recorrem ao Centro de Referência de Assistência Social - CRAS – e ao Centro de Referência Especializado de Assistência Social - CREAS. São esses órgãos que atuam como redes de apoio no atendimento às mulheres daquele município.

> *O CRAS, atende as mulheres com serviços de prevenção das mesmas, ou seja, é realizado campanhas mensais como, por exemplo, o agosto Lilás – mês de proteção à mulher, sobre[sic] a Lei n. 14.448, de 2022, que estabelece que durante o mês de agosto a União, os Estados e os Municípios deverão promover ações de conscientização e esclarecimento sobre as diferentes formas de violência contra a mulher. A rede conta também com grupos de mulheres, onde tem projetos*

> *e encontros mensais, incluído as gestantes que faz parte do serviço. Já o CREAS, também uma unidade pública da política de Assistência Social que busca oferecer apoio e orientação às famílias e indivíduos em situação de risco pessoal e/ou social por violação de direitos. Esta unidade é a porta de entrada onde acolhe e orienta as mulheres micaelenses que tiveram seus direitos violados (PEIXOTO, 2022, p. 45).*

Portanto, na ausência de políticas públicas para as mulheres micaelenses, o CRAS e o CREAS tentam agir no combate ao aumento da violência contra a mulher. Com o auxílio do Ministério Público e da Defensoria Pública, criam redes de proteção e, através de campanhas de prevenção, estimulam a denúncia da situação de violência. Porém, tais ações não contribuem para a resolução efetiva dos problemas enfrentados pelas micaelenses.

Há um risco muito grande de esses órgãos caírem na armadilha de se colocarem como substitutos das políticas públicas de gênero, visto que suas ações envolvem acompanhamento psicossocial, jurídico, individual e familiar. O fato é que o município necessita de apoio financeiro, ter orçamento para construir redes de proteção, políticas públicas de gênero e desenvolver sua credibilidade junto às mulheres, de forma séria e responsável.

A pesquisa empírica coordenada por Maria Manuela Silva

Peixoto (2022), com a participação de 57 mulheres micaelenses, que resultou no trabalho de conclusão do curso[7], foi realizada nos meses de setembro a novembro de 2022.

Peixoto (2022) optou pela aplicação de um formulário a 57 mulheres residentes na área urbana, no bairro em que ela reside. A escolha pelo campo empírico se deu em razão da pandemia de COVID-2019. No momento da coleta de dados empíricos, havia um medo coletivo de se estabelecer contato físico com as demais mulheres moradoras de outros bairros e das zonas rurais.

MULHERES MICAELENSES: PARTICIPAÇÃO OU INVISIBILIDADE?

Alguns dos elementos chaves para compreender as garantias das políticas públicas de gênero estão atrelados à participação das mulheres nos espaços de decisão. Assim, a autora inicia a entrevista com as suas interlocutoras perguntando acerca da participação delas junto à gestão do município. No universo das 57 mulheres, 78,6% informaram que não há participação delas no processo de construção de políticas públicas, e responderam que há uma invisibilidade das mulheres no município de São Miguel-RN. Outras entrevistadas, 21,4% discordaram, afirmando que há uma participação feminina.

A contribuição mais relevante da participação da mulher no desenvolvimento de políticas públicas de gênero consiste em romper com o sistema patriarcal, que atribui ao homem o poder para organizar e propor políticas públicas para as mulheres.

---

7 Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá - UNIFAP

A participação das mulheres é importante, pois assim aumentam as chances de atender às demandas, seja com relação à melhoria na qualidade de vida, seja na promoção da cidadania e no combate à violação de direitos e à violência doméstica.

No município de São Miguel, segundo mostra a pesquisa, as políticas públicas de gênero não são uma prioridade, nem tampouco existe ali a Delegacia da Mulher. Esta, quando é vítima de violência doméstica, procura a Delegacia Civil, que a encaminha aos órgãos competentes para o acolhimento psicológico.

Quando questionadas sobre a existência de políticas públicas para as mulheres no município em questão, 57,1% afirmaram que desconhecem a existência dessas políticas; 35,7% alegaram conhecer apenas redes de apoio, que funcionam como paliativo, sobretudo quando se trata da violência doméstica; e apenas 7,1% afirmaram que existem políticas públicas para as mulheres, isso porque consideram como órgãos gestores dessas políticas o CRAS e o CREAS.

Na sequência foi perguntado se o que existe de políticas públicas no município em questão atende às demandas das mulheres micaelenses, e 85,7% sinalizaram que o que existe é insuficiente para atender à demanda local. É preciso planejamento estratégico, e para isso torna-se necessária a participação das mulheres, seja no levantamento das demandas, na organização de ações para construção de agendas, seja em projetos e programas de governo na instância municipal. Ainda com relação a essa questão, 14,3% das micaelenses entrevistadas afirmaram que, naquilo que entendem por

políticas públicas, estas são eficazes para atender às demandas em pauta no município de São Miguel.

Com relação à avaliação das políticas públicas existentes no município, as entrevistadas as avaliaram da seguinte forma: 57,1% as consideraram regular; 35,7% as consideraram ruim; e 7,1% as consideraram excelente. Não há consenso coletivo das micaelenses entrevistadas sobre as concepções acerca da gestão de políticas públicas no município em análise.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo objetivou compreender a forma como a autora coloca em debate aspectos epistemológicos e teóricos na análise que faz sobre Políticas Públicas de gênero, feminismo e estudos de gênero, em diálogo com a realidade das mulheres no município de São Miguel-RN, frente à escassez de políticas públicas municipais voltadas para elas.

Talvez a contribuição mais relevante da pesquisa seja revelar que as mulheres micaelenses desconhecem os elementos estruturantes das políticas públicas. Elas demonstraram desconhecer o real sentido das políticas públicas, embora saibam que têm direitos adquiridos. Porém quando esses direitos são violados, nem sempre sabem a quem recorrer.

Pensando na dimensão da escassez das políticas públicas, vale lembrar que entre os anos de 2018 a 2022, nos níveis de governo federal, estadual e municipal, não houve iniciativas para impulsionar o desenvolvimento de políticas públicas para as mulheres. Durante a investigação empírica foi constatado que, no município em análise, não existe um Centro de Referência para atender às mulheres em situação de

violência, como Delegacia Especializadas de Atendimento à Mulher – DEAM, Defensoria Pública da Mulher e Casa Abrigo.

Pode-se afirmar que no município de São Miguel-RN há um retrocesso relativo à questão de gênero. No Brasil, nos últimos quatro anos vivenciou-se o arquivamento não somente das questões de gênero, mas de vários segmentos sociais que lutam por espaço e afirmação, a saber, mulheres negras, mulheres lésbicas e negras, LGBTQI, negros e diferentes etnias.

Mediante o esvaziamento das políticas públicas de gênero no município em questão, a autora faz menção à sala Lilás, um espaço de acolhimento das mulheres vítimas de violência de gênero:

> *A sala lilás seria outro meio para o acolhimento adequado às mulheres, contaria com uma equipe multidisciplinar especializada... Porém, em São Miguel RN, ainda não foi implantada esta sala. Alguns municípios já se encontram com está sala instalada, Pau dos Ferros RN é um deles, fica ao lado de São Miguel RN, aproximadamente 42 Km, levando 54 minutos de viagem (PEIXOTO, 2022, p. 52).*

Peixoto (2022) evidencia que no município de São Miguel-RN não há gestão de políticas públicas para a mulher, e isso se expressa na ausência do acolhimento das demandas das

mulheres micaelenses. Não há também indicadores de monitoramento e avaliação de políticas públicas, o que interfere na própria gestão dessas políticas. Não existe, portanto, naquele município qualquer planejamento participativo com a presença das mulheres.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Justiça. **BEIJING 1995**: o século 21 começa na IV Conferência Mundial da Mulher. Brasília/DF: CNDM: Ministério da Justiça, 1995.

BRASIL. Secretaria de Política para as Mulheres. **Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres**. Brasília. Secretaria de Política para as Mulheres, 2011.

BRASIL. Secretaria de Política para as Mulheres. I**I Plano Nacional de Políticas para as Mulheres**. Brasília. Secretaria de Política para as Mulheres, 2011.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006. Brasília, DF, 2006. In: BRASIL. **Centro de Documentação e Informação**. Legislação da Mulher. 2. ed. Brasília: Edições Câmara, 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A-7ao.htm. Acesso em: 20 mar. 2023.

FARAH, M. F. S. Gênero e Políticas Públicas. [Versão eletrônica]. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 47-71, jan.-abr. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ref/v12n1/21692.pdf. Acesso em: 20 mar. 2023.

FRASER, Nancy. A luta pelas necessidades: esboço de uma teoria crítica socialista feminista da cultura política do capitalismo tardio. **Debate Feminista. Cidadania e Feminismo**. Edição Especial em Português. São Paulo/México, 2000.

GODINHO, Tatau; SILVEIRA, Maria Lucia (ed.). **Políticas públicas e igualdade de gênero**. São Paulo: Prefeitura do Munícipio de São Paulo, Coordenadoria Especial da Mulher, 2004.

GUZMÁN, Virgínia. A equidade de gênero com tema de debate e de políticas públicas. In: FARIA, Nalu; SILVEIRA, Maria Lúcia e NOBRE, Miriam (org.). **Gênero nas políticas públicas**. Cadernos Sempreviva. São Paulo: SOF, 2000.

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

PEIXOTO, Maria Manuela Silva. **Reflexões sobre gênero, feminismo e políticas públicas**: uma análise parcial no município de São Miguel-RN. 2022. Monografia. – Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá –UNIFAP, Macapá, 2022.

SARTI, C. Feminismo no Brasil: uma trajetória particular. [Versão eletrônica]. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 64, p. 38-47, fev. 1988.

SAFFIOTI, H. A mulher brasileira nos espaços público e privado. In: SAFFIOTI, H. **Gênero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre: UFRGS, v. 20, n. 2, 1995.

UNIEAD: experiências produzidas por jovens negros do pré-vestibular social da Universidade Federal do Amapá (2016-2019)

Crislane Oliveira do Nascimento

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política, pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (2022-2024)/ Concentração: Sociologia. Socióloga pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas – UNIFAP. Especialista em Gestão e Docência do Ensino Superior pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – FATECH. E-mail:cris.oliveiraan@gmail.com

Raimundo Erundino Santos Diniz

Doutor e Mestre em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido da Universidade Federal do Pará – UFPA. Bacharel e Licenciado em História – UFPA. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

Introdução

A educação é um direito básico e deve ser considerado em sociedades democráticas. No Brasil, a Constituição Federal – CF (1988) e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB (1996) ressaltam a promoção da inclusão educacional como elemento componente da nacionalidade, reconhecendo-a como direito de todos, independentemente de etnia, gênero, idade, condições econômicas e sociais. A expansão do ensino básico também provocou uma demanda maior para o ensino superior, e consequentemente, uma maior demanda a Instituições de Ensino Superior – IES, especialmente as públicas, o que fez se evidenciar cada vez

mais movimentos sociais que visavam à inclusão em universidades. Logo, "dentre as propostas mais relevantes criadas no período pós-ditatorial, destacam-se, sobretudo, os cursinhos pré-vestibulares comunitários" (MOEHLECKE; CATANI, 2006, p. 50.)

Este artigo pretende apontar reflexões sobre a importância social do UNIENEM[8] da Universidade Federal do Amapá, por ser um Pré-Vestibular Social que atende o recorte racial da juventude negra[9]. Propor-se pensar as experiências narradas por jovens negros do UNIENEM entre os anos supracitados e entender suas expectativas em relação ao acesso à universidade.

As reflexões aqui propostas acompanham também as desigualdades raciais presentes nas relações sociais. Historicamente, a sociedade brasileira exclui do mundo do trabalho e do processo educacional a população negra. Quando o Estado brasileiro não construiu políticas inclusivas no processo produtivo e também na educação, para os antigos escravizados e seus descendentes. Essa realidade educacional dos negros vai reproduzir outra exclusão na universidade, exclusão essa que desemboca numa desigualdade de recorte racial que se dá além do acesso, mas também na presença dos negros em determinados cursos superiores. Tal desigualdade é produzida, entre outras causas, pela falta de oportunidade para a população negra, em todos os segmentos da

---

8 O UNIENEM é um Pré-Vestibular Social, criado em 2003, na Universidade Federal do Amapá – UNIFAP que tem como foco a preparação para o ingresso no ensino superior de jovens de baixa renda, que estejam no processo de conclusão do ensino médio e/ou já tenham concluído.

9 Irei utilizar ao longo do texto a categoria negra, entendida como a junção das categorias pretas e pardas, assim como utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE.

sociedade brasileira, principalmente na universidade pública.

O caráter metodológico ficou amparado em torno da pesquisa qualitativa, foi utilizada mediante um roteiro pré-estabelecido com a realização de entrevistas semi estruturadas, visto que esta técnica induz a manifestação de depoimentos, conversas, relatos de histórias e fatos, proporcionando a captação de informações que abrangem os mais diversos aspectos da vida social (SANTOS; OSTERNE; ALMEIDA, 2014). A entrevista narrativa guiada através de uma semi estruturada se mostra, assim, adequada, pois reconstrói ações e contexto da maneira mais adequada: ela mostra o lugar, o tempo, a motivação e as orientações do sistema simbólico dos seus atores. Acontecimentos isolados se apresentam como simples proposições que descrevem fatos independentes, mas se eles são estruturados em história, as maneiras como eles são contados permitem a operação de produção do sentido do enredo (BAUER e GASKELL, 2002).

Os objetivos dos pré-vestibulares sociais ultrapassaram o projeto de preparação para o exame pré-vestibular, que, hoje, foi substituído pelo ENEM, criado em 1998 e, a partir de 2009, vem sendo utilizado como principal mecanismo de seleção para o ingresso no ensino superior. Existindo preocupações políticas, que estão presentes nos discursos, nas propostas e nas suas práticas, que visam em última instância, a construir uma nova consciência em seus educandos, problematizando as lógicas de exclusão presentes na sociedade brasileira. Portanto, os cursos atuam como um espaço no qual os setores, que por vezes marginalizados buscam reafirmar sua cidadania e pleiteiam sua existência

como sujeitos políticos, nos quais seus direitos estejam assegurados (NASCIMENTO, 2002).

HISTORICIZANDO O PRÉ-VESTIBULAR SOCIAL

Pré-vestibulares sociais — populares ou comunitários — são resultados das muitas demandas que surgiram através dos movimentos sociais, sobretudo dos que se articularam com os projetos de educação popular, no contexto de redemocratização da sociedade brasileira, após o encerramento de governos militares. Segundo Zago (2009), estas iniciativas coletivas tiveram como objetivo a democratização do país, e seu surgimento e ampliação, no Brasil, estão diretamente relacionados à problemática das desigualdades de acesso ao ensino superior – especialmente da rede pública – que ganharam maior visibilidade com a quase universalização do ensino fundamental e a ampliação do ensino médio.

Dentre os mais importantes protagonistas em busca da democratização do acesso ao ensino superior para as minorias, destaca-se o Pré-Vestibular para Negros e Carentes - PVNC, criado em 1993 por setores articulados à Pastoral do Negro de São Paulo. O PVNC surgiu na Baixada Fluminense, a partir da constatação das dificuldades de acesso dos estudantes das classes populares às universidades. Além disso, o curso buscou desenvolver estratégias que combatam as discriminações raciais às quais, historicamente, a população negra vem sendo submetida, sobretudo no campo educacional (PESSANHA e PORTO, 2020).

Os PVS são iniciativas desenvolvidas com base no trabalho voluntário, ou ainda projetos de extensão com bolsas

remuneradas, dessa forma, em sua grande maioria, a equipe de professores e de coordenadores presentes nesses cursos é formada por estudantes de graduação, pós-graduação e profissionais da educação. Assim sendo, além de buscar promover na sociedade brasileira a igualdade de oportunidades no âmbito educacional, por meio do acesso às universidades e às instituições de ensino superior, os pré-vestibulares sociais possibilitam também que estudantes complementam sua formação acadêmica por meio da experiência docente.

De acordo com Nascimento (2009), "os pré-vestibulares mostraram-se como uma necessidade, pois têm demonstrado ser a única porta de acesso de jovens pobres e negros na universidade pública" (NASCIMENTO, 2009, p. 38). Portanto, nota-se que o pré-vestibular vem exercendo o papel de importância enquanto agente social de mudanças na vida destes jovens e na sociedade brasileira, por meio do acesso das camadas populares às universidades e às Instituições de Ensino Superior – IES. Assim, observou-se que, independentemente do movimento que os origina, os cursos pré-vestibulares sociais "são baseados no coletivismo, na solidariedade e na crença de que o acesso à educação é um meio potencializador das transformações sociais. [...] e tem como elemento norteador o princípio da igualdade social e educacional" (SILVA, 2006, p. 33).

Desigualdades Educacionais Raciais no Brasil

O conceito biológico de raça tinha o objetivo de reforçar e justificar a desigualdade social, pois dentro dessa perspectiva os negros são inferiores e, por isso, não conseguem alcançar

melhores condições sociais, máxima essa que escondia as contradições da sociedade capitalista. Além da raça, como conceito biológico que justifica a desigualdade social e racial, a cor também é um critério usado nas relações sociais cotidianas. Negar a cor da pele dissimulando a negritude foi uma forma que a sociedade brasileira encontrou para esconder os conflitos raciais.

O movimento negro contemporâneo reelaborou o conceito de raça no Brasil. Segundo Carneiro (2003), sendo um conceito político tal como foi usado para justificar a superioridade branca em relação aos negros. Intelectuais e militantes do movimento negro contemporâneo fazem uso diferente do termo, oposto ao que o racismo científico pregava. O conceito raça para os racistas do século XIX era de cunho biológico, enquanto Munanga e Gomes (2006) usam raça no contexto social, político e cultural:

> *Podemos compreender que a identificação de raças é, na realidade, uma construção social, política e cultural produzida no interior das relações sociais e de poder ao longo do processo histórico. Não significa de forma alguma um dado da natureza. É no contexto da cultura que nós aprendemos a enxergar as raças. Isso significa que aprendemos a ver negros e brancos como diferentes na forma como somos educados e socializados nto dessas ditas diferenças serem*

intrometidas em nossa forma de ser e ver o outro, na nossa subjetividade, nas relações sociais mais amplas (MUNANGA e GOMES, 2006, p. 176).

O termo raça é significado a partir das experiências do movimento negro contemporâneo e também de intelectuais, que usam raça para analisar as relações sociais entre negros e brancos, ou seja, para compreender a realidade racial brasileira. Gomes e Munanga (2006) analisam essa prática de militantes dos movimentos negros intelectuais:

> *Devido à forma como o conceito raça é utilizado e funciona em nossa sociedade é que militantes do Movimento negro e alguns outros intelectuais ainda o utilizam para dizer sobre a realidade do negro brasileiro. Esses profissionais entendem a importância do uso de outros termos para falar do pertencimento racial do brasileiro como, por exemplo, o termo "etnia", mas também discutem que, no caso dos negros brasileiros, substituir o termo "raça" por "etnia" não resolve, na prática, o racismo que aqui existe e nem altera totalmente a compreensão do que é racismo em nosso país (MUNANGA e GOMES, 2006, p. 176).*

Mesmo que passado um longo período temporal, as desigualdades em relação à população negra ainda estão presentes em diversos segmentos sociais. No entanto, os negros (pretos e pardos) vivem em desigualdade em relação aos brancos e são subrepresentados em áreas significativas da sociedade brasileira (IBGE, 2022):

> *Em que pese o fato de os negros representarem metade da população sua presença esta subestimada em amplas áreas da vida social, fruto de uma pior inserção no processo educacional e no mercado de trabalho. Muito se tem debatido sobre o papel da discriminação racial na trajetória da população negra nestes dois espaços da vida social, e este tema também será objeto de análise nas seções que se seguem (BARÓ, 2009, p. 94).*

Essa desigualdade racial histórica reflete a relação do racismo e preconceito no país, sendo o racismo decorrente de uma estrutura social — que é constituída por inúmeros conflitos, como de classes, raciais, sexuais, dentre outros — e se apresenta como um modo normal da constituição das relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares (ALMEIDA, 2018). O racismo deve ser compreendido como uma questão estrutural e a ausência da reflexão crítica sobre o racismo estrutural têm bloqueado os avanços mais profundos e radicais no enfrentamento ao racismo no Brasil (OLIVEIRA,

2016) e na identificação da divisão racial do trabalho como um problema estrutural.

Essa realidade educacional dos negros vai reproduzir outra exclusão na universidade, exclusão essa que resulta uma desigualdade de recorte racial que se dá além do acesso, mas também na presença dos negros em determinados cursos superiores. Segundo Carvalho (2006, p. 29):

> *Este quadro de exclusão e desvantagem não é distribuído por igual entre os cursos; pelo contrário ele se acentua nos cursos de alto prestígio. Em odontologia, por exemplo, somente 0,7% dos alunos que se formaram em 2000 são negros. Ser dentista no Brasil (como ser médico) é ser branco. E não somente médicos e dentistas no Brasil são brancos. Todos os cargos de importância, prestígio, poder e alta remuneração são esmagadoramente brancos, restando aos negros uma faixa residual consistentemente entre 1% e 2%. Finalmente, visualizamos os dados agregados de maior escala do nosso problema acadêmico-racial (CARVALHO, 2006, p.29).*

Para Carneiro (2005), a impossibilidade de não associar a desqualificação do conhecimento produzido pelos povos dominados com a desqualificação da posição, coletiva ou

individual, como seres capazes de aprender. Sendo o epistemicídio categorizado:

> *O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender (CARNEIRO, p. 97, 2005).*

Dessa forma, o epistemicídio seria uma face do genocídio, agindo como um instrumento eficaz e durador para a dominação racial fortalecendo cada vez mais a negação legitimam desses saberes de forma a impactar no conhecimento da população como indivíduos com direitos.

É fundamental também destacar que as Políticas de Ações Afirmativas são resultado das mobilizações e reivindicações

históricas do movimento negro. A população negra no Brasil ainda sofre intensamente um processo de desigualdade, porém, tem resistido e lutado por mudanças e avanços na participação em todas as instâncias da sociedade. Nesse sentido, podemos afirmar que a Frente Negra Brasileira – FNB (1931), o Teatro Experimental Negro - TEN (1944) e Movimento Negro Unificado - MNU (1978) foram os protagonistas dessas demandas. Sendo assim, o PVNC surge para dar conta das duas questões: desigualdade social e desigualdade racial.

UNIENEM e a Juventude Negra

O Pré-Vestibular Social da Universidade Federal do Amapá UNIENEM é um dos cursinhos que se originou como núcleos de Curso Pré-Vestibular para Negros - CPV-Negros, no ano de 2003, com o intuito de ser um Pré-Vestibular para Negros, praticantes de Culto Afro-Brasileiros e Pessoas Economicamente Carentes. Essa iniciativa se caracteriza como um projeto de extensão universitária, elaborado por um grupo de docentes da instituição: Arthur Leandro, Mariana de Araújo Gonçalves, Alexsara de Souza Maciel, Márcia Jardim e Pedro Paulo Carvalho, apresentado em 2002 para atender os pré-requisitos de participação no Concurso Nacional “Cor no Ensino Superior”, desenvolvido no contexto do Programa Políticas da Cor na Educação Brasileira da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Os movimentos sociais também foram responsáveis nesta ação, como: o Movimento Afrodescendente do Amapá – MOCAMBO e a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Amapá – FCAB-AP, sendo a UNIFAP a instituição proponente do projeto, enquanto as

outras organizações são chamadas de “parceiras”. (TRINDADE e BRANCO, 2017).

A partir do ano de 2011, o projeto se reestruturou e passou a ser chamado de UNIFAP-Pré-Vestibular, com uma nova comissão e expansão para municípios do Estado, já que inicialmente abrangia apenas a capital. E finalmente, em 2016, com novas propostas e reestruturado, passando a ser chamado de UNIENEM, abriu a participação para os demais jovens.

Desde 2016, o PVS fica localizado no prédio de pós-graduação, no campus Marco Zero, em Macapá, e funciona de segunda à sexta-feira, em horários rotativos ao longo dos anos. O espaço conta com duas salas de aula, enquanto a coordenação se localiza no prédio do Centro de Vivências. Os equipamentos ali presentes são simples: há apenas cadeiras e o quadro branco, o telhado é revestido de telhas de barro, forrado e com sistema de ar condicionado.

O objetivo do UNIENEM é ampliar as condições de acesso ao ensino superior para a população economicamente vulnerável, sem condições de pagar por um cursinho preparatório privado. Pela localização do cursinho, grande parte dos alunos são moradores dos bairros próximos da UNIFAP, por mais que alunos de várias partes da cidade estejam presentes.

O curso se estrutura da seguinte forma: são oferecidas em média 120 vagas[10], para duas turmas, sendo dispostas em A e B. Destas, metade é para ex-alunos que frequentaram regularmente as aulas do cursinho até o término das atividades

10 Não foi possível o acesso aos dados de quantos e quem são os jovens em relação ao recorte; raça, gênero e classe dos anos em que o recorte desta pesquisa foi realizado.

no ano anterior, e as demais vagas são para egressos e alunos regularmente matriculados no último ano do ensino médio em escolas públicas. Os públicos alvos do curso são jovens e adultos que queiram acessar o ensino superior, e as inscrições são feitas mediante formulários de matrículas, análise de situações econômicas e concluintes do ensino médio.

Quanto à manutenção do curso, é de responsabilidade do Programa de Inclusão, Acesso e Permanência – PIAP, sendo desta forma um projeto de extensão da UNIFAP. As aulas são ministradas por alunos dos cursos de licenciatura da instituição, que também passam por processos seletivos para integrarem o quadro docente, além de receberem bolsas remuneradas e que também visam ser apoiados pelo PIAP.

Experiências, Expectativas e Resistências

Todos os processos acima citados importam para as análises que se seguirão. O relato obtido na entrevista pode, e deve ser compreendido a partir de várias perspectivas, seja como um produto construído a partir do entendimento que o ator faz da situação (GOFFMAN, 2011), enquanto resultado de incorporações de *habitus* de classe (BOURDIEU, 2007), como consequência de uma socialização plural intrínseca à modernidade e à vida nas metrópoles (LAHIRE, 2002; SIMMEL, 1973), ou como expressão de repertórios culturais mais amplos na perspectiva da educação das relações étnico-raciais.

Para a análise, foram realizadas 13 entrevistas, com alunos distribuídos nas diferentes áreas de conhecimento – Humanidades, Letras, Ciências Biológicas e Ciências Sociais Aplicadas, sendo eles: Pedagogia, Letras, Jornalismo, Química,

História, Geografia, Filosofia, Secretariado Executivo, Sociologia e Ciência da Computação. Os perfis dos jovens estão ilustrados no quadro a seguir:

Tabela 1

Autodeclaração de Identidade dos Entrevistados

Entrevistado	Sexo	Idade	Estado-civil	Ano de ingresso no UNIENEM	Curso de Graduação
E1	F	32	Solteira	2017	Pedagogia
E2	F	41	Casada	2017	Letras/Frances
E3	M	21	Solteiro	2019	Jornalismo
E4	M	24	Solteiro	2018	Química
E5	F	23	União-estável	2017	Historia/Licenciatura
E6	F	26	Solteira	2016	Pedagogia
E7	F	20	Solteira	2019	Secretariado Executivo
E8	M	23	Solteiro	2017	Sociologia/ Licenciatura
E9	M	29	Solteiro	2016	Geografia/ Bacharelado
E10	F	24	Solteira	2016	Filosofia/Licenciatura
E11	F	26	Solteira	2016	Letras/Frances
E12	F	37	Casada	2016	Pedagogia
E13	M	28	Solteiro	2016	Ciência da Computação

Fonte: Elaborado pelos autores, 2022

O entrevistado, através de processos conscientes e inconscientes, entrega um autorretrato que ele considera como o mais apropriado para aquele contexto. No entanto, sabe-se que tais narrativas apenas tomam o formato que possuem porque os atores consideram em sua elaboração quem irá recebê-las, dentre outros exemplos. Diferentes sentidos, como frequentemente aparecem, podem também ser mesclados em um mesmo relato.

De maneira geral, a motivação para buscar a entrada na universidade se deu por algum familiar ou amigo mais próximo, ou anúncios em redes sociais. Além disso, o curso pré-vestibular costuma ter um preço alto, o que inviabiliza a entrada e a preparação dos estudos dos mais pobres. Pelo PVS não ter mensalidades, ou pequenas taxas de inscrição ou manutenção, ele se torna mais atrativo. A dificuldade financeira aparece com frequência na trajetória dos entrevistados. Seja para permanecer, seja para ingressar no ensino superior, a falta de recursos financeiros não impede, mas dificulta bastante o desenvolvimento educacional do grupo pesquisado.

A educação dos pais é um fator importante para o progresso escolar dos filhos, como pesquisas demonstraram (CORSEUIL 2001; UMBRICHT 2012). Os estudantes entrevistados se classificam como P-Ger[11]. Isso é um sinalizador de que o estudante de P-Ger é mais propenso a ser oriundo de grupos em "desvantagens iniciais", o que evidencia a relevância de programas de ações afirmativas para esse grupo da

11 Chen e Carroll (2005) classificam estudantes de 1ª geração aqueles com pai e mãe que não realizaram graduação/nível superior.

população, assim como iniciativas como o PVS.

Em grande parte das pesquisas sobre P-Ger fica evidente o sentimento desses indivíduos de não representação no âmbito acadêmico, pois se trata de um novo ambiente e, particularmente, por serem os primeiros da família no referido contexto. Desse modo, Bourdieu e Passeron (2014) consideram como ponto de partida a um planejamento pedagógico, a necessidade de se conhecer o perfil social dos estudantes para existir uma democratização do conhecimento. Da mesma maneira, também é importante pensar na implementação da Lei 12.990/2014 que prevê cotas de 20% em concursos públicos, porém não tem sido cumprida como deveria principalmente nas universidades.

Considerações Finais

Apesar do aumento de jovens negros nas universidades, o cenário ainda é de iniquidade, pois no Brasil, 18% dos jovens negros de 18 a 24 anos estão cursando uma universidade, segundo o estudo sobre ação afirmativa e população negra na educação superior. Entre os jovens brancos o número sobe para 36% (IPEA, 2020).

É necessário considerar que o acesso à educação formal é uma reivindicação histórica da população negra, por isso é importante contextualizar seu itinerário de lutas e reivindicações desde o período escravocrata até o início do século XXI, quando as Ações Afirmativas se consolidaram como importante instrumento de democratização no acesso ao ensino superior, bem como contribuíram, por intermédio da Lei n.10.639/2003, com a obrigatoriedade do ensino da História

e da Cultura Afro-brasileira nos currículos oficiais da Rede de Ensino de todo o país.

De maneira geral, o grupo pesquisado afirma que o UNIE-NEM é uma estratégia válida para incluir negros no ensino superior e reconhece a mobilidade social. Isso porque percebem a educação pública básica como insuficiente para promover os conhecimentos necessários ao ingresso na universidade e, mais do que isso, reconhecem a existência de desigualdades educacionais que afetam justamente a população que mais necessita de uma educação pública de qualidade. A manutenção das desigualdades raciais se dá através do racismo, este tipo de desigualdade tão presente no cotidiano, sendo por vezes naturalizado, sendo um argumento que nos permite pensar nas ações afirmativas como mecanismo para a mudança desta realidade social, tendo em vista a diferença como base para a produção e para a manutenção das desigualdades.

Vale destacar neste processo o quanto a UNIFAP, e as políticas de Ação Afirmativa têm interferência quanto ao planejamento e impactos de sua implementação para receber cada vez mais jovens negros que passaram pelo UNIENEM. Fica evidente a importância social do UNIENEM da Universidade Federal do Amapá para a juventude negra. O grupo estudado reconhece esta experiência como a melhor possível, sendo citados como aspectos diferenciais, entre outros pré-vestibulares, sua gratuidade e localização, pois se situa dentro da Universidade em que posteriormente estudam, possibilitando acesso e preparação para o ingresso no ensino superior. Em contrapartida, fica uma lacuna no que tange à

redução das desigualdades através da educação, em especial, do ensino superior, pois, acredita-se que a educação é um elemento importante para pensar a igualdade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BAUER, Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato. (org). **Pierre Bourdieu sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Os herdeiros: os estudantes e a cultura**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, José. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, v.(68), p. 88-103, 2006. Disponível: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p88-103. Acesso em: 10 de out. 2022.

CHEN, Xianglei; CARROLL, C. Dennis. **First-generation students in postsecondary education: a look at their college transcripts**. Washington: Center for Education Statistics, 2005.

CORSEUIL, Carlos Henrique, SANTOS, Daniel Domingues, FOGUEL, Miguel Nathan. **Decisões críticas em idades críticas: a escolha dos jovens entre estudo e trabalho no Brasil e em outros países da América Latina**. Texto para Discussão nº797, Rio de Janeiro: Ipea, 2001.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

LAHIRE, Bernard. **Homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MOEHLECKE, Sabrina; CATANI, Afrânio Mendes. **Reforma e Expansão do Acesso ao Ensino Superior: balanço e proposições**. Série Documental. Textos para Discussão. MEC/INEP, 2006.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O Negro no Brasil Hoje**. São Paulo: Global Editora, 2006.

NASCIMENTO, Alexandre. Universidade e cidadania: o movimento dos Cursos Pré-Vestibulares Populares. **Lugar Comum**, v. 17, p. 45- 60, 2002.

NASCIMENTO, Eduardo. **Jovens e educação superior: as aspirações de estudantes de cursos pré-vestibulares populares**. 2009. 150 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia da Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, Dennis. Drogas, opressão social e racismo. In: OLIVEIRA, D. et al. (org.). **A Luta Contra o Racismo no Brasil**. São Paulo: Fórum, 2017, p. 48-57.

População negra conquista espaço no ensino superior. https://portalantigo.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35896. **IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**, 15 de out. de 2022.

SANTOS, João Bosco Feitosa dos; OSTERNE, Maria do Socorro Ferreira; ALMEIDA, Rosemary de Oliveira. A entrevista como técnica de pesquisa do mundo do trabalho. In: ALVES, G.; SANTOS, J. B. F. dos (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa sobre o mundo do trabalho**. Bauru, SP: Canal 6, 2014, p. 29-52.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**. Trad. P. Caldas. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SILVA, Elionalva. **Ampliando Futuros: o Curso Pré-Vestibular Comunitário da Maré**. 2006.150 f. Dissertação (Mestrado em Bens Culturais e Projetos Sociais) Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2006.

TRINDADE, Camilo; BRANCO; Glauber. **A institucionalização do cursinho pré-vestibular para negros, praticantes de cultos afro-brasileiros e pessoas economicamente carentes (cpv-negros) na Unifap**. Monografia (Graduação em Historia Licenciatura e Bacharelado. Departamento de Filosofia e Ciencias Humanas - UNIFAP. Macapá, 2017.

UMBRICHT, Mark. **First in, last out: time-to-degree of first-generation students**. (Master of Science in Educational Organization and Leadership) – University of Illinois at Urbana, Champaign, 2012.

ZAGO, Nair. Pré-vestibular e trabalho docente: caracterização social e mobilização. **Revista Contemporânea de Educação**, Rio de Janeiro, v.4, p.253-274, 2009.

RELATO DE PESQUISA O SISTEMA MODULAR DE ENSINO (SOME) E OS DESAFIOS DA EDUCAÇÃO ÉTNICO-RACIAL NA COMUNIDADE QUILOMBOLA TORRÃO DO MATAPI, MACAPÁ/AP

Graciete Nascimento Barbosa

Licenciatura Plena em Artes Plásticas (2005), pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Pós- Graduação em Metodologia do Ensino de Arte (2016), ofertado pelo Centro Universitário Internacional (Uninter). Bacharel em Direito (2020) pela Universidade de Macapá (FAMA). Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas (2022) pela Universidade Federal do Amapá(Unifap).

Raimundo Erudino Santos Diniz

Doutorado em Ciências Sócio-ambientais. Historiador (IFCH/Universidade Federal do Pará - UFPA). Professor adjunto da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da Universidade Federal do Amapá (ProfHistória/Unifap). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/Unifap), professor do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas (Pcult/Unifap) e pesquisador do Grupo de Pesquisa “Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas” (CNPq/Unifap).

INTRODUÇÃO

O presente artigo analisa questões educacionais voltadas às relações étnico-raciais na Escola Quilombola Estadual Antônio Figueiredo da Silva, localizada na zona rural do Município de Macapá, BR 156, km 21, mais especificamente em área reconhecidamente quilombola do Torrão do Matapi. A proposta é problematizar questões inerentes ao atendimento a esta comunidade quilombola

pelo Sistema Modular de Ensino (SOME) da rede Estadual e Municipal de ensino, com ênfase aos desafios e efetivação de políticas educacionais e práticas pedagógicas voltadas à educação para as relações étnico-raciais em territórios quilombolas contemporâneos.

O presente relato foi possível, a partir da realização de pesquisa no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, que pocurou verificar as relações entre história e cultura afrobrasileira e o Sistema Modular de Ensino (Some). Por meio de reflexões, problematizamos a necessidade de pensar o distanciamento entre a educação curricular hegemônica e a necessidade de respeito aos vínculos entre o passado ancestral quilombola e o presente etnográfico[12]. Procuramos também pensar sobre a valorização de saberes regionais/locais no processo de ensino/aprendizagem, a partir da comunidade quilombola Torrão do Matapi.

O caminho metodológico da investigação se deu a partir de estudos bibliográficos do tema e de pesquisa exploratória na Escola Quilombola Estadual Antônio Figueiredo da Silva, na comunidade Torrão do Matapi, por meio de levantamento de dados, associado à pesquisa documental. Por fim, ensejamos analisar a importância da lei 10.639/03 para problematizar a promoção do debate envolvendo as questões étnico-racais nos espaços educativos (escola/

12 Para O'DWYER (2002) a experiência histórica de quilombos em tempos pretéritos é sempre incorporada no presente etnográfico de quilombos contemporâneos, por meio de manifestações culturais, festas religiosas, danças, uso comum das propriedades da natureza, uso do tambor como instrumento de percussão, corporeidade e musicalidade (acrescentamos), e ainda todo um conjunto de representações que circulam sobre o processo de territorialidade quilombola, definindo um mundo social partilhado e circunscrito ao delineamento de uma identidade comum.

território), pela possibilidade de valorização e construção de consciência coletiva sensível à identidade quilombo-la. Ressalta-se que com a alteração da Lei n. 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) pela Lei n. 10.639/2003, registrou-se a obrigatoriedade, ratificamos, obrigatoriedade, do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica. Ademais, tal necessidade foi complementada pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, entre outros instrumentos jurídicos.

O RACISMO ESTRUTURA A DESIGUALDADE EDUCACIONAL

Para Almeida (2018), o racismo é historicamente designado pela estrutura social, política, econômica e institucional de como se organiza a sociedade e passa a ser naturalizado, normalizado. O racismo é estrutural, interfere em comportamentos individuais, coletivos e institucionais, como parte de um processo histórico movido por relações de poder. O racismo é uma tecnologia de poder. Por isso, o combate ao racismo deve ser pensado em dimensões estruturais e estruturantes da sociedade, considerando instituições e sujeitos que permeiam essas estruturas de poder.

Para Munanga (2005, p. 35), o preconceito racial seria “uma atitude de intolerância para com determinados grupos que se diferencia pela cor da pele ou adoção de

diferentes culturas". As diretrizes e legislações[13] antirracistas apontam a necessidade de respeitar e promover as relações étnico-raciais no processo educacional, além da efetivação de práticas pedagógicas, que permitam oferecer condições estruturais concretas no "chão da escola", voltadas ao respeito à diversidade no processo formativo. Nesse sentido, é importante estruturar, no âmbito das políticas educacionais, ações pedagógicas para valorizar a diversidade étnica, grupos racializados e coletivos sociais em suas lutas e resistências, manifestadas nas suas respectivas práticas artísticas e culturais, tradições e crenças, sem restrições e cerceamentos.

Segundo Gomes (2001), ao buscar entender o sistema de educação brasileiro e o amparo de medidas para o ensino de igualdade étnico-racial, é necessário entender aspectos históricos, filosóficos e sociológicos junto ao combate ao racismo na educação, que perpassa pela busca de políticas de formação continuada, não apenas baseadas em teorias, debates e

---

13 A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil, por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004; A Convenção sobre os Direitos da Criança, promulgada pelo Decreto nº 99.710, de 21 de novembro de 1990; A Declaração e o Programa de Ação da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, realizada em Durban, na África do Sul, em 2001; A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, proclamada pela UNESCO, em 2001; A Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, promulgada pelo Decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969; A Convenção Relativa à Luta Contra a Discriminação no Campo do Ensino, promulgada pelo Decreto nº 63.223, de 6 de setembro de 1968; A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, da Organização das Nações Unidas (ONU). A Lei nº 9.394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, na redação dada pelas Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, e a Resolução CNE/CP nº 1/2004, fundamentada no Parecer CNE/CP nº 3/2004; A Lei nº 12.288/2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial; A Lei nº 11.494/2007, que regulamenta o Fundo de Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (FUNDEB); O Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias; O Decreto nº 7.352/2010, que dispõe sobre a política de Educação do Campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA); O Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; O Decreto legislativo nº 2/94, que institui a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB).

conceitos aprendidos, mas estratégias práticas aplicáveis ao cotidiano concreto dos espaços formativos. A mesma autora diz que as políticas públicas específicas e as ações afirmativas no Brasil compõem essa tentativa de superação de profundas e permanentes desigualdades raciais existentes em processos educacionais e no cotidiano da comunidade educativa. Nesse sentido, observa-se a falta de alinhamento, sistematização, planejamento e ações mobilizadas, articuladas e empenhadas em buscar esses objetivos em unidades educacionais. Por vezes, essas ações estão distanciadas de programas, projetos e financiamentos governamentais emanados de debates no âmbito do sistema educacional - secretarias de educação, gestão pública estadual e governos municipais -, além da falta de envolvimento das próprias comunidades e territórios na formulação de políticas educacionais.

Durante muito tempo, mesmo com o crescimento do debate acadêmico, dos movimentos sociais e da militância política em torno da temática racial no Brasil, ainda são evidentes práticas de exclusões sociais e racismos. O histórico da educação escolar tem demonstrado a reprodução de tensões e conflitos nesse sentido. A escola, enquanto instituição pública, ainda está em busca de atender as demandas sociais, de forma efetiva, e de modo peculiar, às populações quilombolas, objeto de nosso estudo.

Quilombos contemporâneos: a Comunidade Quilombola Torrão do Matapi

A história de quilombos contemporâneos confere outras estratégias de pertencimentos e continuidades de lutas por

direitos territoriais e políticas públicas específicas. Segundo Almeida (2008), o processo social de afirmação étnica, referindo-se aos chamados quilombolas, deve ser entendido antes da Constituição de 1988. De outro modo, a afirmação étnica concretiza direitos conquistados em lutas pretéritas. Para o autor, as intensas mobilizações, resultados de conflitos e lutas sociais, consolidaram diversas modalidades de territorializações das comunidades remanescentes de quilombos e firmaram identidades e territórios no tempo presente.

A concepção de territorialização adotada nesta análise acompanha as compreensões de O'Dwyer (2002, p. 176) ao considerar como "... forma de qualificação que define, por meio da auto atribuição, uma identidade afirmativa e uma territorialidade própria a um grupo social etnicamente organizado". Almeida (2008) assinala que os quilombos contemporâneos agregam o conjunto de identidades coletivas, representadas por "quebradeiras de coco babaçu", "ribeirinhos", povos das águas que habitam margens de lagos, rios e igarapés, apenas para ressaltar alguns exemplos.

Gusmão (1995) chama a atenção para a insuficiência "conceitual, prática, histórica e política" do termo quilombo como designativo genérico das comunidades negras rurais e destaca que os quilombos são interculturais e interétenicos. Muitos mocambos e quilombos na Amazônia surgiram de situações sociais específicas que congregam convergências, disputas, tensões, negociações, mobilizações, conciliações e doações.

Segundo O'Dwyer (2002), a perspectiva dos antropólogos, reunidos no Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de

Antropologia (ABA) sobre Terra de Quilombo, em 1994, é expressa em documento que estabelece alguns parâmetros de atuações nesse campo. De acordo com esse documento:

> *o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo 'ressemantizado' para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. (...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais,*

> *predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (O'DWYER, 2002, p. 18).*

Ademais, esse jogo de identidades, estratégias de pertencimentos, mobilizações físicas e simbólicas, que asseguram marcadores políticos em defesa de sujeitos e territórios, direitos e participações coletivas em processos decisórios de autodeterminações, estão se impondo e outras identidades coletivas estão sendo sucessivamente afirmadas no tempo presente. São novas demandas sociais e políticas públicas específicas exigidas por sujeitos de direitos que sempre foram subalternizados em meio às estruturas de poder.

Essas mobilizações são coetâneas a movimentos sociais e coexistem em termos de mobilização por critérios singulares, seja por representação étnica, de gênero, de artesãs, seja por outros critérios de representatividades ou ocupacionais, como é o caso dos seringueiros e castanheiros, ou de localização geográfica, como no caso dos ribeirinhos, atingidos por barragem. Todos e todas recuperando memórias e territorialidades específicas e autônomas, dilatando um novo contorno à sociedade civil, um novo desenho na cena

política, que não se restringe a siglas partidárias, cores panfletárias e/ou pautas restritas ao mundo do trabalho.

Em relação aos quilombolas do estado do Amapá, Diniz (2016) informa que a história de quilombos tem relações diretas com a história local, com o processo de formação social, cultural e econômica do Estado. O autor considera a importância de negros e negras na construção da Fortaleza de São José de Macapá, portos, edificações públicas, costumes e formação étnico-racial, a partir de matrizes afrodiaspóricos e afroindígenas. Demonstra a importância de saberes afrodiaspóricos no deslocamento de pedras para a construção da Fortaleza de São José (ponto turístico principal do Amapá), o que subtende conhecimento prático da geografia local, técnicas de extração, cortes, armazenamento e transporte.

O autor informa ainda que o trabalho escravo no Amapá recupera ancestralidades do continente africano, historicamente caracterizadas por conhecimentos empregados em sistemas astronômicos, agronômicos, culturais e arquitetônicos africanos. A presença negra na Amazônia, de modo particular no Amapá, em consonância com os saberes indígenas:

> *(...) permitiram a interação e enriquecimento de conhecimentos encontrados na memória biocultural cultivada por estes grupos e apropriada no contexto da colonização em diferentes ambientes e atividades de construções urbanas, estaleiros, hospitais, bandas de músicas e serviços domésticos em Macapá (DINIZ, 2016, p.60).*

A partir da citação acima, apreende-se que o conhecimento prático e/ou sabedorias afroindígenas e afrodiaspóricas são indispensáveis à memória histórica local e regional como componentes essenciais aos valores socioculturais, que permitem interligar as condições locais às experiências forjadas pelo processo de colonização européia, mediada por relações afroindígenas e africanas na região. O saber tradicional quilombola advem desse processo histórico e não pode ser negligenciado em âmbito escolar/curricular/educacional. De outro modo, assenta-se em uma cosmovisão marcada por uma relação direta entre seres humanos/cultura/natureza, em respeito a um esquema de valores, desenhados conforme circunstâncias e necessidades afloradas e cultivadas em processo de territorialidade.

A comunidade quilombola Torrão do Matapi se insere nestas compreensões sobre territorialidades quilombolas na Amazônia. Portanto, ao se pensar políticas públicas e, de modo peculiar, políticas educacionais, deve-se ponderar as singularidades de cada comunidade. A comunidade quilombola Torrão do Matapi reúne situações sociais específicas às demais comunidades quilombolas do Amapá. Por outro lado, apresenta similaridades no que refere às tensões, conflitos e resistências para garantir o processo de reconhecimento, permanencia e defesa do território frente às instituições públicas e privadas. A concretização do processo de certificação da comunidade quilombola Torrão do Matapi pela Fundação Cultural Palmares, por meio da Portaria nº 221/2013 de 23/12/2013[14], ainda aguarda tramitação no contexto das etapas de titulação territorial.

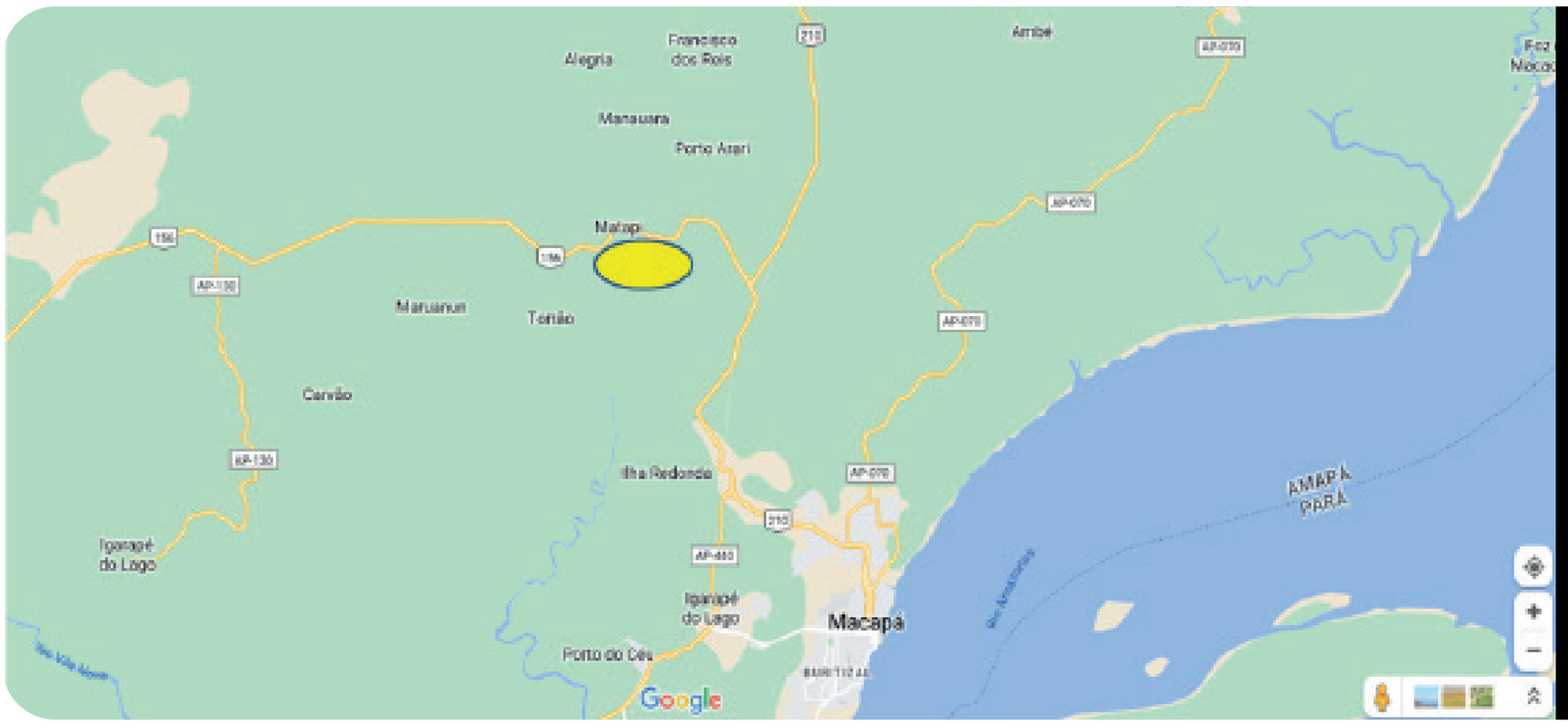
---

14 Macapá – Quilombo Torrão do Matapi. Consulta 28/11/2022. Acesso em: https://www.ipatrimonio.org/macapa-quilombo-torrao-do matapi/#!/map=38329&loc=0.08223408951963666,-51.14869221803808,17

A Comunidade de Torrão do Matapi está localizada a 22 quilômetros de Macapá, no Km 22 da BR-156, às margens da estrada. Segundo dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), responsável por poucas titulações de territórios quilombolas realizadas no Estado do Amapá, atualmente existem 195 editais publicados de RTIDs (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação), totalizando 1.750.096,0857 hectares, em benefício de 25.249 famílias. Na atualidade, também existem 1.528 processos de identificações, reconhecimentos, delimitações, demarcações e titulações em todas as Superintendências Regionais, à exceção de Roraima, Marabá-PA e Acre. Ainda há 73 Decretos publicados, desapropriando 555.276,8905 ha, em benefício de 6.829 de famílias quilombolas, conofrme dados do INCRA (2015).

No mapa abaixo, registra-se a localização da comunidade quilombola Torrão do Matapi. Observa-se a existencia de outras comunidades quilombolas vizinhas como Maruanum, Igarapé do Lago, Ambé, São Pedro dos Bois, para citar algumas.

Mapa de Localização geográfica da comunidade Quilombola Torrão do Matapi



Fonte: https://www.google.com/maps/@0.2053656,-51.1527775,11z

As lutas pelos territórios quilombolas no estado do Amapá não representam somente o cumprimento de dispositivos jurídicos ou garantia da reprodução social em sua materialidade, mas ainda são territórios de resistência negra. As titulações de territórios quilombolas representam, acima de tudo, a defesa da identidade e diversidade, a garantia às modalidades de saber, fazer e usar os recursos naturais, as modalidades de organizações coletivas, comuns, individuais e comunitárias.

O quadro abaixo demonstra uma característica peculiar da comunidade quilombola Torrão do Matapi, relativo à demografia do Quilombo e de outros quilombos do estado do Amapá na relação com número de famílias autoidentificadas como quilombolas. Este critério de autoidentificação quilombola confere a primeira etapa de registro para tramitação de processo de titulação.

Torrão do Matapá se destaca como a comunidade quilombola mais populosa do Amapá em 2015. Os desdobramentos desta estatística revelam maiores desafios para garantir a efetivação de serviços públicos e, de modo peculiar, políticas públicas educacionais específicas.

Figura 01

Quadro de Certidões expedidas pela FCP até a Portaria N°- 84, de 8 de Junho de 2015

MUNICÍPIO	COMUNIDADES	AUTO IDENTIFICADOS
CALÇOENE	Cunani	333
FERREIRA GOMES	Igarapé do Palha	1.171
ITAUBAL	São Miguel do Macacoari	527
MACAPÁ	Ambé	1.172
	Campina Grande	2.216
	Carmo do Maruanum	2.218
	Conceição do Macacoari	306
	Curiaú	235
	Curralinho	1.173
	Ilha Redonda	1.174
	Lagoa dos Índios	1.175
	Mel da Pedreira	302
	Porto do Abacate	1.176
	Ressaca da Pedreira	
	Rosa	230
	Santa Lúzia do Maruanum I	1.178
	Santo Antônio do Matapi	1.179
	São João do Maruanum Ii	1.180
	São José do Mata Fome	1.182
	São José do Matapi do Porto do Céu	1.183
	São Pedro dos Bois	1.184
	Torrão do Matapi	2.219
LARANJAL DO JARI	São José	528

MUNICÍPIO	COMUNIDADES	AUTO IDENTIFICADOS
SANTANA	São Raimundo da Pirativa	137
	Alto Pirativa	1.187
	Cinco Chagas	1.188
	Engenho do Matapí	1.189
	Igarapé do Lago	1.190
	Nossa Senhora do Desterro Dos Dois Irmãos	1.191
MAZAGÃO	Lagoa do Maracá	1.185
OIAPOQUE	Kulumbú do Patuazinho	1.186
TARTARUGALZINHO	São Tomé do Aporema	1.192
VITÓRIA DO JARI	Taperera	1.193
TOTAL	**33**	**34.024**

Fonte: Fundação Cultural Palmares (FCP-2015/Compilações de dados)

Para o ano de 2015, no universo de 2.607 comunidades quilombolas certificadas no Brasil pela Fundação Cultural Palmares (FCP), no Estado de Macapá, apenas 33 registram tramitação em direção ao processo de titulação que tem diferentes etapas. A saber: autoidentificação, reconhecimento/certificação, delimitação territorial, demarcação territorial, titulação e homologação. Algumas comunidades estão aguardando a continuidade dos processos, que se arrastam há mais de 10 anos, como é o caso da comunidade quilombola de São Pedro dos Bois e Cunani.

O Decreto nº 4.887/03 regulamenta há mais de doze anos os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, como trata

o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. Para tanto, invoca também determinação para o processo de regularização fundiária, criação de um plano de desenvolvimento sustentável (Plano de Utilização do Território), seguindo as referencias teóricas e práticas do "etnodesenvolvimento".

O governo do Estado do Amapá precisa evidenciar com maior efetividade e eficiência as políticas públicas relativas às demandas históricas do setor agrário e educacionais em favor da diversidade do campesinato e, especialmente, comunidades quilombolas que sempre foram tratadas como atuantes no processo de promoção do desenvolvimento no Estado, ainda que invisibilizadas. Por séculos, essas comunidades quilombolas, como o Torrão do Matapi, contribuíram com estratégias para promover o desenvolvimento regional em diferentes ambientes e ecossistemas.

Sobre as políticas públicas para educação escolar quilombola, como instrumentos para fortalecimento e desenvolvimento comunitário desses territórios tradicionais, há que pensar ações para além dos muros da escola. Isso porque as áreas ocupadas por comunidades quilombolas são, por natureza e características próprias, importantes espaços de lazer, educação, segurança alimentar e áreas de conservação de biodiversidade. A comunidade quilombola Torrão do Matapi não é diferente, pois apresenta grande riqueza territorial, mas não tem participação efetiva no que diz repeito ao apoio jurídico e financiamento que possa potencializar ações da comunidade no processo de desenvolvimento territorial local e escolar. A comunidade lida com problemas básicos

em se tratando dos equipamentos públicos de ensino, com falta de estrutura educativa adequada.

Ainda existem muitas contradições, limitações e distanciamentos para estabelecer formas horizontais de debates entre as populações tradicionais/quilombolas e as autoridades políticas para mediar alternativas aos destinos do patrimônio natural do estado do Amapá. Parte deste patrimônio cofere terras tradicionalmente ocupadas por povos tradicionais como etnias indígenas e quilombolas.

E termos práticos, os territórios quilombolas são territórios formados por recursos naturais e minerais, paisagens, rios, florestas, madeiras e insumos desejados pelo consumo da sociedade hegemônica. No entanto, são também territórios formados por bens culturais materiais e imateriais, são lugares de práticas culturais e de produção e compartilhamento de saberes ancestrais. Ambas as conotações e significados projetados sobre os territórios quilombolas ensejam temas que não podem escapar a educação escolar quilombola, seja para problematizar conflitos agrários e sócio-ambientais, seja para compreender linguagens e práticas culturais regionais.

Para Diniz (2011), o etnodesenvolvimento previsto no corpo de dispositivos jurídicos, sensíveis às comunidades quilombolas, pode ser uma alternativa às políticas públicas educacionais quilombolas. Esta alternativa requer das instituições do Estado perspectivas diferenciadas de desenvolvimento que garantam a autogestão do território, as práticas coletivas, o controle dos recursos naturais e o respeito às dimensões simbólicas construídas no território.

O autor acrescenta que as concepções, conjunto de ações,

mecanismos, instituições, recursos financeiros, jurídicos e materiais, articulados pelo Estado para promover, propiciar e gerir ações específicas em relação a grupos étnicos, têm sido abandonadas, mesmo que as lutas políticas e avanços jurídicos tenham se tornado notórios no Brasil, nos últimos 22 anos, a partir das Normas Constitucionais (estabelecidas na Constituição de 1988).

A questão da educação escolar quilombola transborda o reconhecimento formal de escolas, como no caso da escola Quilombola Estadual Antônio Figueiredo da Silva, na comunidade Torrão do Matapi, e de outras 25 escolas quilombolas estaduais, reconhecidas nos últimos anos pela Secretaria de Educação/ Governo de Estado.

O reconhecimento de escolas quilmbolas do Estado do Amapá confere uma ação importante e registra um marco histórico em políticas de firmamento de direitos quilombolas. Entretanto, deve-se avançar no processo de efetivação de políticas públicas educacionais quilombolas para qualificar o processo educacional. De modo propositivo, infere-se a necessidade de formação de núcleos teórico-metodológicos de práticas pedagógicas no interior da SEED e das unidades educacionais para sustentar, tanto os processos de gestão, quanto as ações curriculares, a construção transversal do princípio da equidade e educação antirracista na escola.

No campo epistemológico, elaborar materiais com o apoio de centros de pesquisas e universidades, especialmente voltados a ressignificações conceituais, com conteúdos e matrizes curriculares inspirados em perspectivas e visões de mundo transculturais. Outro desafio é sistematizar autores e

autridades negras/quilombolas e os saberes ancestrais, que pela demonstração empírica, demonstram diferentes conhecimento e saberes sobre a realidade, em especial resgatar o pensamento negro brasileiro-amapaense, a sabedoria griô. Outro desafio é a necessidade de estudos que descrevam a emergência e aprofundem a compreensão de ensino e pesquisas, capazes de experimentar e/ou sistematizar modelos de organização pedagógica interdisciplinar e transdisciplinar, a partir de projetos da (s) escola (s) ou de comunidades, nas áreas do saber escolar, em diferentes níveis e modalidades de ensino, tendo o território como campo pedagógico.

DESAFIOS AO SOME PARA A EFETIVAÇÃO DE EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA NA ESCOLA QUILOMBOLA ESTADUAL ANTÔNIO FIGUEIREDO DA SILVA

Com o advento da Lei de Diretrizes e Bases da Educação - lei nº 9394, promulgada em 20 de dezembro de 1996 – apresentou-se consideráveis avanços na concepção curricular da educação básica brasileira. Na perspectiva de atender as exigências da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), o Governo do Estado do Amapá instituiu o Sistema Organizacional Modular de Ensino (SOME), garantindo oferta do Ensino Médio nas outras sedes dos municípios do Estado que não ofereciam essa modalidade de ensino, bem como em algumas localidades da zona rural, onde também não eram oferecidas as séries finais do Ensino Fundamental. O sistema representou um avanço, no sentido de atender as localidades remotas, porém há lacunas e desafios na oferta de infraestrutura, apoio pedagógico e financeiro para

as unidades que implantam o SOME nos territórios onde o sistema funciona.

O Sistema de Ensino Modular (SOME), que atende a Escola Quilombola Estadual Antônio Figueiredo da Silva, tem funcionado na perspectiva de resolver a problemática em relação ao atendimento às comunidades quilombolas no Amapá. Mas se torna um exemplo de unidade de ensino que demanda apoio e incentivos para melhrar espaço físico, alojamentos e acomodações aos profissionais da educação que atuam nas comunidades atendidas no Estado do Amapá, entre outors problemas básicos.

Os docentes, que trabalham atualmente no Sistema Modular de Ensino do Amapá, são profissionais que complementam o quadro estadual de professores e possuem qualificação profissional. Nesse caso, os próprios docentes tomam a iniciativa e procuram por formação continuada para atuarem no Sistema.

A maior diferença entre os sistemas regulares e modulares de ensino diz respeito apenas e tão somente à disposição dos componentes curriculares no decorrer de cada ano letivo. Ou seja, no SOME o calendário de aulas é dividido em 04 (quatro) módulos de 50 (cinqüenta) dias – resguardado-se mais módulos para recuperação final – com carga horária de 04 (quatro) horas diárias, em blocos de no máximo 04 (quatro) disciplinas.

Uma vez cumprido os 50 (cinqüenta) dias letivos, carga horária e a proposta curricular das disciplinas, inicia-se outro bloco de módulo com novas disciplinas e professores.

Todas as comunidades atendidas pelo SOME são constituídas de realidades peculiares, tanto nas suas condições

geográficas, quanto nas condições socioeconômicas, mas ambas apresentam problemas estruturais comuns, como os relacionados à falta de energia elétrica e o não acesso à internet gratuita e de qualidade. Além disso, na maioria das comunidades e na escola quilombola em estudo se registra falta de água potável, dependências físicas das escolas deterioradas, com poucas escolas reformadas, além de alojamentos precários e a falta de saneamento básico.

Tais problemas comuns nestas comunidades assistidas pelo estado do Amapá evidenciam a existência de profundas desigualdades sociais e educacionais entre as escolas de educação do campo e as de zona urbana, além da falta de políticas públicas educacionais, voltadas à valorização da qualidade do ensino, oportunizando os educadores, principalmente os docentes que atuam no Sistema de Ensino Modular, acesso a cursos de aperfeiçoamento gratuitos.

No enfrentamento aos diversos problemas, falta tornar o Sistema Modular uma política pública efetiva, capaz de melhorar as condições de oferta e reduzir as desigualdades no funcionamento dos serviços de educação em territórios periféricos. Mais do que resolver problemas básicos estruturais, o desafio é pensar currículos que desafiem novas práticas pedagógicas capazes de observar a dimensão e perspectiva cosmológica, que estruturam os territórios tradicionais, especialmente os quilombolas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação e as relações étnico-raciais na escola buscam possibilitar no contexto de sala de aula uma melhor

qualidade de ensino, haja vista que, as relações interpessoais são desenvolvidas efetivamente, permitindo fluir diálogo permanente entre os sujeitos do processo de ensino.

A efetivação e busca por políticas educacionais mais igualitárias em comunidades quilombolas estão no esforço de alguns atores isolados, apesar dos problemas e descaso vivenciados pela maioria das comunidades inseridas na proposta de educação do campo, como as comunidades ribeirinhas, povos da floresta, assentamentos rurais e áreas indígenas espalhadas por todo território amapaense.

Muitos autores demonstram que a promoção da igualdade é importante e fundamental para um ensino de qualidade. Nesse debate é extremamente importante responder se o reconhecimento e a afirmação das diferenças podem ser conjugados e articulados com a promoção da igualdade, e de fato, defender as diferenças, admitindo as inúmeras desigualdades que até hoje ainda existem. Temos que enfrentar as contradição na realidade brasileira que perpassa pela crescente ampliação das desigualdades raciais e buscar não amenizar atitudes e comportamentos racistas para que de fato a problemática seja resolvida no ambiente escolar.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, A. W. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto. In: **Terras tradicionalmente ocupadas**. Alfredo Wagner Berno de Almeida. – 2.ª ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

BRASIL **Decreto nº 4.887**. Brasília. DF, 2003.

_____. **Lei nº 9.394 de Diretrizes e Bases da Educação**. Brasília: Ministério da Educação. 1996.
_____. **Lei 10.639, 09 de janeiro de 2003**. Brasília. DF, 2003.
_____. **Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - Constituição Federal**. Brasília-DF: Diário Oficial da Uniã, 1988.
_____. **Quadro de Certidões expedidas pela FCP**. Brasilia/ Fundação Cultural Palmares. Portaria Nº- 84, de 8 de Junho de 2015.
DINIZ, Raimundo Erundino Santos. **Quilombo de São Pedro dos Bois: memória biocultural subvertida nas logicas de ocupação recentes do Amapá** / (Tese de Doutorado em Ciências Sócio-ambientais) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA, Universidade Federal do Pará - UFPA, p. 236, 2016.
GOMES, Nilma Lino (org.). **Racismo e antirracismo na educação**: repensando nossa escola. 3ª ed. São Paulo: Selo negro, 2001.
GUSMÃO, Neusa Maria M. de. Caminhos transversos: território e cidadania negra. In. Associação Brasileira de Antropologia. **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro, 1995.
FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e terra, 2016.
LIMA, Ivan Costa. **As Pedagogias do Movimento Negro no Rio de Janeiro e Santa Catarina (1970-2000): Implicações Teóricas e Políticas para a Educação Brasileira** (Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira), Universidade Federal do Ceará - UFC, p. 318, 2010.
MUNANGA, Kabengele. (org). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
O'DWYER. Eliane Cantarino.(0rg.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002 .

HC 183.598: um estudo sobre os fundamentos da prisão da liderança indígena Guarani-Kaiowá no massacre de Caarapó/MS

Bianca Santos de Souza

Bacharel em Direito pela UNIFAP; Especialista em Direito Público (ESSAP/UEAP) e Estudos Culturais e Políticas Públicas (UNIFAP). Advogada e Assessora Jurídica na PGE/AP. E-mail: biancaasantos.souza@hotmail.com.

Everton Miguel Puhl Maciel

Professor adjunto da Universidade Federal do Amapá. Doutor em Filosofia (PUC-RS). Professor do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Email: jornalistamaciel@gmail.com

Considerações Iniciais

O massacre de Caarapó foi um violento confronto ocorrido no Mato Grosso do Sul em 2016, entre fazendeiros e pistoleiros armados que teriam atacado indígenas da aldeia Te'ýi Kue, da etnia Guarani-Kaiowá, por ocuparem terras já delimitadas como território indígena que coincidiam com parte do solo da Fazenda Yvu. Nesse evento, houve o assassinato do filho de Leonardo Souza que, por suposta vingança, praticou crimes aptos a fundamentar sua prisão. Já no processo judicial criminal sucedeu-se a impetração de *Habeas Corpus*, visando lhe assegurar a liberdade.

O estudo foi acerca dos fundamentos da prisão da liderança indígena Guarani e Kaiowá, Sr. Leonardo de Souza, contidos

na decisão do Supremo Tribunal Federal no Habeas Corpus de nº 183.598. Instrumento processual impetrado pela Defensoria Pública da União do Mato Grosso do Sul, na ação penal de nº0002903.29.2017.4.03.6002 e buscava lhe assegurar liberdade, ou, pelo menos, medidas cautelares diversas da prisão.

Para compreensão do trabalho, admite-se como pressuposto teórico o método hipotético dedutivo, a literatura acerca da criminalização do indígena, a legislação brasileira e internacional sobre o tratamento jurídico penal conferido aos povos e repercussões no ordenamento jurídico, através do levantamento bibliográfico.

Inicialmente, o estudo contextualiza o episódio na referida região que é marcada por diversos confrontos entre indígenas e produtores rurais. Adiante, o conteúdo cinge-se ao da decisão do H.C. 183.598 deliberado pela Corte do Supremo Tribunal Federal em 1º de janeiro de 2020. Esse foi impetrado em desfavor da decisão monocrática do Ministro do Superior Tribunal de Justiça que confirmou o aprisionamento do indígena, após recurso ordinário em HC e agravo interno, cujo mesmo Ministro Relator decidiu e foi considerado autoridade coatora (RHC nº115.094). É perceptível a partir da discussão dos ministros e seus respectivos votos que o HC 183.598 condensa em seus fundamentos discussões relevantes sobre o tema, seja nos processos contra o indígena quanto no dos fazendeiros.

No decorrer do trabalho, primeiro, abordam-se as razões dos votos que embasam a manutenção da prisão da liderança indígena. A principal seria a concepção de que o

indígena é adaptado culturalmente; integrado, e por isto não mereceria tratamento distinto dos demais investigados ou quaisquer benesses de legislação especial, somando-se a gravidade dos atos praticados em desfavor dos policiais e produtores rurais envolvidos no confronto. Em favor do indígena, ora paciente (aquele que espera ser beneficiado pela medida) do HC, imperam os fundamentos de condição pessoal: sua idade, saúde, comorbidades suscetíveis de agravamento, sobretudo, com o estopim da Pandemia de Covid-19.

Por outro lado, verifica-se como a compreensão de indígena integrado ou adaptado, milita em prejuízo da parte, menospreza a sua alteridade e cultura; modo de vida, pensar, agir, enxergar e viver das comunidades indígenas e, fundamentalmente, não o reconhece como parte de grupo vulnerável, seja pela condição étnica-cultural ou pela idade. Acerca da relevância do caso e sua repercussão no âmbito internacional, cumpre mencionar que em recente relatório, 2021, produzido pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos ao Brasil, após visita no ano de 2018, restou consignado a recorrente violação aos direitos dos povos indígenas no território brasileiro.

Sendo assim, propôs-se um estudo eminentemente teórico das razões e debates contidos no julgamento do HC 183.598 diante da relevância do caso e do posicionamento admitido pelos ministros que podem ser espelho aos demais julgadores nacionais na formação do seu convencimento, buscando, assim, contribuir ao tema de direito indígena e aplicação das normas penais ao indivíduo, ora criminalizado.

O Massacre de Caarapó

O massacre de Caarapó, ocorrido no Mato Grosso do Sul, em 2016, bem como suas consequências imediatas aos indígenas e fazendeiros/produtores rurais envolvidos no conflito, produziram as investigações que culminaram na denúncia e prisão de Leonardo de Souza, além do processamento dos fazendeiros envolvidos no conflito. O Ministério Público Federal do Mato Grosso do Sul (MPF/MS) apresentou algumas ações em razão do conflito, uma em desfavor do indígena Leonardo Souza, n°0002903-29.2017.4.03.6002 e outras duas contra os fazendeiros, n°0003305-13.2017.4.03.6002 e n°0003682-18.2016.4.03.6002. As duas últimas tramitam em segredo de justiça, razão pela qual não se sabe detalhes do seu andamento.

Ainda assim, sabe-se breves apontamentos da denúncia por meio de notícias veiculadas no portal eletrônico do MPF, que os fazendeiros foram acusados de formação de milícia privada, pelo ataque organizado com o uso de armas; homicídio qualificado contra Clodiodi de Souza; tentativa de homicídio qualificado; lesão corporal; constrangimento ilegal e dano qualificado aos demais indígenas. Os fazendeiros chegaram a ser presos preventivamente, mas logo foram soltos e desde outubro de 2016 respondem em liberdade, embora contra eles tramitem graves acusações de crimes contra a vida.

Conforme noticiado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), não obstante as denúncias contra os fazendeiros tenham sido apresentadas em 2016, com a demora no andamento do caso, o próprio MPF solicitou à Justiça Federal (1ª

vara federal de Dourados) que os processos afetos ao massacre fossem postos em prioridade. No entanto, o agendamento das audiências só ocorreu em outubro de 2021 mediante pedido de providências do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e, efetivamente, aconteceram em janeiro de 2022, após adiamento requerido pelo advogado dos fazendeiros denunciados (CIMI, 2022). Somente mais de 5 anos após o evento criminoso, a partir de diversos apelos das autoridades judiciárias e organizações não governamentais, o processo avançou para as demais partes do conflito.

Em desfavor do indígena pesam as acusações da prática de tortura contra os policiais militares, dano com violência e grave ameaça. Os crimes são tipificados nos arts. 1º, inciso II, c/c o § 4º, inciso III, ambos da Lei da tortura n. 9.455/1997, art. 157 e art. 163, parágrafo único, incisos I e I, do Código Penal. No caso de Leonardo, o processamento foi célere e já houve condenação em primeira instância na Representação Criminal de nº0002734-72.2016.4.06.0002 (Ação Penal nº0002903.29.2017.4.03.6002).

O indígena foi preso em 05 de julho de 2016, menos de 2 meses depois do Massacre de Caarapó. Mussi informa que "na ocasião, o Juiz processante entendeu presentes o *fumus comissi delicti* – materialidade delitiva e indícios de autoria – e o *periculum libertatis* – garantia da ordem pública" (2021, p.6). Leonardo era visto como perigoso pelas autoridades, diante da revolta latente pelo assassinato do filho e a forma como atuou no dia do evento. No decurso das investigações, Leonardo foi considerado foragido da justiça por não ter participado de uma das audiências marcadas pelo juízo

enquanto os fazendeiros respondiam em liberdade. No entanto, não se sabe ao certo os motivos de sua ausência, o que relata a comunidade é que ele não tinha finalidade de se esconder, pois permaneceu na sua aldeia (MARINHO E ABREU, 2021).

Conforme noticiado, a prisão preventiva do Indígena foi decretada pelo Juízo da Primeira Vara Federal de Dourados/MS, desde 13 de dezembro de 2018, dia em que a Força Nacional de Segurança foi até a casa de Leonardo, na área Reserva Indígena *Tey'i Kuê*, com mandado de prisão. Durante este episódio, os policiais afirmam ter encontrado cerca de 300g de maconha na casa de Leonardo que acabou sendo preso em flagrante por tráfico internacional de drogas, tão somente porque a região era próxima da fronteira do Paraguai (Marinho e Abreu, 2021). Mussi (2021, p.7) alega que durante a audiência de custódia o flagrante do indígena foi convertido em prisão preventiva, sob a justificativa do tráfico internacional de drogas no feito de n°0001325-94.2018.4.03.6002, bem como, ser considerado foragido da justiça.

A condenação foi de 16 anos e 4 meses de reclusão, bem como, 2 anos e 15 dias de detenção, definido o regime inicial fechado. Ademais, foi decretada pena de multa em 67 (dias-multa) pelos crimes de cárcere privado, dano qualificados, além de roubo majorado. Contra esta prisão a Defensoria Pública da União interpôs HC perante o Juízo da 1ª Vara Federal de Dourados/MS, sendo negado pelo Tribunal Regional Federal da 3ª região. Ato contínuo, interpôs Recurso Ordinário - cabível contra decisão desfavorável ao *Habeas Corpus*

proferido em 2ª instância - ao Superior Tribunal de Justiça, esse, decidido monocraticamente pelo Ministro relator Jorge Mussi que denegou o pedido por entender estar correta a manutenção da prisão preventiva em desfavor do indígena Leonardo Souza (MUSSI, 2020, p.3).

Irresignada, a Defensoria manejou o recurso cabível, qual seja, um agravo regimental em recurso ordinário do pedido de HC (AGRG no RHC nº115.094). Mussi, no entanto, novamente sendo relator do feito, considera suficientes os fundamentos da prisão preventiva, sobretudo, o de proteção à ordem pública, não existindo coação a ser sanada pelo STJ, negando provimento ao agravo (2020, p.12). Em mais uma tentativa de promover a liberdade do indígena, a DPU impetrou novo HC tendo como autoridade coatora – autoridade responsável pela coação ilegal à liberdade de locomoção - o Ministro Relator Jorge Mussi do STJ.

Adiante, o estudo cinge-se ao conteúdo da decisão deste H.C., de nº183.598, deliberado pela Corte do Supremo Tribunal Federal em 1º de janeiro de 2020 no intento de que Leonardo pudesse aguardar o julgamento em liberdade ou medidas cautelares diversas da prisão. A decisão foi proferida de forma colegiada pela primeira turma do STF que por maioria não conheceu do HC, de acordo com os fundamentos do redator Ministro Alexandre de Moraes, acompanhado pelo Ministro Luís Roberto Barroso e Dias Toffoli. Restaram vencidos a Ministra Presidente Rosa Weber, pois conhecia do HC e deferia a ordem para concessão da liberdade de ofício, bem como, Ministro Marco Aurélio.

CRIMINALIZAÇÃO DA LIDERANÇA INDÍGENA: JULGAMENTO DO HABEAS CORPUS DE Nº183.598 E DESDOBRAMENTOS INTERNACIONAIS

No bojo da decisão do HC 183.598, o Ministro redator Alexandre de Morais é o que possui voto mais significativo para não conhecer do instrumento e não conceder a ordem dos pedidos. Isto porque discorre sobre o tema em oposição à Ministra Relatora Rosa Weber, sendo acompanhado pela maioria de seus pares, Ministros Luís Roberto Barroso e Dias Toffoli. Verifica-se que o argumento principal para o seu convencimento pela manutenção da prisão da liderança indígena, deixado de lado neste momento questões processuais, é a visão de que Leonardo está adaptado culturalmente; integrado.

Para Marés, em clássico trabalho, "O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil", este "raciocínio revela o velho preconceito claramente estabelecido nas leis imperiais de que o ideal do índio era viver sob a 'justa, humana, pacífica e doce' sociedade brasileira" (1985, p.162). Ideal que embora se pretenda superar a partir das novas legislações e da CRFB/1988, ainda permeiam o entendimento dos juristas de modo geral.

Primeiro, Moraes reconhece o trágico evento e informa ter se dirigido ao local dos fatos (2020, p.21), pois à época era Ministro de Justiça do Brasil, aduz que conversou com a comunidade e os policiais feitos reféns, considerando que um erro não justificaria aos demais. Todavia, acredita que a eventual vingança praticada por parte da comunidade indígena, igualmente não se sustenta, pois dirigida aos policiais que

chegaram no local para conter os danos do ataque, enquanto teriam sido os fazendeiros que invadiram a terra indígena e matado o filho de Leonardo. Coincidentemente, Marés já adiantava acerca do processamento indígena: “nos poucos casos que chegaram aos Tribunais Superiores, porém, é pacífica a decisão de não serem aplicadas as regalias oriundas da origem étnica, com o argumento de que, nos casos concretos, os agentes já estariam suficientemente ‘aculturados’” (1985, p.162).

Pois bem, o Ministro continua ao alegar o reconhecimento dos graves atos cometidos, sendo o indígena, trata sobre a adaptação cultural, “o fato de ele estar aculturado, já integrado à sociedade, também, a meu ver, não justificam tratamento diferenciado” (2020, p.23). Importante mencionar que ao afirmar não caber tratamento diferenciado, perfaz [...] categorização de quem seja o índio [*sic*] – se não cientificamente sustentável – possibilita o seu controle e, logo, o exercício de um poder sobre sua destinação: dizer quem é índio e quem não é, é dizer quem tem ou não direitos indígenas” (SILVA, 2016, p.31).

Caso integrados, não obtêm o tratamento especial previsto nos princípios das normas penais, art.56 do mesmo diploma legal. Esse indica, no caso de condenação do indígena por infração penal, que a pena deverá ser atenuada e na sua aplicação o juiz atenderá também ao grau de integração identificado. As referidas normas não foram aplicadas, Moraes não chega a conhecer do HC com fundamento na jurisprudência pacífica da primeira turma do STF, que entende pela impossibilidade do instrumento quando em face de

decisão monocrática do Ministro do STJ, já rechaçada também por decisão colegiada desse Tribunal Superior (2020, p.21). Conclui seu voto pela ausência de ilegalidade, inclusive, porque a prisão preventiva já havia sido substituída por decisão condenatória em regime fechado e o indígena em questão foi considerado adaptado culturalmente. Ao final, dentre os que somam votos desfavoráveis ao indígena, juntam-se o Ministro Luís Roberto Barroso e Dias Toffoli.

De forma oposta, a Ministra Relatora Rosa Weber, parte para análise do ideal integrador do Estatuto do Índio, em especial, ao regime de semiliberdade previsto no art. 56 parágrafo único, traçando um comparativo com as regras da prisão domiciliar do Código de Processo Penal (CPP), Lei de nº3.689 de 1941, normas que na visão da Ministra se complementam. A previsão do art.317 do CPP admite o recolhimento do acusado em prisão domiciliar diante de alguns quesitos, enquanto no art.56, parágrafo único, do referido Estatuto do Índio, é possível o cumprimento das penas em regime especial de semiliberdade nos órgãos federais de assistência aos indígenas.

Neste sentido, Weber assevera que este entendimento já foi acolhido pelo STF em benefício de acusado indígena no RHC 62.327-1/PB. Prossegue ao afirmar que as culturas ameríndias não possuem as mesmas concepções de individualismo eurocêntricas que são base para a maioria da sociedade, pois entre os povos originários tradicionais prevalecem os vínculos afetivos e familiares de comunidade, como um todo que se acolhe e protege; o coletivo se sobrepõe ao individual (2020, p.09). Específica ainda, quanto aos Tupis-Guaranis – os

Guaranis Kaiowá fazem parte da árvore étnica que descende dos Gua – significado de vingança, para eles, informa que praticado algum ato violento contra determinado membro da sua comunidade, sua revolta dirige-se aqueles que não fazem parte do seu grupo, ou ainda, vê aos de fora do seu círculo familiar como um todo.

Logo, a justificativa reiteradamente utilizada pelos ministros em desfavor do paciente do HC reverbera o fato de que ele agiu em desfavor dos policiais que não tinham lesionado os membros da comunidade e seu filho. Ocorre que, segundo o relato dos indígenas, os policiais não colaboraram para redução do conflito, razão pela qual resta ainda mais forte a visão de que fazendeiros e policiais – não indígenas – seriam vistos pela comunidade Guarani, como parte do mesmo grupo agressor.

Esta análise para além do direito subscrito, levando em consideração questões culturais, foi realizada tão somente pela Ministra. Ela informa que a observação das distinções étnicas é necessária para afastar tratamentos discriminatórios, circunstância proibida pela Convenção 169 da OIT (2020, p.9). Desconsiderar questões étnicas e culturais nesse contexto também causa equívocos quanto à culpabilidade e periculosidade. Ou seja, os demais julgadores veem o paciente de forma extremamente perigosa e violenta pela sua reação contra pessoas inicialmente não envolvidas no conflito, desconsiderando sua visão acerca dos não indígenas.

Passa então ao fundamento de integração do indígena, diz Weber, que não restou claro nas instâncias de julgamento anterior, quais as razões para conclusão de que o indígena

residente no seu aldeamento estaria adaptado culturalmente, ou o fato de comunicar-se em língua portuguesa não presumir por si só sua integração.

A prisão do indígena é uma excepcionalidade no procedimento penal, previstas medidas alternativas ao encarceramento no Estatuto do Índio e na Convenção da OIT sobre povos indígenas e tribais de 1969. Quanto aos direitos humanos aplicáveis ao caso, Weber considera que o tratamento destinado ao indígena, sobretudo no período pandêmico – em clara violação aos preceitos da Constituição de 1988, bem como, no que prescreve a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica) e do art. 7º do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos das Nações Unidas, de 1966, em especial, a excepcionalidade do encarceramento indígena, agride a Convenção de nº169 sobre os Povos Indígenas e Tribunais, nos termos dos arts. 8º, 9º e 10º, além no disposto no Estatuto do Índio, em seus arts. 56 e 57.

Weber decide assim por conceder a ordem de ofício, apenas no que toca a substituição da prisão preventiva do paciente, liderança indígena Leonardo de Souza, para modalidade domiciliar, cumprindo-a nos limites geográficos da aldeia indígena *Tey'i Kue* (2020, p.20). Durante o julgamento Weber foi acompanhada apenas pelo Ministro Marco Aurélio, esse compreende a inadequação do cumprimento da pena em prisão preventiva no presídio de Dourados/MS, devendo-se segundo ele, aguardar o trânsito em julgado da decisão condenatória para ocorrer a execução da pena, razão pela qual defere a concessão do HC nos termos do voto da Ministra Relatora.

Neste sentido, as disparidades no andamento processual do episódio conhecido como massacre de Caarapó foram observadas pela Comissão Interamericana dos Direitos Humanos (CIDH) no último Relatório brasileiro, realizado pela CIDH, acerca das condições destes direitos, em visita no ano de 2019 (publicado em 2021) houve capítulo especial dedicado às comunidades tradicionais, quilombolas, tribais e indígenas. Da mesma forma, a CIDH constatou a grave situação sofrida pelos povos Guarani e Kaiowá em decorrência da violação de seus direitos territoriais. Em visita à terra indígena Dourados-Amambaipeguá obteve informações sobre as vítimas do massacre de Caarapó, (2021, p.34).

Por fim, a CIDH perfaz recomendações sobre os diversos temas abordados, e, expressamente pede pela investigação, sancionamento e reparação das ameaças, violências e futuros ataques contra os membros dos povos tradicionais, mencionado o episódio do massacre de Caarapó.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse sentido, o objeto de estudo da pesquisa foi o HC 183.598 e os fundamentos da manutenção da prisão da liderança indígena Guarani-Kaiowá em conflito sobre o uso da terra com produtores rurais e fazendeiros, no Mato Grosso do Sul, no massacre de Caarapó. Os fundamentos da manutenção da prisão da liderança indígena Guarani-Kaiowá no Massacre de Caarapó (MS) espelham a divergência de celeridade no julgamento dado às partes envolvidas no conflito, os processos possuem data de denúncia e protocolo próximos, mas apenas um dos feitos já caminha para o trânsito

em julgado após decisão de segundo grau com recursos aos tribunais superiores.

O interesse geral e mais abrangente da pesquisa foi justamente compreender as razões de permanência da prisão do líder indígena Guarani-Kaiowá utilizados na negativa do HC em oposição à liberdade e ausência de julgamento dos fazendeiros também denunciados no caso por crimes contra a vida e lesão corporal.

Percebe-se, desde logo, que o tratamento não os diferencia no sentido antropológico de indígena e não indígena, mas tão somente processual. Frisa-se que a percepção de integração no âmbito legislativo interno, prevista no Estatuto do Índio, diverge da normativa constitucional brasileira; art. 231 da CRFB/1988, bem como, dos tratados de direitos humanos sobre as populações tradicionais, conforme ainda, as repercussões da matéria no campo dos Direitos Humanos.

Considera-se que, inobstante o Estado busque ser pluriétnico e conceda aos indígenas e comunidades tradicionais o exercício de seus direitos, enquanto componentes de organização com estruturas social e políticas próprias, definidas a partir da sua identidade cultural, desconsideram suas próprias normas em relação aos conflitos comunitários. Tal inadequação é fundamental para que possamos entender os motivos pelos quais justamente um réu branco recebe tratamento especial, em detrimento dos demais litigantes, ao qual a especificidade, apesar de garantida pela Constituição, não se materializa na prática jurídica.

Por esta motivo o debate desse trabalho permeia os fundamentos da decisão do HC que inclusive podem se tornar

paradigma desfavorável a casos semelhantes em relação às comunidades tradicionais, sobretudo quando o judiciário discute o tema sob à luz de: "índio integrado" à sociedade ou "aculturado".

Assim, o Estado brasileiro, embora tenha evoluído no âmbito legislativo em relação aos povos tradicionais originários, buscando apresentar um discurso pluralista e democrático, permanece na categoria do que Souza Filho (1985) descreve como um direito envergonhado. Embora crie órgãos institucionais para auxiliar o julgador a administrá-los – e, no caso, permita tratamento diferenciado na aplicação e execução da pena - preponderantemente, o Judiciário estimula, a partir do reconhecimento velado de inferioridade ética, à integração por meio da adaptação cultural. Quando as próprias instituições de poder da República transformam o desrespeito aos povos tradicionais e o direito individual de seus componentes jurisprudência maculam a Constituição que juraram resguardar.

Ao final, a divergência de tratamento no HC 183.598 releva a desigualdade disfuncional, que não se justifica pela equidade e impõe ao indígena a injustiça de estar preso preventivamente por anos, enquanto as comunidades tradicionais observam a situação dos demais, que acusados por crimes igualmente violentos, aguardam o julgamento em liberdade.

REFERÊNCIAS

AMADO, Luiz Henrique Eloy; VIEIRA, Ana Carolina Alfinito. **Criminalização e reconhecimento incompleto: obstáculos legais à mobilização indígena no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021.

BELTRÃO, Jane Felipe. **A antropologia e o exercício da justiça: perícias em torno de direitos indígenas**. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 2022.

BRASIL. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus 183.598**. Rel. Ministra Rosa Weber. Publicação 22 de março de 2021. Disponível em: https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=755391604. Acesso em: 24 out. 2022.

CIDH. **Relatório da Situação dos Direitos Humanos no Brasil**: Aprovado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos em 12 de fevereiro de 2021. Disponível em: http://www.oas.org/pt/cidh/relatorios/pdfs/Brasil2021-pt.pdf . Acesso em: 20 out. 2022.

CIMI — CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO- **Em meio à pandemia, invasões de terras e assassinatos de indígenas aumentaram em 2020**. 28/10/2021. Disponível em: https://cimi.org.br/2021/10/relatorioviolencia2020/. Acesso em: 24 out. 2022

SOUZA FILHO, C.F. Marés de. O direito envergonhado: O direito e os índios no Brasil. **Revista IIDH**. Vol.15 – San José, p. 145-164, 1985.

MARINHO, Maiara e ABREU, Rafael, **Massacre de Caarapó: produtores rurais soltos, liderança indígena presa**. *LE MONDE Diplomatique Brasil*. Acervo Online, 2021. Disponível em: https://diplomatique.org.br/massacre-de-caarapo-produtores-rurais-soltos-lideranca-indigena-presa/ Acesso em: set. 2022.

SILVA, Elisângela Cardoso de Araújo. Povos Indígenas e o Direito à Terra na Realidade Brasileira. **Serviço Social e Sociedade**. Vol.133 - São Paulo, p. 480-500, 2018.

SILVA, Tédney Moreira da. **No banco dos réus, um índio**: criminalização de indígenas no Brasil. São Paulo: IBCCRIM, 2016.

TOFFOLI, Dias. **Resolução nº287 do Conselho Nacional de Justiça**. Brasília: CNJ, 25 de junho de 2019.
Disponível em: https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/2959.
Acesso em 04 out. 2022.

Parte 2

Culturas e Dinâmicas Sociopolíticas (entre) lugares

Conceito de Cultura: aproximação entre as abordagens de Stuart Hall e Milton Santos

Mariana Gomes
Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

David Junior de Souza da Silva
Pós-Doutoramento pelo Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado Acadêmico) da Universidade Federal do Amapá (PPGH/UNIFAP) (2020 a 2022). Doutor em Geografia (IESA/UFG). Mestre em Sociologia (UFGD). Bacharel em Ciências Sociais (UFMS). Vice-Líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

Introdução

Essa pesquisa propõe construir um diálogo entre Stuart Hall e Milton Santos, contrapondo complementarmente a reflexão sobre a cultura de ambos. Cultura é um dos conceitos fundamentais dos Estudos Culturais, e conquanto Milton Santos não tenha tratado diretamente do conceito, realiza profundas reflexões sobre a dimensão cultural da sociedade contemporânea, associando esta reflexão às dinâmicas territoriais e às disputas globais de nossa era.

Do mesmo modo, Milton Santos procura realizar sua ciência e reflexão sobre o mundo não apenas tendo como objeto o ‘terceiro mundo’ ou o ‘sul global’, mas procura construir uma visão de mundo filosófica e científica tendo como ponto

de partida e ponto de vista o tal sul global; nesse sentido, seu esforço epistemológico aproxima-se da tarefa pós-colonial assumida pelos Estudos Culturais.

Stuart Hall nasceu em Kingston, Jamaica, mas viveu a maior parte da vida no Reino Unido. Seus trabalhos inauguraram estudos culturais contemporâneos que consideraram os fatores da margem e o papel da globalização e as diferentes condições de construção de identidade cultural na pós-modernidade.

Hall se envolveu na luta anticolonial, pois quando deixou a Jamaica, o país ainda era uma colônia inglesa. Em entrevista Hall contou como foi o iniciador juntamente com Raymond Williams, Richard Hoggart e Lawrence Grossberg da escola conhecida como “estudos culturais” e fundou a revista *New Left Review*, um dos principais órgãos de renovação e expressão da nova esquerda.

O Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham foi fundado por Hoggart em 1964 e Hall foi um dos pesquisadores convidados para formar a equipe de pesquisa. Entre os anos de 1968 e 1979, Hall presidiu o centro. Lecionou na UK Open University em 1997 e encerrou sua carreira como Professor Emérito.

Milton Santos nasceu em Brotas de Macaúbas no Estado da Bahia, filho de pais professores, formou-se em direito na Universidade Federal da Bahia em 1948. Advogado, geógrafo, jornalista, cientista e professor universitário é considerado um dos intelectuais brasileiros mais importantes do século XX.

Perseguido na Ditadura, Milton Santos deixou o Brasil em 1964 e retornou em 1977. No tempo que passou fora do Brasil,

o professor foi recebido e aclamado por diversas universidades do mundo, produzindo um grande número de estudos em diversos idiomas, principalmente sobre epistemologia geográfica e geografia econômica.

CULTURA CONTEMPORÂNEA

Existem diversas definições de cultura, essas são diferenciadas a depender da área de concentração, das nuances científicas e dos estudos empenhados.

Quando Hall passa a integrar o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham se interessa por estudar a cultura. Em uma entrevista aos estudantes em Harvard, o autor diz que:

> *Cultura é o que os grandes escritores disseram e pensaram. Não tem relação com a política, não tem elementos constitutivos relacionados ao poder. Não se trata de julgamentos sociais ou distinções sociais; gosto é uma questão de sensibilidade e não de classe, etc. É uma visão branqueada da cultura. [...] Portanto, estávamos mergulhados na política literária contrária ao interesse pela cultura popular (HALL, 2011, p.1).*

Nesta passagem de sua entrevista podemos ver como o autor entende que o conceito de cultura vigente se pretendia absoluto, neutro, puro e universal, alheio a questões políticas.

Ou seja, era um entendimento de cultura a-histórico, a-político e a-social – atitude a qual Hall identifica como racialmente relacionada, porque típica das pretensões de superioridade civilizacional e poder da branquitude e do eurocentrismo.

Em outro texto, "A centralidade da cultura" (1997), Hall argumenta que existiu um movimento histórico de contestação do privilégio desta definição de cultura, que foi conhecida como 'virada cultural' (*cultural turn*).

Neste texto, Hall estabelece as características da "virada cultural" e como o termo se tornou central, "com a ascensão dos novos domínios, instituições e tecnologias associadas às indústrias culturais" além de a cultura nessa virada cultural ser [...] vista como uma força de mudança histórica global; a transformação cultural do quotidiano; a centralidade da cultura na formação das identidades pessoais e sociais" (HALL, 1997, p.27).

Hall também destaca a importância da cultura para a ciência naquele momento, escrevendo o trecho abaixo:

> *Este capítulo inicia examinando novamente a centralidade da cultura - a enorme expansão de tudo que está associado a ela, na segunda metade do século XX, e o seu papel constitutivo, hoje, em todos os aspectos da vida social (HALL, 1997, p. 16).*

O autor destaca também que a cultura sempre foi um tema importante mas que ganhou mais notoriedade e destaque

ao acompanhar as mudanças mais recentes. As relações culturais entre os países mudaram consideravelmente através da transmissão cultural possibilitada pela tecnologia. E as demais ciências sentiram que essa mudança iria definitivamente mudar a forma como analisamos o mundo.

> *Em certo sentido, a cultura sempre foi importante. As ciências humanas e sociais há muito reconhecem isso. Nas humanidades, o estudo das linguagens, a literatura, as artes, as idéias filosóficas, os sistemas de crença morais e religiosos, constituíram o conteúdo fundamental, embora a idéia de que tudo isso compusesse um conjunto diferenciado de significados - uma cultura - não foi uma idéia tão comum como poderíamos supor (HALL, 1997, p.16).*

Para Hall, a cultura é dotada de ação social e por isso, toda ação social quando praticada com um significado geral é atribuído um padrão cultural. Como neste destaque:

> *A ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma mas em razão dos muitos e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as*

> *coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros. Estes sistemas ou códigos de significado dão sentido às nossas ações. Eles nos permitem interpretar significativamente as ações alheias. Tomados em seu conjunto, eles constituem nossas "culturas". Contribuem para assegurar que toda ação social é "cultural", que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação (HALL, 1997, p.16).*

No caso acima o autor classifica os hábitos como ação cultural e colabora para o entendimento das práticas sociais. Por isso, "De acordo com este enfoque, todas as práticas sociais, na medida em que sejam relevantes para o significado ou requeiram significado para funcionarem, têm uma dimensão "cultural". (HALL, 1997, p.32)". O autor finaliza colocando que "contribuem para assegurar que toda ação social é "cultural", que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação." (HALL, 1997, p. 16)

A pesquisa teórica sugerida neste trabalho nos leva então a uma análise profunda das contribuições de Hall e Santos. Neste sentido vemos que para Hall (1997) a importância que o debate cultural alcançou e como a globalização colaborou para uma ideia de cultura influenciada

pelos lugares. Em “A centralidade da cultura’’ o autor deixa claro tais contestações.

> *No século XX, vem ocorrendo uma “revolução cultural” no sentido substantivo, empírico e material da palavra. Sem sombra de dúvida, o domínio constituído pelas atividades, instituições e práticas culturais expandiu-se para além do conhecido (HALL, 1997, 17).*

O autor esclarece qual a função desse novo papel na organização deste novo mundo que se redesenha, agora, através das multimídias. Mesmo a tecnologia tendo avançado de forma acelerada desde as análises de Hall, o autor já observava tais mudanças.

> *Ao mesmo tempo, a cultura tem assumido uma função de importância sem igual no que diz respeito à estrutura e à organização da sociedade moderna tardia, aos processos de desenvolvimento do meio ambiente global e à disposição de seus recursos econômicos e materiais. Os meios de produção, circulação e troca cultural, em particular, têm se expandido, através das tecnologias e da revolução da informação” (HALL, 1997, 17).*

Em outro trecho, o autor destaca o conflito e as influências que essa nova configuração espacial pode gerar. Principalmente em cidades mais globais que a partir desse novo contexto é preciso pensar uma política cultural que dê conta dessa nova demanda.

> *Não deve nos surpreender, então, que as lutas pelo poder sejam, crescentemente, simbólicas e discursivas, ao invés de tomar, simplesmente, uma forma física e compulsiva, e que as próprias políticas assumam progressivamente a feição de uma "política cultural" (HALL, 1997, p.21).*

Ainda em relação a esse tema o autor vai nomear esse momento histórico como uma "Revolução cultural". A revolução cultural causou mudanças consideráveis em todos os sentidos e foi um grande marco. Observe esse trecho:

> *A revolução cultural que aqui estamos tentando delinear em suas formas substantivas é igualmente penetrante no nível do microcosmo. A vida cotidiana das pessoas comuns foi revolucionada - novamente, não de forma regular ou homogênea (HALL, 1997, p.22).*

E essa revolução cultural colocada por Hall não só influencia o global ou as cidades mais globalizadas como o local e o

cotidiano, mas sim todas as esferas da vida e da ciência. Eis o que o autor define a partir da centralidade da cultura:

> *Até aqui, temos nos referido à questão da "centralidade da cultura" essencialmente observando quatro dimensões: a ascensão dos novos domínios, instituições e tecnologias associadas às indústrias culturais que transformaram as esferas tradicionais da economia, indústria, sociedade e da cultura em si; a cultura vista como uma força de mudança histórica global; a transformação cultural do quotidiano; a centralidade da cultura na formação das identidades pessoais e sociais. Agora é o momento de vermos o segundo aspecto da centralidade da cultura: suas dimensões epistemológicas (HALL, 1997, p.27).*

Não obstante o autor também vai tratar da episteme, ou seja, de como a centralidade da cultura foi apropriada pela ciência, movimento que é conhecido como "virada cultural".

> *Refere-se a uma abordagem da análise social contemporânea, que passou a ver a cultura como uma condição constitutiva da vida social, ao invés de uma variável dependente, provocando, assim, nos*

últimos anos, uma mudança de paradigma nas ciências sociais e nas humanidades, que passou a ser conhecida como a "virada cultural" (HALL, 1997, p.27).

Em outra passagem o autor define que:

> *Em parte, então, no seu sentido epistemológico, a centralidade da cultura repousa nas mudanças de paradigma que a "virada cultural" provocou no interior das disciplinas tradicionais, no peso explicativo que o conceito de cultura carrega, e no seu papel constitutivo ao invés de dependente, na análise social. Um aspecto disto é a expansão da "cultura" a um espectro mais amplo, mais abrangente de instituições e práticas (HALL, 1997, p.32).*

Em contrapartida às análises marxistas em que o econômico era o fator central de análise da sociedade, Hall vai demonstrar como apenas a vertente econômica não era suficiente no auxílio da leitura mais contemporânea nos estudos sociais e de cunho social.

> *O "econômico", por assim dizer, não poderia funcionar nem teria efeitos reais sem a "cultura" ou fora dos significados e dos*

> *discursos. A cultura é, portanto, nestes exemplos, uma parte constitutiva do "político" e do "econômico", da mesma forma que o "político" e o "econômico" são, por sua vez, parte constitutiva da cultura e a ela impõem limites (HALL, 1997, p.34).*

Neste capítulo o autor encerra o debate escrevendo sobre a governança e regulação da cultura. Em outros dois momentos Hall, apresenta sua concepção de cultura. Nos textos "Notas sobre a desconstrução do "popular" e "Que negro é esse na cultura negra" ambos no livro "Da Diáspora" (2003).

Em "Notas sobre a desconstrução do popular" o autor elabora uma análise sobre a égide do debate sobre a cultura popular. Segundo o autor, desde a passagem do capitalismo agrário para o industrial, a classe trabalhadora e o povo têm encontrado uma forma de resistência da cultura popular através da tradição. Por isso, "Nos estudos da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse na cultura popular, o duplo movimento de conter e resistir, que inevitavelmente se situa em seu interior." (HALL, 2003, p. 249).

Para o autor, a definição de cultura popular pode ser colocada como: "A cultura popular não é, num sentido "puro", nem as tradições populares de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõem. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas." (HALL, 2003, p. 249). Aqui podemos entender o novo lugar de entendimento da cultura popular, essencial para entender a sociedade.

Neste artigo o autor vai analisar a cultura como uma

estrutura de poder, segundo autor há a cultura dominante que tenta imprimir suas impressões sobre as demais, aqui vemos um claro posicionamento sobre a cultura erudita. E apesar da cultura dominante ter uma força ideológica muito forte, "Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural" (HALL, 2003, p.255). Isso se encaixa perfeitamente com as culturas marginalizadas como o funk, o hip hop e demais gêneros.

Nestes termos o autor defende a cultura popular como uma luta de classe. Isso fica explícito no seguinte ponto: "O povo versus o bloco de poder: isto, em vez de "classe contra classe", é a linha central da contradição que polariza o terreno da cultura (HALL, 2003, p.262). Aqui o autor faz referência a ideia de cultura bastante elitizada como por exemplo, a cultura europeia como o balé, o piano, versus as expressões construídas através da cultura popular.

Em "Que negro é esse na cultura negra?", o autor discute a cultura popular em sua transposição para cultura de massa através da produção e circulação global de cultura. Ele ressalta que a partir da ascensão e visibilidade que a cultura negra alcançou, isso é visível ao pontuar que:

> *Dentro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao* **mainstream**, *nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora (HALL, 2003, p.338).*

Outro ponto importante é o fato de que a herança cultural é um fator importante para entendermos a cultura popular e sua longeva historicidade e permanência. Neste ponto o autor mostra como a cultura popular prevalece mesmo que distante ou distorcida de sua origem.

> *Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, às experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em sua inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contra narrativas; e sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular mainstream, elementos de um discurso que é diferente - outras formas de vida, outras tradições de representação (HALL, 2001, p.342).*

Nesta obra o autor trata o caráter racial da cultura e das heranças culturais em diáspora. Oferecendo assim um panorama racial que até então não era explorado no aspecto da cultura.

As contribuições do Stuart Hall são incontáveis e muito importantes, como nosso objetivo com esse trabalho é estabelecer um diálogo com Milton Santos, pontuamos aqui importantes passagens dos dois autores. Por isso, ao estudarmos a contribuição de Milton Santos vemos que o autor tratou sobre o tema com extrema atenção e importância, estabelecendo o limite de análise de cada grande tema.

Em “Por uma outra globalização” (2014) há um fragmento em que o autor disserta sobre a cultura popular e de massa dentro do contexto de um mundo globalizado e em “Da totalidade ao lugar” (2000) o autor também estabelece algumas considerações sobre o tema. O autor escreve que

> *Hoje, objetos culturais tendem a tornar-se cada vez mais técnicos e específicos, são deliberadamente fabricados e localizados para representar melhor a objetivos previamente estabelecidos. Quanto às ações, tendem a ser cada vez mais racionais e ajustadas. Convertidos em objetos geográficos, objetos técnicos são tão mais eficazes quanto melhor se adaptam às ações visadas, sejam elas econômicas, políticas ou culturais (SANTOS, 2014, p.146).*

Enquanto em “Por uma outra globalização” o autor coloca que:

> *Um exemplo é a cultura. Um esquema grosseiro, a partir de uma classificação arbitrária, mostraria, em toda a parte, a presença e a influência de uma cultura de massas buscando homogeneizar e impor-se sobre a cultura popular; mas também, e paralelamente, as reações desta cultura popular. Um primeiro movimento é resultado do empenho vertical unificador, homogeneizador, conduzido por um mercado cego, indiferente às heranças e às realidades atuais dos lugares e das sociedades (SANTOS, 2000, p.70).*

Neste trecho o autor destaca o papel da cultura popular e sua apropriação pela cultura de massa. O autor destaca também o papel do sistema capitalista em homogeneizar e influenciar culturalmente através do consumo países e contextos cujos os aparatos culturais não possuem calcificação ou proteção interna.

> *Sem dúvida, o mercado vai impondo, com maior ou menor força, aqui e ali, elementos mais ou menos maciços da cultura de massa, indispensável, como*

> *ela é, ao reino do mercado, e a expansão paralela das formas de globalização econômica, financeira, técnica e cultural. Essa conquista, mais ou menos eficaz segundo os lugares e as sociedades, jamais é completa, pois encontra a resistência da cultura preexistente (SANTOS, 2000, p.70).*

Nesse sentido, o autor oferece um entendimento da cultura popular como resistente à cultura de massa, por mais que a segunda tenha uma tendência homogeneizante sobre a primeira. Isso passa sobre o que os autores como Santos tinham de mais inovador.

Sobre isso o autor coloca que

> *Constituem-se, assim, formas mistas sincréticas, dentre as quais, oferecida como espetáculo, uma cultura popular domesticada associando um fundo genuíno a formas exóticas que incluem novas técnicas. Mas há também – e felizmente – a possibilidade, cada vez mais frequente, de uma revanche da cultura popular sobre a cultura de massa, quando, por exemplo, ela se difunde mediante o uso dos instrumentos que na origem são próprios da cultura de massas (SANTOS, 2000, p.70).*

Nesta passagem o autor destaca a revanche cultural que ocorre quando a cultura popular se utiliza dos meios da cultura de massa para se reproduzir e se multiplicar. O autor usa a expressão “de baixo” para sinalizar o que Hall chama de os da “margem”. Em “Já os símbolos “de baixo”, produtos da cultura popular, são portadores da verdade da existência e reveladores do próprio movimento da sociedade” (SANTOS, 2000, p.70). E no seguinte trecho:

> *Nesse caso, a cultura popular exerce sua qualidade de discurso dos “de baixo”, pondo em relevo o cotidiano dos pobres, das minorias, dos excluídos, por meio da exaltação da vida de todos os dias. Se aqui os instrumentos da cultura de massa são reutilizados, o conteúdo não é, todavia, “global”, nem a incitação primeira é o chamado mercado global, já que sua base se encontra no território e na cultura local e herdada (SANTOS, 2000, p.70).*

Aqui o autor destaca a importância da cultura local herdada e sua capacidade de se estender sobre o território. Sem deixar de tecer críticas ao motor central da cultura de massa.

> *A cultura de massas produz certamente símbolos. Mas estes, direta ou indiretamente ao serviço do poder ou do mercado, são, a cada vez, fixos. Frente ao*

> *movimento social e no objetivo de não parecerem envelhecidos, são substituídos, mas por uma outra simbologia também fixa: o que vem de cima está sempre morrendo e pode, por antecipação, já ser visto como cadáver desde o seu nascimento (SANTOS, 2000, p.71).*

Dentro desse debate se propõe analisar outros temas em que os autores fazem importantes contribuições como podemos ver distintas formas de se considerar a cultura em um trabalho de análise, sendo o conceito de Hall mais epistêmico e teórico e, o de Santos, imbricado na relação entre cultura popular e de massa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aproximação entre os Santos e Hall não é algo novo, já havendo um conjunto de estudos apontam o pensamento pós-colonial presente nos trabalhos de Milton Santos, enquanto participava do movimento de renovação da geografia, o que aproxima ainda mais o autor para os estudos culturais e de Hall, mesmo que de forma autônoma.

Como podemos ver na pesquisa bibliográfica em buscas de referências para este trabalho, os autores trabalharam temas similares com graus de importância diferenciados, devido a especialização e trajetória acadêmica de cada um e isso é possível observar através da leitura ávida e contínua de suas contribuições para a ciência que são inquestionáveis.

No caso do uso de “Cultura”, para Hall, grande autor dos

estudos culturais, podemos ver que o conceito é essencial, tanto que faz parte de um grande número de suas produções e palestras. Podemos dizer que grande parte do que Hall produziu tem relação direta com Cultura. Já para Santos, a cultura é entendida mais como algo que faz parte do espaço e da construção da vida de forma mais generalizada, usando a palavra como termo e a associando a um conjunto de saberes.

É interessante notar que Hall e Santos tratam da cultura popular na mesma perspectiva, mesmo quando Santos se utiliza do termo "cultura de massa" se tratando dessa cultura comercializável e genérica, o mesmo traz a importância da "cultura popular" e da realização dessa cultura como quebra de um padrão hegemônico de entendimento das coisas da cultura.

Esse trabalho teve o objetivo de encontrar nas obras dos referidos autores esse fio de conexão. O resultado que pudemos encontrar trazem uma contribuição que se somam aos demais trabalhos sobre o tema. A análise dos conceitos é uma tarefa complexa mas tem o potencial de contribuir com outros trabalhos interessados em aproximar Santos e Hall cada vez mais, beneficiando assim, tanto os estudos culturais como a própria geografia, áreas disciplinares de cada autor.

REFERÊNCIAS

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**, jul-dez, 1997. Disponível em http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361/40514

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Entrevista con Stuart Hall. **Orígenes e inicios de los estudios culturales | Em pt: Origens e primórdios dos estudos culturais** | Entrevista com Stuart Hall. Disponível em: https://www.notaantropologica.com/origenes-e-inicios-de-los-estudios-culturales-entrevista-con-stuart-hall/

SANTOS, M. O dinheiro e o território. In: **Geographia**, Universidade de São Paulo, ano 1, n.º 1, 1999, p. 8 (com adaptações)

_____. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 6. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2000.

_____. **A Natureza do Espaço**: Técnica, Razão e Emoção. 3ª Edição. São Paulo: Edusp (Editora da USP), 2003.

_____. **Da totalidade ao lugar**. 1a Edição, 3a Reimpressão. São Paulo:Edusp (Editora da USP), 2014

_____. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Edusp. 2002

_____. **A metamorfose do espaço habitado**. São Paulo: Edusp. 2014.

Quando o chefe fala: correlações entre língua, identidade e poder na XIII Assembléia Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)

Edilan dos Santos
Indígena do povo Karipuna. Graduado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (Unifap) e Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas (Unifap).

Elissandra Barros
Doutora em Linguística (UFRJ). Docente do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (Unifap) e da Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas (Unifap).

Introdução

A relação entre língua, identidade e poder é fundamental para compreender a realidade dos povos indígenas no Brasil, uma vez que a língua é um elemento central na formação da identidade desses povos e, ao mesmo tempo, uma ferramenta para o exercício de poder dentro e fora de suas comunidades. A língua também está intimamente ligada à relação com a natureza e a concepções de mundo específicas, assim, o domínio da língua indígena é valorizado como um indicativo da capacidade do indivíduo – e do povo – de manter relações equilibradas com o ambiente e com outras comunidades, além de ser fundamental para a transmissão dos conhecimentos tradicionais.

De acordo com Hall (1997), uma identidade é formada através de um processo contínuo de identificação, no qual os indivíduos se veem refletidos nos sistemas culturais que os cercam e constroem sua identidade cultural. Nesse sentido, a língua é um dos principais componentes da identidade cultural, pois ela é a expressão de uma cultura e sua história. Na Papua Nova Guiné, Fox (2002) destaca que o domínio da língua materna é um dos fatores mais importantes para a constituição de lideranças tradicionais. De acordo com o autor, a língua materna é vista como um sinal de conexão com a tradição e com a comunidade, e sua falta pode ser considerada pela comunidade como descompromisso e alienação do indivíduo e/ou povo.

A relação entre língua e poder, língua, discurso e política, língua e identidade é estudada por diferentes áreas – linguística, antropologia, sociologia, comunicação e estudos culturais –, sem esgotar as possibilidades de análise. Contudo, empreendemos uma pesquisa bibliográfica na qual não localizamos estudos cujo foco fosse compreender a relação entre o domínio da língua materna indígena e a constituição de lideranças tradicionais, como os caciques e cacicas, o que destaca o quanto ainda são incipientes as tentativas de discutir essa relação entre os diversos povos indígenas do Brasil, principalmente em um período em que as línguas indígenas estão gravemente ameaçadas de extinção. Essa ameaça é uma das muitas consequências do colonialismo e da imposição do português como língua nacional, um projeto de subjugação que começou com a invasão portuguesa e se intensificou em 1758, quando o Marquês de Pombal

proibiu o ensino e o uso do tupi e instituiu o português como única língua do Brasil, o que permanece ainda hoje, mesmo que a Constituição Federal de 1988 tenha garantido aos povos indígenas o direito ao uso de suas línguas ancestrais.

Nesse texto, nosso objetivo é refletir sobre a relação entre o domínio da língua materna indígena e a constituição de lideranças tradicionais, a partir das observações e reflexões de lideranças indígenas, reunidas durante a XIII Assembleia Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), ocorrida entre 03 e 05 de agosto de 2022, na Aldeia Manga, Terra Indígena Uaçá, Oiapoque. Esta Assembleia contou com a presença de lideranças indígenas oriundas dos nove estados da Amazônia brasileira, representantes de culturas, identidades e línguas distintas, durante a qual realizamos nosso trabalho de campo, que consistiu na utilização de um questionário-guia aplicado durante uma entrevista gravada em que fizemos observações, tiramos dúvidas e inserimos novas perguntas, sempre que achamos necessário. Agradecemos a João Paulo Tukano, Eudo Shanenawa, Elemilton Guajajara e Mariazinha Baré, cujas falas retomamos a fim de refletir sobre o papel das línguas indígenas nos espaços de discussão política e poder.

De posse das gravações, realizamos a transcrição das entrevistas, manualmente, sem utilização de programas computacionais. A análise de dados foi realizada procurando empreender uma reflexão, relacionando as respostas obtidas, nosso referencial teórico e os aprendizados que obtivemos na pesquisa. Essa foi uma parte importante e, no futuro, poderá ser ampliada pois, reconhecemos, os objetivos propostos

nesse trabalho necessitam de uma bibliografia mais ampla e, também, de novos trabalhos de campo. Não descartamos a possibilidade de, em outro momento, refazermos a metodologia abarcando, somente, as Assembleias do povo Karipuna, o que facilitaria a coleta de dados e o foco da análise, e que foi a ideia inicial desse estudo.

A COIAB

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira congrega as organizações indígenas dos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do estado do Maranhão, onde residem, segundo o Ipea, 56% da população indígena brasileira. A COIAB foi criada em um cenário de transformações sociais e políticas ocorridas no Brasil após a promulgação da Constituição Federal de 1988, com a missão de:

> *defender os direitos dos povos indígenas a terra, saúde, educação, cultura e sustentabilidade, considerando a diversidades de povos, e visando sua autonomia através de articulação política e fortalecimento das organizações indígenas (Estatuto da COIAB).*

A primeira Assembleia Geral dos Povos Indígenas da Amazônia Brasileira aconteceu na capital do Amazonas, Manaus, em 19 de abril de 1989, durante a qual participaram 74 lideranças indígenas, 6 organizações e representantes dos estados

do Pará e Amapá, além de convidados das organizações do sul do país e do Mato Grosso. A Ata desta Assembleia constitui um importante documento histórico, pois registra a intenção daquelas lideranças de criar uma organização que confluísse os interesses dos povos indígenas da Amazônia. Durante a referida Assembleia,

> *as lideranças em conjunto decidiram pela criação de uma organização para representar e participar dos movimentos dos setores, que houvesse a representação das seguintes regiões da Amazônia: Amapá, Roraima, Rondônia, Alto Rio Negro, Alto Rio Solimões e Médio Amazonas (COIAB, 1989).*

Os estados da Amazônia legal possuem suas próprias organizações representativas. No Amapá é a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP) a representante da COIAB na região. A APOIANP foi criada pelos povos, organizações e lideranças indígenas do Estado do Amapá e norte do Pará, em um processo amplo de discussão que culminou na realização da sua 1ª Assembleia Geral, em maio de 2016, com a participação de caciques e lideranças indígenas de 11 povos, das quatro regiões da base de articulação da APOIANP: região Parque Indígena do Tumucumaque, região Rio Parú D'Este, região Oiapoque e região Wajapi. A APOIANP tem como um dos objetivos principais reivindicar do Estado e da sociedade brasileira

o respeito total e o cumprimento dos direitos fundamentais dos povos indígenas. A APOIANP articula as regiões do Oiapoque, Waiãpi, Parque do Tumucumaque e Paru d'Este, possuindo uma coordenação coletiva, constituída por um representante de cada região.

Tabela 1

Estrutura da APOIANP por região e povos atendidos

REGIÃO	POVOS ATENDIDOS	COORDENADOR
Oiapoque	Galibi-Kalin'a, Galibi-Marworno, Palikur-Arukwayene, Karipuna	Simone Karipuna
Tumucumaque	Apalai, Wayana, Tiriyó, Tikuyana Akuriyo e Sikuyana.	Kutanan Waiãpi Waiana
Paru d'Este	Wayana, Apalai e Tiriyó	Demétrio Amisipa Tiriyó
Waiãpi	Waiãpi	João Paulo Waiãpi

FONTE: Dados cedidos pela APOIANP, 2022

No ano de 2022, a XIII Assembleia Geral da COIAB teve lugar na Aldeia Manga, sendo organizada graças à articulação da APOIANP. O evento contou com a presença de 116 delegados representantes dos 9 estados da Amazônia legal, bem como de indígenas da região e convidados. Esse cenário político importante foi o local escolhido para realizar as entrevistas que forneceram o embasamento para o presente estudo. Através dessas entrevistas, pudemos obter informações valiosas acerca das perspectivas e das demandas dos diversos povos indígenas envolvidos nas discussões.

Figura 1

Votação durante a XIII Assembleia Eletiva da COIAB

A nova diretoria da COIAB, eleita na XIII Assembleia Eletiva realizada na Aldeia Manga/Oiapoque/AP, passou a ser constituída por:

NOME	CARGO	ESTADO
Toya Manchinery	Coordenador geral	ACRE
Alcebias Macuxi	Vice Coordenador	RORAIMA
Avasnilson Karajá	Primeiro Tesoureiro	TOCANTINS
Dineva Kayabi	Segunda Tesoureira	MATO GROSSO
Mariciely Tuapary	Primeira Secretaria	RONDÔNIA
Sergio dos Santos Silva Galiby Marworno	Segundo Secretário	AMAPÁ

Fonte: Registro realizado por Edilan dos Santos, 2022.

Durante esta Assembleia houve outra eleição significativa que resultou na nomeação de Kléber Karipuna como o novo Coordenador da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), sucedendo Sônia Guajajara, que assumiu o recém-criado Ministério dos Povos Indígenas. Além disso, Ângela Kaxuyana também foi eleita como representante da COIAB na Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA).

LÍNGUA COMO INSTRUMENTO DE PODER

Não é novidade nos estudos da humanidade a relação estabelecida entre língua e poder. O domínio da língua e do discurso sempre foi um elemento de distinção social. Em sociedades letradas essa distinção estende-se, também, à modalidade escrita. Entre os indígenas, a língua é uma das principais formas de expressão de sua identidade cultural e sua manutenção é fundamental para a preservação da cultura e da história de diferentes povos. Como afirma Canagarajah (2012), a língua é um aspecto central da identidade cultural, uma vez que ela reflete a história, a cultura e a memória coletiva de um povo. Hall (1997) argumenta que as identidades são construídas por meio da linguagem e, portanto, as línguas são fundamentais para a construção da identidade cultural.

Quando pensamos na tradição oral e transmissão de conhecimentos entre os povos indígenas, podemos observar que o domínio da retórica também é muito valorizado. O dom da palavra e o direito de usá-la está, tradicionalmente, ligado à posição do chefe e dos pajés, estendendo-se aos mais idosos que, pela experiência de vida e conhecimentos

acumulados, são elevados a condição de sábios. Durante nossa pesquisa, refletimos com João Paulo Tukano sobre as relações de poder entre as línguas, principalmente no que concerne as línguas indígenas, que são minoritárias e minorizadas, em relação ao português. João Paulo Tukano frisou que a língua é a expressão do pensamento de um povo, de suas epistemologias: "[...] a língua é para nós a expressão do pensamento, tudo na coisa do conhecimento. Quando se impõe uma língua você está impondo pensamento, cosmologia daquele [outro] povo" (TUKANO, J.P., 2022). João Paulo Tukano frisou que, quando o chefe fala em sua língua indígena, ele mostra sua cosmologia e sua identidade, em suas palavras:

> *a liderança tem que dominar a língua materna, porque, como falei, a língua pra nós é nosso pensamento, a língua pra nós é nosso território, a língua pra nós é nossa terra, a língua pra nós é nosso povo, na medida que toda língua é uma expressão do pensamento, uma expressão do conhecimento. As palavras são o recorte das cosmologias, do reconhecimento do povo, portanto, uma liderança que não domina a própria língua não vai poder defender [seu povo] com um argumento diante de uma imposição (TUKANO, p. 2022).*

A questão da imposição da língua perpassa muitas outras formas de opressão e de subjugação, aqui concerne destacar a supressão da diversidade e da pluralidade de mundos tão presente na cosmologia dos povos originários. Ailton Krenak chama atenção para essa dimensão:

> *A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (...).*
> *Para a Unesco, 2019 é o ano internacional das línguas indígenas. Todos nós sabemos que a cada ano ou a cada semestre uma dessas línguas maternas, um desses idiomas originais de pequenos grupos que estão na periferia da humanidade, é deletada. Sobram algumas, de preferência aquelas que interessam às corporações para administrar a coisa toda, o desenvolvimento sustentável (KRENAK, 2019, p.12).*

Tanto João Paulo Tukano quanto Ailton Krenak alertam para a diminuição da diversidade linguística e a imposição de uma língua, mas especificamente, de uma língua majoritária,

de Estado, como ocorre no Brasil com a língua portuguesa. Ao impor uma língua, o Estado impõe também sua cultura, modo de vida e de pensar a existência dos povos indígenas. Nessa mesma direção, Eudo Shanenawa, durante nossa entrevista, afirmou que:

> *(...) nós fomos obrigados a falar mais a língua dos outros e fomos proibidos de falar a nossa. Mas a língua mais linda, a língua mais bela desse planeta é da nossa cultura, entendeu? Por isso que valorizo, por isso que luto para ninguém perder, porque nem o português é nosso, o português é emprestado de Portugal. (...) infelizmente eu aprendi mais o português, porque nós fomos forçados a falar o português, nós éramos obrigados a falar o português... (...) na época dos nossos contatos os seringalistas, patrões seringalistas, os caucheiros, os extrativistas, eles diziam que a nossa língua era feia, nós tínhamos que falar uma língua única que era o português, então nós fomos forçados e quando a gente falava [nossa própria língua] éramos obrigados a calar para falar o português, então nós fomos sequestrados para [deixar de] falar a nossa língua. Nós fomos é amarrados, chicoteados ou sei lá! Fizeram tanto mal*

pra gente que a gente hoje, a gente perdeu a maioria das nossas culturas, principalmente a nossa língua materna, né! (SHANENAWA, E., 2022).

É fato na história dos povos indígenas no Brasil que, durante o processo de "integração" impetrado pelo Estado, mas, antes mesmo, na colonização, o "acesso ao poder" da língua foi sistematicamente bloqueado para uma grande parte da população, que continua sendo marginalizada (OLIVEIRA, C.H.S., 2018, p.45). Nesse sentido, falar uma língua indígena continua a ser um ato de resistência dos povos indígenas que, comumente, é percebida na fala das lideranças indígenas, que vamos chamar aqui de "fala do chefe". Nesse sentido, precisamos atentar para o uso político da língua indígena na fala do chefe. Antes, porém, é preciso destacar que, tradicionalmente:

> *O chefe indígena tem o papel de um fazedor de paz e não de juiz. Ele não é um terceiro que se interpõe às partes estabelecendo uma interpretação da lei que deve se impor a todos, mas sim um árbitro que busca estabelecer um consenso entre as partes, utilizando-se de seu prestígio para estabelecer uma reconciliação. Ao exercer o seu poder de chefe, portanto, ele o faz de modo não coercitivo (CLASTRES, 2017, p.3).*

Tradicionalmente, o cacique ou a liderança indígena que fala tem um lugar de destaque e protagonismo. Cesarino (2020, p. 06) destaca que:

> *Nas reuniões políticas realizadas por povos ameríndios, é comum observar o respeito pelo tempo da fala do interlocutor, raramente interrompido ou silenciado. Como o tempo da palavra alheia é soberano, reuniões e discussões não possuem um término claro e podem durar indefinidamente; parecem, mais ainda, não ser pautadas pela necessidade de estabelecer alguma decisão final.*

Entre os Kuikuro, o processo de transmissão de conhecimento da fala formal de lideranças é detalhado por Franchetto (1983, p.50):

> *A fala formal é memorizada e transmitida para o filho do chefe (se não idealmente para seu neto), que herda o status, ou para outro chefe que queira se tornar mestre desse estilo. Nesse último caso o ensino exige um pagamento (ipipaga).*

É interessante destacar a ligação entre as palavras e as cosmologias, pois a língua indígena de um povo consegue acessar universos muito mais amplos e, de modo especial.

João Paulo Tukano destaca que as palavras são "o recorte das cosmologias, do reconhecimento do povo". Toda expressão de fala verbal precisa ser um argumento de quem transmite o conhecimento correlacionado a fala de chefe, para isso, "a força da palavra aqui não parece estar (completamente) nela mesma, nem caberia restringi-la à intencionalidade de quem fala" (PISSOLATO, 2002, p.3). Para Clastres (2017, p. 3), o chefe:

> *Ele [chefe] deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, se fiando nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra.*

Segundo o autor, o cacique ou chefe indígena tem um papel de pacificador, mas, para "falar" é preciso considerar também a legitimidade do chefe diante das pessoas presentes no ambiente. Essa legitimidade é estendida para além dos caciques, mas abarcam as pessoas que, por sua construção de vida e respeitabilidade diante da comunidade, têm lugar de fala nas discussões, embora não ocupem papel definido na estrutura política da comunidade, como ocorre, comumente, com os mais velhos, as pessoas mais idosas da comunidade.

Para essa legitimidade, comumente, é preciso saber "falar a língua" do povo. Embora nas assembleias mistas o português seja a língua geral da comunicação, saber falar a língua

indígena de seu próprio povo é, sim, um fator que aumenta a legitimidade e confere maior respeitabilidade ao chefe diante dos demais. A língua indígena também é usada como "arma" pelas lideranças, como esclarece Elemilton Guajajara:

> *[...] é supor, como exemplo, numa reunião de um parlamentar. Gente, é tipo a gente vai falar uma palavra tal, a gente não sabe usar na nossa língua, aí então a gente vai ter que partir pro português, só que nós, do povo Guajajara, temos estratégia, que é de usar a língua pra que o caraiu que tá aqui, no seu lado, o homem branco, pra que ele não possa a vir entender, essa é uma estratégia que a gente usa, isso é muito importante (GUAJAJARA. E., 2022).*

A estratégia de usar a língua indígena como arma, possibilitando a organização e articulação do povo em reuniões em que estão presentes não indígenas, é bastante conhecida e utilizada. Durante a Assembleia da COIAB, em que várias línguas indígenas estavam presentes, pudemos observar que essa estratégia também servia para que as discussões de um grupo – falantes de uma língua indígena – ficassem restritas entre si, enquanto outro grupo usava a mesma estratégia, usando para isso outra língua indígena, própria do povo. Isso ocorre sempre que o assunto discutido é importante ou restrito a determinado povo.

Observamos, durante a Assembleia da COIAB, que a utilização da língua indígena conferia legitimidade ao falante diante de todos aqueles que estavam presentes, segundo Charaudeau, a legitimidade é

> *exclusiva do domínio político. De maneira geral, ela designa o estado ou qualidade daquele cuja ação é bem fundamentada. Pode estar ou não legitimado a tomar a palavra em uma assembleia ou em uma reunião, a decretar uma lei ou um regulamento, a aplicar uma sanção, a dar uma gratificação (CHARAUDEAU, 2006, p.65).*

No movimento indígena, a legitimidade é visível nos discursos de caciques/chefes indígenas e, ainda segundo Charaudeau, ela é:

> *[...] resultado de um reconhecimento, pelos outros, daquilo que dá poder a alguém de fazer ou dizer em nome de estatuto (ser reconhecido em função de um cargo institucional), em nome de um saber (ser reconhecido como sábio), em nome de um saber-fazer (ser reconhecido como um especialista) (CHARAUDEAU, 2006, p.67).*

A legitimidade está muito ligada a atuação dos líderes frente aos desafios de liderar seu povo; são vários momentos de reunião e conversa entre si e com os governantes na busca de melhorias para dentro das comunidades. Ao longo de todo esse processo, os líderes indígenas vão ganhando notoriedade e reconhecimento, ou seja, vão ganhando poder de fala. Assim, os anos de experiência e de atuação no movimento indígena torna muitos chefes pessoas de grande conhecimento, apesar da maioria não ter passado por uma escola formal. Podemos citar o exemplo do cacique Raoni que, apesar de não ser falante do português, é reconhecido no Brasil e no mundo pela sua luta pela proteção da Amazônia e dos povos indígenas, o que lhe confere maior poder de fala.

Maria Baré chama atenção para o fato de haver vários chefes que não falam a língua indígena do seu povo, o que decorre, principalmente, do nefasto processo de colonização a que foram submetidos. Para que possamos compreender esse processo, Mariazinha Baré explica que:

> *[...] Porém, cada povo tem uma história diferente do outro, né? E o que seria isso? Tem povos que passaram por um problema que é de relação muito forte com os não indígenas e onde eles foram proibidos de falar a própria língua. Então, se tem um chefe hoje que se auto afirma, reconhece como indígena, mas não fala a língua, isso não quer dizer que ele vai ser menos indígena do que aquele que*

> *fala, porque a gente precisa entender todo um contexto, do porquê que aquele povo ou então aquele chefe não fala mais a sua língua. Então, é delicado, é importante entender esse contexto de esse chefe não falar, porque ele pode ser discriminado, ou então nós mesmos, entre nós, a gente passa a discriminar e as vezes até a não reconhecer um povo porque o chefe não fala a sua língua. [...] ele é uma boa liderança, mas, porque ele não fala a língua, ele vai deixar de ser uma liderança? Sabe? Ele vai deixar de ser o chefe? Então [...] pra mim é importante, é muito importante [falar a língua], porém, se ele não fala é importante saber qual é o motivo dele não falar ou então daquele povo não falar a sua própria língua (BARÉ. M. 2022).*

Mariazinha Baré também ressaltou que o Movimento Indígena precisa pensar em conjunto sobre o uso da língua indígena nas Assembleias, definir a língua que precisa ser visibilizada e em quais momentos haverá a utilização de uma determinada língua.

> *Felizmente, nós somos povos diversos, com várias línguas. O ideal é que a gente pudesse tá se comunicando na nossa*

língua, numa grande Assembleia dessa, pelo menos que a gente pudesse tá se comunicando numa língua indígena onde as pessoas conseguissem entender, mais isso é muito delicado também, porque a gente não pode fazer com que uma língua [indígena] se sobrepõe sobre a outra, né? Por exemplo, tem vários povos aqui, de repente, só um exemplo, tem um povo aqui e vou falar do povo Baré, que é meu povo, aí meu povo Baré fala Nheengatu, a maioria das pessoas da minha região, que é do Amazonas, no Alto Rio Negro, que são Baniwa, Moripá, os outros que estão aqui, eles entendem o Nheengatu. Mas aí eu começo, tipo assim, a influenciar ele a falar mais o Nheengatu, por exemplo, nas reuniões. Mas e a língua dele, onde é que fica, né? Eu penso que são questão que a gente precisa analisar juntos e definir juntos, quais são essas línguas que a gente precisa estar dando visibilidade? A gente acaba invisibilizando, por exemplo, aqui nós estamos falando português, mas a gente vai falar o português porque é a língua que todos entendem. Vou falar, não tem pessoas aqui entre nós parentes

que não entende e nem fala, só escuta, mas não entendem e nem falam, então é complexo. A estratégia de colonização ainda continua (BARÉ. M. 2022).

Concordamos que é preciso também trazer a discussão sobre as línguas indígenas para dentro do Movimento Indígena, até mesmo como estratégia política, certamente esse será um desafio.

À GUISA DE CONCLUSÃO

A língua é uma parte fundamental da cultura e identidade dos povos indígenas. Através da língua, eles expressam seus pensamentos, conhecimentos e relações políticas, construindo assim suas relações com a sociedade envolvente. A língua também é uma forma de se relacionar com o território, sendo uma defesa deste. Quando um cacique usa a língua indígena do seu povo, ele legitima seu poder através do discurso, ensinando também a valorização da língua materna. O papel de um cacique é dado não só pela sua motivação e habilidade em organizar o povo, mas também pela importância dada à preservação da língua e da cultura indígena.

Nesse sentido, estudos sobre a relação entre língua e poder nos povos indígenas podem contribuir para a compreensão de como o domínio da língua materna impacta na formação de lideranças tradicionais, além de conscientizar a sociedade sobre a importância da proteção das línguas indígenas e dos direitos dos povos indígenas à sua cultura e identidade.

Quando se fala nas memórias dos povos indígenas sobre o

uso da língua, é muito revoltante para eles o processo de colonização e a imposição de outra língua, que é o português. Os povos originários eram proibidos de falar suas próprias línguas, e com isso, muitas línguas desapareceram, como foi lembrado por Mariazinha Baré. No entanto, há muitos povos que continuam resistindo e mantendo suas línguas indígenas, mesmo com a permanência da imposição da língua portuguesa como a língua nacional, oficial e de contato com a sociedade que os envolve.

Quando os caciques usam a língua indígena de seu povo também é uma estratégia para legitimar seu poder durante seus discursos. Nesse sentido, além de falar a língua indígena, eles ensinam a valorizar e entender a importância dela. A respeitabilidade de um cacique é determinada pela sua motivação, habilidades e capacidade de organizar seu povo. Eudo Shanenawa incentiva o fortalecimento da língua e cultura indígena, ao afirmar que:

> *Então, o caminho é fortalecer a cultura, não é? É com cacique para fortalecer cultura, é com o professor, com agente de saúde, com a comunidade, com a família e com o povo. Eu acho que quando todo mundo quer nada impede, nada dificulta, nada faz com que a gente perca [a língua], você só perde se você quiser, se você não quiser quem vai querer? É todos nós quem tem que querer, é todos nós, não você, você é apenas um*

> *meio de muitos que querem saber a razão porque não podemos ou não estamos conseguindo [preservar a língua]. Você é uma pessoa que tem que motivar, vamos praticar, vamos falar, vamos ouvir, vamos fazer, porque uma coisa é você dizer, uma coisa é você fazer (SHANENAWA, E., 2022).*

Concordamos com Eudo Shanenawa, que nos incentiva ao fortalecimento da língua e cultura dos povos indígenas. O caminho é fortalecer a cultura, com o cacique, o professor, o agente de saúde, a comunidade, a família e o povo.

REFERÊNCIAS

CANAGARAJAH, Suresh. **Prática translingual**: inglês global e relações cosmopolitas. Routledge, 2012.

CHARAUDEAU, Pierre. **Discurso Político**. São Paulo: Ed. Contexto, 2006.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Poética e política nas terras baixas da América do Sul: a fala do chefe. Etnográfica. **Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 24, n. 1, p. 5-26, 2020.

CLASTRES, Pierre. **Filosofando com a chefia indígena**. Blog do Sociofilo, 2017.

COIAB. Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira et al. Ata de Fundação da COIAB. 1989.

FOX, James J. Language and Traditional Leadership in Papua New Guinea. **Oceania** 73(4), p. 245-261, 2002.

FRANCHETTO, Bruna; LEITE, Yonne. A concepção dos Linguistas. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, v. 4, 1983.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, [S. l.], v. 22, n. 2, 1997.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo** (Nova edição). Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2019.

OLIVEIRA, Cristiane Helena Silva. A. **Necropolítica linguística**: silenciamento e resistência da língua Tenetehara nas aldeias do Guamá. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará. Belém, Pará. 106 p. 2018.
PISSOLATO, Elizabeth. Palavra e (m) movimento: formas vocais em aldeias guarani. **Mana**, v. 26, 2020.

Referências Orais

BARÉ, Mariazinha. Entrevista realizada por Edilan dos Santos durante a XIII Assembleia Eletiva da COIAB. Aldeia Manga, Oiapoque, 2022.
GUAJAJARA, Eremilton. Entrevista realizada por Edilan dos Santos durante a XIII Assembleia Eletiva da COIAB. Aldeia Manga, Oiapoque, 2022.
SHANENAWA, Eudo. Entrevista realizada por Edilan dos Santos durante a XIII Assembleia Eletiva da COIAB. Aldeia Manga, Oiapoque, 2022.
TUKANO, Paulo. Entrevista realizada por Edilan dos Santos durante a XIII Assembleia Eletiva da COIAB. Aldeia Manga, Oiapoque, 2022.

Os Karipuna em movimento: memórias e narrativas de luta e resistência no movimento indígena

Dalson dos Santos

Autor principal deste estudo. Professor e liderança indígena do povo Karipuna, Terra Indígena Uaçá (AP/Brasil), mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas e graduado na Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Carina Santos de Almeida

Orientadora deste estudo. Doutora em História, professora na Licenciatura Intercultural Indígena, na Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, no Mestrado Profissional em Ensino de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Introdução

Este estudo se dedicou a historicizar o movimento indígena karipuna a partir do percurso e atuação das lideranças da Aldeia Manga que se localiza às margens do rio Curipi, Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, no estado do Amapá, Brasil. Com ênfase na experiência e memória de vida enquanto liderança, Dalson dos Santos caracteriza a cena política karipuna das últimas décadas ensejando visibilizar as trajetórias dos chefes que construíram o movimento indígena em seu contexto regional e a formulação das organizações e associações indígenas. Estes chefes lutaram pelos direitos da população autóctone em um cenário regional e nacional extremamente desfavorável aos povos indígenas – antes da

Constituição Federal de 1988 –, conquistaram espaço na política partidária local e demarcaram suas terras, além de reivindicar ações de saúde e educação com base nas especificidades das comunidades.

Na década de 1970 emergiu a "consciência pan-indígena"[15] que formulou as bases do movimento indígena contemporâneo, até esse período histórico as políticas públicas brasileiras destinadas aos povos originários caracterizavam-se por serem essencialmente civilizadora, integracionista, nacionalista e desenvolvimentista. O Estado tutelava os autóctones e definia o papel que estes povos exerciam na sociedade nacional, destituindo as alteridades indígenas e apagando as trajetórias históricas de autonomia e resistência. Esse cenário alterou-se com a emergência da consciência pan-indígena nas décadas de 1970 e 1980 quando os povos reuniram-se nas suas regiões para superar os problemas e promover a união das pautas de luta.

Os Karipuna, os Galibi-Marworno, os Galibi Kalinã e os Palikur-Arukwayene são reconhecidos historicamente como povos indígenas de Oiapoque e vivem na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa (França). Na margem brasileira do rio Oiapoque estão demarcadas e homologadas três terras indígenas, quais sejam: Terra Indígena Galibi (1982), Terra Indígena Uaçá (1991) e Terra Indígena Juminã (1992). A Aldeia Manga, lócus espacial de referência deste estudo, foi criada

---

15 A noção de consciência pan-indígena utilizada nesta pesquisa baseou-se no estudo de Munduruku (2012), assim como nas análises sobre o movimento indígena brasileiro de Brighenti e Heck (2022). Outrossim, é importante destacar que o movimento indígena faz parte das agências indígenas ao longo de suas trajetórias históricas, não se restringindo enquanto manifestação de protagonismo e autonomia a uma característica específica do final do século XX.

por iniciativa do senhor Florêncio dos Santos e sua família como um novo espaço de territorialização Karipuna em 1973, assim, a aldeia assumiu paulatinamente um papel socioeconômico relevante no cenário regional ao fornecer produtos agrícolas para o abastecimento da cidade de Oiapoque (SANTOS, 2019).

Descrever o percurso histórico do movimento indígena karipuna por meio da articulação indígena significa interpretar o protagonismo das lideranças e organizações na conquista por respeitabilidade e por espaço a partir de outra visão de mundo, uma vez que a percepção endógena (autóctone) considera as múltiplas acepções da política indígena para o tempo presente. O movimento indígena dos povos de Oiapoque conseguiu garantir a demarcação das terras[16], a implementação da educação escolar indígena, a contratação de professores indígenas e a construção de escolas nas aldeias, além disso, também garantiu a contratação de agentes de saúde, a edificação de postos de saúde, a criação de um curso de graduação específico para a formação de professores indígenas – Educação Escolar Indígena/Licenciatura Intercultural Indígena – e o ingresso de indígenas por meio de reserva de vagas na Universidade Federal do Amapá[17], entre outros. Desde seu fortalecimento no último quartel do século XX, o movimento e suas lideranças (chefes) atuam conjuntamente com organizações indígenas, ajudando na mediação política

16 Para maiores informações sobre o processo de demarcação das terras indígenas dos povos de Oiapoque, ver Meire Adriana da Silva (2020).

17 Resolução n.º 21, 13 de dezembro de 2022, que Institui a Política de Ações Afirmativas (PAAf) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), com a garantia de execução de Processos Seletivos Específicos para indígenas.

para garantia das especificidades das comunidades, inclusive, em parceria com organizações não governamentais.

Ressaltamos que este estudo visa contribuir essencialmente para a memória e história sobre o movimento indígena, rememorando personagens políticos da Aldeia Manga que já partiram assim como caracterizando a atuação no presente. A ação de historicizar o movimento indígena karipuna se traduz em um processo de fortalecimento dos vínculos da comunidade com seu passado ao mesmo tempo em que desvela aos mais jovens as memórias de luta em latência[18].

O movimento indígena não se faz sem agentes políticos, sendo assim, destacamos alguns personagens que já participaram e que foram significativos para a conquista de direitos usufruídos no presente, como Henrique dos Santos (Aldeia Manga), Luciano dos Santos (Aldeia Manga), Manoel Antônio dos Santos[19] (Aldeia Manga), Manoel Primo dos Santos, conhecido como seu Coco (Aldeia Santa Izabel), João Teodoro Forte (Aldeia Espírito Santo), Raimundo Nonato dos Santos, conhecido como seu Tangahá (Aldeia Espírito Santo), Fernando Forte (Aldeia Espírito Santo), Anicá dos Anjos (Aldeia Encruzo), Dario Vidal (Aldeia Kunanã), Célino (Aldeia Açaizal) e Sebastião, conhecido como seu Sabá (Aldeia Açaizal).

A metodologia adotada foi a descrição do tema a partir das memórias do autor, tomando como centralidade suas

---

18 A palavra latência aqui utilizada inspira-se nos estudos de Hans Ulrich Gumbrecht (2014) em suas reflexões sobre o pós-Segunda Guerra Mundial. Para os contextos indígenas, a noção de latência pode expressar um elemento importante e silente nas sociedades indígenas contemporâneas, qual seja, o desconhecimento que os mais jovens tem sobre suas histórias e sobre as lutas empreendidas pelos chefes no passado.

19 Manoel Antônio dos Santo é avô de Dalson dos Santos e nos deixou em 2021.

percepções e reflexões que permitem que se narre lembranças e histórias partindo do seu lugar de fala e atuação[20]. Além das memórias do autor, foi necessário conversar com parentes indígenas e parceiros como a irmã Rebecca Spires, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), pessoa importante e que viveu ao lado do Padre Nello (in memoriam) esse processo de fortalecimento do movimento indígena dos povos de Oiapoque.

GÊNESE E CONSOLIDAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA DOS POVOS DE OIAPOQUE

De acordo com Munduruku (2012) o movimento indígena brasileiro ganhou importância e fôlego nas últimas décadas do século XX, sendo fruto da organização dos povos em articulação e união, agregando pautas e lutas. Da reunião dos chefes dos povos e aldeias de Oiapoque que passou a ocorrer sistematicamente a partir de meados da década 1970, surgiu o movimento indígena como conhecemos hoje. Naquele momento as lideranças estavam enfrentando dificuldades, problemas internos e precisavam resolver a invasão e a demarcação das terras. O surgimento da consciência pan-indígena regional é marcado pela reunião dos chefes visando trocar ideias uns com os outros sobre território, saúde, educação, preservação das cabeceiras dos rios das “reservas indígenas” atravessadas pela rodovia federal BR-156, entre outros. As

---

20 Me chamo Dalson dos Santos e pertenço à etnia Karipuna, nasci no dia 09 de fevereiro de 1985 na Aldeia Manga, onde sempre morei. Sou graduado no Curso da Licenciatura Intercultural Indígena pela UNIFAP, na área de conhecimento Ciências Humanas. Atuo como professor efetivo do quadro do Governo do Estado do Amapá desde 2006 e sou Coordenador Geral da AIKA, bem como liderança do movimento indígena, lugares de onde sempre lutei por melhorias das comunidades e dos nossos direitos indígenas em Oiapoque. Sempre tive o espírito de liderança e desde os meus 13 anos de idade passei a participar das reuniões com meu avô, Manoel Antônio dos Santos. Hoje, com meus 37 anos de idade, posso destacar que tenho certa experiência acumulada, inclusive, já fui vice cacique por seis anos na minha comunidade.

lideranças objetivavam encontrar caminhos para reivindicar melhorias às comunidades, pois naquela época cada aldeia tinha suas próprias ações e uma política independente desconectada da noção de movimento coletivo.

É perceptível nas últimas décadas a experiência adquirida pelo movimento indígena que, paulatinamente, estrutura-se e se organiza de forma cada vez mais complexa. Os Karipuna criaram sua própria organização política em 2010, chamada Associação Indígena do Povo Karipuna (AIKA), que alcança todas as aldeias karipuna do rio Curipi, afluente do rio Uaçá. Em termos de planejamento, a AIKA costuma realizar sua assembleia interna antecedendo a Assembleia de Avaliação e Geral dos Povos Indígenas de Oiapoque, sendo um momento para o povo avaliar os diversos aspectos da vida nas aldeias e, por conseguinte, considerar seus projetos e ações para compartilhar na Assembleia (Avaliação ou Geral), quando então destacam resultados e atitudes que precisam ser tomadas para atender os anseios das comunidades karipuna.

Os Galibi-Marworno criaram em 2018 a Articulação Indígena do Povo Galibi-Marworno (AIPGM) que alcança as comunidades situadas ao longo do rio Uaçá, da BR-156 e do rio Oiapoque, contudo, sua primeira organização surgiu muito antes, em 2002. Os Palikur-Arukwayene fundaram em 2009 a Associação Indígena do Povo Palikur (AIPA) e que congrega todas as comunidades do rio Urukawá. Na região do rio Oiapoque temos duas organizações, a Articulação Indígena do Rio Oiapoque (AIRO) que representa os povos Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur que vivem nas aldeias Ariramba, Kuaikuay, Mahipá, Anani, Uahá e Kunanã – criada em 2017 – e a Associação Nana

Kalinã (ANK) do povo Galibi Kalinã criada em 2019.

A pesquisa de Sinésia Forte dos Santos (2018) sobre as Assembleias dos Povos Indígenas de Oiapoque é referência nos estudos regionais e descreveu o contexto de surgimento das Assembleias no ano de 1976, caracterizando como se estruturavam e quais foram as mudanças que ocorreram ao longo dos anos. A primeira Assembleia foi realizada na aldeia principal do povo Galibi-Marworno, situada no rio Uaçá, Aldeia Kumarumã, nos dias 22 e 23 do mês de setembro de 1976. Esse primeiro encontro foi organizado pelo padre Nello Ruffaldi do CIMI, com a participação de diversas lideranças dos povos indígenas de Oiapoque, como o cacique Manoel Primo dos Santos (Coco) e seu filho, Luís, da Aldeia Santa Izabel; Geraldo Lod, do povo Kalinã, da Aldeia Galibi de Oiapoque; cacique Henrique dos Santos, da Aldeia Manga; cacique Raimundo dos Santos (Tangahá), da Aldeia Espírito Santo; cacique Paulo Orlando Filho, da Aldeia Kumenê, do povo Palikur, acompanhado de Leon e outros dois representantes não nominados; cacique Baixinho, da Aldeia Tauari; e os caciques Manoel Floriano Maciel, Felizardo, Ribeiro, Osvaldo e Manoel Guilherme da Aldeia Kumarumã; e, ainda, os representantes dos três Postos Indígenas da Fundação Nacional do Índio (Funai)[21] localizados nos rios Curipi, Uaçá e Urukawá, os senhores Djalma, Cícero e Frederico (SANTOS, 2018).

Santos destacou que naquele momento histórico a grande preocupação das lideranças centrava-se na autonomia do território. Na referida Assembleia de 1976 discutiram sobre

21 Em 2023 a Funai passou a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

invasões, interesses de garimpeiros na busca por ouro dentro do território indígena, procura por caça e até mesmo sobre a pesca predatória e desmedida nos rios onde os povos viviam. As primeiras Assembleias eram distintas dos dias atuais e foram organizadas pelas próprias lideranças das comunidades com apoio do CIMI. Naquela época eram pequenas e com a participação de poucas pessoas, compostas basicamente pelas lideranças e suas famílias. As reuniões eram diretas e simples, sem a presença de autoridades de governo como acontece hoje, e os assuntos eram dedicados à proteção do território e à demarcação da terra.

As Assembleias são organizadas nos últimos anos pelo Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO) e pelas organizações de base, como AIKA, AIPA, AIPGM, Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), AIRO, Organização dos Professores Indígenas do Município de Oiapoque (OPIMO), Associação Indígena Uasei (AIU), Organização Indígena dos Jovens de Oiapoque (OIJO), Coletivo Waçawara (CW), Cooperativa de Motoristas Autônomos de Carros de Fretes (COOMACAF), Cooperativa Mista de Carros de Fretes Autônomos dos Povos indígena de Oiapoque (COOMCAFAPIO) e Associação dos Profissionais Indígenas do Município de Oiapoque (APISMO), além da assessoria do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ). De forma suscinta, os preparativos da Assembleia compreendem a convocação dos representantes de cada organização por parte do CCPIO para se reunirem com o objetivo de montar as comissões em que todos os representantes ficam responsáveis por certa tarefa. Então, elabora-se a pauta da Assembleia, com os assuntos

que serão discutidos. Nos últimos anos as Assembleias dos Povos Indígenas de Oiapoque se tornaram grandes eventos, onde participam muitas pessoas, não somente as lideranças, mas também professores e alunos das escolas, estudantes universitários, profissionais da saúde, jovens, mulheres e os órgãos de governo, além dos convidados não indígenas.

Na década 1990, as Assembleias passaram por mudanças e começaram a ser organizadas pela Associação do Povos Indígenas de Oiapoque (APIO) – precursora do CCPIO –, gestada estritamente por indígenas. No Quadro 1, a seguir, apresentamos o nome, a sigla e a data de criação das organizações indígenas dos povos de Oiapoque por ordem cronológica. Segundo relatou irmã Rebeca Spires à pesquisa, em face das dificuldades de gestão enfrentadas pela APIO, a associação encerrou suas atividades nos primeiros anos do século XXI. Com essa situação, as lideranças de cada povo passaram a criar suas próprias organizações para representação. Em 2002 foi criada a Associação Galibi-Marworno (AGM), em 2005 a OPIMO e em 2006 a AMIM. Somente em 2009 constituiu-se o CCPIO, instância organizativa que substituiu a APIO e que assumiu o papel de articular e representar todos os caciques. Nesse mesmo ano surgiu a AIPA e a Organização Indígena da Aldeia Kumarumã (OINAK) que substituiu a AGM. Em 2010 foi criada a AIKA e em 2011 a COOMACAF. Em 2016 foi fundada a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP), instância máxima em nível estadual das organizações indígenas de base. A APOIANP representa todas as organizações dos povos indígenas do Amapá e Norte do

Pará, inclusive, as organizações de Oiapoque. As lideranças indígenas são gestoras e coordenadoras das organizações e, em casos muito específicos, recebem assessoria de não indígenas. Em 2017, foi criada a AIRO e a OIJO. Em 2018, a AIPGM surgiu em substituição a OINAK, sendo a terceira organização representativa do povo Galibi-Marworno. Em 2019, criou-se a COOMCAFAPIO, a ANK e a AIU. Mais recentemente, em 2021, criou-se a Associação dos Profissionais Indígenas do Município de Oiapoque (APISMO)[22]. Portanto, temos uma complexa rede de associações e organizações indígenas dos povos de Oiapoque que, além de representar seus membros, ainda propõe projetos e ações nas aldeias originados das parcerias com governos e ONGs.

Quadro 1

Organizações indígenas dos povos de Oiapoque

NOME DA ORGANIZAÇÃO	SIGLA	DATA DE CRIAÇÃO
Cooperativa Mista Comunitária do Povo Indígena da Aldeia Manga	CMCPIAM	1979
Associação do Povos Indígenas de Oiapoque	APIO	1992
Associação Galibi-Marworno	AGM	2002
Organização dos Professores Indígenas do Município de Oiapoque	OPIMO	2005
Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão	AMIM	2006
Associação Indígena do Povo Palikur	AIPA	2009
Organização Indígena da Aldeia Kumarumã	OINAK	2009

22 Para compreender a substituição de uma organização indígena para outra é necessário estudos direcionados ao contexto político específico do povo, considerando o momento histórico, o que não foi o foco deste capítulo.

NOME DA ORGANIZAÇÃO	SIGLA	DATA DE CRIAÇÃO
Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque	CCPIO	2009
Associação Indígena do Povo Karipuna	AIKA	2010
Cooperativa de Motoristas Autônomos de Carros de Fretes	COOMACAF	2011
Articulação dos Povos e Organizações indigenas do Amapá e Norte do Pará	APOIANP	2016
Organização Indígena dos Jovens de Oiapoque	OIJO	2017
Articulação Indígena do Rio Oiapoque	AIRO	2017
Articulação indígena do Povo Galibi-Marworno	AIPGM	2018
Cooperativa Mista de Carros de Fretes Autônomos dos Povos indígenas de Oiapoque	COOMCAFAPIO	2019
Associação Nana Kalinã	ANK	2019
Associação Indígena Uasei	AIU	2019
Coletivo Waçawara	CW	2019
Associação dos Profissionais Indígenas do Município de Oiapoque	APISMO	2021

Fonte: Dalson dos Santos, 2023.

Gostaríamos de destacar uma das primeiras organizações indígenas dos povos de Oiapoque, a Cooperativa Mista Comunitária do Povo Indígena da Aldeia Manga (CMCPIAM) criada em 1979. Em uma entrevista realizada com o senhor Manoel Antônio dos Santos[23], a liderança relatou que o Padre Nello do CIMI ajudou as comunidades indígenas na formatação de suas associações e organizações, incentivando

23 Liderança karipuna e avô de Dalson dos Santos.

as roças comunitárias onde plantavam mandioca, banana e outros tipos de produtos que pudessem ser vendidos em benefício de todos. Com a fundação da CMCPIAM, os produtos da Aldeia Manga retirados da roça comunitária passaram a ser vendidos pela cooperativa e o dinheiro era guardado para quando precisassem comprar medicamentos ou outras demandas. A CMCPIAM funcionou por um tempo e seu Manoel Antônio chegou a trabalhar nela, pois era uma forma das lideranças aprenderem a se organizar e compreender seu funcionamento e estrutura. As experiências associativas possibilitaram que cada povo e região pudesse construir caminhos de autonomia e protagonismo capazes de intervir em prol da causa indígena.

A liderança karipuna Manoel Antônio explicou que antes da existência das Assembleias dos Povos Indígenas de Oiapoque e, até mesmo antes do CIMI chegar na região, não havia o movimento indígena como conhecemos hoje. Naturalmente que os chefes das aldeias do passado tinham outras preocupações e não se detinham a articulação política no formato contemporâneo, restringiam-se às necessidades de suas famílias extensas e parentela e, muitas vezes, sofriam com o processo civilizador sem conseguir superá-lo[24]. Apesar de sabermos as contradições do pensamento e da realidade histórica, a percepção de Manoel Antônio sobre os tempos passados vem positivada em suas memórias quando descreve que viviam com tranquilidade na aldeia,

24 Neste breve estudo não descrevemos o "processo civilizador" imposto historicamente aos povos indígenas, por outro lado, destacamos que ele está na base das múltiplas violências sofridas pelos povos ao longo dos séculos de invasão de seus territórios, sendo necessário pesquisar a temática com cuidado e sensibilidade.

outrossim, explica que naqueles tempos costumavam trabalhar na coleta de frutas, peixes e caças e não enfrentavam os problemas de hoje. As memórias de seu Manoel Antônio são marcantes e evidenciam a preocupação com a preservação do ambiente e com a educação aos mais jovens para garantir o futuro da comunidade:

> *Filho, aqui na Aldeia Manga quando eu cheguei com meu cunhado Henrique tudo era farto, não tinha esse ramal que hoje tem, era tudo fechado, eu ia aqui à beira onde os motores encostam, matava minha comida e o que eu queria comer tinha para eu matar: era peixe, caça ou pássaro, tudo era rápido. Mas hoje temos a época da proibição, não podemos matar certos tipos de animal, como o jacaré, a tracajá, o pirarucu e o surubim (piracema), isso mudou muito e peço que vocês, enquanto lideranças, que continuem preservando para as futuras crianças, pois foi isso que meus pais me falaram, que um dia teríamos que pedir para nossos filhos fazer essa preservação porque com o tempo tudo isso ia mudar.*

Antes de surgirem as Assembleias e do CIMI ter chegado para atuar entre os povos indígenas de Oiapoque, os líderes

não tinham organizações e muito menos a prática de se articular conjuntamente para a tomada de ações. Os povos não discutiam sobre o território que compartilhavam, uma vez que o jeito de viver era diferente. A consciência pan-indígena enquanto uma emergência do movimento indígena surgida a partir dos anos 1970, é um elemento que se origina do encontro, do diálogo e da necessidade de união dos povos indígenas que estavam passando por problemas específicos e comuns em suas aldeias. É importante considerar que em um período anterior a realização das Assembleias e, antes mesmo da concretização do movimento indígena enquanto uma consciência pan-indígena, os povos indígenas de Oiapoque não tinham a tradição política de se reunir e se organizar dessa forma, pois advinham de um tempo influenciado pela proteção tutelar do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, seus preceitos indigenistas se impunham sobre todos. Os chefes das aldeias, na maioria das vezes, não enfrentavam incisivamente os militares e sertanistas do SPI, ressalvo alguns casos representativos. No tempo do indigenismo, os líderes raramente se articulavam para dialogar entre parentes.

O MOVIMENTO INDÍGENA KARIPUNA: O CONTEXTO DA ALDEIA MANGA

Em 1973 seu Florêncio saiu a montante da Aldeia Santa Izabel no rio Curipi à procura de terras firmes onde pudessem plantar e abrir roças. Entre os povos indígenas, a criação de novas aldeias se traduz muitas vezes como uma necessidade comum, uma vez que corresponde aos anseios societários

de viver em outros espaços de terras férteis. Assim, primeiramente fizeram um *kahbe*[25] em uma ilha próxima a atual Aldeia Manga, em seguida, atravessaram e fundaram a nova aldeia que foi nominada de Manga. Quando esta nova aldeia foi criada não havia qualquer estrutura e muito menos organização política. Passados 50 anos de sua fundação, a Aldeia Manga em 2023 tem política indígena consolidada e gestada pelas seguintes lideranças: Cacique José Elito dos Santos, Vice-Cacique Maxwara dos Santos Cardoso e, ainda, 13 Conselheiros, como Valdemar dos Santos, Zito dos Santos Forte, Railei Batista dos Santos, Edileusa dos Santos, Maria Sônia Aniká, Magner dos Santos, Vagner dos Santos Karipuna, Kleber Quaresma Aniká, Clemilda dos Santos Felipe, Rosilene Sousa Silva, Iraneide dos Santos Oliveira, Sheila Forte dos Santos e Leandra Ramos Oliveira, todos estes são, obrigatoriamente, membros da comunidade (Quadro 2).

A figura do cacique tornou-se um personagem central na política da comunidade, é ele quem administra e coordena as reuniões e questões que surgem. O chefe é responsável por fazer a mediação e resolver os problemas internos junto aos conselheiros. Em sua ausência, quem assume todas as reponsabilidades da comunidade ao lado dos conselheiros é o vice-cacique. Por outro lado, o papel do Conselho é de assessorar o cacique e o vice-cacique nas decisões à frente da comunidade ou mesmo em reuniões fora dela. Com o passar dos anos a formulação da política da Aldeia Manga

---

25 *Kahbe* é uma casa onde é feita e produzida a farinha de mandioca. É também o local onde se recebe as pessoas que ajudam nos mutirões para capinar e roçar o terreno onde vai ser feito o plantio da roça. O kahbe é o local onde se fornece a alimentação para todo o pessoal que veio ajudar no mutirão.

sofreu mudanças internas para atender a (re)organização social. Tais transformações compreendem também a inserção de novas tecnologias na comunidade, inclusive, nos dias hodiernos ter acesso à internet é de suma importância para as lideranças, permitindo agilidade de comunicação na articulação e tomada de ações, cenário esse que no passado era complexo uma vez que os chefes moravam em aldeias distintas e tinham dificuldades para se locomover de forma célere.

Apesar de ainda manter a estrutura estabelecida pelas primeiras lideranças, as regras internas da organização social da Aldeia Manga são atualizadas conforme as necessidades contemporâneas. A postura das antigas lideranças era austera no cumprimento do que havia sido acordado com a comunidade. Atualmente, tem-se a incidência de descumprimento das regras. Um exemplo é o caso da tabela de preços que regula os valores dos produtos comercializados dentro da aldeia. Essa tabela é apresentada e aprovada em reunião da comunidade e deve ser cumprida pelo comércio local, mas o controle político é sensível e difícil. Assim, enquanto liderança, Dalson percebe que as lideranças atuais são “menos severas” que no passado. Quando um parente descumpre uma regra dentro da aldeia, a primeira reação das lideranças é procurar estabelecer o diálogo para que essa pessoa entenda a situação, somente após a conversa, decide-se ou não pelo emprego de alguma punição.

O primeiro cacique da Aldeia Manga foi Henrique dos Santos e sua gestão teve o apoio de outras lideranças que ajudaram na articulação política para a abertura do ramal do Manga que

deu acesso até a BR 156, interligando as aldeias indígenas à cidade de Oiapoque. Henrique dos Santos também conseguiu implantar uma enfermaria e um grupo gerador de energia elétrica de forma a estruturar inicialmente a nova aldeia. Após esse primeiro chefe, sucederam-se outras lideranças que deram continuidade nas lutas para a melhoria da Aldeia Manga, como os caciques Mario dos Santos, Ivan Iaparrá, Dionísio dos Santos, Romualdo Oliveira (conhecido como seu Boliviano), Aniká dos Anjos (seu Aniká), Carlos Aniká, Leôncio dos Santos Oliveira, Luciano dos Santos, Dalson dos Santos e José Elito dos Santos, respectivamente em ordem cronológica.

Quadro 2

Lideranças e gestão da Aldeia Manga em 2023, com suas funções políticas

Nº	NOME	FUNÇÃO
01	José Elito dos Santos	Cacique
02	Maxwara dos Santos Cardoso	Vice-Cacique
03	Clemilda Batista Felipe	Conselheira
04	Edileusa dos Santos	Conselheira
05	Iraneide dos Santos Oliveira	Conselheira
06	Kleber Quaresma Aniká	Conselheiro
07	Leandra Ramos Oliveira	Conselheira
08	Magner dos Santos	Conselheiro
09	Maria Sônia Aniká	Conselheira
10	Railei Batista dos Santos	Conselheiro
11	Rosilene Sousa Silva	Conselheira
12	Sheila Forte dos Santos	Conselheira
13	Vagner dos Santos Karipuna	Conselheiro
14	Valdemar dos Santos	Conselheiro
15	Zito Forte dos Santos	Conselheiro

Fonte: Dalson dos Santos, 2023.

A liderança Dalson dos Santos assumiu como vice-cacique de Luciano dos Santos de 2012 a maio de 2019, tendo acompanhado – entre diversos eventos políticos – o chefe em Brasília para assinar o documento de autorização da construção do hospital da Aldeia Manga. Em muitos momentos o vice-cacique precisa assumir a organização social e política da comunidade em substituição ao chefe principal, o que preconiza articulação e confiança entre as lideranças.

Desde os treze anos de idade Dalson dos Santos era levado por seu avô Manoel Antônio a participar dos encontros políticos chamados *Mauhi bõ nuvel*, que aconteciam na Paróquia de Oiapoque com o Padre Nello. Sua formação política se mistura com a atuação da pastoral indigenista, tendo trabalhado inicialmente na Igreja como catequista, ajudando o avô a ministrar as missas de domingo que aconteciam na Aldeia Manga. Desde então, passou a se interessar pelas reuniões políticas que aconteciam na comunidade. Assim sendo, Dalson desde muito jovem passou a frequentar as Assembleias de Avaliação e Geral despertando o desejo de ajudar a comunidade e tornar-se uma liderança.

Um elemento fulcral na educação indígena é a preocupação com a formação das futuras gerações. As lideranças antigas preocupavam-se com a transmissão de conhecimento junto aos mais jovens para que estes pudessem assumir, com o tempo, a gestão de suas comunidades com respeito e responsabilidade. E foi exatamente este movimento de formação política das novas lideranças que levou o cacique Luciano dos Santos a convidar Dalson dos Santos a participar da sua equipe de Conselho. Dalson aceitou o convite e desde

aquele momento passou a se dedicar ao movimento indígena do povo karipuna e dos povos indígenas de Oiapoque.

REFLEXÕES FINAIS SOBRE O PROTAGONISMO DO MOVIMENTO INDÍGENA

O movimento indígena regional construiu sua trajetória histórica de luta e representa um dos espaços mais significativos da política indígena na perspectiva da autonomia. Nas Assembleias, os povos indígenas de Oiapoque e sobretudo os Karipuna – tema central desse estudo – se organizam politicamente para enfrentar problemas diversos e que afligem as comunidades. O movimento indígena no formato que conhecemos hoje é diferente dos tempos de sua formulação na década de 1970, tendo se complexificado com a experiência política das últimas décadas.

As Assembleias representam um dos mais importantes espaços de mobilização dos povos indígenas regionais porquanto permitem a discussão e tomada de decisões conjuntas e articuladas visando beneficiar o coletivo. A união e articulação que mobilizou lideranças em 1976 foi conduzida pela preocupação dos chefes com o contexto histórico, qual seja, a demarcação das terras; por outro lado, as novas lideranças na contemporaneidade precisam manter-se vigilantes para a permanência das conquistas, assim como proponentes de novos projetos societários de bem-viver para suas comunidades.

Segundo relatou Manoel Antônio, nos tempos passados eram as próprias lideranças indígenas das aldeias que, por si só, custeavam os deslocamentos e estruturavam as reuniões

em que aconteciam as Assembleias. Os caciques eram responsáveis por levar alimentação e tudo que necessitassem. Nos últimos anos, para que seja realizada uma Assembleia, as lideranças solicitam a contribuição de suas comunidades – como arrecadação de alimentação e outros gêneros necessários, ou mesmo dinheiro – e recebem o apoio da organização responsável, o CCPIO, que por hora também solicita ajuda aos parceiros e organizações não governamentais – como IEPÉ e TNC – que, nos últimos anos vem contribuindo com a realização das Assembleias. Outras instituições também ajudam esporadicamente, como o Governo do Estado do Amapá (GEA), a Prefeitura Municipal de Oiapoque (PMO), os vereadores indígenas, a UNIFAP, a Coordenação Regional do Amapá e Norte do Pará (CRANP/FUNAI), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

Em sua gênese, eram poucas pessoas que participavam do movimento indígena e das reuniões e Assembleias, inclusive, o quantitativo de participantes era modesto. Na atualidade, temos eventos grandes e complexos que reúnem dezenas e até centenas de pessoas e organizações. Em 50 anos de trajetória histórica, o movimento indígena dos povos de Oiapoque e karipuna se consolidou, definitivamente. As novas gerações, da qual Dalson dos Santos faz parte, vem assumindo a responsabilidade de conduzir a cena política de seus povos, mantendo a autonomia de cada comunidade. Em que pese confluir para o fortalecimento da consciência pan-indígena, isso não significa dizer que há consenso entre os diferentes povos e lideranças das comunidades, entrementes, sempre há negociação e articulação, característica central do movimento indígena.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Clovis A.; HECK, Egon D. (Orgs.). **O Movimento Indígena no Brasil. Da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu: EdUnila, 2022.

GUMBRECHT, H. U. **Depois de 1945**. Latência como origem do presente. São Paulo: EDUNESP, 2014.

MUNDURUKU, D.. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SANTOS, D. dos. **Memórias e histórias Karipuna como elemento de patrimônio para a Educação Escolar Indígena na Aldeia Manga**. 19f. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2019.

SANTOS, S. F. dos. **As Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque (1976 – 2017)**. 41f. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2018.

SILVA, M. A.. **Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kalinã e Karipuna**: Demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP – Amazônia. 418f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho, Araraquara, 2020.

Histórias do Povo Galibi-Marworno: entre narrativa, transmissão geracional e educação indígena

Yanérica Narciso Monteiro

Autora principal deste estudo. Professora indígena do povo Galibi-Marworno, Terra Indígena Uaçá (AP/Brasil), especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas e graduada na Licenciatura em Letras/Francês pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Carina Santos de Almeida

Orientadora deste estudo. Doutora em História, professora na Licenciatura Intercultural Indígena, na Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, no Mestrado Profissional em Ensino de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Introdução

Nos mundos nativos, comumente, as narrativas contadas pelos avós às crianças e jovens introduzem os universos mítico e sobrenatural, ensinando em essência e vitalidade sobre a presença constante e intangível do invisível. Com essa premissa, este estudo abordou a relevância das histórias Galibi-Marworno para a cultura e educação indígena. À medida que conhecem as histórias, crianças e jovens passam a construir consciência sobre a existência desses seres sobrenaturais e sobre a convivência entre mundos.

O objetivo principal desta pesquisa consistiu em problematizar histórias do povo Galibi-Marworno com vistas a identificar aspectos da narração, acontecimentos ocorridos nas histórias considerando as representações dos personagens (mundo humano e não humano, cosmologia e mitologia) e, sobretudo, como se processa a transmissão geracional enquanto um elemento central da educação indígena. De forma mais específica, classificou-se as histórias registradas (documentadas) do povo Galibi-Marworno, discernindo a tipificação das narrativas e em que espaço e temporalidade ocorrem, identificou-se quem faz a narração, ou seja, quem é o narrador, e, por conseguinte, descreveu-se o processo de transmissão geracional destas histórias no contexto da educação indígena Galibi-Marworno[26].

Apresentamos um conjunto de histórias do povo Galibi-Marworno elencadas para análise, quais sejam: a) Yakaikani e Lapwsiẽ, que foram documentadas com Arsênio Monteiro e Henrique Narciso[27] (MONTEIRO, 2018; MONTEIRO; ALVES, 2019a e 2019b; MONTEIRO, 2023); b) as versões das histórias do Lapusiniẽ e da Cobra Grande (Yakaikani) registradas pela antropóloga Lux Vidal (2009); c) as histórias pesquisadas por Nordevaldo dos Santos: Ixtwa Teweiô, Ixtwá Sarakurá (Saracura e Maguari), A história do Pajé Fãkonĩ e Gil Pól, A história do Hoho (História do anão subterrâneo), Txikwã (O pássaro Tiquã),

---

26 É importante dizer que não temos, ainda, muitas pesquisas que tenham discutido as histórias Galibi-Marworno e que considerem os tempos narrativos, as relações entre passado, presente e futuro, os personagens das histórias e suas representações e múltiplas possibilidades de transmissão geracional. Ainda que este estudo não consiga abarcar todas estas discussões de forma satisfatória, são perspectivas que merecem atenção e devem ser investigadas por outros pesquisadores.

27 Estes dois narradores são os avós de Yanérica. Arsênio Monteiro, seu avô por parte de pai, lhe contou a história do Yakaikani e Henrique Narciso, avô por parte de mãe, lhe contou a história Lapwsiẽ.

Ixtwa Tutxi ke Txig (A história do Jabuti e a Onça), A História do Passarinho Órfão, História do Lapwsiẽ[28] (Sete Estrelas) e História do Lago Maruane que foi publicada em livro por Nordevaldo dos Santos e Davi Felisberto dos Santos (2017).

Considerações iniciais sobre as histórias Galibi-Marworno

O povo Galibi-Marworno integra o complexo mosaico de povos autóctones da região de Oiapoque, extremo norte do Estado do Amapá (Brasil) e fronteira com a Guiana Francesa. As narrativas indígenas colocam em evidência a prática da oralidade e permitem a manutenção dos valores socioculturais e a vitalidade da memória dos povos por meio do ato de transmitir e compartilhar o que se sabe. Na realidade, as narrativas consideram os processos identitários dos narradores e a maioria das pessoas que conhecem e contam as histórias são os pajés e os homens mais velhos das comunidades. Segundo Nordevaldo dos Santos (2022, p.08):

> *Contar histórias, entre os povos indígenas, é uma atividade que reúne um grupo para ouvir um acontecimento, são práticas que se desenvolvem de acordo com seus cerimoniais e a vida do dia a dia. Existem narrativas que são contadas e acompanhadas pelos cantos tradicionais, como é*

28 As palavras Lapusiniẽ e Lapwsiẽ referem-se a mesma história, entretanto, apresentam variações de escrita, sendo que a primeira é a grafia adotada por Lux Vidal e a segunda a ortografia aplicada entre o povo Galibi-Marworno na atualidade.

o caso dos contos fúnebres. Muitas outras também são contadas e acompanhadas por canções em várias ocasiões. Algumas narrativas podem ser contadas sem acompanhamento de cantos.

Os mundos indígenas estabelecem outras concepções e relações com a história ou as histórias. São perspectivas distintas e que variam conforme o povo, o espaço e o tempo. Nas sociedades indígenas, os papéis do narrador e de gênero são diferentes do mundo ocidental. Entre o povo Galibi-Marworno, o homem e a mulher assumem o protagonismo de narrar as histórias que lhes são atribuídas e transmitidas por seus pais, sejam estas histórias do passado mitológico, cosmológico e cosmogônico ou histórias do contato e do presente cotidiano. A partir dessa compreensão de que se tem distintas histórias, como também diferentes narradores, personagens e ouvintes, caracteriza-se aqui algumas histórias contadas – mitológicas, cosmológicas, sobrenatural –, quem são os narradores e a forma de transmissão geracional.

Considera-se de grande relevância pesquisar as histórias do povo Galibi-Marworno seja porque elas resguardam e rememoram referências do passado, mas também porque são protagonistas da educação indígena. Ainda que muitas histórias sejam de difícil compreensão porquanto se revestem muitas vezes de uma linguagem fictícia, elas evidenciam certa perspectiva e entendimento subjacente, com explicações sobre lugares, acontecimentos e cotidiano. A maioria das histórias do povo Galibi-Marworno discorrem sobre o mundo

sobrenatural ou o mundo invisível e, segundo Lux Vidal (2016, p.27), "no contexto sociopolítico indígena, o invisível permeia todas as esferas da vida cotidiana e ritual, seja no turé, ou nas cerimônias cristãs, seja nos artefatos materiais, na evocação dos astros ou das entidades do fundo da água e da mata".

Além da perspectiva sobrenatural ou invisível que aparece nas histórias do povo Galibi-Marworno, as narrativas também abordam aspectos cosmológicos que buscam expressar visões de mundo do povo. Nesse sentido, a antropóloga Aracy Lopes da Silva (1994, p. 75) explica que:

> *Cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade.*

As narrativas Galibi-Marworno resguardam a mitologia, que se interliga com o mundo sobrenatural e invisível. São histórias fabulosas, que pertencem ao tempo das origens e que ensinam as novas gerações sobre o mais antigo saber.

Assim, Silva define mitologia como:

> *Indiferenciação entre humanos e animais, que se relacionam como iguais; céu e terra tão próximos, que quase se tocam; viagens cósmicas, homens que voam, gémeos primevos, incestos criadores; origens subterrâneas; dilúvios; humanidades subaquáticas; caos, conquistas, transformações.... É o mundo tomando forma, definindo lugares e características de personagens hoje conhecidos. São os temas míticos, que narram aventuras e seres primordiais, em linguagem fabulosa, mas construída com imagens concretas, captáveis pelos sentidos; situadas em um tempo das origens, mas referidas ao presente, encerrando perspectivas de futuro e carregando experiências do passado. Assim, complexos, são os mitos (SILVA, 1994, p.75).*

Entre narrativas do invisível, cosmológicas e mitológicas, temos muitas histórias que retratam experiências vividas por seres animais como se fossem humanos, em tempos passados, com objetivo de transmitir saberes antigos e tentar explicar algumas ações do cotidiano na cultura do povo Galibi-Marworno.

A contação de histórias entre os povos indígenas acontece desde a mais tenra infância. Entre os Galibi-Marworno costuma ocorrer durante a noite antes de dormir. Entretanto, pode parecer distração quando, na realidade, a contação de

histórias trata-se de um momento circunstancial de ensinamento e transmissão geracional de saber. Antes do presente, quando não havia energia na aldeia e nem as tecnologias dos dias atuais, contar histórias apresentava-se como uma prática recorrente. Ouvir histórias fomenta a imaginação, desperta curiosidade naquele que recepciona e instiga o saber sobre o passado. Embora escutar histórias fantásticas possa promover certo medo, elas incitam a imaginação sobre a existência dos seres sobrenaturais e reforçam os cuidados e perigos da floresta.

Ao percorrer o principal rio do povo Galibi-Marworno, chamado de Uaçá, é possível avistar certos lugares que integram as histórias contadas pelos antigos. São lugares narrados como pertencentes ao mundo invisível, mitológico e cosmológico do povo, como a montanha Tipoca, que está presente nas narrativas do Yakaikani e do Lago Maruane. Estes lugares de memória permitem identificar a história narrada sobre o local, os personagens, os acontecimentos, o desfecho final, assim como os sentimentos distintos evocados[29]. Os avós e pais quando contam, compartilham experiência. Portanto, as histórias têm a capacidade de nos reportar do presente para o passado, alimentando a imaginação que emerge e que nos leva à rememoração.

Entre memória e oralidade: caracterização das histórias

No tempo dos antigos, a comunicação oral era central para a transmissão do conhecimento. A cultura e os saberes se

29 A noção de lugares de memória é discutida pelo historiador Pierre Nora (NORA, 1993[2012]).

afirmavam através da tradição oral e, dessa forma, permaneciam depositados e latentes na memória. Nesse percurso do conhecimento transmitido, pode-se encontrar as narrativas orais compostas por histórias que transitam do mundo cotidiano da aldeia ao imaginário, relacionadas à visão de mundo, explicando fatos e fenômenos naturais que ocorreram no passado de um determinado grupo social ou mesmo de um povo, alcançando o lado invisível e místico da história.

Tocada pelo presente, a memória costuma remeter-se ao passado, constitui-se de lembranças que compõem o patrimônio de saber e conhecimento e que alimentam a construção de identidades. Em vista disso, há informações que a própria pessoa pode atualizar do passado na intersecção com o presente, assim, conforme analisa Jacques Le Goff (1990), a memória tem propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, que podemos atualizar como impressões ou informações passadas, ou que representa como passadas.

Com a finalidade de caracterizar as histórias Galibi-Marworno, utilizou-se a análise de conteúdo e o método histórico porque permitem estudar elementos do povo, do espaço e do tempo no contexto das narrativas. Tabulou-se as histórias no Quadro 1 a seguir e destacou-se elementos importantes, como nome da história, fonte e abordagem históricas, quem são os narradores ou quem faz a narração, permitindo identificar a versão e, nos destaques, informou-se os personagens principais, que podem ser mulheres, seres sobrenaturais, animais.

Quadro 1

Histórias do povo Galibi-Marworno

NOME DA HISTÓRIA	FONTE	ABORDAGEM	NARRAÇÃO	DESTAQUES
A Cobra Grande – Yakaikani	Monteiro, 2018. Vidal, 2009.	Sobrenatural e Cosmológica	Pajé Leven (José Andrade Monteiro)	Cobra fêmea que cuida do protagonista, o Yakaikani
A História do Lapwsiẽ	Monteiro, 2023. Santos, 2022. Vidal, 2009.	Mitológica, Sobrenatural e Cosmológica	Henrique Narciso. Nordevaldo dos Santos. Lucival dos Santos.	Cita-se três versões diferentes nas quais a mulher é vista como má e, por isso, sofre consequências.
Ixtwa Teweiô	Santos, 2022.	Mitológica e Cosmológica	Nordevaldo dos Santos	Moças que ajudam o rapaz com comida e moças que se encantam pelos três rapazes (pássaros) que foram punidos por chegarem atrasados na Festa do Turé.
Ixtwá Sarakurá (A História do Saracura e Maguari)	Santos, 2022.	Mitológica e Cosmológica	Nordevaldo dos Santos	Mulheres como coadjuvantes, que ficam surpresas com o pescador maguari que pesca peixes grandes.
A História do Pajé Fãkonĩ e Gil Pól	Santos, 2022.	Sobrenatural e Cosmológica	Nordevaldo dos Santos	Filhas são mortas na briga entre dois pajés; Esposas são mencionadas na história como ameaça de morte.
A História do Hoho (História do anão subterrâneo)	Santos, 2022.	Mitológica e Sobrenatural	Nordevaldo dos Santos	Mulher é “roubada” pelo antagonista Hoho e, depois, recuperada pelo marido.
A História do Passarinho Órfão	Santos, 2022.	Cosmológica	Nordevaldo dos Santos	Uma tia que dá casca de batata para o sobrinho órfão.
A História do Txikwã	Santos, 2022.	Cosmológica	Nordevaldo dos Santos	Narra sobre um homem com qual Deus se comunicava através do pássaro Tiquã.
Ixtwa Tutxi ke txig (A História do Jabuti e a Onça)	Santos, 2022.	Mitológica	Nordevaldo dos Santos	Somente personagens animais.
Lago Maruane	Santos e Santos, 2017.	Cosmológica e Sobrenatural	Nordevaldo dos Santos. Davi dos Santos.	Aborda uma história de seres sobrenaturais no lago.

Fonte: Elaborado pelas autoras, a partir de Monteiro (2018, 2019a, 2019b, 2023), Santos (2022), Santos, Santos (2017) e Vidal (2009).

No Quadro 1, destaca-se a primeira narrativa aqui caracterizada: A Cobra Grande ou o Yakaikani. Trata-se da história de um indígena chamado Yakaikani que, quando caçava, acabou caindo no buraco da casa de um casal de cobras e, com a ajuda da Cobra fêmea, conseguiu escapar de ser devorado pela Cobra macho. No decorrer da narrativa o personagem principal, Yakaikani, encontra o caminho de volta para casa. Ao ficarem sabendo do ocorrido contado pelo próprio rapaz, a família junto com a comunidade monta uma armadilha para matar o casal de cobras e, de fato, consegue. Mas, o rapaz, não mais habituado com o clima desse mundo, decide voltar para o subterrâneo, para viver por lá. Essa é uma história cosmológica, apresentando visões do povo sobre o outro mundo. Mas, também, pode ser caracterizada como uma história sobrenatural, que evidencia o mundo subterrâneo invisível, mostrando a percepção a partir de um ser sobrenatural, qual seja, a cobra grande, que, para os mais velhos, existe e aparece somente para os pajés durante o ritual da Festa do Turé.

O papel feminino na narrativa aparece com a personagem Cobra fêmea que socorre o menino do perigo, livrando-o de ser devorado pelo marido, a Cobra macho. É importante salientar que a antropóloga Lux Vidal foi a primeira estudiosa a falar em termos de literatura escrita na cosmologia das histórias dos povos indígenas de Oiapoque e, sobretudo, a escrever a história desse personagem da cobra grande (VIDAL, 2009). No seu livro, além das versões Palikur e Karipuna da cobra grande, ela apresenta duas versões Galibi-Marworno que foram contadas pelo senhor Lucival dos Santos e pelo

pajé Leven, nas quais ambas não apresentam diferenças em termos de personagens e da ação na narrativa. Essa história não foi analisada na pesquisa de Santos (2022).

No item 2 do Quadro, destacamos a História do Lapwsiẽ (Sete Estrelas), que também é citada no livro de Vidal (2009) – Lapusiniê – onde a antropóloga apresenta tanto as versões Galibi-Marworno quanto dos outros povos indígenas de Oiapoque: Palikur, Karipuna e Galibi Kalinã. A História do Lapwsiẽ (Sete Estrelas) contada por Henrique Narciso narra que um grupo de irmãos estava se preparando para uma viagem ao céu. Durante os preparativos, a irmã aprontou o beiju para a viagem e o irmão mais novo pediu-lhe um pedaço, contudo, não foi atendido, sendo sua mão inclusive queimada por ela no forno. Em decorrência disso, os irmãos mais velhos decidiram ir sem ela. No final da história, a irmã se transformou em um sapo que chora atrás dos irmãos em dias de chuva, enquanto os irmãos, por outro lado, se transformaram nas "sete estrelas" que aparecem no céu.

A versão de Henrique Narciso apresenta algumas similaridades às outras versões dessa narrativa. No que se refere a personagem feminina central, a irmã é considerada, em todas as versões, como a antagonista que maltrata os familiares. Em uma das versões descritas por Santos (2022), a irmã maltrata a cunhada e o sogro, já na outra versão a história se assemelha a narrativa Palikur e Kalinã registrada por Vidal (2009), apresentando uma mulher que foi assassinada e a outra irmã que foi deixada na terra pelos sete irmãos (considerados como o pessoal do Lapwsiẽ), assim, também no final da história a irmã vira um sapo. Essa história

é considerada uma narrativa mitológica, cosmológica e sobrenatural porque explica muitos elementos significativos da sociedade, dentre eles, apresenta o som choroso que o sapo faz em dias de chuva, como também explica sobre as "sete estrelas" que aparecem no céu.

No item 3 do Quadro apresenta-se a narrativa Ixtwa Teweiô (História do pássaro bacurau), que se refere à história de um rapaz desconhecido. Não se sabe ao certo se ele era um Galibi-Marworno ou pertencia a outro povo, simplesmente o rapaz se envolve em uma confusão com o bacurau (Caprimulgídea), uma ave noturna que segundo os mais velhos só canta de noite. O rapaz desconhecido, por sua vez, acaba sofrendo as consequências da confusão quando percorre o retorno para sua casa. Durante o caminho ele conhece algumas moças que o ajudam com a alimentação. O papel da mulher nessa narrativa aparece de forma superficial. É uma história mitológica, cosmológica e sobrenatural em que, no meio dela, Santos (2022) dá uma pausa em sua transcrição sobre a história do pássaro Teweiô e descreve a Festa do Turé, com seus seres representados na forma de aves.

No item 4 destaca-se a narrativa Ixtwá Sarakurá (História do Saracura e Maguari), que discorre sobre dois homens concunhados que são representados por pássaros: o saracura (sarakurá) e o maguari (ghãgoje). Eles tinham dividido as tarefas de casa, um era carpinteiro (ghãgoje) e o outro pescador (sarakurá). Em face da reclamação da sogra sobre os peixes pequenos que comia diariamente, os dois homens foram pescar juntos e o que era carpinteiro (ghãgoje) acabou sendo bom e famoso pescador por trazer peixes grandes. Nota-se

nessa narrativa o papel superficial exercido pela mulher. A história pode ser considerada sobrenatural e mitológica por estabelecer uma relação entre os personagens pássaros com o mundo humano, onde os pássaros são concebidos e agem como pessoas.

No item 5 temos a História dos Pajés Fãkonĩ e Gil Pól, que entram em uma briga de poder com seus Karuanãs ou, seres que vivem no outro mundo, e só podem ser vistos pelos pajés. Porém, quem acaba sofrendo as consequências, muitas vezes, são os familiares. Nessa narrativa as vítimas são as mulheres, as filhas e as esposas que recebem ameaças de morte. Observa-se que essa história apresenta uma abordagem sobrenatural e cosmológica por se situar no mundo dos invisíveis, sendo perceptível as personagens femininas ocupando papeis superficiais e sofrendo as consequências das ações.

No item 6 do Quadro, A História do Hoho (História do anão subterrâneo) conta que a esposa do Yorokã é sequestrada por Hoho, um personagem que segundo o narrador é anão ou uma pessoa de baixa estatura. Segundo Santos (2022), Yorokã é o "diabo da mata" ou *djab dãbwá* em Kheuól, que ao ficar sabendo do que aconteceu com sua esposa vai atrás dela para resgatá-la e trazer de volta para casa. Pode-se considerar que a abordagem dessa história é mitológica e sobrenatural, por mais que possa realmente existir esses personagens em um outro mundo na cosmologia do povo, não se sabe o sentido ou explicação dessa narrativa, nem mesmo sabe-se dizer ao certo se a mulher foi o principal motivo da discórdia entre o anão com o *djab dãbwá*. Talvez já

houvesse outro motivo de vingança implícito na narrativa. Entretanto, o que se apresenta é a personagem feminina no meio da confusão.

No item 7 do Quadro, tem-se a História do Passarinho Órfão que, segundo Santos (2022), conta sobre um tempo pretérito onde os pássaros eram gente. A narrativa é sobre um passarinho que perdeu seus pais e foi morar com seus tios. Quando seu tio saiu a procura de mantimentos para a casa, a tia ficou cuidando do passarinho e foi preparar batatas para o almoço. O passarinho esperava que a tia lhe desse para comer, mas ao invés disso ela colocava em sua cuia as cascas das batatas. O passarinho triste contou ao seu tio quando chegou em casa que a tia o havia lhe alimentado apenas com cascas de batatas. O desfecho final da narrativa conta que, quando cada personagem se transformou em pássaro, o pequeno órfão cantou uma melodia suave e triste por causa do ocorrido. Percebe-se que a história apresenta uma abordagem mitológica e cosmológica, visando explicar a origem do canto triste e suave do passarinho órfão. A espécie de passarinho não é informada na história.

As últimas três narrativas do Quadro não apresentam personagens femininos. Segundo Santos (2022), a História do Txikwã retrata o pássaro Tiquã, que tem a calda comprida e é descrito como o pássaro da “revelação”. Essa narrativa parece estabelecer alguma relação com a história bíblica cristã de Noé. Nela, Deus se comunicava com um indígena através do pássaro Txikwã, por meio de cantos e choros e prevendo o que viria a acontecer. As histórias do pássaro Txikwã e de Noé bíblico apresentam semelhanças, havendo

uma pequena diferenciação no final. A abordagem dessa história Galibi-Marworno é cosmológica, a versão da história do pássaro Txikwã contada pelo povo poderia ser considerada como uma outra versão da história bíblica de Noé. Atualmente, quando se escuta esse pássaro manifestar-se com seu canto choroso, significa que se receberá notícias ruins, em contraponto, quando ele canta de forma alegre, notícias boas.

Na narrativa A história do jabuti e a onça (Ixtwa tutxi ke txig), o jabuti é o personagem espertalhão que consegue enganar a onça para escapar de ser devorado por ela. A história apresenta animais como personagens centrais, a onça, o jabuti, o poraquê conhecido como peixe elétrico e o urubu que por sua vez também é enganado pelo espertalhão jabuti. A história pode ser considerada uma narrativa mitológica, pois, aparentemente, desconhece-se uma interpretação para além do que se narra. Contudo, segundo Santos (2022, p.44) “Para os Galibi-Marworno, o jabuti é símbolo de sagacidade, inteligência, capacidade de dominar as situações, daí a sua representação em cestaria, utensílios, adornos”.

Por fim, a última narrativa aqui caracterizada é a História do Lago Maruane publicada em livro pelos autores Nordevaldo dos Santos e Davi Felisberto dos Santos (2017). Existe um lago na região do rio Uaçá chamado Maruane onde cada ilha que se apresenta possui seu dono. O dono é representado por seres de outro mundo, como grandes espécies de peixes do mundo subterrâneo, e que somente podem ser visualizados e se comunicar com o pajé. Santos e Santos (2017) afirmam que estes seres aparecem no lago e no

mundo real para que as pessoas não se aproximem. A abordagem da história é sobrenatural, pertence ao mundo invisível, como também pode ser considerada cosmológica. No livro os autores contam o que experienciaram quando foram visitar essa região, relatam que há ilhas que se movem pelo lago, mudando constantemente de lugar. A história mostra um mundo encantado e um lugar repleto de outros seres.

TRANSMISSÃO GERACIONAL E EDUCAÇÃO INDÍGENA ATRAVÉS DAS HISTÓRIAS DO POVO GALIBI-MARWORNO

A narração de histórias do povo Galibi-Marworno ocorre na maioria das vezes pela noite, momento familiar dedicado a reunir diferentes gerações. Dependendo do contexto, pode ser um velório como destaca Santos (2022) ou um simples encontro entre familiares. Para cada uma destas ocasiões existe um tipo de história a ser contada, quer seja ela sobrenatural, mitológica ou cosmológica. Quando uma história é narrada, comumente haverá mais de uma pessoa como ouvinte, sejam crianças e jovens, como destaca Regina Zilberman (2006, p.119): “[...] o narrar, por sua vez, supõe a presença de ouvintes, e estes não são indivíduos isolados, mas o grupo: a narração só tem sentido se dirigida ao coletivo”.

Nos mundos indígenas, como na sociedade Galibi-Marworno, as mulheres e os homens possuem seus próprios “papeis de atuação” e são lugares fundamentais para a educação indígena. No cotidiano, as mulheres narram histórias com ensinamentos tradicionais, sobretudo no que diz respeito ao comportamento. As mães ensinam as filhas contando histórias, expondo regras e situações, exemplificam eventos do

mundo sobrenatural, mitológico e cosmológico que devem ser respeitados, seguindo os princípios e saberes do povo.

A maioria das histórias contadas por homens são narrativas de cunho cosmológico e mitológico por retratarem aventuras fundantes, imaginárias e de outros mundos. Essas histórias abrangem o contexto de vida geral do povo, circulam o espaço a partir das florestas e rios da região e correspondem a tempos indefinidos. As histórias fazem parte da educação indígena, pois através delas sempre há ensinamentos que buscam mostrar para as crianças ou mesmo aos jovens sobre a cultura do povo, os costumes e os papeis que devem exercer dentro da comunidade.

Apesar de existirem vários tipos de histórias, as narrativas contadas por mulheres geralmente envolvem o cotidiano, assim, destaca-se o tema da menstruação, momento particular feminino compreendido como de muitas restrições sociais, alimentares, espaciais. As meninas ou mulheres menstruadas não podem ir no mato, na roça e nem mesmo tomar banho no rio, do contrário, sobressaem-se as consequências, como a destruição da roça ou mesmo ser acometida por "algo" ou por um ser da floresta (invisível). As histórias ensinam que as mulheres precisam cumprir compulsoriamente as regras. Desobedecer ao resguardo menstrual, por exemplo, pode sujeitar a mulher a engravidar de um ser sobrenatural da floresta, pois os espíritos invisíveis se sentem atraídos pelo sangue menstrual. Outra consequência seria a parturiente ter um feto anormal, um bebê diferente e que não sobreviveria por fazer mal a mãe, inclusive, podendo ambos morrer no momento do parto. Os mais antigos afirmam que,

para além das histórias, se as restrições forem rompidas, as consequências acontecem.

Outro exemplo de consequências são as dores abdominais ou uterina relacionadas à “mãe do corpo”, trata-se de um incômodo que acomete as mulheres na região da barriga, uma dor que pode ser semelhante a cólica, mas, muitas vezes mais forte e intensa em decorrência de problemas no útero. Para combater isso, há todo um tratamento a ser feito por uma parteira ou uma anciã que ajuda a mulher a se recuperar, realizando o trabalho do *potá* (que podem ser rezas, cantos ou sopros, dependendo de qual atividade de cura a ser realizada). O *potá* associa rezas, cantos ou assopros à puxações na barriga da mulher, práticas essenciais para o tratamento.

Muitas narrativas históricas visam essencialmente os ensinamentos. Mas nem tudo que chega aos ouvintes é conservado nas memórias, pois quando se trata da oralidade, deve-se considerar o processo de transmissão geracional, influenciado por pequenas mudanças contextuais das narrativas e, inclusive, atravessada pelo próprio esquecimento. Segundo Michael Pollak (1992, p.04): “[...] a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa”.

Isso explica o fato de que uma mesma história contada por distintos narradores pode diferir em detalhes, evidenciando possibilidades de versões. A história do Lapwsiẽ apresenta

três versões citadas neste estudo, observa-se que independente dessas diferenciações, a interpretação sobre o papel exercido pelos personagens na história continua o mesmo. Isto é, as três versões narrativas aqui abordadas (Quadro 1), como a de Nordevaldo dos Santos, de Lux Vidal e de Henrique Narciso tem em comum a presença de "sete estrelas" no céu e os espíritos considerados médicos que fazem atendimentos quando são chamados pelos pajés em uma sessão de cura.

Vejamos essa passagem explicativa sobre o Lapwsiẽ de Santos (2022, p.18):

> *Para os Galibis-Marworno, muitos anos atrás o único médico era o pajé, era ele quem detectava as doenças através de uma sessão de cura, quando efetuava uma cantarola e, nesta ocasião, convocava o "pessoal" do lapwsiẽ (espírito das estrelas), que eram médicos cirurgiões, faziam o diagnóstico aos pacientes, prescreviam as receitas e auxiliavam os pajés no tratamento do paciente. A cura era precedida pela cantarola quando o pajé organizava uma sessão para chamar os espíritos.*

As diferentes versões da história do Lapwsiẽ trazem ensinamentos tanto sobre os espíritos que operam durante uma sessão de cura do pajé, como apresentam explicações sobre

as sete estrelas que aparecem no céu e sobre o som do sapo na época de chuva (maio).

A Cobra Grande ou Yakaikani ensina e alerta sobre o poder desses seres sobrenaturais que são capazes de abduzir uma pessoa deste mundo e levá-la para o outro, a exemplo do casal de cobras que viviam no mundo subterrâneo. Uma outra narrativa com os desígnios parecidos é a história dos pajés Fãkonĩ e Gil Pól, que aborda os seres sobrenaturais chamados de Karuanãs e que pertencem ou auxiliam cada pajé, podendo exercer forças a seu favor em uma briga de poder no mundo invisível. O que conflui em comum nestas duas histórias – Cobra Grande ou Yakaikani e a história do Pajé Fãkonĩ e Gil Pól – é que elas visam preparar a criança (ouvinte) a compreender e respeitar a existência dos seres e mundos sobrenaturais e invisíveis, considerando, inclusive, a possibilidade da transformação dos seres (humanos e não humanos) em animais e espíritos e vice-versa.

Das dez histórias caracterizadas neste estudo (Quadro 1), quatro são sobre pássaros: teweiô, saracurá e maguari, o passarinho órfão e o txikwã. Muitas histórias envolvem seres animais e, segundo os mais velhos do povo Galibi-Maworno, esses pássaros viviam como pessoas. Na História do Txikwã temos um pássaro concebido como prenúncio de revelação, atualmente, o povo quando escuta o canto do txikwã sabe que notícias estão chegando. A narrativa do Hoho ou a História do anão subterrâneo se encaixa nas histórias dos seres sobrenaturais, ensinando sobre os perigos que a floresta apresenta. A história do Lago Maruane, com seres sobrenaturais que habitam aquele lugar, evidencia que tais seres

invisíveis são os reais donos deste lago que fica localizado na região do rio Uaçá, portanto, não se pode invadir este lugar.

Considerando as narrativas, suas histórias e perspectivas, pode-se afirmar que o mundo sobrenatural não trata somente do invisível. Os "seres invisíveis" são personagens que apresentam estreita relação com os ensinamentos do povo Galibi-Marworno, trazem orientações sobre o convívio cotidiano na aldeia, abarcando desde momentos festivos como no Turé, até a relação com a floresta, o rio, o lago, o céu, entre outros espaços. O mundo invisível está presente em toda parte, principalmente nas curas que eram promovidas pelo pajé, utilizando conhecimentos da medicina tradicional com os tratamentos espirituais. Na atualidade não se tem mais pajés Galibi-Marworno intervindo na sociedade, pois o último pajé conhecido faleceu em 2022 e chamava-se Leven, José Andrade Monteiro.

As narrativas de histórias do mundo sobrenatural e invisível integram a educação indígena, orientam nos comportamentos e explicam que é necessário respeitar certos espaços. Muitos dos lugares retratados pelas narrativas podem ser perigosos. A floresta, o rio e o lago apresentam ameaças tanto no mundo sobrenatural (invisível) como também no mundo natural (visível). A educação indígena implícita nas narrativas orienta os pais na educação dos filhos, exemplifica o que se pode ou não fazer e instrui o cotidiano, como aconteceu com certos personagens das histórias. As narrativas históricas se tornam, dessa forma, um elemento central na sociedade, trazendo consigo ensinamentos que devem ser respeitados por integrarem a cultura. Assim, deve-se

considerar o que afirma Silva (1994, p.76), as "[...] cosmologias e seus mitos associados são produtos e são meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história".

Considerações Finais

As histórias Galibi-Marworno são de grande relevância para a educação indígena, pois é por meio das narrativas que se apresenta o universo mítico e sobrenatural da cultura do povo. As crianças e os jovens que acessam as histórias conseguem ganhar consciência sobre a existência dos seres presentes no mundo natural visível e no mundo sobrenatural invisível. A transmissão geracional das histórias Galibi-Marworno carrega consigo ensinamentos diversos, mas sempre pertinentes à sociedade, uma vez que existem várias abordagens nas narrativas indígenas. Os homens tendem a contar histórias sobre contextos que envolvem o geral, o cosmológico, o mitológico e o sobrenatural. As mulheres se propõem a narrar histórias relacionadas aos ensinamentos sobre parto, resguardo, período menstrual, cantigas para crianças. Enfim, cada história narrada carrega consigo seus ensinamentos e finalidades, possibilitando reflexão, conhecimento sobre o presente e exercendo papel central na educação.

Se as crianças desde bem pequenas escutarem determinadas histórias, crescerão atentas as normas subjacentes, sem necessidade de os pais chamarem a atenção da criança para o descumprimento. A transmissão geracional e a educação indígena ocorrem de forma lúdica, fantástica e imaginativa.

Atualmente, o ato de narrar histórias não tem sido muito

frequente na sociedade Galibi-Marworno, ainda que ocorra entre algumas famílias. O que se percebe é que o mundo das tecnologias vem ganhando espaço nas aldeias, induzindo jovens e crianças a se interessar mais por assistir um desenho ou um filme do que se dedicar a escutar histórias do seu povo. Mas são muitos os fatores intervenientes a serem considerados no processo de transmissão geracional das histórias.

Os educadores que trabalham na Educação Escolar Indígena, os professores indígenas, possuem papel fundamental na sociedade para (re)memorar tais histórias junto as crianças e jovens, uma vez que as narrativas dos antigos fazem parte da cultura e identidade do povo. Muitas crianças desconhecem algumas das histórias aqui destacadas, entretanto, são narrativas necessárias e que tratam sobre os diversos perigos que a floresta e o cotidiano apresentam (visíveis e invisíveis). Em relação a cosmologia e mitologia do povo Galibi-Marworno, o cenário da transmissão geracional é ainda mais complexo, pois são poucas as pessoas que possuem interesse e conhecimento para contar e compartilhar. Infelizmente, outras demandas contemporâneas se afirmam na sociedade Galibi-Marworno, como a sobreposição da religião evangélica em relação a cosmologia e mitologia, promovendo certo apagamento e refutação das histórias antigas. Nesse aspecto, a atuação do professor indígena como personagem que valoriza as histórias e saberes dos antigos ganha relevo na sociedade.

REFERÊNCIAS

LE GOFF, Jacques. **Memória**. In: _____. História e memória. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990, p. 366-420.

MONTEIRO, Yanérica N. **A Cobra Grande na cultura oral dos Povos Indígenas Galibi-Marworno e Palikur**: narrativas e identidades. TCC, Licenciatura em Letras/Francês, UNIFAP, Oiapoque, 2018. Disponível em: http://repositorio.unifap.br/bitstream/123456789/387/1/TCC_CobraGrandeCultura.pdf. Acesso em: out.2022.

MONTEIRO, Yanérica N.. **Histórias do Povo Galibi-Marworno**: entre narrativa, transmissão geracional e educação indígena. Monografia (Especialização), Macapá, UNIFAP, 2023.

MONTEIRO, Yanérica N.; ALVES, Mariana J. dos S. Yakaikani: da narrativa à identidade dos povos Galibi Marworno e Palikur em Oiapoque/AP. Grau Zero, **Revista de Crítica Cultural**, v. 7, n. 2, 2019a. p. 105-132. Disponível em: https://www.revistas.uneb.br/index.php/grauzero/article/view/6542/5977. Acesso em: out.2022.

MONTEIRO, Yanérica N.; ALVES, Mariana J. dos S.. Yakaikani na cultura dos povos indígenas Galibi Marworno e Palikur: narrativas e identidades. **Afluente**: Revista de Letras e Linguística, UFMA/Campus III, v.4, n. 10, p. 216-235, jan./abr. 2019b. Disponível em: https://core.ac.uk/download/pdf/233163707.pdf. Acesso em: out.2022.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, v. 10, 1993 (2012), p.7-28. Disponível em (recuperado): https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101. Acesso em: jan.2023.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-215, 1992. Disponível em: Mimihttp://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080. Acessado em: mar.2020.

SANTOS, Nordevaldo dos. **A voz dos meus avós**: narrativas Galibi-Marworno. 83f. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Letras (UNIFAP), 2022.

SANTOS, Nordevaldo dos; SANTOS, Davi F. dos. **O Lago Maruane**: conhecimentos tradicionais dos Galibi Marworno. São Paulo: OINAK, 2017.

SILVA, Aracy Lopes. **Mitos e Cosmologias Indígenas no Brasil**: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís D. B.. Índios no Brasil. Brasília: MEC, 1994, p.75-82.

VIDAL, Lux B. **Galibi Marworno**: cotidiano e vida ritual. In: _____. A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016, p.123-141.
VIDAL, Lux. **A Cobra Grande**: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
ZILBERMAN, Regina. Memória entre oralidade e escrita. **Letras de Hoj**e (PUCRS). Porto Alegre, v. 41, n. 3, p. 117-132, 2006. Disponível em: https://core.ac.uk/download/pdf/25531953.pdf. Acesso em: mar.2020.

Literatura de fronteira e estudos culturais – o caso dos escritores fronteiriços e Oiapoque/AP

Fabíola Reis
Professora adjunta na Universidade Federal do Amapá (Unifap) – Campus Binacional do Oiapoque. Doutora em Estudos Literários (Universidade Federal do Pará - UFPA).
E-mail: fsfreis@unifap.br

Jamily Maciel Feitosa
Professora da Educação Básica do município de Oiapoque-AP. Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas (Unifap). E-mail: jamilymacielfeitosa@gmail.com.

LITERATURA E ESTUDOS CULTURAIS

Para compreendermos a formação da Literatura de Fronteira e quem são considerados autores fronteiriços sob o viés dos Estudos Culturais, faz-se necessário entender, em primeiro momento, a relação entre Literatura e Estudos Culturais como disciplinas com afinidades e alguns conceitos voltados para representação, identidade e, principalmente, fronteira.

A Literatura ocupa um lugar de destaque nos Estudos Culturais com discussões voltadas para novas formas de ler textos literários e conhecer os indivíduos que participam desse processo. Menegazzo (2010), ao comentar sobre o papel da Literatura dentro dos Estudos Culturais, afirma que essa forma de ler carrega valores que mudam a cada leitura, trazendo novas interpretações e informações: “A mudança na

maneira de ler muda não só o sentido dos textos do passado como também os textos que deram sentido ao passado e cujo valor se entrega às tramas que os construíram. Há mudanças, inclusões e execuções a cada movimento de leitura" (MENEGAZZO, 2010, p. 6).

Essa ação levou estudiosos do campo literário a reverem determinados conceitos. Palavras relacionados aos espaços, como "fora do lugar", "entre-lugar", "fronteiras", "deslocamentos", "nacional", "regional", "global" ou "local", começaram a ser estudadas e observadas com atenção. Esses termos, principalmente dicotomias como global x local ou nacional x regional, aparecem em estudos voltados para as literaturas não canônicas, isto é, de povos considerados periféricos e/ou marginalizados. Temos, por exemplo, o caso da literatura latino-americana, com autores chilenos, uruguaios ou argentinos tentando se destacar entre obras e autores cânones de países anteriormente colonizadores na América Latina. Como exemplo disso, Barzotto (2012) comenta que essa formação de identidades ainda é um desafio, visto que essa identidade latino-americana é multicultural:

> *Diante dos dilemas de global x local, universal x particular, ocidental x oriental, o intelectual pós-colonial assume o desafio de reinventar-se e, por meio de sua produção, busca dar conta de explicar e expor a formação da identidade cultural latino-americana, como acontece no corpus selecionado, em que a evidente*

> *mistura de culturas distintas (portuguesa, inglesa, indígena e africana etc) constitui o que se chama de identidade brasileira e/ou identidade guianesa e, por extensão, identidade latino-americana. Assim sendo, surgem os romances 'mestiços', frutos do fenômeno transculturador interamericano, pois mesmo escritos na língua deixada pelo colonizador, estes textos se apresentam recheados de termos e expressões indígenas e afro-americanas que eximiamente retratam a realidade transcultural, criativa, resistente, diversificada, engenhosa, astuta desta imensa comunidade sul-americana (BARZOTTO, 2012, p. 84-85).*

Partindo dessa leitura, vemos a Literatura com um importante papel no que se refere ao entendimento do que é representação, identidade e a importância da disciplina para a formação social. Eggensperger (2010), ao falar sobre a relação entre Estudos Literários e Estudos Culturais, comenta que as obras literárias são importantes para o desenvolvimento do indivíduo:

> *A literatura pode ser essencial para o desenvolvimento do indivíduo, do seu ego; tem, portanto, um papel importante*

> *para sua individualização. A literatura pode afirmar ou questionar normas e valores tradicionais do grupo; neste sentido apoia a socialização dos indivíduos (EGGENSPERGER, 2010, p. 53).*

Ao questionar normas e valores tradicionais, muitos também passam a observar com mais atenção as formas de representação existentes ao redor. Convém ressaltar que conceituar "representação" não é uma tarefa fácil. "Etimologicamente, 'representação' provém da forma latina '*repraesentare*' – fazer presente ou apresentar de novo. Fazer presente alguém ou alguma coisa ausente, inclusive uma ideia, por intermédio da presença de um objeto." (MAKOWIECKY, 2003, p.3). E continua:

> *A literatura, por exemplo, é representação, porque é o produto de uma prática simbólica que se transforma em outras representações. O mesmo serve para as artes plásticas, que é representação porque é produto de uma prática simbólica. Então, um fato nunca é o fato. Seja qual for o discurso ou o meio, o que temos é a representação do fato. A representação é uma referência e temos que nos aproximar dela, para nos aproximarmos do fato. A representação do*

> *real, ou o imaginário é, em si, elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo (MAKOWIECKY, 2003, p.4).*

Woodward (1999) afirma que a representação está atrelada a significações, sistemas simbólicos e identidade. Para a autora, as representações produzem os significados e é através destes que damos sentido às coisas. As identidades individuais e coletivas são produzidas através das representações simbólicas que ocorrem através de um processo cultural, ou seja, culturalmente, um objeto representado pode possuir diferentes significações, a depender das convenções culturais e sociais que transitam entre um lugar outro.

> *a representação [...] inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeitos. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo que podemos nos tornar. A representação, compreendida como processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas [...] (WOODWARD, 1999, p.17).*

Para Silva (2000), a existência da relação entre representação e identidade resulta em entender a diferença ao não se reconhecer em determinado meio, levantando mais discussões e questionamentos:

> *Já sabemos que a identidade e a diferença estão estreitamente ligadas a sistemas de significação. A identidade é um significado - cultural e socialmente atribuído. A teoria cultural recente expressa essa mesma ideia por meio do conceito de representação. Para a teoria cultural contemporânea, a identidade e a diferença, estão estreitamente associadas a sistemas de representação (SILVA, 2000, p. 89).*

Representação pode ser compreendida sob várias abordagens. Sendo uma prática social, temos o caso de grupos periféricos e/ou marginalizados, isto é, que não circulam nos grandes centros editoriais e de leitores do país, que lançam obras que se inserem em outras áreas da Literatura, como é o caso da Literatura de Fronteira.

LITERATURA DE FRONTEIRA

Discutir o termo “fronteira” é levantar questões relacionadas à identidade dos indivíduos que lá se encontram. Claudio Macris (2007) fala sobre identidade antes de comentar sobre a literatura produzida em/de Trieste, território anexado à

Itália que já foi parte do Império Austro-Húngaro, com mais falantes de esloveno e do dialeto de Trieste do que italiano, língua oficial do país. Para ele, a identidade da fronteira é resultado de um encontro entre diferenças:

> *A identidade da fronteira é por vezes uma chance, uma ponte entre diferentes culturas, que permite o encontro entre diferentes civilizações e a descoberta de uma identidade plural, mais rica. é também o mito de Trieste como um caldeirão de línguas e culturas (MACRIS, 2007, p. 9).*[30]

Os escritos produzidos nas fronteiras têm valores únicos e representativos desses territórios. Nela também encontramos o multiculturalismo social, escritores, intercâmbio cultural, bem como os indivíduos que compõem o ambiente fronteiriço, personagens das literaturas produzidas nestes contextos de fronteira. Macris (2007) acrescenta que a fronteira é um espaço duplo, onde pode também existir uma barreira ou um muro que impeça um contato maior entre dois ou mais povos:

> *A fronteira é dupla, ambígua: às vezes é uma ponte para encontrar o outro,*

---

30 No original: "*L'identité de frontière est parfois une chance, un pont entre différentes cultures, qui permet la rencontre entre des civilisations différentes et la découverte d'une identité plurielle, plus riche. C'est aussi le mythe de Trieste comme creuset de langues et de cultures*" (tradução nossa)

> *às vezes uma grande muralha da China para repelir. Muitas vezes, é a obsessão de colocar alguém ou alguma coisa do outro lado; a literatura, entre outras coisas, é também uma viagem que se faz para se libertar deste "mito do outro lado", para compreender que todos estão aqui e às vezes ali, que todos são o outro. A literatura é também a capacidade de se situar do outro lado da fronteira (MACRIS, 2007, p. 11).*[31]

Podemos considerar Literatura de Fronteira como a produção de um espaço delimitado geograficamente como fronteira, e também consideremos aquelas literaturas que a retratam de algum modo, recorrendo a paisagens, pessoas, variedade linguística e/ou economia. Siqueira e Camargo (2013), ao falarem sobre a literatura produzida localmente entre Brasil e Bolívia, mencionam três fatores que caracterizam uma literatura de fronteira:

> *Os três aspectos que, a nosso ver, caracterizam a literatura de fronteira podem ser assim estabelecidos: 1) obras que põem em questão conceitos cristalizados da*

31 No original: "*La frontière est double, ambiguë : parfois c'est un pont pour rencontrer l'autre, parfois une grande muraille de Chine pour le repousser. Souvent, c'est l'obsession de situer quelqu'un ou quelque chose de l'autre côté ; la littérature, entre autres, est aussi un voyage que l'on entreprend dans le but de se libérer de ce « mythe de l'autre côté », de comprendre que chacun se trouve tantôt ici et tantôt là, que chacun est l'Autre. La littérature est aussi la capacité de se situer de l'autre côté de la frontier*" (tradução nossa).

> *teoria da literatura e da crítica literária, como, por exemplo, a tripartição clássica dos gêneros, a separação entre prosa e verso; 2) a indefinição acerca de uma possível linha divisória entre o público infantil, o juvenil e o público adulto. Como já ressaltamos, é possível conceber um texto que também possa atingir os leitores jovens, sem que isto signifique a inferiorização do literário ou a limitação temática ou formal do texto; 3) por último, literatura de fronteira constitui também aquela em que se misturam numa mesma trama fios da vida e fios da ficção: textos que guardam semelhança entre o autor, o narrador e o personagem ou ainda textos que se valem da memória autobiográfica para compor a matéria de sua escritura (SIQUEIRA e CAMARGO, 2013, p.2).*

Como apontado, uma das características da literatura de fronteira faz referência ao padrão estético e estrutural destas produções literárias. Elas objetivam, principalmente, apresentar uma experiência de vida ao seu leitor e não seguem padrões estéticos e estruturais. Um autor de fronteira que destacamos por não seguir esses padrões, principalmente linguísticos, é Fabián Severo, da fronteira Brasil-Uruguai, que escolheu publicar os textos literários em portunhol ou

portuñol, um dialeto resultante da mistura entre português e espanhol, por considerá-lo como língua materna:

> *[...] O portunhol é a minha verdadeira língua materna. É aquela que eu escutava quando estava no ventre da minha mãe e aquela que aprendi a falar nos primeiros anos de vida, antes da alfabetização formal. Quanto estou sentimental, uso o portunhol. É o idioma mais urgente, o dos meus afetos [...] (SEVERO, 2014).*

Douglas Diegues, um poeta que se considera *brasiguaio* (de origem brasileira e paraguaia), é outro exemplo considerado "transgressor" dos padrões linguísticos ao decidir publicar obras no chamado "portunhol selvagem", esclarecendo na apresentação de uma publicação em portunhol da Eloisa Cartonera que "*es la língua falada em la frontera du Brasil com u Paraguai por la gente simples que increíble sobrevive por teimosia, brisa, amor al imposible, mandioca, vento y carne de vaca*." (2005, p. 3). Aqui entendemos então o portunhol como língua de fronteira, não como uma manifestação linguística de brasileiros ou hispano-falantes que não sabem falar fluentemente nem uma língua ou outra, como comumente se conhece. Coube mais uma vez a Severo acrescentar algo a respeito do fronteiriço: "Para nós, a fronteira é nosso universo e falar portunhol é tão natural quanto respirar (SEVERO, 2016)".

Percebe-se então que mesmo dentro do que se chama

Literatura Brasileira há um problema para situar e analisar a produção que é realizada em fronteiras multiculturais, visto que os autores, como no caso do portunhol, consideram-se autenticamente fronteiriços e com pés em duas ou mais culturas diferentes. A esse respeito, Freire (2017) esclarece que isso acaba tendo reflexo no próprio ensino local, visto que o material produzido para trabalhar sobre a literatura local nas escolas chega a ser insuficiente se comparado com a Literatura Brasileira, lançando os autores e a Literatura de Fronteira para uma situação mais periférica:

> *Um dos principais pontos de discussão acerca da literatura e da cultura, hoje, diz respeito à relação centro-versus-periferia. A teoria contemporânea alerta para o papel fundamental que o "local e o marginal" ganham na abordagem do estatuto do elemento artístico-cultural. Os estudos de área convocam para a reflexão sobre a subalternidade, o periférico, o que se colocou às margens do "cogito" moderno (FREIRE, 2017, p. 150).*

A fronteira Brasil-Guiana Francesa foi e é fonte de inspiração para muitos poetas/ escritores que habitam este espaço fronteiriço, autores anônimos ou autônomos, e suas produções são consideradas parte da região. Os poemas analisados aqui são de um imigrante que veio ao Oiapoque para garimpar e viveu na fronteira por décadas. A leitura de alguns

dos poemas possibilita a compreensão de trajetória de vida, reforçando assim o que os autores Siqueira e Camargo (2013) inferem ao dizer que a Literatura de Fronteira também se caracteriza pelo teor autobiográfico.

OS POEMAS DE EDSON LOPES MAIA E AS IMAGENS DA FRONTEIRA

Literatura de Fronteira, como dito, faz referência as produções literárias dos limites entre dois ou mais países. Considerando estes fatores, é possível identificar o que pode ou não se enquadrar nesta categoria literária – a saber, a paisagem, as línguas faladas na fronteira, os personagens comuns nos textos. Das Literaturas de Fronteira citadas como exemplo, vamos nos deter à fronteira franco-brasileira, apresentando dois poemas de Edson Lopes Maia, o *seu* Maia, e analisando alguns elementos dos textos.

Nesta região, no extremo Norte do país, vários são os moradores que se consideram autores por escreverem textos literários em prosa ou verso – sobre o garimpo e os garimpeiros, sobre os rios, a fronteira, os franco-brasileiros são alguns elementos e personagens comumente citados em textos de prosa e versos. Nomes que se fizeram conhecidos na cidade como autores/escritores são Ramiro Esdras, Luís Fulano de Tal, Terezinha Maciel, Marven J. Franklin e Edson Lopes Maia, tendo alguns deles publicações em editoras pequenas ou contando apenas com produção oral ou artesanal (neste caso, impressões feitas em casa e distribuídas a parentes ou amigos na cidade).

Para falar sobre representação e identidade na fronteira

Oiapoque-Saint-Georges, analisamos dois poemas de Edson Lopes Maia com imagens e personagens da já mencionada área. Este nordestino nascido em 1950 em Caxias, no Maranhão, e falecido em 2021 no Amapá, era filho de um paraibano de Catolé da Rocha e de uma cearense. Tinha formação incompleta em Teologia e artes plásticas pela Associação Paulista de Belas Artes, também não finalizada. Considerado artista autodidata, que recitava poemas de cabeça, não precisava de papel para declamá-las em público com bastante domínio da oratória. Morador há décadas na cidade, trabalhava como funcionário público da prefeitura Municipal de Oiapoque, lotado como diretor da defesa civil municipal.

Maia relatou que durante sua infância e juventude, no Nordeste, ouvia o pai recitar poesias, lia literatura de cordel, teve contato com muitos parentes que eram violeiros repentistas. A respeito de suas preferências poéticas para a escrita, descreveu em 2020, em entrevista local, que “os assuntos surgem das necessidades do momento, sofrimento, sofrência. Hoje os garimpeiros são as preferências, suas vidas, seus labôros, seus amores, desamores. Enfim, tudo que consigo garimpar de suas vidas”. Sobre as poesias, mencionou que tinha um vasto acervo que nunca chegou a publicar devido a algumas circunstâncias da vida e falta de recursos financeiros.

Quando perguntado sobre qual importância da poesia, ele respondeu com poeticidade própria:

> *Dizem os estudiosos que a poesia é a arte onde a linguagem humana expressa a imaginação, as emoções, onde cada poeta traça sua viagem utópica ou relata suas paixões dores, anseios, enfim, a poesia possui um campo incomensurável. Para mim, através dela derramo meus lamentos (MAIA, 2020 – acervo das autoras).*

No poema intitulado "*Literatura*" de 1975, de autoria dele, os versos apresentam lamentos sobre não ter feito formação nesta área: "Porque foges de mim musa encantada? / Te chamo musa, pois se não és? / Na minha vida não quiseste dar entrada/ Rastejo-me submisso aos teus pés".

Como exemplo desta análise, apresentamos trechos dos poemas narrativos *Trajetória e Ascenção do Garimpeiro*, mencionado como poema 1, e "*Oiapoque de um dia dêsses pra cá*", citado como poema 2, ambos de autoria de Maia. O poema 1, escrito no ano de 1983, é um poema composto por 22 estrofes, cada uma com 06 versos que rimam entre si, num total de132, todos dedicados a falar sobre o garimpeiro, antigo ofício de Maia.

Já o poema 2, escrito em 2020, é composto por 38 estrofes, cada uma com 4 versos ritmados, totalizando 152 versos, com enfoque também no trabalho do garimpeiro, personagem que aparece com frequência no imaginário da população oiapoquense. Importante mencionar que o poeta parece descrever a própria trajetória como garimpeiro. A análise

desses poemas não será necessariamente estrutural ou lírica, visto que atentaremos para, principalmente, as figuras representativas mais conhecidas do espaço de fronteira.

O poema 1, do início ao fim, faz referências a um personagem que é identificado como Garimpeiro. Trata-se de um poema narrativo sobre a trajetória de vida e ascensão do homem como garimpeiro, descrevendo sua busca pelo ouro, um desejo que o faz deixar a terra natal para ir a um lugar totalmente desconhecido. A procura pelo ouro é descrita como uma ilusão por ser algo incerto, mas que mesmo assim deve manter as esperanças, sabendo que, se encontrar, terá um outro destino. Essa trajetória nos remete, de certa maneira, ao "mito da busca de Eldorado", a cidade perdida do ouro, já que os garimpeiros veem essa fronteira com a mesma perspectiva dos exploradores que vão atrás de Eldorado, sem, contudo, esquecer as próprias origens: "*Sou latino/Sou latino-americano/com sangue índio nas vêias/tendo Gonçalves Dias/Sendo chefe das aldeias/Sem esquecer Graça Aranha/tecendo suas sábias teias.*"

Como exemplo, vemos na quarta estrofe do poema 1 um relato sobre a dura vida do garimpeiro, de quem vive o dia a dia em busca do tão almejado ouro, algo que pode levar uma vida inteira e ainda assim correr o risco de não encontrar o que deseja: *Na vida sou garimpeiro /Há milhões de anos procuro /Ouro e pedras preciosas/ E desde lá que levo furo /Trabalho de sol a sol /E de sol a sol vivo duro.*

Em outro momento, o poeta descreve nos versos da estrofe 5 uma vida de perdas e ganhos no garimpo: o garimpeiro que está cheio de dinheiro, quando tem sorte e faz um bom

ouro para gastar com diversão e vícios. Quando tudo acaba, ele volta a garimpar e confiar na "graça" de "bamburrar" – de enriquecer outra vez ao encontrar mais ouro: *Várias vezes bamburrei/ E confiando na graça/ Nunca fiz nem uma palhóça/ Tudo gastei com cachaça/Tive amigos na bebida/E hoje sorriem da desgraça.*

O poema 2 pode ser considerado uma autobiografia, visto que narra a vida de um homem que veio a Oiapoque em busca de ouro e atravessa os rios para chegar ao garimpo. Pode ser visto como um retrato de Oiapoque no início da corrida do ouro, com a chegada dos primeiros aventureiros ao garimpo conhecido como Raimundo Cruz, quando os trabalhos nestas áreas de exploração de metais eram feitos todos manualmente, antes da chegada dos maquinários que geraram mudanças nessas regiões: *Fui o terceiro garimpeiro/A ir para o Raimundo Cruz/ Afluente do rio Cricou/Um par de máquinas lá eu pus. No Oiapoque já existiam/ Comércios de aviamentos/Seu Dóra e Raimundo Lima/Forneciam seus sustentos.*

Na oitava estrofe o poeta fala como a exploração do ouro ainda era insuficiente devido aos trabalhos serem manuais e com ferramentas simples, o que dificultava encontrar o metal. *O ouro era bem pouquinho/ Como foi sempre incerto/ Dificuldades em tudo/Nada existia por perto.*

Nas estrofes 15 e 16, vemos os versos que tratam da chegada das balsas no Rio Oiapoque, movimentando a cidade e impulsionando a garimpagem e a economia do município. Esse ritmo acelerado atraía para os garimpos da fronteira pessoas de todos os lugares: *O movimento era enorme/ Balsa pra cima e pra baixo/Mergulhador que morria/Muita*

imprudência eu acho./ Nesse tempo a economia/era um ritmo galopante/gente brasileiros e estrangeiros/chegavam a todo instante.

Os dois poemas apresentam o garimpeiro como a representação de um indivíduo que pertence à fronteira franco-brasileira. Este sujeito é alguém que veio de fora, de outra cidade/ estado, para garimpar com esperanças de encontrar bastante ouro e mudar de vida. É um pai de família, um irmão, um tio, um filho, é aquele indivíduo de classe social baixa, com pouco ou nenhum grau de escolarização, que necessita sustentar a família e está em busca da melhoria de vida. O garimpeiro e o garimpo são partes de Oiapoque, estão ligados por laços permanentes. A garimpagem está ligada ao desenvolvimento econômico, social, histórica e cultural do município.

No âmbito social, o fronteiriço é aquela pessoa que vive na fronteira, é natural dela ou veio de algum lugar, e está inserido em um ambiente onde muitas culturas se encontram. Essas interações sociais fazem com que apareça uma interessante personagem. O fronteiriço que veio para esta região, movido por essa ilusória busca, não consegue depois voltar à terra de origem, transformando assim a fronteira em outro lar. A trajetória é semelhante ao que aconteceu com outros poetas e escritores do Oiapoque, em especial ao poeta Edson Lopes Maia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fronteira é um limite territorial de diversas facetas linguísticas, econômicas, sociais, políticas, literárias, culturais,

educacionais, um lugar complexo e com várias faces. Na fronteira Brasil-Guiana Francesa, brasileiros, franceses, Nordestinos, indígenas interagem em meio aos cenários de rios, garimpos, festas, paisagens, pessoas.

Com base nos textos teóricos que foram apresentados ao longo desta investigação, o poeta Edson Lopes Maia é considerado um poeta fronteiriço que escreve e descreve personagens que ali habitam. Neste caso, o garimpeiro não pode ser considerado somente um elemento fictício nos poemas narrativos de Maia, pois toda essa trajetória descrita nos poemas apresenta similaridades com o que se passa na vida dos habitantes do local.

A fronteira franco-brasileira é um lugar para onde muitos, movidos pelo desejo de encontrar o ouro, decidem habitar e vivenciar, assim como fez Maia. A garimpagem no município de Oiapoque é uma prática que perdura por décadas e continuará sempre a atrair garimpeiros de várias regiões nacionais e internacionais.

No poema 1, podemos observar que quem exerce o papel de protagonismo é uma figura fictícia, ao mesmo tempo que é um indivíduo real, muito conhecido pelas notícias e história e pouco estudado em Estudos Literários. O garimpeiro assume o lugar de protagonista, uma figura que sempre esteve nessa fronteira e que pertence às classes sociais mais baixas, com pouco ou nenhum grau de escolaridade, e que busca o sustento e uma melhoria de vida através dessa prática. Com um olhar particular, o poeta relatou a luta dos garimpeiros pela sobrevivência.

No poema 2, identificamos o relato da vida da época em

que o poeta foi garimpeiro. Através dos versos do referido poema, o escritor também narra os altos e baixos da garimpagem e os efeitos dela no desenvolvimento econômico e populacional no município de Oiapoque. Foi desta maneira que situamos Edson Lopes Maia – um autor/poeta de destaque na Literatura franco-brasileira de Fronteira.

REFERÊNCIAS

BARZOTTO, Leoné Astride. A construção da identidade cultural por meio do texto literário pós-colonial: Brasil e Guiana. In: PINHEIRO, Alexandra Santos et al (or). **Estudos Culturais e Contemporaneidade: Literatura, história e memória**. Dourados: Ed. UFGD, 2012, p, 81-108.
DIEGUES, Douglas. **Uma flor na solapa da miséria: sonetos em portunhol**. Buenos Aires: Eloisa Cartonera, 2005.
EGGENSPERGER, Klaus. Estudos Culturais e Literatura. **Revista X**, volume 2, 2010, p. 51-70.
FREIRE, Zélia. A literatura de fronteira e suas particularidades locais: uma visada para a margem. **Caderno de Estudos Culturais**, vol. 10, n° 14, 2017, p. 149-179.
MACRIS, Claudio. Littérature de frontière, itinéraire d'un écrivain. **Études Germaniques** 2007/1 (n° 245), p. 5-16. DOI 10.3917/eger.245.0005
MAKOWIECKY, Sandra. **Representação: a palavra, a ideia, a coisa**, N° 57 – Dez. 2003.
MENEGAZZO, M. Adélia. Prefácio – Como e quem lê? In PINHEIRO, Alexandra Santos et al (org). **Estudos Culturais e Contemporaneidade: Literatura, história e memória**. Dourados: Ed. UFGD, 2012, p. 5-7 (maio de 2010).
SEVERO, Fabián. **NósOtros**. Montevideo: Rumbo Editorial, 2014.
_____. Falar portunhol é tão natural quanto respirar, diz poeta uruguaio Fabián Severo. **Entrevista concedia à Yasmine Holanda Fiorini do Jornal de Santa Catarina**, 2016. Disponível em: <http://jornaldesantacatarina.clicrbs.com.br/sc/lazer-e- cultura/noticia/2016/10/falar--portunhol-e-tao-natural-quanto-respirar-diz-poeta-uruguaio- fabian--severo-7772725.html>. Acesso em: 31 mar. 2023.
SILVA, Tomaz Tadeu. **Da Identidade e diferença: a perspectiva dos es-**

tudos culturais. SILVA, Tomaz Tadeu et al (org). Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
SIQUEIRA, Ebe Maria de Lima; CAMARGO, Goiandira Ortiz de. **Literatura de Fronteira: Por uma educação literária**. 63o Congresso SBPC (2013) – Disponível em: <http://www.sbpcnet.org.br/livro/63ra/conpeex/doutora-do/trabalhos doutorado/doutorado-ebe-maria.pdf/>. Acesso em 21 mar. 2023. WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 1º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (p.7-72).

O MULTICULTURALISMO COMO PERSPECTIVA PARA INCLUSÃO: UM OLHAR SOBRE AS NARRATIVAS DOS PROFESSORES DA ESCOLA DE ENSINO FUNDAMENTAL Josafá Aires da Costa NO MUNICÍPIO DE Macapá/AP

Karolina do Socorro Pacheco de Araújo
Pedagoga formada pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora da rede Municipal de ensino, especialista em Docência da Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal do Amapá (IFAP) e em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Unifap. E-mail:sckarolinapacheco@gmail.com.

Luciano Magnus de Araújo
Antropólogo, mestre em Ciências Sociais. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Visual, da Imagem e Som, Memória e Identidades (NAIMI/UNIFAP/CNPq). Docente-pesquisador dos cursos de Sociologia e Ciências Sociais do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá (DFCH/UNIFAP).
E-mail: lucaraujo3@gmail.com - proflucianounifap@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca analisar o Multiculturalismo como perspectiva para inclusão da diferença e da cidadania na escola, a partir das narrativas de professores da Escola de Ensino Fundamental Josafá Aires da Costa do Município de Macapá/AP. Para isso, buscou-se dialogar sobre as contribuições do Multiculturalismo para a construção da cidadania e da conscientização das diferenças na escola e investigar ações sugeridas pelos professores para inclusão da diferença e da

cidadania na Escola Josafá Aires da Costa. Para compreender este processo, necessita-se de uma vasta compreensão das práticas e da articulação dos sujeitos com o contexto histórico e social no qual estão inseridos. Por essas características, a investigação foi desenvolvida em uma abordagem qualitativa, por meio da pesquisa de campo, descritiva e como procedimento metodológico o levantamento de dados e documentos. Os resultados deste trabalho mostram que a escola é um importante espaço cultural para a construção de uma cidadania multicultural. Nesta perspectiva, compreende-se a importância de pesquisas acadêmicas na área da Formação de Professores, assim como espaço/ tempo reservados para qualificação dos professores da rede municipal de Macapá a respeito das temáticas inclusivas. Por fim, observa-se a necessidade de construir Políticas Públicas Multiculturais e Inclusivas, que possam refletir nas práticas pedagógicas no ambiente educacional.

A temática desta pesquisa é o Multiculturalismo e Educação Inclusiva como perspectivas para a inclusão da diferença e da cidadania na escola. Nesta perspectiva, buscou-se compreender as questões da educação inclusiva com base na perspectiva multicultural, onde se questiona as formas de ocultação das diferenças de modo a desafiar preconceitos e processos de exclusão de grupos socioculturais oprimidos, no contexto educacional (XAVIER; CANEN, 2008).

Diante do exposto, a pesquisa realizada apresentou como principal questão de investigação compreender como vem ocorrendo a Inclusão Educacional dos alunos com deficiência à luz do Multiculturalismo, como perspectiva para a

inclusão da diferença e da cidadania, a partir das narrativas dos professores da Escola Josafá Aires da Costa.

Assim, a pesquisa partiu primeiramente do referencial teórico do Multiculturalismo entendido como um movimento teórico, prático e político voltado ao desafio dos preconceitos, valorização da pluralidade cultural e como manifestação da dignidade humana. Algo indispensável, neste contexto, é a estreita relação da complexidade do Multiculturalismo com a cidadania, definida por Melo (2015) como avanços para uma abordagem qualitativa da democracia: ‘‘o entrelaçamento de uma visão inclusiva das minorias. Enfim, uma perspectiva de paz na convivência com a diversidade cultural e a justiça social’’ (MELO, 2015, p.13).

CONTRIBUIÇÕES DO MULTICULTURALISMO PARA A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA E DA CONSCIENTIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS NA ESCOLA

O Multiculturalismo originou-se como resultado das mudanças ocorridas com a globalização contemporânea e as mudanças causadas no pós-guerra, como efeitos das diásporas e o surgimento das sociedades Multiculturais como menciona Hall (2013, p. 55):

> *As sociedades multiculturais não são algo novo. Bem antes da expansão europeia (a partir do século quinze) e com crescente intensidade, desde então, a migração e os deslocamentos dos povos*

têm constituído mais a regra que a exceção, produzindo sociedades étnica ou culturalmente mistas.

Para Hall (2013), o Multiculturalismo é caracterizado por estratégias e políticas formuladas para solucionar problemáticas das sociedades multiculturais. Para completar este conceito, podemos citar Xavier e Canen (2008), que problematizam em seus estudos que o Multiculturalismo é entendido como um movimento teórico, prático e político voltado ao desafio dos preconceitos e a valorização da pluralidade cultural.

Neste trabalho, utilizaremos o conceito do Multiculturalismo crítico. Moreira e Candau (2008) afirmam o Multiculturalismo crítico, Interculturalismo crítico ou Perspectiva Intercultural Crítica ser uma:

> *Perspectiva de promoção deliberada da inter-relação entre grupos culturais. Concebe as culturas em contínuo processo de elaboração, de reconstrução. Certamente cada cultura tem suas raízes, mas essas são históricas e dinâmicas. Uma terceira característica está constituída pela afirmação de que nas sociedades em que vivemos os processos de hibridização cultural são intensos e mobilizadores de construção de identidade abertas, em construção permanente, o que*

> *supõe que as culturas não são puras. A consciência de poder que permeia as relações culturais, elas estão na história e, portanto, estão atravessadas pelas relações de poder. Por última característica diz respeito ao fato de não desvincular as questões de diferença e desigualdade presentes hoje de modo particularmente conflituoso, tanto no plano mundial, como em cada sociedade (MOREIRA; CANDAU, 2008, p. 31).*

Ao adentrar neste contexto escolar, compreende-se que é neste ambiente onde mais encontramos a existência da diversidade, principalmente a cultural e social. É um espaço importante para serem trabalhadas as diferenças (CREPALDI, 2015). De acordo com o autor, é necessário trabalhar na conscientização e construção de currículos que operem com a perspectiva multicultural, a fim de preparar os professores para lidar com as diferenças no espaço escolar.

A educação inclusiva é um meio pelo qual garantimos uma maior equidade e a construção de sociedades inclusivas.

> *A educação inclusiva implica uma visão diferente da educação comum baseada na heterogeneidade e não na homogeneidade, considerando que cada aluno tem uma capacidade, interesse,*

> *motivações e experiência pessoal única, quer dizer, a diversidade está dentro do "normal". Dada essa concepção, a ênfase está em desenvolver uma educação que valorize e respeite às diferenças, vendo-as como uma oportunidade para otimizar o desenvolvimento pessoal e social e para enriquecer os processos de aprendizagem (GUIJARRO, 2005, p.11).*

Algumas estratégias são necessárias para as escolas inclusivas, como cita Guijarro (2005): mudanças nas concepções e atitudes, mudança no âmbito das políticas públicas e sistemas educacionais e mudanças nas práticas educacionais. O trabalho de campo desenvolvido nesta pesquisa apresenta como foco as narrativas dos professores e suas impressões sobre a educação inclusiva dos alunos com deficiência no ambiente escolar.

PERCEPÇÕES E ANÁLISES MULTICULTURAIS: SOBRE AS PRÁTICAS DOCENTES NA ESCOLA DE ENSINO FUNDAMENTAL JOSAFÁ AIRES DA COSTA NO MUNICÍPIO DE MACAPÁ/AP

Para analisar as percepções das professoras no que diz respeito às temáticas do Multiculturalismo e inclusão educacional, foram entrevistados oito educadoras, inseridas na educação básica de uma escola pública do ensino fundamental no município de Macapá, dentre elas, cinco professores do ensino regular, a coordenação pedagógica da escola, composta por suas coordenadoras e a professora do

Atendimento Educacional Especializado (AEE).

As professoras foram escolhidas com base nos seguintes critérios: educadoras atuantes da rede pública no município de Macapá e ter prática diária com os alunos com necessidades educacionais especiais com laudo.

O campo escolhido para o desenvolvimento desta pesquisa foi a escola de ensino fundamental Josafá Aires da Costa, localizada na zona norte, no bairro do Infraero I, no município de Macapá. Durante a realização das entrevistas semiestruturadas[32], optou-se pela divulgação de nomes fictícios na apresentação dos resultados, são eles: Maria, professora do 1° ano; Clara, professora do 5° ano; Sônia, professora do 1° ano; Vitória, professora do 5° ano; Vivian, professora do 1° ano; Raimunda, professora do (Atendimento Educacional Especializado - AEE); Emanuele e Alice, coordenadoras pedagógicas da escola.

As categorias de análises selecionadas foram: a formação inicial e continuada das professoras entrevistadas; suas concepções sobre o que seria o Multiculturalismo; um olhar sobre as práticas inclusivas e o cotidiano escolar; e sugestões de intervenções na visão dessas professoras para o desenvolvimento de práticas inclusivas na escola.

Buscou-se verificar a formação inicial e continuada das professoras entrevistadas. Duas das oito educadoras foram formadas pelo magistério. Sônia (professora do 1° ano) e Alice (coordenadora pedagógica) realizam formação superior – Sônia em Licenciatura em Língua Portuguesa e Alice em

32 As entrevistas ocorreram nos meses de Setembro a novembro de 2022

Licenciatura em Pedagogia e História. As demais professoras são formadas em pedagogia (Maria, Clara, Vitória, Vivian, Raimunda, Emanuele).

Todas as professoras entrevistadas possuem anos de experiência com a docência e atuação na educação básica: "[...] Sou formada em pedagogia pela Universidade Vale do Acaraú [...] Já atuo na sala de aula desde 2003, atuo na escola Josafá com o 1° ano" (Professora Vivian).

Verificou-se que três das oito professoras possuem pós-graduação:

> *Sou formada em pedagogia, me formei em 2013 na Faculdade Atual e tive formação na área de educação inclusiva (Pós-graduação), foi onde senti mais a vontade de trabalhar foi com surdos (Professora Maria).*
>
> *Sou formada em pedagogia desde 2009, há 12 anos, bom, agora eu estou fazendo especialização em ciências da religião e um curso de extensão em Libras (Professora Clara).*
>
> *Minha formação como professora é licenciatura plena em pedagogia, pós-graduada em mídias da educação E como professor, eu tenho experiência desde 2000/2001 (Professora Vitória).*

Outro ponto relevante a ser observado foi como se deu essa formação inicial. Foi perguntado para as professoras se sua formação docente inicial contemplava assuntos sobre Multiculturalismo e Inclusão. Três das oito professoras formadas em pedagogia afirmaram que o curso abordava essas temáticas.

> *Sim, em pedagogia geralmente tem, quem estuda pedagogia sabe, que nós temos disciplinas com essas temáticas. Nós temos muita teoria, mas pouca prática. Acredito que ainda falta muita formação continuada para Educação Inclusiva, e quando eu digo inclusiva não é somente para as crianças que têm problemas de visão, mobilidade, autista, mas de todas as formas (Professora Clara).*
>
> *Sim, dentro do curso de pedagogia essas disciplinas são inseridas no contexto porque na atualidade o Multiculturalismo tem que estar inserido, né, dentro da história da educação. Então, nas disciplinas em geral em cada tópico a gente inclui sim, tópicos de Multiculturalismo de inclusão, então, eu só não sei te falar em quais específicas, mas no geral sim, a gente sempre trabalhou nesse sentido (Emanuelle, Coordenadora pedagógica).*
>
> *Na minha formação inicial na UNIFAP a*

> *gente teve sim várias matérias que falavam sobre inclusão e multiculturalismo, disciplinas que falavam sobre racismo, preconceito, bullying, dentre outros disciplinas dentre desse currículo. Assim como tinha projetos, seminários, debates, tudo isso voltado para educação inclusiva. A pedagogia valoriza muito essa questão da inclusão, foi por isso que eu me apaixonei pela educação especial (...) foi na universidade que eu me apaixonei pela educação especial e foi para essa área que até hoje trabalho com isso (Raimunda, professora do Atendimento Educacional Especializado - AEE).*

Nesta perspectiva, deve-se compreender a construção histórica das visões apresentadas pelas professoras. Deste modo, a inclusão educacional como proposta de ensino ganha destaque no contexto das políticas educacionais a partir do processo de redemocratização do Brasil (1980/90), tais temáticas foram influenciadas pelos princípios democráticos e inspirados por organismos internacionais que trouxeram o discurso da educação para todos (SARMENTO et al., 2006).

Apesar dos avanços na legislação brasileira, foram encontradas divergências de opiniões entre as professoras, pois as demais educadoras encontraram muitas lacunas em sua formação em relação à temática multicultural e inclusiva:

> *Na época eu lembro que nós trabalhávamos muito a acessibilidade, então a questão do Multiculturalismo que seria essa inter-relação cultural que fica entre a educação, não lembro exatamente muito bem. (Professora Maria).*
> *Não, minha formação pedagógica... Nessa época a gente não falava, na época que me formei 1999/2000 era tudo muito novo, a gente falava por longe, eu passei a ouvir depois de estar na área como professora, como educadora (Professora, Vitória).*
> *O meu não, a nossa turma foi a última turma de grade velha do instinto extinto, IETA, e a nossa grade não contemplava nada disso, mesmo na UNIFAP também a nossa turma também não falava, nós não tivemos nenhuma disciplina nenhum momento que viesse falar do Multiculturalismo. Na segunda graduação já (...) mas foi bem pouco, eu vim aprender mesmo na prática, quando já estava na sala de aula (Alice, coordenadora pedagógica).*

Neste contexto, ao analisar o processo de construção dessas temáticas inseridas nos cursos de formação para professores, verifica-se inevitavelmente teorias e práticas pedagógicas

segregadoras. Sendo assim, observa-se que a pedagogia da exclusão é antiga e está associada com as condições da existência humana inseridas em um extenso caminho percorrido entre a exclusão escolar e social (FREITAS, 2006).

Em resumo, a formação multicultural deve auxiliar os educadores (as) a desenvolver uma nova postura diante da diversidade, assim como novos saberes, objetivos, estratégias (MOREIRA; CANDAU, 2008b). Enfim, componentes didáticos que envolvem o trabalho docente em uma perspectiva inclusiva, multicultural e transformadora.

CONCEPÇÕES SOBRE MULTICULTURALISMO

Nesta etapa da pesquisa, buscou-se verificar a concepção multicultural que as professoras trazem em sua trajetória. Constatou-se que três das oito professoras apresentaram uma concepção mais completa sobre o termo, como observado nos relatos a seguir:

> *Multi vem de vários, diversificado, eu entendo nesse sentido, multicultural. Primeiro, você tem que saber o que sua criança multicultural necessita em relação a aprendizagem qualquer, você precisa entender o processo de aprendizagem, você precisa perceber a criança naquele contexto, tudo isso é multicultural, você precisa saber que religião ela tem para você não afetar, você precisa saber que contexto social ela está*

> *inserida e que contexto econômico, e depois pegar o pedagógico, justamente para avançar no que ela precisa naquele momento (Professora Clara).*
>
> *Bom, o multiculturalismo pra mim remete não só dentro do ambiente escolar. Atuando a gente precisa educar o nosso olhar (...) conseguir dentro de seu plano trabalhar com todos os indivíduos ali que são plurais, à luz do Multiculturalismo se sintam inseridos dentro desse processo. A gente não aprendeu na universidade, não contemplou muito, mas o professor vai buscando apreender nas experiências dos cursos, nos trabalhos que executei quanto coordenadora da secretaria dos povos afros (Professora Vitória).*

Como podemos observar as duas professoras apresentam uma similaridade na concepção sobre multiculturalismo, destacam este conceito com algo que vai além da sala de aula e que engloba aspectos econômicos e sociais dos educandos.

Outra fala que pode ser destacada é o que menciona a professora Raimunda do AEE. Questionada sobre o que seria o Multiculturalismo, ela comentou:

> *Acredito que o currículo Multicultural pra mim dentro de tudo que vivenciei é o encontro de culturas, na verdade é uma construção de identidades, diferenças, por isso que o currículo multicultural é um confronto, um conflito sempre será polemizado na escola, porque há uma quebra de paradigmas.*

Evidencia-se na fala da professora aspectos pertinentes na construção de uma concepção Multicultural na educação e sua importância na valorização das identidades e em contraposição aos estereótipos inseridos no ambiente educacional (CANAEN; XAVIER, 2005). Neste sentido, assumir uma educação multicultural é promover uma mudança dos modelos tradicionais de educação europeia para a abertura e construção de um novo currículo escolar, mais significativo, plural e inclusivo.

Ainda nesta temática, analisou-se a visão das outras cinco professoras em relação ao termo Multiculturalismo. Foi observado, de acordo com as falas das educadoras, que a temática é pouco recorrente em seu cotidiano e, por conta disso, torna-se um termo pouco refletido, como podemos observar neste trecho da entrevista:

> *Multicultural, pelo que penso seria (sic) várias crianças trabalhando em uma mesma classe, cada um com seu tipo de cultura,*

origem. Eu entendo assim. Trabalhando todos na mesma sala. (Professora, Sônia). Trabalhar a diversidade, as diversas culturas, abordar, dar ênfase em cada uma, valorizar e explorar com as crianças em sala de aula. (Professora, Vivian).

Nota-se que as professoras, que possuem experiências com a formação continuada, especialistas em educação, apresentam um domínio mais complexo do que seria o Multiculturalismo inserido no campo educacional.

Por fim, compreende-se o multiculturalismo com uma importante ferramenta de transformação nos diversos espaços culturais e sociais, incluindo a escola. Essa mudança é importante para a construção de uma educação mais significativa e plural, como consequência de uma educação multicultural (SANTOS, 2020).

A próxima sessão buscará compreender como as professoras trabalham a inclusão educacional dos alunos com deficiência em sua sala de aula à luz do Multiculturalismo.

MULTICULTURALISMO E INCLUSÃO: UM OLHAR SOBRE AS PRÁTICAS INCLUSIVAS E O COTIDIANO ESCOLAR

Para analisar as contribuições do Multiculturalismo para as práticas inclusivas, é necessário compreender a escola inserida em um país como o Brasil e, consequentemente, sua latente desigualdade social e econômica.

Neste contexto, uma das primeiras perguntas realizadas para as professoras foi como vem ocorrendo a inclusão dos

alunos com deficiência na escola. Observa-se que, em sua maioria, compreende que incluir está para além da integração do aluno na sala de aula regular, como mencionado pela professora Clara:

> *Eu vejo que agora em pleno século XXI, em relação às crianças com deficiência, seja ela quais forem, evoluiu bastante [...] nas nossas leituras as crianças eram tratadas como coisas, eram descartadas ou mortas (estudamos sobre isso). Evoluímos bastante. Inclusão é só colocar uma criança em uma sala de ensino regular e pronto? Então, a gente tem que refletir sobre isso, quando você diz inclusão, o professor precisa estar preparado, reformulando [...] além do professor, a escola, a sociedade têm que estar preparada. A escola Josafá, onde trabalhamos, tem várias crianças com deficiência, autistas, baixa visão, cadeirantes e outras deficiências a mais [...] Mas se você não tem uma estrutura, isso não é inclusão? Falo de forma geral, se eu sei o que é inclusão, coloquei o meu aluno em uma sala com outros alunos que não tem deficiência, se isso é inclusão, A gente tem que repensar. Você precisa formar professores para aquilo, você tem que dar suporte para o professor e estrutura.*

A professora ressalta ainda que em relação à escola é visto consolidado apenas o processo de inclusão dos alunos nas salas de ensino regular, mesmo com o suporte do AEE oferecido pela escola, esse processo ainda é insuficiente para desenvolver um trabalho mais inclusivo.

Neste aspecto, foram analisadas as falas das professoras em relação ao cotidiano da escola para a inclusão dos alunos com deficiência. A professora Sônia menciona que:

> *Precisa melhorar [...] eu sinto que precisa melhorar, chega início do ano só falam que vamos ter uma criança autista e nós temos que procurar como trabalhar com ele, como fazer com eles. Eu fiquei muito desesperada, foi o primeiro ano.*

Neste processo é válido ressaltar o papel do Atendimento Educacional Especializado (AEE) com os professores do ensino regular:

> *Nós temos o planejamento com AEE e as atividades estruturais já estão no AEE, ainda bem, então o AEE nos dá um suporte muito bom e positivo, pois ela está de prontidão, ela já tem materiais que a gente precisa, recorremos ao AEE, conforme o planejamento, ela nos atende (Professora Maria).*

Um ponto positivo explorado pela professora do Atendimento Educacional Especializado (AEE) é a parceria com os professores nas atividades desenvolvidas com os alunos:

> *Um ponto que considero bastante relevante é o planejamento do professor do regular com o professor do AEE, creio que houve um avanço quando começou a ter esse planejamento, mas eu acho que é uma satisfação muito grande e outra, quando a gente tem o apoio da gestão, porque a inclusão ela por si só já é um desafio, para todos não é fácil, mesmo que as pessoas tenham apoio do AEE. (Professora Raimunda).*

Ainda sobre o processo de inclusão do educando no ensino regular, foi perguntado para as professoras como elas pensavam a educação voltada para a construção da cidadania e da autonomia dos alunos e como desenvolviam essas práticas em seu cotidiano. Segue o relato da professora Maria para análise:

> *A partir do momento que você trabalha libras com todos os alunos e faz com que eles participem, que eles se sintam à vontade ao participar com todo mundo, eles estão criando autonomia. A partir*

do momento que conversamos com o aluno, ele fala das dificuldades e pede ajuda para o professor e professor consegue interagir com ele.... Por exemplo, eu chamava todos os alunos na chamada quando chegava no nome dele (do aluno com deficiência), ele não ia escutar, mas o aluno que estava do lado dele, encostava nele e ele levantava a mãozinha... Então, ele estava criando autonomia, tinha autonomia pra tudo... Então, a partir do momento que você compreende a dificuldade do aluno, e que o aluno se propõe, que a família se propõe também a ajudar, aí funciona o todo. Você é só uma parte da engrenagem.

Neste relato, a professora destaca sua experiência em sala de aula com uma aluna surda e sua preocupação em torná-la autônoma no ambiente escolar. Deste modo, destaca-se a função da escola como um espaço de acesso ao conhecimento e à autonomia. Segundo Mantoan (2006, p. 198), a inclusão escolar se justifica, pois pode proporcionar aos alunos condições de se desenvolver como sujeitos de direitos e cidadãos com identidades sociais e culturais: “a escola é um espaço que lhe confere oportunidades de ser e viver dignamente”.

Observa-se a importância de desenvolver a afetividade e a proximidade com os alunos, valorizar suas diferenças e

colocá-los como protagonistas de sua jornada, desenvolvendo-se como cidadãos. Assim, a inclusão educacional à luz de uma educação multicultural enxerga o aluno para além de suas limitações.

Em proximidade com o relato da professora Vivian, observamos as experiências desenvolvidas pela professora Clara em sua prática na sala de aula para o desenvolvimento da autonomia do aluno:

> *Sim, o meu cadeirante adora dançar, então a gente dança com ele. Ele nunca deixou de participar de nada, por exemplo ele vai no quadro resolve do jeito dele, eu não faço atividades que ficam muito em cima, realizo as atividades do meio do quadro para ele resolver, as atividades de matemática, português para ele resolver. Minha criança com baixa visão, eu tenho um pouquinho mais de dificuldade porque eu não posso aumentar tanto a minha letra no quadro, então, o que eu faço... as atividades dele são mais curtas, se ele escrever muito os olhos dele começam a lacrimejar, eu passo no máximo duas atividades pra ele [...] Aí ele tenta, mas sempre com material concreto, por exemplo se é matemática, dó palitos de picolé para ele fazer a subtração.*

Em contrapartida, duas das oito professoras encontram mais dificuldades para manter uma rotina mais autônoma com os alunos. Segundo a professora Sônia:

> *Nesse processo, às vezes eu sinto [...] vou te dar um exemplo do meu aluno, ele é autista, mas convulsiona. Então, ele fica muito ausente da escola, muito ausente mesmo, ele praticamente foi no início do ano e depois teve um problema sério de saúde, agora eu tenho um outro que é o autismo moderado, eu sinto, às vezes, que a gente trabalha a inclusão, deixa-mos isso um pouco de lado, eu estava até pensando esses dias. Todas as crian-ças têm o mesmo direitos né, que às ve-zes a gente olha assim [...] é para tratar todos iguais [...] mas o igual a gente tem que pensar que nem a classe dita nor-mal a gente trabalha igual, então tem que ter um processo diferenciado e pla-nejamento diferenciado.*

Neste processo, como explorado pela professora, inserido em um processo de inclusão educacional, é preciso reco-nhecer as diferenças, a pluralidade das manifestações cul-turais, sociais e afetivas. Como menciona Mantoan (2006, p. 193), é necessário construir uma nova ética escolar, “que advém de uma consciência ao mesmo tempo individual,

social e, por que não, planetária".

Dessa forma, segundo professora Raimunda do AEE, para desenvolver um trabalho integral, que favoreça a construção cidadã dos alunos como deficiência, envolve:

> *Uma equipe, principalmente uma equipe que acredita que ele vai se desenvolver. Já começam pela família; se ela leva o aluno já pensando: 'eu trouxe, mas eu sei que não vai dar certo'.... A mesma coisa é o professor, se ele acha que não vai dar certo, não vai dar certo... Então, eu acredito assim, em uma equipe não só de especialista do AEE, mas também da saúde, o pedagogo e psicopedagogo... é difícil um profissional que tenha todas essas características. Precisa dessa equipe, o ideal seria uma equipe na escola, pelo menos um psicólogo, fonoaudiólogo, terapeuta.*

Outro ponto revelado pelas professoras foram os desafios encontrados para o desenvolvimento de práticas inclusivas, dentre eles podemos destacar quatro aspectos em comum citados pelas educadoras:

> *Primeiro ponto, que infelizmente as secretarias não promovem cursos para os professores e quando promovem, às*

> *vezes, nem todo mundo consegue participar. Segundo ponto a estrutura, então assim, a gente sabe que a criança tem direito, eu me pergunto será que eles estão de fato incluídos, será que a gente está fazendo tudo que eles merecem para eles conseguirem avançar na aprendizagem né, mas assim, há um esforço positivo da escola nisso, talvez seja um problema voltado na rede do município (Professora Vitória).*
>
> *Na minha visão, se não tiver parceria da família, é muita lentidão no processo de aprendizagem da criança [...] minha experiência de anos eu vejo isso, todos os casos que têm parceira do pai com a mãe, quando entende o processo de aprendizagem do aluno, eu vejo que a criança cresce mais (Professora Sônia).*

Um ponto sensível a ser destacado nesta pesquisa é a formação do professor para uma prática com a diferença em sua sala de aula. Nesta perspectiva, a coordenação pedagógica da escola foi questionada com que frequência ocorrem formações voltadas para as temáticas inclusivas.

> *Eu não sei se a professora lembra, mas a gente sempre cobra formação para os professores nesse sentido, porque nós*

> *lidamos com alunos especiais diariamente e todos os dias são laudos e laudos, porque os pais estão procurando conhecer sobre tratamento [...] os pais estão procurando laudo diagnóstico dos filhos, então vai chegar cada vez mais esse número vai subir, mas eu não me recordo de nenhuma específica (Emanuele, coordenadora pedagógica).*

Além do mais, foi perguntado à coordenação pedagógica se a escola desenvolve algum projeto ou formação para os professores sobre as práticas inclusivas e multiculturais.

> *Não, não temos. Projetos assim são mandados pela secretária, não, existem formações continuadas para os professores do AEE. Eu vou ser muito sincera, no Josafá, independente do diretor que tenha passado, no máximo o que acontece é isso, informar que existe formação continuada vai do funcionário querer dispor do seu tempo para fazer ou não. Mas formação na escola mesmo não, a gente não pára, a gente não programa, a não ser que venha alguma requisição da própria secretária (Alice, coordenadora pedagógica).*

Observa-se nesse ponto que há uma carência de formações que promovam debates nas temáticas abordadas até então. As iniciativas da Secretaria de Educação do Município de Macapá (SEMED) ainda não englobam a maioria dos professores da educação básica. É válido ressaltar que a Secretaria de Educação possui o Departamento de Educação Especial (DIES) com profissionais que realizam atendimentos nas escolas e diagnósticos dos alunos. No entanto, as formações são realizadas de forma esporádica e com reduzida participação dos docentes do ensino regular:

> *Eu tenho que procurar essa informação, não chega na escola [...] O que fazer, cadê a formação, cadê a equipe para vir até nós, para saber trabalhar com aquelas crianças? Dê lá da secretária eles também poderiam fazer essa equipe (inclusão) (Professora Sônia).*

Nesse sentido, compreende-se a importância de uma formação que auxilie na construção de um professor multicultural com o intuito de formar docentes que possam compreender o currículo como um espaço marcado pelas relações de poder desiguais com o objetivo de entender esses processos e detectar vozes silenciadas nos discursos curriculares. Logo, formar professores sensíveis à diversidade cultural e mobilizados na construção de identidades é um desafio da educação multicultural.

Em resumo, o ponto chave para a superação dos desafios

na construção de práticas inclusivas e multiculturais nas escolas ainda são os investimentos atuais e futuros na educação brasileira e, consequentemente, a valorização dos profissionais da educação (MANTOAN, 2006).

Na próxima sessão iremos explorar as propostas de intervenção mencionadas pelas professoras para uma prática mais inclusiva no ambiente escolar.

Ações sugeridas pelos professores da escola Josafá Aires da Costa - Macapá/AP

Durante o percurso desta pesquisa, buscou-se compreender a visão das professoras em relação à educação inclusiva à luz do referencial teórico do Multiculturalismo.

Neste processo de ressignificação das práticas pedagógicas, a pesquisa lançou um desafio para as professoras: quais seriam as propostas de intervenção para a construção de práticas mais inclusivas e multiculturais no ambiente escolar?

Assim, constatou-se três áreas como foco para o desenvolvimento de futuras intervenções: formação docente; suporte pedagógico; parceria família e escola.

> *A questão que a gente sente mais dificuldade é com a falta de auxiliar, falta de cuidador, e a estrutura da escola, seria a intervenção na parte estrutural. Eu acredito que as intervenções voltadas à inclusão ainda são poucas, como nós estamos recebendo muita criança autistas,*

down, e eu acredito que deveria ter uma melhor intervenção, ou melhor, mais intervenções, eles deveriam ampliar esse trabalho de multiculturalismo nas escolas (Professora, Maria).

Eu acredito assim que deveria ser mais com os pais, envolver os pais em alguma atividade. Então, eu acredito a intervenção deveria ser voltada nesse sentido de fazer um trabalho com o pai e o aluno na escola para o pai perceber a importância que tem o professor nesse processo educacional do filho dele (Professora, Vivian).

Dessa forma, de acordo com os relatos das professoras, pode-se compreender que a inclusão vai além do acesso à educação. "Incluir significa possibilidade de acesso, ingresso, permanência, participação, representação e sucesso escolar" (CANE; XAVIER, 2008, p. 229). E isto vai além de políticas assistencialistas ou benevolência. A inclusão voltada para a cidadania deve promover os direitos constitucionais e educacionais, sem quaisquer diferenças de classe, cultura, religião ou características psicofísicas (CANE; XAVIER, 2008, p. 233).

Deste modo, a inclusão é consequência de uma educação plural, democrática e transgressora. Por fim, a valorização dos direitos à diferença no ambiente escolar desconstrói os sistemas educacionais atuais, excludentes, elitistas e homogeneizantes.

CONCLUSÃO

A escola como instituição cultural apresenta um campo de estudos favorável para o desenvolvimento de pesquisas relacionadas à valorização das diferenças no contexto educacional. Neste sentido, faz-se necessária a desconstrução de discursos e narrativas que até então eram universais e inquestionáveis.

Por isso, a pesquisa buscou compreender que a inclusão dos alunos com deficiência está para além do acesso à educação às classes regulares, mas envolve a possibilidade de acesso, permanência e sucesso escolar. Assim, o objetivo central desta pesquisa foi analisar o Multiculturalismo e a Educação Inclusiva como perspectivas para a inclusão da diferença e da cidadania na escola a partir das práticas dos professores na Escola de Ensino Fundamental Josafá Aires da Costa do município de Macapá/AP. Ademais, buscou-se dialogar com as contribuições do Multiculturalismo para educação inclusiva e as possíveis propostas de ações dos professores para a construção de um espaço escolar mais inclusivo.

Nesta perspectiva, há uma necessidade que a Secretária de Educação do município de Macapá (SEMED) disponibilize tempo e espaço para que o professor participe de formações voltadas para as temáticas inclusivas. Assim, observa-se também a importância dos cursos de formação para professores aprofundarem essas temáticas em seus currículos, com o objetivo de formar professores multiculturais a fim de promoverem mudanças nos modelos tradicionais de educação para a abertura e construção de um novo currículo escolar, mais significativo, plural e inclusivo.

Com o objetivo de desenvolver práticas mais inclusivas, as professoras mencionam em suas falas ações futuras, com propostas de intervenções para a construção de um ambiente mais inclusivo e multicultural. Nesta perspectiva destacaram-se três linhas de ação: Formação docente; Suporte pedagógico e parceria família e escola. Tais proposições apontam para uma mudança na organização da escola que envolve uma formação docente qualificada, com suporte pedagógico dos auxiliares educacionais e valorização dos profissionais da educação, além do mais é necessária uma melhor organização da estrutura física da escola com espaços que promovam a interação entre todos.

Em resumo, as proposições apresentadas evidenciam que a escola é um importante espaço para a construção de uma cidadania multicultural. Assim, precisa adaptar-se às diversas especificidades dos alunos, ao ressignificar este ambiente que até então é excludente e segregador em um espaço inclusivo e democrático. Nesta linha de pensamento, compreende-se a relevância de pesquisas e práticas acadêmicas que venham a contribuir com Políticas Públicas mais inclusivas no ambiente escolar. Tais reformulações devem ser refletidas nas ações da escola e práticas pedagógicas docentes para a construção de uma escola multicultural.

REFERÊNCIAS

CANEN, Ana & XAVIER, Giseli Pereira de Moura. Multiculturalismo e educação inclusiva: contribuições da Universidade para a formação continuada de professores de escolas públicas no Rio de Janeiro. **Pro-Posições**, v. 19, n. 3 (57), p. 225-241, set./dez. 2008.

CREPALDI, Elaise Mara Ferreira. Elaise Mara Ferreira. **Currículo e multiculturalismo**: perspectivas para consciencialização das diferenças na escola. V Seminário Internacional sobre profissionalismo Docente- SIPD- Cátedra, Unesco. 2015.

FREITAS, Soraia Napoleão. A formação de professores na educação inclusiva: construindo a base de todo processo. In: RODRIGUES, David (org), **Inclusão e educação Doze olhares a Educação Inclusiva**- -São Paulo: Summus, 2006, p. 161-182.

GUIJARRO, Maria Rosa Blanco. Inclusão: Um desafio para os sistemas educacionais. In: **Ensaios pedagógicos** - construindo escolas inclusivas: 1. ed. Brasília: MEC, SEESP, 2005, p.7- 14.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Liv Sovik (org). 2º ed. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2013

MANTOAN, Maria Tereza Eglér. O direito de Ser, sendo diferente, na escola. in: RODRIGUES, David (org), **Inclusão e educação Doze olhares a Educação Inclusiva**- -São Paulo: Summus, 2006, p. 183-210.

MELO, José Wilson Rodrigues. **Multiculturalismo, Diversidade e Direitos humanos**. V Seminário Internacional sobre Profissionalização Docente -SIPD -Cátedra UNESCO, PUCPR 2015.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2008.

MOREIRA, Antônio Flávio; CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo**: Diferenças Culturais e práticas pedagógicas. 2. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2008b.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

SANTOS, Bruno Freitas. O Multiculturalismo na Educação. **MARGENS** - Revista Interdisciplinar Artigos Variados Versão Digital, v. 14. n. 22, p. 88-100, jun. 2020.

SARMENTO, Manuel Jacinto et al., Participação social e cidadania ativa das crianças. in: RODRIGUES, David (org), **Inclusão e educação Doze olhares a Educação Inclusiva**- -São Paulo: Summus, 2006, p. 141-160.

CANEN, Ana & XAVIER, Giseli Pereira de Moura. Multiculturalismo, pesquisa e formação de professores: o caso das Diretrizes Curriculares para a Formação Docente. **Ensaio: aval. pol. públ. Educ.,** Rio de Janeiro, v.13, n.48, p. 333-344, jul./set. 2005.

Escola, currículo e culturas: a construção educativa na perspectiva do currículo multicultural

Jéssica Baia Araújo
Pedagoga. Especialista em Docência no Ensino Superior. Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (Unifap).
E-mail: jbaia664@gmail.com

Fátima Lucia Carrera Guedes
Doutora em Ciências Sociais. Professora do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (Unifap); Pesquisadora associada ao Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPQ/Unifap). É professora adjunta do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá (DFCH/UNIFAP).
E-mail: faguedan@uol.com.br

INTRODUÇÃO

As instituições de ensino, enquanto *lócus* que possibilita encontros e trocas entre pessoas com culturas diferentes deve propiciar, através do currículo, mudanças nas práxis pedagógicas para que, essas, abarquem as diversidades existentes, uma vez que o Brasil é um país no qual a pluralidade cultural é uma realidade. Falando, especificamente, do contexto do Estado do Amapá e da educação neste, é suposto que já não cabe dentro das escolas amapaenses, um currículo monocultural, ou seja, aquele que valoriza a supremacia de uma cultura única, excluindo outras, desvalorizando origens e escancarando as desigualdades, as quais tanto combatemos, pois o Amapá, segundo Guedes (2018) pode ser

qualificado como um Estado de cultura híbrida, constituída de uma diversidade de elementos culturais – advindos de indígenas, de remanescentes de quilombo e ribeirinhos, além de outros imigrantes. Daí advém a hipótese de que, tais elementos, precisam sofrer a apropriação curricular objetivando serem (re) conhecidos, debatidos, vivenciados e valorizados no ambiente escolar enquanto constituidores da base originária da cultura local, portanto, base cultural da própria população.

Nesse sentido é que entendemos a importância da construção de currículos pautados na diversidade cultural do contexto educacional. Dentro dessa percepção, as inferências que trazemos, aqui, constituem um recorte (e, até mesmo, um complemento) do Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá, defendido por uma das autoras sob o olhar de orientação acadêmica deste, no ano de 2023 e intitulado *Currículo, educação e cultura: reflexões sobre cultura e currículo para o embasamento dos atores educacionais da educação básica amapaense*.

Por conseguinte, este artigo de base bibliográfica, tem como objetivo apresentar, suscintamente, reflexões referentes a uma perspectiva de currículo multicultural e expor a importância dessa concepção enquanto instrumento de luta política capaz de transformar a realidade e, ainda, ferramenta norteadora para práticas inclusivas perante as diferentes identidades culturais que se fazem presentes nesse ambiente.

Assim, traçamos uma breve trajetória da pesquisa que

ocasionou este sucinto artigo, bem como mencionamos os autores que a embasaram. Em seguida, oferecemos um substancial capítulo que ilustra a relação entre os três elementos (educação, currículo e cultura) os quais são objetos de análise no estudo e, ainda, dentro do capítulo, expomos três subtópicos sobre: o percurso da teorização curricular; o histórico das concepções de currículo anteriores; o debate da concepção multicultural, através do qual somos levados a tecer, no subtópico seguinte, algumas breves reflexões e perspectivas. E, finalizando, apresentamos as nossas considerações finais e as referências bibliográficas – desta, apenas as citadas (ausentando as consultadas na pesquisa).

Breve trajetória da pesquisa

A partir da compreensão sobre a relevância da construção do currículo, pautado numa abordagem multicultural, surgiu o presente estudo de teor bibliográfico e referente à concepção de cultura vinculada ao currículo no contexto da educação básica – sendo, este currículo, suporte para as práticas educativas de professores amapaenses.

Especificamente, buscou-se mostrar, a partir de uma base teórico-conceitual, a importância em se (re) discutir currículo, educação e cultura como fatores imperativos no processo de ensino-aprendizagem, compreender as correlações possíveis entre esses elementos e, dessa forma, gerar reflexões capazes de contribuir com o conhecimento direcionado a construção de um currículo voltado para a valorização cultural local no meio educacional do contexto amapaense.

A pesquisa ganhou força e absorveu uma maior reflexão

embasada em autores como Calleja (2008), Candau (2002), Freire (2000), Tylor (1871), entre outros não citados, aqui – tais como Nestor Canclini, B. Ferreira, A. Fazenda, C. Geertz, Stuart Hall, L. Santos, B. Moreira e Max Weber -, mas, que trouxeram para o debate apurados conceitos para o entendimento sobre a relação entre educação, cultura e currículo como elementos indispensáveis e inter-relacionados na composição de conhecimentos que estruturam o currículo e, consequentemente, na constituição de sujeitos conscientes da sua realidade.

Para além, algumas considerações envolvendo as vivências anteriores das autoras – uma, com atuação na educação básica e arguindo a estrutura curricular e, a outra, na educação superior investigando a cultura local – ativaram o anseio por continuar o debate iniciado no período da orientação acadêmica, sobre as possibilidades de transformação da atual concepção de currículo para àquela que contempla as diversidades culturais presentes na escola, especificamente na amapaense.

Assim, surge o presente artigo, com o intuito de efervescer as reflexões e despertar olhares mais atentos na construção de currículos que fazem parte das instituições de ensino do estado do Amapá, principalmente, no que tange a percepção dos atores construtores dessa ferramenta.

AS RELAÇÕES E REFLEXÕES ENTRE EDUCAÇÃO, CURRÍCULO E CULTURA AMAPAENSE

A educação, antes direcionada a poucos, hoje tornou-se direito de todos e está assegurada pela Constituição Federal

de 1988 que, é entendida, segundo Calleja (2008), como a ação desenvolvida sobre os sujeitos que formam a sociedade, capacitando-os através de conteúdos evidentemente contextualizados, pois, precisam fazer sentido para o aluno, para que estes possam estar no centro do processo de ensino-aprendizagem e, dessa forma, interagirem de forma crítica com o meio social.

Esse entendimento sobre a educação contextualizada nos solicita definir cultura. Mas, neste trabalho (e, somente, aqui)[33], no propósito de não nos distendermos na infinidade e complexidade de seus conceitos e definições, mencionamos o termo cultura, como definido por Tylor (1871), como conhecimentos, crenças, leis, costumes, artes e outros hábitos e habilidades obtidos pelos sujeitos como seres constituintes da sociedade.

Para que tal educação seja possível é necessário que a escola possua um currículo que valorize as diversidades peculiares existentes no ambiente escolar ao qual tal currículo se destina, pois segundo Damasceno e Mesquita (2015, p. 5).

> *O Currículo por ser uma proposta norteadora do processo educativo, se transforma no eixo principal da escola, o espaço central em que atuamos. Haja vista que é com base no currículo escolar que planejamos nossas práticas educativas,*

33 Contrariando o nível de esforço que entendemos ser necessário aos construtores do currículo, pois, sem dúvida, aprofundar, debater e definir que base teórico-conceitual sobre cultura será a norteadora do currículo é uma atitude indispensável.

> *objetivando oportunizar aos educandos alcançar uma educação de qualidade em que sejam permitidos facilitar todo o processo educacional que visa a sua formação integral preparando-os para os desafios educacionais, sociais, morais, culturais e econômicos.*

Nesse sentido, além de abordar os conteúdos programáticos obrigatórios deve-se, também, adequar esse documento para que contemple a multiculturalidade local, visto que se trata de uma ferramenta relevante para a práxis pedagógica que constitui o caminho a ser percorrido, na prática, pelo educador.

No Brasil, essa perspectiva multicultural, como eixo constituinte de um currículo se faz presente em documentos como os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN`s), apontado como tema transversal e intitulado Pluralidade Cultural. Essa temática transversal trata de situações reais e atuais da sociedade e sua abordagem é relevante para o desenvolvimento de atitudes de cidadania nos educandos, pois "[...] o multiculturalismo representa um importante instrumento de luta política" (SILVA, 2005, p. 86), portanto, contribui com uma educação crítica, política e social.

Quanto ao contexto educacional amapaense, notamos ser, este, um ambiente atravessado por diversas culturas, já, supracitadas; ou seja, é contornado por uma totalidade cultural híbrida. Conforme Guedes (2018, s/p.):

> *Ressaltamos que a condição de Estado do Amapá, só alcançada em 1988, trouxe em seu processo de instalação, dentre outros, a aceleração da migração, o que de imediato resulta numa hibridização da cultura local.*
> *O hibridismo, basicamente, consiste em processos socioculturais onde elementos de culturas distintas se mesclam, resultando uma nova feição cultural. [...] O hibridismo pode ocorrer por diversos fatores.*

De acordo com Canclini (2006, p. 19 apud SUZUKI, 2010, p. 53), o hibridismo

> *É consequência também a[sic] história da ocupação, colonização e destruição de uma cultura, ou seja, o movimento demográfico que permite o contato entre diferentes identidades: as diásporas dos negros africanos, escravizados, ao entrar em contato diferentes culturas e o favorecer processos de miscigenação, colocam em movimento processos de hibridização, sincretismo e crioulização cultural, palavras que segundo Canclini "continuam a ser utilizadas (...) para especificar formas particulares de hibridação".*

A partir da reflexão sobre as citações, acima, e considerando a hibridez suportada pela cultura local, enfatizamos que o constructo do currículo passa pela necessidade de uma robusta e sólida articulação entre a concepção deste e a de cultura como elementos intrínsecos e importantes na/da/para construção da identidade do discente amapaense. Assim, é imperativa a discussão e reflexão deste assunto dentro do ambiente escolar, entre os atores envolvidos na construção do currículo e a partir de teóricos que já pesquisam nesse campo e têm suas vozes ecoando nas práticas de diversos contextos educacionais e, assim, todos com o objetivo de uma formação significativa, ou seja, carregada de novos sentidos no fazer/acontecer/ser.

UM BREVE PERCURSO DA TEORIZAÇÃO CURRICULAR EM TRÊS PERSPECTIVAS

A diversidade cultural é intrínseca ao ambiente escolar e os seus estudos teóricos contribuem como suporte de estratégias e alternativas para a construção do currículo e para as práxis pedagógicas. A temática referente ao currículo multicultural e escola, mais recentemente, vem se consolidando enquanto assunto abordado nas discussões teóricas educacionais, mas nem sempre foi assim. A ideia de construção de um currículo multicultural sucedeu conceitos que foram sendo transformados ao longo do tempo. Desse modo, para se chegar na definição atual, as teorias curriculares perpassaram pela teorização tradicional e crítica e hoje se enquadram na pós-crítica.

Tendo como principal idealizador do currículo tradicional, John Franklin Bobbitt, o qual associava o ensino e os

conteúdos a algo mecânico e padronizado – pois, para ele, "o currículo é visto como um processo de racionalização de resultados educacionais, cuidadosa e rigorosamente específicos e medidos" (SILVA, 2005, p. 12) -, portanto, nos currículos eram definidos assuntos que deveriam ser ensinados pelos educadores e memorizados pelos educandos.

Contrapondo essa perspectiva de currículo surgem as teorias críticas influenciadas por teóricos como Louis Althusser e Pierre Bourdieu, os quais compreendem o currículo tradicional como instrumento de ideologias dominantes e a escola como lugar de desigualdades sociais, e, ambos, contrapondo-se e arguindo a tradicional lógica curricular, colocam essa ferramenta como libertadora e favorecedora das massas populares que, em sua efetivação, se torna uma forma de luta cultural e social.

Mas, é na teoria pós-crítica – surgida a partir das décadas de 1970 e 1980 e bem representada nas argumentações teóricas de Gilles Deleuze, Felix Gatarri, Michel Foucalt e Michel Certau - que, inclusive, vem influenciando pesquisadores brasileiros - que está centrado o currículo multicultural, o qual traz uma perspectiva mais completa que vai além da realidade social do indivíduo, passa a abordar estigmas étnicos e culturais, como o gênero, raça, orientação sexual, entre outros elementos que fazem parte da diversidade. Temos aí, então, o ideário de um currículo reconhecedor da pluralidade.

CURRÍCULO MULTICULTURAL

O currículo é uma ferramenta escolar que organiza conteúdos e procedimentos metodológicos que serão colocados

em prática pelos professores e, quando contempla a multiculturalidade em sua composição, contribui para a diminuição das desigualdades sociais e preconceitos, pois, incentiva o respeito às diferenças - ao colocar o aluno em contato com diferentes saberes ao interagir com outros sujeitos -, garantindo um ensino igualitário para todos e desenvolvendo cidadãos participativos socialmente e capazes de respeitar a diversidade cultural.

Por conseguinte, cabe aos envolvidos no sistema educacional tomar consciência do pluralismo existente nesse meio e esforçar-se por promover um currículo multicultural capaz de conciliar os conhecimentos comuns a todos e as especificidades trazidas por cada aluno, desfazendo, então, a hierarquia entre culturas. Candau (2002) aponta quatro abordagens para a utilização de estratégias visando a transformação do currículo com valorização cultural, são elas:

> *[...] enfatizar sem afetar o currículo formal, as contribuições das diferentes culturas através da introdução no cotidiano escolar de comemorações, eventos e realização de acontecimentos específicos relativos às diversas culturas [...] penetrar o currículo formal acrescentando determinados conteúdos em diferentes disciplinas sem afetar a estrutura básica [...] permitir que os estudantes trabalhem conceitos, temas, fatos, etc., provenientes*

> *de diferentes tradições culturais [...] desenvolver projetos e atividades que suponham envolvimento direto e compromisso com diferentes grupos culturais, favorecendo a relação teoria-prática no que diz respeito à diversidade cultural (CANDAU, 2002, p. 91).*

A referida autora traz abordagens, desde a mais comuns as mais complexas, as quais envolvem a elaboração de projetos culturais, ao mesmo tempo em que deixa claro que independente da forma como o currículo multicultural é construído pelo grupo de profissionais, é fundamental que seja voltado para a complexidade cultural e de saberes, em prol de uma sociedade mais humana e igualitária.

Vale ressaltar que um currículo com essa abordagem, ainda, é um desafio em ambientes de sistemas educacionais tradicionais e, especificamente, para considerável número de professores – aqueles os quais encontram-se insensíveis e despreparados a necessidade de criação de práticas que abarquem as diferentes culturas. Portanto, emerge a exigência que tais profissionais estejam em consonância com essa perspectiva de currículo e que labutem pela mudança social, porque a educação precisa do coletivo para ser transformada, uma vez que:

> *Se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda. Se a nossa opção é*

> *progressista, se estamos a favor da vida e não da morte, da equidade e não da injustiça, do direito e não do arbítrio, da convivência com o diferente e não de sua negação, não temos outro caminho senão viver plenamente a nossa opção. Encarná-la, diminuindo assim a distância entre o que fizemos e o que fazemos (FREIRE, 2000, p. 67).*

O professor é um sujeito ativo em todo processo de ensino e aprendizagem, é o mediador de conhecimento, é quem tem o contato direto com seu alunado e conhece a realidade e as dificuldades diárias e tem papel fundamental na construção do currículo. Esse profissional, como sujeito totalmente envolvido nas vivências e situações escolares, é quem identifica (ou, pelo menos, deveria) todo tipo de discriminação e preconceitos que se concretizam na escola e, a partir desses reconhecimentos, deve criar estratégias, meios, práticas que ajudem na diminuição de tais atitudes, especialmente, por parte dos estudantes, entre estes e com relação a outrem.

Assim, a participação dos docentes na elaboração dos currículos deve ser constante para que se tenha um documento que valorize a diversidade cultural e o respeito mútuo diante das diferenças, o que é possível através de um bom planejamento curricular; porém, para que isso se concretize é necessário que toda comunidade escolar saiba da relação inseparável entre esses três elementos: educação, cultura e currículo.

À luz do que vem sendo explanado, entendemos que o corpo técnico-profissional da comunidade escolar amapaense, com seus currículos e suas práticas, não deve se abster e paralisar suas ações diante de um panorama educacional, diríamos, desafiador, composto por indivíduos (ribeirinhos, extrativistas, afro-amapaenses, indígenas e outros) oriundos de diversas culturas; mas, ao contrário, dispor-se a enfrentar os desafios postos pela diversidade e multiculturalidade manifestas e apresentadas. Assim, vislumbramos que a reflexão acautelada, por parte de professores e de todos os atores imprescindíveis do processo, deve ocorrer a partir de um questionamento básico (e, após, sobre seus desdobramentos): que tipo de cidadãos queremos formar, educar, desenvolver?

Inferimos, esta, seria uma das possibilidades mais próximas de o educador (re) formular suas práticas pedagógicas – desafio de dimensão considerável e, supomos, complexo, uma vez que requer o próprio esforço de uma autocrítica pouco estimulada em dados contextos e ambientes -, evitando que um discurso hegemônico e dominante prevaleça e cale as vozes da pluralidade que constitui a identidade do povo brasileiro.

Reflexões e perspectivas

Este artigo intentou trazer reflexões (iniciais) que consideramos basilares para os atores educacionais construtores do currículo, respeitando o embasamento em teóricos que abordam conceitos e teorias relevantes para a temática, aqui, trazida. Nesta perspectiva, a importância de se repensar a

cultura dentro dos currículos das escolas amapaenses assume um foco de prioridade. Tudo, a fim de sugerir adequar as práticas educacionais ao contexto local de cada escola e, concomitantemente, adequar a escola à diversidade dos alunos que a compõem.

Como resultado do estudo inferimos que, através de um currículo que considere o multiculturalismo, é possível, por parte do professor, a construção de aulas voltadas para a valorização e a disseminação de conhecimento sobre as diversas culturas presentes no ambiente escolar.

As experiências empíricas de sala de aula nos mostram possibilidades, advindas das atitudes e iniciativas da(o) professora(or), de promover o arranjo multicultural curricular o qual defendemos, aqui, por exemplos: dentro de um componente de Língua Portuguesa, ao mesmo tempo, trabalhar dentro de textos do gênero literário conto (tais como, “Menina Bonita do Laço de Fita” e “O Cabelo de Lelê”) a leitura e a abordagem de temáticas culturais; em Geografia, outro exemplo, construir o mapa do Brasil ajustado as características de cada região; ou, em uma aula de Ciências, explorar os alimentos que fazem parte da alimentação habitual dos alunos, seu valor nutricional e a origem desses alimentos - pois muitos são oriundas de outras regiões brasileiras e, até mesmo, de outros países e, aos estudantes, isso, constitui uma realidade desconhecida, mas, que deve ser-lhes apresentada. Assim como estes breves exemplos vislumbramos uma infinidade de outros serem possíveis.

Esperamos que este trabalho possa servir para suscitar discussões acerca da consonância entre currículo e cultura

na Educação Básica do Estado do Amapá e, quiçá, contemplar, de fato, outros níveis educacionais. O apelo a professoras e professores seria impulsiona-los: à iniciativas de aulas, culturalmente apropriadas, em qualquer componente curricular; à integração entre conteúdos programáticos com o tema transversal da pluralidade cultural, enfatizando as contribuições da(s) cultura(s) para a formação da(s) identidade(s) sociais e culturais, na sociedade; à reflexão sobre uma educação intercultural de atitude não reducionista, mas, sim, distante daquela realizada, apenas, em datas comemorativas, em algumas disciplinas e com exaltação a grupos sociais específicos.

Conforme aponta Candau (2002), o multiculturalismo não é um aspecto isolado que está atrelado a determinadas disciplinas, muito menos a assuntos momentâneos, mas é algo diariamente presente e permanente na sociedade e dentro das instituições de ensino. Se, assim o é, concluímos que o multiculturalismo é o cerne a ser encontrado no próprio tempo e espaço existentes e não o suplemento faltante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho evidenciou-se que promover uma articulação entre currículo e cultura nas escolas contemporâneas é uma ação necessária para que se ofereça uma educação para diversidade, orientando os profissionais para um processo de ensino-aprendizagem que seja democrático, igualitário e que valorize as singularidades de seus educandos.

Através da pesquisa bibliográfica realizada (e, de experimentos vividos), entendeu-se que o currículo não é um

documento sem sentido, com objetivo de, apenas, organizar conteúdos para serem repassados pelos professores aos seus alunos. O currículo possui uma intenção maior, a de levar para as escolas o conhecimento da heterogeneidade de culturas, dar voz aqueles que, outrora, foram silenciados pela hegemonia do poder e que, agora, estão ecoando ('dentro' e 'sobre') das/nas instituições de ensino.

As discussões e reflexões sobre a construção de um currículo multicultural exige um entendimento sobre o que é cultura, o papel da escola atual e a autorreflexão e crítica do próprio educador para que, dentro do processo, desenvolva novas práticas que contribuam com a formação integral do aluno.

Um currículo multicultural é crítico, político e valoriza a pluralidade como fator constituinte de conhecimento através de uma educação que debate e combate problemas sociais, tais como, o preconceito e a discriminação; portanto, se faz imperiosa sua construção.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Senado Federal. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília. Brasília, 1988.

CALLEJA, J. M. R. Os professores deste século: algumas reflexões. **Revista Institucional Universidad Tecnológica delChocó: investigatión, biodiversidade y Desarollo**, v. 27. n. 1, p. 109-117, 2008.

CANDAU, V. M. **Sociedade, educação e cultura (s)**: questões e propostas. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

DAMASCENO, A. M. P; MESQUITA, M. E. P. S. Contribuições norteadoras do currículo no contexto escolar. **XII Congresso Nacional de Educação**, PUCPR, 2015.

FREIRE, P. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.
GUEDES, F. L. C. Uma "política própria" pela identidade cultural: o protagonismo da Confraria Tucuju, em Macapá/ap. **Anais do XIV ENECULT**, 7 a 10 agosto de 2018. Salvador: UFBA. Disponível em: www.cult.ufba.br/enecult . Acesso em: 09 mar. 2023.
SILVA, T. T da. **Documento de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
SUZUKI, B. S. et al. **Confraria Tucuju**: a força da indignação na formação da identidade cultural macapaense. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Amapá. Macapá, 2010.
TYLOR, E. B. **Primitive Culture**: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. 1871. New York: J. P. Putnam`s Sons.1920.

Contraposição de narrativas sobre o apagão amapaense de 2020. Uma análise de conteúdo do portal Amazônia Real

Ana Tereza Sousa Sussuarana
Especialista em Estudos Culturais e Políticas Púbicas pela Universidade Federal do Amapá (Unifap).

Dilnéia Rochana Tavares do Couto
Doutora em Ética e Democracia – Universitat Jaume I (Espanha); professora adjunta do curso de Licenciatura em Filosofia (UEAP). Professora colaboradora externa do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas (Pcult/Unifap). Integra o Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

INTRODUÇÃO

Localizado no extremo Norte do Brasil, mais precisamente no nordeste da região norte, o estado do Amapá encontra -se em uma posição estratégica para o grande mercado global e em Novembro de 2020, 13 de seus 16 municípios ficaram sem energia elétrica, em meio a maior crise sanitária global: a pandemia do Covid-19. Escancarando desigualdades sociais, sendo as periferias palco para o livre exercício da violência policial, e a disparidade narrativa entre a vivência cotidiana daqueles dias e o que era noticiado nos jornais. Oficialmente o apagão no estado se arrastou por 22 dias, divididos entre dias de completo apagão e dias de racionamento

de energia. As notícias que circulavam eram diferentes, dependendo do meio de informação ao qual se buscasse. De um lado os posicionamentos oficiais que diziam que a energia estava se estabilizando e do outro os relatos de mercados desabastecidos, brigas por água mineral, alimentos estragando e pessoas precisando de recursos médicos para o tratamento da covid 19, impossibilitadas de cumprir medidas básicas de orientações de isolamento e afastamento social.

Assim, essa pesquisa nasceu da necessidade da autora de falar sobre o ocorrido, uma alternativa de resposta à angústia ao que parecia mais do que um apagão elétrico, mas também um apagão dos acontecimentos que assolavam o estado para o resto do país e uma divulgação que não correspondia às vivencias cotidianas daquele novembro caótico. Dessa forma, buscou -se com esse estudo, através da metodologia de análise de conteúdo de reportagens on-line, do portal de jornalismo independente investigativo, Amazônia Real, contrapor as narrativas oficiais de instituições e autoridades governamentais com a realidade social vivenciada pela população amapaense durante o apagão de Novembro de 2020. Foram analisados os títulos e as leads de reportagens, encontradas do período de 4 a 21 de novembro no site. As sessões que seguem estão divididas com o títulos das categorias de análise da pesquisa: Apagão, Eventos paralelos ao apagão e Versão Oficial vs. Realidade social.

A primeira contextualiza brevemente o leitor no período em que ocorreu o apagão e nas cenas caóticas do cotidiano daqueles dias. A segunda aprofunda a problemática do apagão ao mostrar que não foi a única mazela que atingiu a

população amapaense e a terceira demonstra a disparidade narrativa e escracha a negligencia governamental com o estado do Amapá.

O APAGÃO ATRAVÉS DA ANÁLISE DAS REPORTAGENS DO AMAZÔNIA REAL

Durante o apagão ocorrido em novembro de 2020, o estado do Amapá ficou 22 dias sem energia elétrica, privando a população de recursos básicos para sobrevivência. Além da falta de energia, a população enfrentou problemas com alimentos estragados, falta de água e combustível. É possível imaginar as dificuldades enfrentadas por um povo que ficou em uma cidade sem acesso a esses recursos essenciais? A reportagem publicada no quarto dia do apagão, em 06 de novembro de 2020, traz um relato do que foi vivenciado durante esses dias.

Imagem 01

Reportagem 01: Apagão deixa Amapá em estado de calamidade pública

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020. Publicado em: 06/11/2020 às 21:00

Ao ler o título da matéria, percebe-se imediatamente o principal impacto resultante do apagão: a calamidade pública em que o Amapá se encontrava. Em situações catastróficas, como desastres humanos ou naturais, em que a população corre risco de vida e sofre danos graves, o Estado de Calamidade Pública é decretado. Esse é um procedimento jurídico que permite à Administração Pública realocar recursos de forma prioritária quando a população sofre pelo menos dois dos três tipos de danos sociais graves: humanos, ambientais e materiais. Para que o estado de calamidade pública seja reconhecido, o governo federal deve entender que os recursos estratégicos e financeiros do estado não são suficientes para lidar com situações decorrentes ou não de desastres naturais.

Imagem 2

Lead da reportagem 01

Macapá (AP) – Após uma tempestade e um incêndio na subestação elétrica da concessionária privada Isolux Corsan na noite de terça-feira (03), o Amapá enfrenta um apagão de energia sem precedentes. A prefeitura da capital, Macapá, emitiu decretos de emergência e de calamidade pública. Mas são os moradores, sobretudo os das periferias e das comunidades, que mais sofrem com a interrupção de serviços essenciais, como abastecimento de luz e água, além do acesso à comunicação. Há relatos de brigas, tiros e filas enormes para comprar água mineral. Desesperados, os amapaenses pedem socorro pelas redes sociais.

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020

Ao analisarmos a lead da Reportagem 01, podemos identificar quatro aspectos fundamentais do processo social que ocorreu durante o apagão no estado do Amapá. Primeiramente **o caráter inédito da crise**, sendo considerada uma das maiores já vivenciadas pelo estado, devido ao incêndio na principal subestação de distribuição de energia elétrica gerenciada por uma empresa privada. Em segundo lugar, é mencionado o reconhecimento do **estado de calamidade pública**, o que indica a necessidade de apoio e auxílio excepcionais por parte da Administração Pública. O terceiro aspecto ressaltado na lead é a **divisão social do impacto do apagão**, onde as regiões periféricas e as comunidades foram as mais atingidas pela falta de serviços essenciais como água e energia, destacando-se a exclusão e a segregação social dessas populações. E, por último, o **uso estratégico das mídias sociais**, foi por meio delas que os amapaenses fizeram suas revindicações, pedidos de ajuda e expuseram suas indignações e denúncias.

A crise do apagão não gerou a desigualdade evidente na sociedade amapaense, mas a aprofundou, evidenciando problemas históricos da região amazônica, que já é uma das regiões brasileiras com menor acesso a serviços básicos. Durante o período do apagão, foram as zonas periféricas que mais sofreram diretamente com a falta de energia elétrica e os impactos que se seguiram.

Eventos paralelos ao apagão

O cenário: um apagão quase total durante a maior pandemia deste século. Em novembro de 2020, o Amapá era um

dos locais mais socialmente vulneráveis do país, com um sistema de saúde historicamente precário que não conseguia lidar com a demanda da COVID-19. Quando se adiciona a sobrecarga do sistema de saúde do estado ao completo apagão energético, a visão é apocalíptica do ponto de vista do cuidado humano. Em um contexto como esse, o movimento é buscar sobreviver, mesmo que isso implique colocar-se em risco. Por isso, durante a crise, havia pouco espaço para seguir as recomendações de afastamento social para evitar o contágio do novo coronavírus, um dos responsáveis pelo cenário caótico enfrentado pela população amapaense. As filas eram imensas e o desespero pela compra de mantimentos básicos também era grande. Além disso, tudo aconteceu em meio ao período do inverno amazônico, que tem uma grande ocorrência de chuvas torrenciais, congestionando o parco sistema de saneamento da capital amapaense e ocasionando uma série de enchentes e alagamentos nas zonas periféricas mais afetadas por esses incidentes.

Os atendimentos à saúde ficaram mais difíceis durante esse período, a crise enfrentada pela família que tentava passar pela COVID-19 no momento do apagão, como descrito na reportagem 03, de 10 de novembro, indica como os eventos paralelos estavam se desdobrando durante esse momento. O contexto em que a crise energética amapaense atinge seu ápice deixando quase um estado inteiro sem eletricidade é, por si só, uma crise humanitária complexa que se aprofunda quando até os itens mais básicos, como energia elétrica, acesso à saúde, alimentos e água potável, são limitados. É importante destacar que esses acontecimentos não

ocorreram em ordem sequencial, ou seja não houve espera pela finalização de um para iniciar o próximo. Por exemplo, o incêndio na subestação de energia ocorreu após uma forte tempestade, que se repetiu no quarto dia de apagão, deixando um município quase inteiro em baixo da lama, como descrito na reportagem 04, de 12 de novembro, onde é possível ver o drama de famílias em situação de vulnerabilidade social que enfrentaram diversos dias com casas inteiras debaixo da lama no período do apagão. Esses episódios paralelos são parte incontornável da realidade do apagão amapaense de 2020.

Impacto do apagão na saúde do estado do Amapá

Imagem 03

Reportagem 03: Falta de energia compromete atendimento de saúde no Amapá

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020. Publicado em: 10/11/2020 às 23:19.

De acordo com o Ministério Público do Amapá (2017), o estado enfrenta problemas históricos relacionados aos seus serviços públicos de saúde, com hospitais precários, sem insumos ou materiais de trabalho adequados, por exemplo. Essa fragilidade, contudo, é comunicada ao leitor já no título da reportagem que aborda a falta de energia elétrica, destacando a vulnerabilidade dos atendimentos de saúde no estado. O contexto da pandemia aprofundada pela crise energética tornou explícito um problema de ordem pública que se estende de forma contínua na história do estado, revelando a gravidade da situação.

Imagem 4
Lead da reportagem 03

As desesperadoras cenas da primeira noite de apagão no Amapá permanecem vivas para Lizandra Sanches. Moradora de aluguel no bairro do Beirol, na capital Macapá, ela pouco podia fazer para acalmar a filha Aila, de 2 anos, que chorava muito, assustada com os relâmpagos e trovões. Na escuridão, a menina queria colo, abraços e beijos da mãe. Mas Lizandra está contaminada com a Covid-19. Por ser asmática, teve uma crise que a fez procurar a Unidade Básica de Saúde (UBS), onde descobriu estar ainda contaminada. Os médicos alertaram que ela continua transmitindo o coronavírus e precisa de repouso absoluto e se isolar.

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020

Na lead da Reportagem 03, é perceptível o destaque dado a uma das muitas memórias da primeira noite de apagão no Amapá, que impôs aos moradores o desafio de enfrentar os efeitos do blecaute e da pandemia de Covid-19 simultaneamente. Nesse contexto delicado, as precauções básicas de prevenção ao vírus se tornaram ainda mais difíceis de serem seguidas. Como relatado pela mãe entrevistada, que não podia consolar sua filha com medo da escuridão, o apagão resultou em desafios adicionais para a manutenção da saúde e do bem-estar. Além disso, a crise de energia prejudicou ainda mais a capacidade dos serviços de saúde pública, aumentando as preocupações e as inseguranças em meio à incerteza do tratamento da Covid-19. Em suma, a dupla violação dos direitos humanos resultante do apagão e da pandemia trouxe um trauma para os amapaenses.

Na reportagem em questão, destaca-se a importância de observar a mãe, chefe do lar, como única alternativa de cuidado para a criança. Como salienta Ferrara (2019), a colonialidade e o gênero se entrecruzam na construção de espaços de violência que se intensificam quando o alvo é a mulher. Essa realidade é evidenciada na matéria em questão, indicando que as mulheres chefes de família, pobres e racializadas foram um dos grupos mais afetados pelo apagão. Trata-se de uma forma de violência que opera em conjunto com outras, como sintoma de uma estrutura social maior, que articula seus mecanismos de subordinação de forma pulverizada em múltiplos dispositivos de poder.

Santana, divisão social em meio a lama e o apagão

Imagem 5

Reportagem 04: Santana, um município sem energia, sem água e no meio da lama, no Amapá

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020. Publicado em: 12/11/2020 às 14:39

Para Memmi (2021) o sujeito colonizado, que ocupa o território invadido e explorado, não tem sua condição de humano afirmada, não é sequer considerado nas decisões exercida pelo estado e nem teu seus desejos e anseios considerados. Ou seja, não há empatia, cuidado ou acolhimento pelo que sente e pelo que sofre.

Quando ocorre um apagão em quase todo estado e esse evento tem pouca relevância para além de suas fronteiras, podemos identificar como a violência colonial opera seus mecanismos de subalternização dos sujeitos. Afinal, em que posição a população que já sofre com as consequências de uma pandemia se encontra, na escala colonial de humanidade, quando eles também são afetados por um apagão total e uma enxurrada de lama?

Além disso, o título da reportagem 04 nos leva a outro evento devastador que ocorreu paralelamente ao apagão, onde a falta de energia, água e a inundação de lama foram adicionados a uma já difícil situação.

Imagem 06

Lead da reportagem 04

Santana (AP) – Além do apagão que Santana e outros 12 municípios enfrentam há dez dias no Amapá, os mais de 123 mil moradores da cidade foram surpreendidos na quinta-feira, 5 de novembro, por uma chuva torrencial que provocou diversos estragos. No escuro, por volta das 17h, várias famílias de baixa renda tiveram que enfrentar a inundação de suas casas e comércios.

Segundo relatos de moradores da rua São João Apóstolo, no bairro Paraíso, visitado pela agência **Amazônia Real** no sábado (7), as águas da chuva foram represadas por obras realizadas na rodovia Duca Serra (AP-020) e pela tubulação de um esgoto do condomínio Alphaville, que transbordou e provocou uma enxurrada de lama, danificando tudo que encontrou pela frente.

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020

Entre as situações de vulnerabilidade que a cidade de Santana, segundo maior município do Amapá, se encontrava três pontos são destaques, ao observar a lead da reportagem 04:

a) Pessoas de baixa renda serem as afetadas pela enxurrada de lama que invadiu casas e comércios: de acordo o texto da lead uma comunidade, no município de Santana, segundo maior centro urbano do Amapá, foi severamente impactada pelas chuvas que ocorreram na cidade em 5 de novembro de 2020.

b) O motivo do alagamento ser uma obra do governo que

não pensou em sistema de escoamento da água que a construção reteve: A população que vive nas regiões vulneráveis da região é frequentemente a mais atingida por desastres naturais, especialmente quando ocupam áreas próximas às obras da Rodovia AP-020. Foi exatamente por causa dessas obras que a chuva resultou em graves inundações. Pequenos comerciantes da região tiveram seus estabelecimentos invadidos pela lama que se acumulou nas áreas mais elevadas da cidade. A legenda do texto enfatiza que muitos dos afetados são de “baixa renda”, o que confirma a negligência da gestão pública em relação às necessidades dessa população. Infelizmente, esses indivíduos são frequentemente ignorados e acabam sofrendo as consequências de forma violenta, o que expõe o descaso das autoridades em relação a essa parte da população.

c) a tubulação de esgoto de um condomínio de luxo ter transbordado: Um aspecto importante do texto da lead é destacado no trecho que evidencia a clara divisão social existente no Amapá, onde a violência colonial se faz presente determinando quem merece ser cuidado e atendido em uma situação de calamidade pública. É inegável que os mais pobres foram os que mais sofreram com as consequências tanto do apagão quanto da pandemia, como mostra a cena apresentada: o bairro habitado por uma população empobrecida é afetado pelo esgoto de um condomínio de luxo. Esses sintomas indicam a existência de uma profunda divisão social na região.

De acordo com Memmi (2021), a violência colonial nega direitos àqueles que foram subordinados, colocando-os

em uma condição de miséria e ignorância forçada. Classificados como Subumanos, segundo o pensamento marxiano, os nativos são desumanizados e não despertam comoção ou espanto, sendo negligenciados em momentos de calamidade pública, como quando uma mãe não pode atender ao chamado da filha por causa de uma doença sem precedentes.

O colonizador coloca os nativos em um lugar que nega qualquer traço de humanidade, pois a negação exige uma afirmação prévia. Essa negação da humanidade acontece porque a perspectiva europeia, que dita as regras do que é considerado humano, nega qualquer existência que destoe das medidas eurocêntricas. A inferiorização, aculturação e subjugação são meios utilizados para reafirmar essa negação da humanidade do homem nascido na terra colonizada.

O colonialismo encontra raízes no Brasil a partir do racismo estrutural e institucional, uma vez que subalterniza negros e indigenas, desaumanizando os desde a escravidão – que segue sendo presente mesmo após a abolição, com o mito da democracia racial (SANTOS, 2022).

Conforme afirmado por Césaire (2010), a colonização visa "descivilizar o colonizador", transformando-o em um homem bruto, insensível à comoção, fortalecendo laços e instituições violentas, agindo em favor da cobiça, ódio racial e relativizando a moral. A situação abordada na reportagem analisada evidencia claramente que há uma parcela da população que não é sequer considerada humana, sendo alvo de profundas violências sociais.

A identificação de uma violência colonial ocorre quando

um bairro de baixa renda é exposto aos excrementos de um condomínio de classe alta, sem que isso cause escândalo ou choque. Nesse cenário, é possível perceber que um grupo pode ser alvo do outro sem consequências significativas.

Versão Oficial vs. Realidade Social

É sabido que em certas ocasiões, a habilidade de contar uma história pode ser mais significativa do que os próprios eventos históricos. Aqueles que têm o poder de narrar também têm o poder de moldar a forma como as pessoas percebem esses acontecimentos. Quijano (2005) destaca, ao enfatizar a modelagem discursiva das ciências sociais na Europa, como o colonialismo opera para controlar o que é dito e elaborado, ao mesmo tempo em que cria um discurso oficial.

Ao examinar as narrativas em torno do apagão, que quase deixou um estado inteiro sem energia elétrica, fica evidente a disputa entre as narrativas elaboradas pelo Governo Federal e as relatadas pela população que experimentou em primeira mão os problemas de enfrentar uma pandemia sem eletricidade por quase um mês inteiro.

É difícil saber para quem falar quando aqueles que deveriam ajudar não estão ouvindo. As informações divulgadas pelos canais oficiais do Governo Federal foram divergentes da realidade enfrentada pelos amapaenses. As reportagens que serão analisadas aqui demonstram essa disparidade e a falta de atenção do estado brasileiro com relação ao Amapá. Geradores sem manutenção há meses foram a causa de um problema que poderia ter sido evitado, mas foi negligenciado.

RACIONAMENTO: DISTINÇÃO SOCIAL E DIVERGÊNCIA COMUNICACIONAL DO GOVERNO FEDERAL

Após um reparo temporário na rede de distribuição de energia do estado, houve uma retomada parcial e racionada da eletricidade. No entanto, em vez de ser distribuída de forma igualitária e justa entre as regiões do estado, esse retorno acabou destacando as disparidades entre o que era divulgado na narrativa oficial e o que a população amapaense estava vivenciando.

Na Reportagem 02, publicada no dia 08 de novembro, nota-se a disparidade entre o discurso do estado brasileiro e o dos moradores do Amapá, além de mostrar quais áreas tiveram a energia reestabelecida no momento em que ocorria o revezamento. Na Reportagem 05, do dia 19 de novembro, é escrachada a negligência do governo com o Amapá.

Imagem 07

Reportagem 02: Energia volta com racionamento e população protesta nas ruas do Amapá

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020. Publicado em: 08/11/2020 às 16:16

O título da reportagem destaca dois pontos principais. O primeiro se refere à forma como o Estado lidou com a restauração da energia elétrica. Em vez de optar por uma solução urgente e completa para o problema, escolheu o racionamento de energia, que já estava escassa. O segundo ponto diz respeito à reação da população amapaense às decisões tomadas, e a reportagem ilustra como a população reagiu ao discurso federal.

Imagem 08
Lead da reportagem 02

Macapá (AP) – O governo federal enviou, por aeronaves militares, grupos de geradores de Manaus (AM) ao Amapá e afirma que restabeleceu 65% o fornecimento de energia elétrica no estado no sábado (7), mas os moradores dizem que a luz voltou apenas nas áreas mais nobres, nos hospitais e no centro de Macapá. Nos bairros periféricos, comunidades rurais e municípios, a população ainda enfrenta racionamento ou mesmo o apagão, o que gerou uma série de protestos deste sexta-feira (6) na capital Macapá, no Distrito de Casa Grande e em Santana.

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020

O lead da reportagem 02, publicada em 8 de novembro de 2020, durante o quinto dia do apagão, destacou que desde o início ficou claro que o problema não era apenas pragmático, mas também sistemático, revelando um sistema de opressão que discrimina quem é considerado socialmente importante e quem não é. A desigualdade na distribuição de energia é um sintoma da divisão social histórica estabelecida pelo

Estado. O fato de que áreas mais privilegiadas, que não são consideradas prioritárias em um contexto de apagão elétrico, recebem tratamento diferenciado expõe a dinâmica social do Estado.

O lead da reportagem apresenta uma contraposição entre o discurso oficial do governo federal, que pregava intervenções para restabelecer a energia rapidamente, e a versão dos amapaenses que estavam experimentando a realidade do apagão no seu cotidiano, e que reagiam com protestos para mostrar o que realmente estava acontecendo: a periferia sem energia elétrica e apenas as áreas centrais e nobres com acesso à energia. No entanto, o texto mostra que os amapaenses não aceitaram passivamente o apagão, produzindo protestos e enfrentando diretamente a defesa de seus direitos humanos mais básicos. Tudo isso aconteceu em meio a uma explosão de casos de Covid-19, fortes chuvas e com acesso limitado a suprimentos essenciais.

A magnitude dessa desigualdade é evidente quando vista dentro da realidade do Amapá, mas se revela ainda mais violenta, com fortes traços coloniais, quando a análise é ampliada e percebemos, como é descrito na Reportagem 05, que o Governo Federal, por meio da Agência Nacional de Energia, já tinha conhecimento prévio dos problemas que a subestação do Amapá estava enfrentando, e ainda assim não tomou nenhuma medida preventiva para evitar um cenário de apagão no estado.

Imagem 09

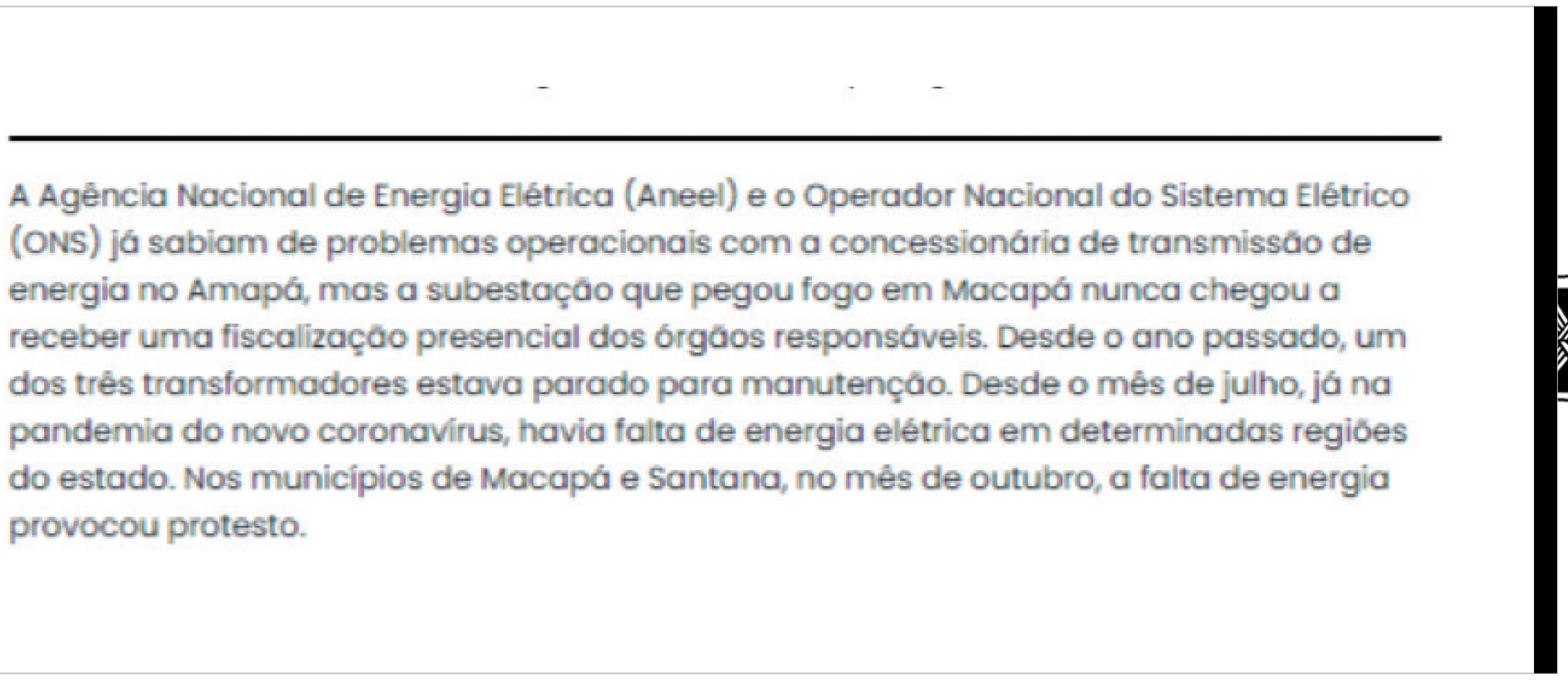
Reportagem 05: Governo federal sabia de problemas na subestação do Amapá

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020. Publicado em: 19/11/2020 às 19:01

O título da Reportagem 5 deixa claro que o Governo Federal já tinha conhecimento dos problemas com os geradores na subestação, incluindo o fato de que o gerador reserva estava inutilizável. Isso demonstra a falta de importância que as instituições competentes deram para agir na prevenção da calamidade pública que se instalou, com pouco sendo feito para evitar que a crise acontecesse. Na escala de prioridades do governo, não estava entre as urgências evitar que treze dos dezesseis municípios de um estado brasileiro ficassem sem energia, comprometendo o acesso à água e aos serviços de saúde no meio da pandemia de Covid-19.

Imagem 10

Lead da reportagem 05



A Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) e o Operador Nacional do Sistema Elétrico (ONS) já sabiam de problemas operacionais com a concessionária de transmissão de energia no Amapá, mas a subestação que pegou fogo em Macapá nunca chegou a receber uma fiscalização presencial dos órgãos responsáveis. Desde o ano passado, um dos três transformadores estava parado para manutenção. Desde o mês de julho, já na pandemia do novo coronavírus, havia falta de energia elétrica em determinadas regiões do estado. Nos municípios de Macapá e Santana, no mês de outubro, a falta de energia provocou protesto.

Fonte: Portal Amazônia Real, 2020

A lead da Reportagem 05 mostra que nunca houve uma vistoria presencial pelas instituições responsáveis pela manutenção dos geradores, que estavam parados há um ano. Nota -se na lead que o problema da falta de energia no estado é anterior ao apagão de novembro de 2020, visto que nela é comentado sobre a recorrência na falta de energia.

Antes do apagão de novembro de 2020, a população do Amapá já estava insatisfeita com a constante falta de energia elétrica, como reportado em protestos anteriores ao incêndio na subestação. Protestar nas ruas é uma forma da população de enfrentar a violência sofrida pelo Estado. É importante destacar que a questão racial não pode ser ignorada ao analisar as informações apresentadas. Segundo Carneiro (2005), a raça é um instrumento metodológico para entender as desigualdades presentes nas relações sociais, especialmente aquelas relacionadas ao tratamento e condições sociais. Além disso, as produções também buscam

mudar as relações sociais que geram discriminação e assimetrias raciais.

Diferentemente de teorias como a de gênero, que se originam a partir da leitura do movimento feminista, a reivindicação e o sujeito são prontamente conectados, mesmo que estejam em situação de opressão. Por outro lado, o conhecimento produzido sobre as pessoas negras muitas vezes é construído distante da produção intelectual delas e de suas próprias reivindicações, conforme apontado por Carneiro (2005).

A concepção decolonial defende como proposta a ideia de um "corpo-politico do conhecimento", que tem como fundamento a narrativa, dos próprios sujeitos, de suas histórias de acordo com o lugar social do qual falam. No entanto, as narrativas oficiais sobre o Amapá inventam uma história fantasiosa sobre a normalização da energia na maior parte do estado, perpetuando o racismo que é uma das bases do colonialismo. Esse racismo não se manifesta apenas nos sujeitos, mas também nas dinâmicas relacionais, nas estruturas, no discurso e no pronunciamento.

Quando os amapaenses vão às ruas e se organizam para denunciar a realidade vivenciada, estão se contrapondo a essa narrativa e fazendo uso do próprio corpo e da voz como elementos políticos para deixar um registro. Essa ação é o que Mignolo (2017) chama de desobediência epistêmica, que consiste em desobedecer a regra colonial de um outro ocidentalizado que fala pelo subalternizado, definindo o que dizer sobre uma região ou pessoa e discursando como se sua narrativa fosse a única e verdadeira.

ASPECTOS CONCLUSIVOS

O apagão de Novembro de 2020 foi para o Amapá um marco, em escalas desproporcionais, que escancarou uma história de descaso com a população amapaense, com um estado que mesmo estando em posição estratégica, no Norte do país, não tem sequer o bem estar e qualidade de vida de seus moradores preservadas para a garantia de condições básicas de vida. Nesse período quem não se concentrava em conseguir suprimentos para a sobrevivência tentava sobreviver às enxurradas de lama, à precaridade ainda maior do serviço de saúde e ao vírus invisível que assolava e amedrontava o mundo na Pandemia.

Em meio a esse cenário caótico foram percebidas duas narrativas diferentes sobre o apagão no estado do Amapá. Enquanto uma tenta mostrar que tudo está sendo resolvido rapidamente e que a situação está sendo normalizada, a outra expõe a realidade precária que a população do estado teve que enfrentar durante os 22 dias de falta de energia elétrica.

A imprensa tem um papel crucial em relatar a realidade e dar voz às diferentes perspectivas sobre um determinado assunto. No caso do apagão no Amapá, as reportagens do portal Amazônia Real foram fundamentais para contrapor a narrativa oficial e apresentar as duas versões dos fatos. Ao trazer à tona as problemáticas vivenciadas pela população, as reportagens não apenas relataram a falta de energia elétrica, mas também a crise humanitária que se instalou no estado, mostrou uma população inconformada e consciente, capaz de tomar decisões fundamentadas e exigir ações responsáveis das autoridades.

A análise das reportagens revela que o apagão no Amapá evidenciou problemas estruturais e históricos presentes no estado, como a falta de investimento em infraestrutura e serviços básicos. Essas mazelas já eram vivenciadas pela população amapaense antes do apagão, e o evento apenas as intensificou. Ficou salientado, com o processo da pesquisa, que o apagão não iniciou e nem teve seu fim em novembro de 2020. A falta de energia elétrica é um problema recorrente em muitas comunidades do norte do país, especialmente aquelas mais isoladas e de difícil acesso.

A pesquisa realizada indica que a crise energética no estado do Amapá é parte de um conjunto maior de crises sociais profundas que afetam de forma mais direta a população pobre, racializada e periférica. Esses estratos sociais são os mais vulneráveis e, portanto, foram os mais afetados pela crise do apagão de novembro de 2020.

Destacou-se ainda a dimensão colonial violenta da crise do apagão, evidenciando como as bases da pirâmide social amapaense sofreram com o descaso do poder público. A falta de investimento em infraestrutura e serviços básicos é uma das principais causas das desigualdades sociais e econômicas no estado, o que torna ainda mais urgente a necessidade de ações efetivas para enfrentar essa realidade.

REFERÊNCIAS

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 1977.

BALLESTRIN, L. América latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº 11, p. 89-117,maio/ago. 2013.

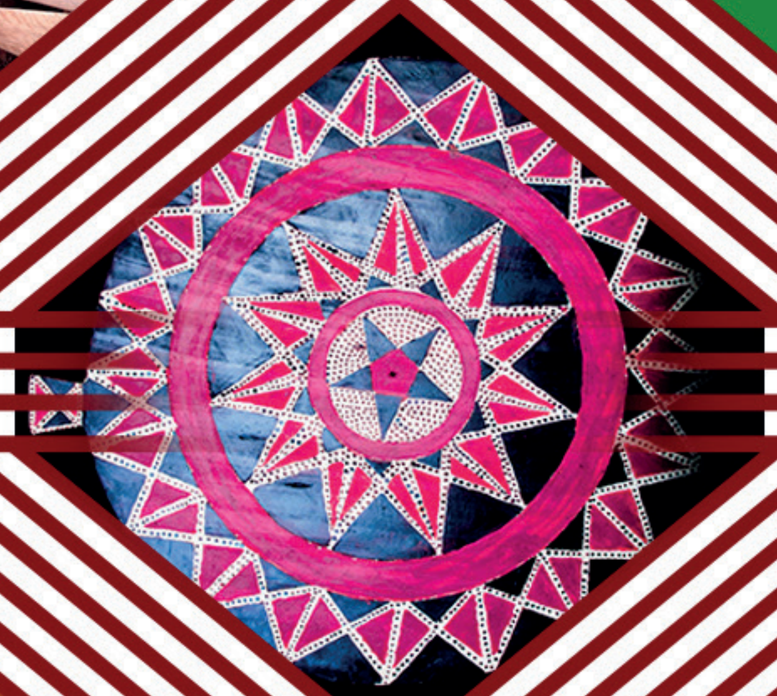
CASTRO-GOMÉZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas. Colección Sur-Sur. Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lafo mais obscuro da modernidade. **RBCS**. Vol. 32. nº 94. junho/2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 21 de abr. de 2021.

Pesquisa em Estudos Culturais e Políticas Públicas na Amazônia

VOLUME 2